

libertaria

il piacere dell'utopia

**La crisi economica?
Sta diventando
un cataclisma
di Massimo Amato**



**Ecco perché l'impero Usa
è in fase calante
convergenza
con Noam Chomsky
di Amy Goodman**



**Il postanarchismo?
Sembra pieno
di contraddizioni
di Vivien García**



**Biennale di Venezia:
che brutti mondi
fanno in laguna
di Franco Bunčuga**



**Potere, autorità, dominio:
una proposta
di definizione
di Amedeo Bertolo**



A

La rivista A presenta:

4 dossier di classici del pensiero anarchico (Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Proudhon).

1 guida (realizzata da Massimo Ortalli) alla lettura di oltre 250 libri sull'anarchismo.

1 dossier storico sull'impegno degli anarchici nella lotta antifascista.

1 dossier per ricordare la vicenda di Franco Serantini, lasciato morire in carcere a Pisa nel 1972.

7 dossier (curati da Adriano Paolella e Zelinda Carloni) su: globalizzazione, riscaldamento, alimentazione, risorse, mobilità, comportamenti quotidiani e guerra.

Questi dossier vengono inviati dietro pagamento anticipato: costano 1,00 euro l'uno + 2,00 euro per spese postali (qualunque sia l'importo) / chi ne ordina almeno 50 (anche misti), li paga 50 cent e non paga le spese postali / chi ne ordina almeno 200 (anche misti), li paga 20 cent l'uno e non paga le spese postali.

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.



Anno 11 – numero 1-2
gennaio/giugno 2009

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

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

Versamenti
ccp 53537007 intestato
a Editrice A sezione Libertaria
casella postale 9017 / 00167 Roma
rimesse bancarie
Banca Etica Filiale di Roma
IBAN: IT80 A050 1803 2000 0000 0114 485
intestato a Editrice A Libertaria

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

Redazione
Libertaria
via Rovetta, 27 – 20127 Milano
telefono e fax 02/28040340

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

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

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

ISSN 1128-9686

Internet
www.libertaria.it

**Collettivo
redazionale**
Massimo Amato
Dario Bernardi
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Bunčuga
Marco Caponera
Giorgio Ciarallo
Francesco Codello
Giulio D'Errico
Carlo Ghirardato
Aldo Giannuli
Martino Iniziatore
Luciano Lanza
Pietro Masiello
Claudio Neri
Lorenzo Pezzica
Ferro Piludu
Persio Tincani
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Ferro Piludu
Carla Baffari

direttore 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 Ciarrelli / John Clark / Eduardo Colombo / Ronald Creagh / Robert D'Attilio / Marianne Enckell / Fabrizio Eva / Luca Fantacci / Goffredo Fofi / Mimmo Franzinelli / Jean-Jacques Gandini / Pierandrea Gebbia / Giulio Giorello / José Ángel González Sainz / Franco La Cecla / Jean-Jacques Lebel / Mauro Macario / Francisco Madrid Santos / Sebastiano Maffettone / Todd May / Serena Marcenò / Franco Melandri / Sergio Onesti / Mario Rui Pinto / Rodrigo Andrea Rivas / Massimo Annibale Rossi / Andrea Staid / Paulo Torres / Giorgio Triani / Tullio Zampedri

libertaria 3 / 2009 ●

in questo numero

- **lavori in corso** **2** **Riscopriamo la convivialità**

- **dietro i fatti** **4** **Adesso viene il peggio** *di Massimo Amato*

- **conversazioni** **9** **La crisi dell'impero non è solo economica**
intervista a Noam Chomsky *di Amy Goodman*

- **laboratorio** **22** **Dal postanarchismo al dibattito anarchico**
sulla postmodernità *di Vivien Garçia*

- **rifrazioni** **33** **La potenza dell'idea** *di Arturo Schwarz*
40 **Lo spirito di rivolta** *di Roger Dadoun*

- **sipario** **49** **Hamlet revolution** *di Giancarlo Biffi*

- **forme e colori** **55** **Quelli che fanno mondi** *di Franco Bunčuga*

- **libreria** **64** **Dal genoma a piazza Fontana** *di Lorenzo Pezzica*

- **archivio** **75** **Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione** *di Amedeo Bertolo*

- **persone** **95** **Quelli che se ne vanno**

- **arcipelago** **96** **Postanarchico contro il muro** *di Andrea Staid*

RISCOPRIAMO LA CONVIVIALITÀ

La crisi sta per finire ripetono in modo ossessivo coloro che l'hanno creata. Una sciocchezza. Che altri smentiscono. Insomma un gioco delle parti fatto per confondere. Purtroppo la crisi sta per dare i suoi frutti peggiori. Però...

Ci voleva una dichiarazione di Alex Weber per mettere in ridicolo i tanti (troppi) proclami che annunciano la fine della crisi economico-finanziaria? Certamente no, basta avere un minimo di buon senso e saper fare di conto. Conti semplici, tipo due più due fa quattro, per capire che in tanti, da destra e da sinistra, stanno raccontando panzane tese a far sognare e a dimenticare la realtà. Soprattutto quella che sta arrivando con l'autunno. Dunque Weber, presidente della Bundesbank e consigliere della Banca centrale europea (si può star certi nientaffatto «un sovversivo») non ha fatto altro che cercare di riportare alla realtà delle cose e dei fatti le non-notizie che mass media, politici ed economisti ripetono ormai da qualche mese. Eppure Olivier Blanchard rilancia: «La ripresa è partita». Chissà dove vede questa ripresa il capo-economista del Fondo monetario internazionale.

Non-notizie che Massimo Amato smonta nell'articolo in questo numero di *Libertaria*: *Adesso viene il peggio.*

Quelli che perdono il lavoro

Certo stanno arrivando tempi difficili per chi entra in cassa integrazione, per chi perde il posto di lavoro, tempi meno duri (usiamo un eufemismo) si prospettano per «quelli che stanno sopra». Che però mostrano segni di «confusione»: viviamo in un mondo in cui economisti, grandi manager, finanziari d'alto bordo, operatori di borsa, industriali, padroncini hanno perso l'orientamento e così i media giorno dopo giorno lanciano segnali contraddittori. Mentre i sindacati «ufficiali» cercano di rendere meno dura (per quanto possibile) la situazione dei loro iscritti. Perché questa crisi non sembra lasciare molti margini di trattativa. Tanto che ha suscitato grande scalpore la vertenza dell'Innse alla periferia di Milano. Dopo mesi e mesi di resistenza e poi con alcuni operai e un sindacalista appollaiati su una gru sono iniziate le trattative tra l'attuale proprietario con un nuovo acquirente della fabbrica. E il leader della Cgil,





Guglielmo Epifani, ha commentato: «È una vittoria di questi lavoratori perché hanno creduto nella propria lotta e hanno avuto argomenti forti da spendere».

Certo, è una loro vittoria, perché di questi tempi conservare il posto di lavoro è già un successo.

Resta da chiedersi se trovare un altro «padrone» sia la soluzione migliore. Anche se si tratta di un padrone più efficiente che non ritarda nella consegna della busta-paga. Ed è proprio la gravità della crisi a sottoporci domande che appaiono utopiste (fin qui niente di male dopotutto il sottotitolo di questa rivista lo ammette esplicitamente). Ma è veramente utopico pensare e voler praticare una fuoruscita dalla logica economica (e sociale) nella quale viviamo? Dobbiamo sempre accontentarci del meno peggio? La situazione socio-politica sembra negare questo tipo di avventure. E l'Italia in cui una consistente maggioranza di persone vive nel mito del nuovo «uomo della provvidenza» non sembra proprio il terreno di coltura per slanci verso territori ormai divenuti insoliti. Della cosiddetta sinistra (riformista o radicale) non è neppure il caso di parlarne.

Da pochi a pochi

Però... «Sappiamo di volere l'impossibile, ma crediamo che sia necessario volerlo, che sia indispensabile non accettare la realtà e il mondo per come sono, e lottare secondo la possibilità di ognu-

no per avvicinarci all'impossibile o più concretamente per "limitare il danno", anche se consci della nostra pochezza. Il mondo così com'è non ci piace, perché tradisce e nega il vero, il giusto, il bello...», ci ricorda Goffredo Fofi (*Da pochi a pochi. Appunti di sopravvivenza*, Elèuthera, 2006). Ed è proprio nel riconoscersi in pochi che parlano e agiscono con pochi che si aprono nuove prospettive. Proprio in un momento di crisi. Momento capace di accentuare (non sembri strano) slanci di nuova solidarietà, possibilità di cambiare, in piccolo, la nostra vita.

Riscoprire la dimensione comunitaria che la globalizzazione vuole distruggere, la società parallela che non vive in un altrove ma si alimenta di relazioni e di «mutuo appoggio» (ricordate il caro vecchio Pëtr Kropotkin?). Insomma, la crisi rompendo modelli consolidati ci dà l'occasione per riscoprire la convivialità (ricordate il caro vecchio Ivan Illich?). Sì, come scrivevamo sullo scorso numero di *Libertaria*, la crisi può essere un'occasione. Non lasciamocela sfuggire.

1



ADESSO VIENE IL PEGGIO

di Massimo Amato

L'ottimismo è d'obbligo. Così i «potenti» continuano a ripetere che il disastro finanziario-economico sta passando. E arrivano tempi migliori. Ma non è vero. Ecco la disincanta analisi di Massimo Amato, docente di storia economica all'università Bocconi di Milano. Amato è autore (con Luca Fantacci) di Fine della finanza (2009), Le radici di una fede. Per una storia del rapporto fra moneta e credito in Occidente (2008) e Il bivio della moneta (1999)

Da quando è scoppiata la crisi, la stampa non ha potuto fare a meno di occuparsene. Certo. Ma come? Come tenere insieme il senso di pieno generato dallo strabordare di titoli sulla crisi e il senso di vuoto indotto dalla sensazione che della crisi, del suo senso e della sua natura, al fondo non si stia parlando? Perché da un po' di tempo a questa parte, da quando alcuni politici, Barack Obama in testa, hanno cominciato a sostenere che la crisi sta per finire, i toni mediatici si sono fatti più «soft»? E questo nonostante il fatto che verosimilmente è da ora in poi che la crisi produrrà i suoi effetti reali? Possiamo accontentarci di pensare che la stampa si sia accodata al coro degli «ottimisti» per i quali il miglior modo per ristabilire la «fiducia» è passare sotto silenzio i motivi che indurrebbero a non averne affatto? Si tratta di censura? O di qualcosa di ancora più subdolo? E che cosa, allora? Qualche anno fa su un muro di Parigi campeggiava una scritta apparentemente così ovvia da non ammettere l'opposto: «pas de liberté sans liberté de presse». La libertà di stampa è una libertà fondamentale, diceva già Immanuel Kant: io non posso dirmi davvero libero di pensare se ciò che penso non posso dirlo pubblicamente. E tuttavia, lo stesso amico parigino che mi raccontava della scritta fece un'osservazione decisiva per tutto ciò che seguirà: «in realtà, vale l'inverso: nessuna libertà di stampa senza libertà». Ecco una verità senza luogo né data, e dunque meritevole di essere meditata qui e ora, in relazione alla nostra situazione.

Se è vero che un pensiero si compie nella sua comunicazione, esso non sorge come comunicazione. Se è vero che, quando penso, non posso non avere già sempre in vista coloro a cui dirò il mio pensiero, è ancora più vero che pensare è, prima ancora, entrare in contatto con il fenomeno, con la «cosa stessa» da pensare. È innanzitutto rispetto alla cosa da pensare che devo essere libero. Libero di sentirmi obbligato a darne conto solo secondo la sua misura, anche quando tale misura non sia ancora una misura condivisa.

Altrimenti anche la comunicazione è messa in pericolo. E, posto che, come diceva Henry Miller, «il linguaggio inizia là dove la comunicazione è posta in pericolo», il pericolo principale dell'assenza di libertà di pensiero è proprio quello di voltare le spalle a ciò che è, per trovare rassicurazione nel fatto di essere «capiti» nella comunicazione. Ciò che resta senza la libertà di pensiero è una «comunicazione senza linguaggio», puramente matematica, o animale, in cui ciò che viene messo in circolazione non è altro che ciò che già si credeva di sapere. Si crede di parlare, o meglio di dire qualche cosa, e in realtà ci si rassicura a segni del fatto di sapere già tutto. Del fatto che non c'è altro da sapere, e da chiedersi. E soprattutto del fatto che nulla può mettere in forse l'armamentario dogmatico di cui vivono le nostre certezze.

Il primo ostacolo alla facoltà di pensare che ciascuno di noi riceve in dote non sono dunque mai «gli altri», e la pur concreta possibilità che non ci lascino parlare esercitando su di noi un potere di costrizione, ma la ben più concreta strapotenza della nostra angoscia di fronte al pensiero, os-

sia di fronte alla possibilità che, pensando, tutto si riveli secondo misure e modi del tutto differenti da quelli che apparivano fino a un momento prima del tutto condivisibili. Assieme alla facoltà di pensare ognuno di noi riceve in dote anche una tendenza a fuggire di fronte al pensiero. Tuttavia, mentre la facoltà di pensare è costitutivamente una facoltà individuale, la fuga tende a divenire immediatamente collettiva. Se si fugge tutti insieme, non si deve nemmeno ammettere che si sta fuggendo. La libertà di pensiero è dolcemente sostituita da una servitù volontaria, in cui nessuno è servo perché tutti lo sono.

La cosa si fa particolarmente evidente là dove un'ideologia, per quanto diffusa e condivisa, rischi di apparire per ciò che è, ossia come un trattamento della realtà, capace di chiedere e ottenere consenso nella stessa misura in cui non richiede a nessuno la fatica di pensare. Su questo tacito patto prosperano le ideologie.

Ci sono, tuttavia, momenti in cui la capacità autopoietica di riproduzione di una dogmatica entra in crisi. Con la crisi attuale, questo momento sembrava essere giunto per l'ideologia economica che ha retto due decenni abbondanti di globalizzazione finanziaria. Quantomeno se stiamo al seguente dialogo fra il senatore statunitense Henry A. Waxman, presidente della commissione preposta a controllare l'operato dei regolatori del mercato, e Alan Greenspan, convocato nell'ottobre del 2008 a dar conto delle sue posizioni degli ultimi vent'anni. Ecco il testo, quale risulta dagli atti ufficiali.





Waxman: «Dottor Greenspan, [...] lei aveva un'ideologia. [Cito] una sua dichiarazione: "io ho un'ideologia. Il mio giudizio è che mercati liberi e competitivi sono di gran lunga il modo migliore per organizzare le economie. Abbiamo provato con la regolazione, ma nessuna delle sue implementazioni ha funzionato in maniera convincente". Fin qui la sua citazione. Lei aveva l'autorità per impedire le pratiche di prestito irresponsabili che hanno condotto alla crisi dei subprime. Molti le avevano consigliato di farlo. Ora la nostra intera economia ne sta pagando il prezzo. Ritene che la sua ideologia l'abbia spinta a prendere decisioni che vorrebbe non aver preso?».

Greenspan: «L'ideologia è una struttura concettuale che orienta il modo in cui la gente ha a che fare con la realtà. Tutti ne hanno una. Bisogna averne una [c.m.]. Per esistere, si ha bisogno di un'ideologia. La questione è, se essa sia esatta oppure no. Ciò che le sto dicendo è che, sì, nella mia ho trovato una falla; non so quanto sia significativa o permanente, ma la cosa mi ha davvero affranto. Ma, se mi permette, vorrei fini-

re di rispondere alla domanda [precedente]...».

W.: [Glielo impedisce, e lo incalza.] «Ha trovato una falla?».

G.: «Ho trovato una falla nel modello che percepivo come la struttura cruciale che definisce il modo in cui il mondo funziona, per così dire».

W.: «Cioè, lei ha trovato che la sua visione del mondo, la sua ideologia, non era giusta, che non funzionava».

G.: «Precisamente. Ecco perché sono così scioccato: perché per quarant'anni ho potuto operare con forti prove empiriche del fatto che stava funzionando eccezionalmente bene. Ma, mi consenta, se posso...».

W.: «Il problema è che il tempo a sua disposizione è terminato».

È l'ottobre del 2008. La notizia dell'audizione viene ampiamente ripresa e commentata. Per un certo tempo, sui giornali si susseguono articoli ed editoriali sulla radicalità della crisi e sul crollo, non solo dei mercati finanziari, ma anche delle evidenze dogmatiche su cui quei mercati si erano fino ad allora basati, complici anche quegli economisti che per anni avevano parlato del mercato, e in particolare dei mercati finanziari, come di una forma

di previsione perfetta degli eventi economici, talmente perfetta da consentire di risolvere il rischio in un insieme di calcoli e di prezzi. Nel marzo 2009 il *Financial Times* addirittura annuncia la necessità di pensare ad alternative all'ideologia del mercato, dichiarata ormai defunta, e di voler aprire un forum sul tema.

E poi? Siamo nel giugno 2009. Si è pensato? Si è anche solo disposti ad ascoltare qualche pensiero nuovo? In effetti no. Verso aprile, quando gli interventi di salvataggio del sistema finanziario, operati fondamentalmente attraverso un aumento mostruoso dell'indebitamento pubblico, hanno cominciato a dare i loro frutti, arrestando la tendenza al fallimento di banche e operatori finanziari, è bastato che alcuni personaggi autorevoli, ma non per questo necessariamente competenti, dichiarassero di intravedere «germogli di ripresa» perché il sistema dell'opinione pubblica nel suo complesso si riassetasse su dogmi che per un attimo erano apparsi traballanti. Ecco che subito i media iniziano a riprendere e a rilanciare agenzie che riportano dichiarazioni ufficiali degne del re Ubu, in cui si parla con enfasi e ostentato ottimismo di «rallentamento dei segnali di peggioramento», e a riattizzare una dogmatica che sembrava estinta, ma che non ha in realtà mai smesso di covare sotto le ceneri.

I talebani del mercato

Che cosa dunque si ricomincia a sentir dire oggi, magari dagli stessi personaggi che fino a qualche mese fa si scagliavano contro la «finanza canaglia» e promettevano draconiane riscritture delle rego-

le? Che tutte le crisi «prima o poi finiscono», e che si tratta ora di aspettare con fiducia la fine di questa, con la certezza che nulla di essenziale dovrà cambiare: «La lezione da trarre da questa crisi è quella che ha tratteggiato Guido Tabellini sul *Sole 24 Ore* del 7 maggio. Ovvero, il capitalismo dopo questo shock non cambierà. Riscriveremo alcune regole per i mercati finanziari. Cercheremo di migliorare la supervisione e gli incentivi per i manager della finanza, oltre a cambiarne parecchi. Ma il capitalismo anglosassone, fondato sul mercato, continuerà a essere quello che produce più crescita. Teniamocelo». Ecco quanto scrive Alberto Alesina, docente di economia ad Harvard e alla Bocconi, sul *Sole 24 ore* del 20 maggio. Non senza che qualcuno come Marco Vitale non risponda per le rime, la domenica successiva: «Abbiamo evitato una grossa esplosione e questa è un'ottima notizia. Ma non l'abbiamo evitata come qualche anima bella del partito dei talebani del mercato si ostina pateticamente e, contro ogni evidenza, a ripetere, grazie alla capacità di autoregolamentazione dei mercati. L'abbiamo evitata perché i governi hanno buttato nel fuoco trilioni di dollari, a debito dei contribuenti presenti e futuri (per molti anni), scardinando gli equilibri di finanza pubblica di tutti i principali paesi, sacrificando qualunque logica di mercato e di giustizia all'esigenza del "too big to fail", nazionalizzando di fatto gran parte del sistema bancario, sacrificando gli investimenti di cui il mondo ha bisogno, ponendo, quasi sicuramente, le premesse per una prossima severa inflazione».



Botta e risposta. E tuttavia resta una domanda: che cosa sta accadendo oggi alla nostra capacità di pensare, e di comunicare, al di là delle prese di posizione di alcuni?

Molto semplicemente, accade che la questione cruciale sollevata da questa crisi sta cessando definitivamente di essere posta, se mai lo è stata. È la questione dell'alternativa. Una crisi iniziata come una crisi di sistema sta diventando una delle tante crisi che «il sistema» supererà. Ma di quale «sistema» stiamo parlando? Prima di schierarci pro o contro «la finanza», prima di pronunciarci per la necessità della regolazione o per l'inevitabilità della deregolazione, sappiamo oggi un po' meglio che cosa è in gioco con i mercati finanziari?

Perché i mercati finanziari, sia che li si voglia regolamentare sia che li si proclami come ciò che dobbiamo imparare a tenerci, passano per qualcosa già noto a tutti, a proposito dei quali non mette conto porsi alcuna domanda? Perché in tutti questi mesi un cerchio magico è stato tracciato attorno all'unica domanda che consentirebbe di riaprire il dossier della finanza, e del capitalismo finanziario, in modo tale da non pre-

cludere, anzi da esigere, la plausibilità di riforme e di alternative radicali. La domanda è semplice e suona: la moneta è una merce, oppure no?

Il grande assente dal dibattito mediatico di questi mesi è stata la riflessione sullo statuto della moneta, e dunque sullo statuto della finanza, nella misura in cui il suo oggetto precipuo è proprio la moneta. Tutti hanno creduto di potersi esimere dal dire fino in fondo cosa fosse ciò che difendevano o contro cui muovevano le loro critiche. Ancora una volta, perché?

Se la moneta non fosse una merce, l'economia continuerebbe ad aver bisogno del credito e della finanza, ma non nella forma di un mercato del credito e della finanza. Affrontare la questione della moneta e della sua rappresentazione come merce significa porsi per davvero la questione dell'alternativa. Ma si potrebbe prendere in seria considerazione l'ipotesi che questa crisi sia innanzitutto la crisi di una rappresentazione della moneta solo se l'alternativa non spa-



ventasse, e lasciasse tutti tendenzialmente sprovvisti di argomenti. Solo se non ci fosse, a trattenere pressoché tutti, un *horror vacui* ben più forte di ogni avversione ideologica per le posizioni a cui si oppone. L'effetto è sotto gli occhi di chiunque sappia leggere: lo spauracchio di una crisi «del mercato» è tenuto a bada con lo spauracchio di un ritorno allo «statalismo». Ma in questo combattimento fra mulini a vento (in cui peraltro tende a passare inosservato il fatto che proprio per i mercati finanziari è essenziale che fra stato e mercato vi sia connivenza) è innanzitutto il pensiero dell'alternativa a fare le spese della fuga davanti al pensiero.

Incidente tecnico?

La domanda sullo statuto della moneta è restata assente. Questa assenza non ha però a che fare con manovre di censura, ma con una ben più fondamentale autocensura. Vitale ha parlato, a proposito del modo in cui si sta cercando di uscire dalla crisi, di una doppia operazione di copertura, che forse potrà apparire ad alcuni come un'opportuna operazione di intelligence, ma che non per questo è anche qualcosa di intelligente. La prima copertura è stata offerta ai responsabili dei crolli

e dei fallimenti. A parte qualche isolato capro espiatorio (per esempio Bernard Madoff, di cui *Libertaria* si è occupata con l'articolo di Luca Fantacci), ben pochi responsabili dei disastri finanziari hanno pagato il dovuto. Il salvataggio di un sistema di cui non si sa vedere l'alternativa ha portato con sé anche il salvataggio dei suoi esponenti più compromessi, sulla base dell'assunto implicito che essi, in fondo, non potevano agire altrimenti. Non avevano alternative.

Ma, dice Vitale, c'è una copertura ancora più grave (e ancora meno intelligente, aggiungo io) proprio perché è una copertura intellettuale: «Vi è un altro cover up, più grave e insidioso, che interessa non solo l'America ma tutti noi e che attiene alla natura stessa della crisi. È il cover up intellettuale che tende a descrivere la crisi come un imprevedibile incidente tecnico di percorso. Questa lettura serve per poi poter concludere: e quindi non vi è nulla da fare e nulla da cambiare, ma solo aspettare che la congiuntura passi per riprendere tutto come prima».

L'assenza di alternative vale come una giustificazione dell'esistente. E tuttavia, nessuna alternativa può apparire davvero senza lo sforzo di conce-

piria, e non in astratto, ma a partire da ciò che questa crisi continua a dirci. Come avrò modo di sostenere con maggiori argomenti in un libro di prossima uscita (Massimo Amato, Luca Fantacci, *Fine della finanza. Da dove viene la crisi e come si può pensare di uscirne*, Donzelli, Roma, settembre 2009), questa non è semplicemente una crisi di liquidità, più o meno prevedibile, e più o meno superabile. È una crisi della nozione stessa di liquidità come fondamento dei mercati finanziari. Ma «liquidità» è semplicemente un altro nome della moneta come merce.

Ciò che non si vuole ammettere, e che rende assai più seducente continuare ad agitare spauracchi piuttosto che fermarsi a pensare, e che dunque funge da fattore di autocensura tanto più potente quanto meno ci si ritrovi costretti ad ammetterlo come tale, è che l'attuale economia, le sue istituzioni e il suo sapere, si fondano da tempo sul vuoto di una domanda non affrontata.



LA CRISI DELL'IMPERO NON È SOLO ECONOMICA

intervista a Noam Chomsky

di Amy Goodman

Un approfondito e serrato botta e risposta dal crack finanziario di Wall street affronta poi punti deboli e misfatti del paese più potente del mondo. E come e perché la politica estera Usa alimenta la resistenza all'impero americano. Ecco la disincantata analisi di Noam Chomsky, linguista, docente emerito al Massachusetts Institute of Technology di Boston. Autore di innumerevoli libri di cui ricordiamo, per i tipi di Eleuthera, La quinta libertà (2002), Illusioni necessarie (2006). Alla corte di re Artù (2002). E poi Anarchismo (2008),

Cosa ci racconta l'attuale disastro dell'economia?

Partiamo dal G20. Se vediamo quello che ha scritto il *Financial Times*, il principale quotidiano economico del mondo, il giorno prima dell'incontro del G20 (una parte del giornale era dedicata all'argomento) si metteva in evidenza, mi pare a ragione, che l'obiettivo principale del summit era presentare un'immagine di armonia e concordia. Non conta quello che fai, ma bisogna far sembrare che tutti siano d'accordo su quello che fai. Ora, ci sono profonde divergenze sul modo di affrontare la questione, ma si deve far mostra che siamo tutti uniti. È più o meno così che è andata.

Nel comunicato ufficiale la parola cruciale è «volontario». Così si presume che i paesi abbiano deciso volontariamente di fare x, y e z. Significa che non si era trovato un'intesa e così si è parlato di un accordo volontario.

Su un punto, però, erano davvero d'accordo: una decisa ricapitalizzazione del Fondo monetario internazionale, nel quale riversare una montagna di soldi. È stata una scelta discutibile. Voglio dire che la sua storia dimostra che il Fondo monetario internazionale è grosso modo una filiale del Tesoro degli Stati Uniti, anche se il suo direttore è europeo. Il suo ruolo, in passato, è stato devastante. In effetti, la sua direttrice esecutiva, un'americana, ne ha colto bene la funzio-

ne definendolo «il sorvegliante della comunità del credito». Con questo intendeva dire che se un dittatore del terzo mondo si copre di debiti giganteschi (alle persone normali non succede, ma ai dittatori sì: vedi Suharto in Indonesia) e se il debito non viene onorato, i creditori, che grazie al denaro prestato hanno guadagnato moltissimo perché, trattandosi di un investimento a rischio hanno applicato interessi molto alti, devono essere garantiti, non dal dittatore, ma dal popolo indonesiano che è soggetto a rigidi programmi di ristrutturazione in modo da rifondere il debito, che pure non aveva fatto. Questo per ricompensare noi, ricchi occidentali. Il Fmi è questo, il poli-

ziotto della comunità finanziaria, con una funzione devastante per il terzo mondo. E adesso viene ricapitalizzato.

Ora ci sono discussioni su questo tema ed è un fatto interessante. Lo possiamo leggere sulle pagine finanziarie dei giornali. I fautori della ricapitalizzazione dicono: «Il Fmi ha cambiato pelle: sarà diverso d'ora in poi. D'accordo, ha svolto una funzione terribile, ma adesso sarà un'altra cosa». Ma che ragione c'è di credere che cambierà? In realtà, se guardiamo all'oggi, è sconcertante vedere la linea che seguono le potenze occidentali e confrontarla con le istruzioni che davano al terzo mondo. Prendiamo di nuovo il caso dell'Indonesia, che una deci-

Neretto didascalìa.
Testo didascalìa



Anarchia e libertà (2006), Egemonia e sopravvivenza (2005), Pirati e imperatori (2004), Dopo l'11 settembre. Potere e terrore (2003), Capire il potere (2002), Linguaggio e libertà (2002), 11 settembre. Le ragioni di chi? (2001), Atti di aggressione e di controllo (2000), Sulla nostra pelle (1999), La fabbrica del consenso (1998), Linguaggio e libertà (1998). *Senza dimenticare i famosi* I nuovi mandarini, *pubblicato la prima volta nel 1967*, e La grammatica trasformazionale (1975)

na d'anni fa ha attraversato una profonda crisi finanziaria. Le istruzioni erano le solite: «Ecco che cosa dovete fare: primo, rifonderci i debiti; secondo, privatizzare, in modo che possiamo prenderci le vostre attività con quattro soldi; terzo, alzare i tassi d'interesse per rallentare l'economia, costringere la popolazione alla sofferenza, per restituirci il dovuto». Sono queste le istruzioni che il Fmi ha dato e continua a dare.

E noi che cosa facciamo? Esattamente il contrario. Ci dimentichiamo dei debiti, lasciamo che la bolla scoppi. Azzeriamo i tassi d'interesse per stimolare l'economia. RIVERSIAMO un fiume di denaro nell'economia per indebitarci

ancora di più. Non privatizziamo; anzi nazionalizziamo, solo che non la chiamiamo nazionalizzazione. Le diamo qualche altro nome, parliamo di «salvataggio» di imprese in sofferenza. Ma in sostanza è nazionalizzazione senza controllo. Così riversiamo denaro nelle istituzioni. Abbiamo impartito lezioni al terzo mondo, perché accettasse il libero commercio e poi rilanciamo il protezionismo.

Prendiamo il principio «troppo grande per fallire», discussa nella commissione presidenziale. Ma che cosa vuol dire «troppo grande per fallire»? È una polizza d'assicurazione. Il governo vuole fare pagare al pubblico e dice alle imprese: «Potete prendervi grossi rischi

e fare un sacco di profitti, e se qualcosa va male, interverremo noi con un salvataggio». Questo è protezionismo e dà alle grandi imprese degli Stati Uniti, come Citigroup, un enorme vantaggio sulla concorrenza, come qualsiasi altra forma di protezionismo.

Invece non permettiamo di fare lo stesso ai paesi del terzo mondo. Loro devono privatizzare e noi possiamo così mettere le mani sulle loro attività. E adesso le due cose avvengono contemporaneamente. Queste sono le istruzioni per voi, e queste altre sono le politiche per noi, i ricchi. Specularmente opposte. C'è qualche ragione di ritenere che il Fmi abbia intenzione di cambiare le cose?

Neretto didascalìa.
Testo didascalìa



Credi che il presidente Barack Obama sia in qualche modo diverso da George Bush in campo economico? E se fosse stato al Congresso, avrebbe votato a favore dei salvataggi e degli stimoli alle imprese?

È diverso. Prima di tutto, c'è una differenza nel linguaggio. Ma dobbiamo fare una distinzione tra la prima e la seconda presidenza Bush, perché sono state differenti. Il primo governo Bush era stato così arrogante, distruttivo, militarista, così poco attento nei confron-

ti di tutto quello che danneggiava, che si era messo contro perfino gli alleati, anche quelli più vicini, e il prestigio degli Stati Uniti era precipitato a zero. Invece la seconda amministrazione Bush si era spostata più verso il centro, non molto, ma uno spostamento c'è stato. Così alcuni personaggi tricotanti, come Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz e altri, erano stati messi da parte. Certo, non potevano liquidare Dick Cheney, perché era lui il vero capo del governo e non era possibile sbarazzarsene. Cheney è rimasto, ma gli altri, molti altri, sono andati via. E il governo si è spostato su posizioni meno anomale.

Obama sta procedendo nella stessa direzione. È un democratico di centro. Non ha mai finto di essere qualcosa di diverso. Così si è collocato in una specie di posizione centrista. È molto popolare in Europa non per come è realmente, ma perché non è Bush. C'è un certo tipo di discorsi che i leader europei e in pratica la popolazione europea tendono ad accettare. In realtà perfino nel Medio Oriente, dove si potrebbe pensare che la gente sia più consapevole, si accettano le illusioni. E di illusioni si tratta, perché dietro non c'è niente. Dunque, la risposta è sì: è diverso da Bush.

Lo stesso vale per l'economia: l'attuale piano Obama-Geithner non è tanto dissimile dal piano Bush-Paulson. È leggermente diverso, sì, ma perché è cambiata la situazione. È un po' diverso, ma si basa sempre sul principio secondo il quale i contribuenti devono mantenere intatte le istituzioni. Le istituzioni non devono essere toccate e non vanno toccati nemmeno i personaggi che hanno distrutto l'economia. In pratica sono gli stessi che Obama ha scelto per riparare i danni.



Neretto didascalìa.
Testo didascalìa

Puoi spiegare meglio?

Per esempio Larry Summers. Adesso è il principale consulente per l'economia ed era stato segretario al Tesoro con Bill Clinton. Il suo più grande successo è stato di impedire al congresso di fissare regole sui derivati, questi strani strumenti finanziari. Ed è proprio questo uno dei principali fattori che ha portato alla crisi.

Uno dei primi consulenti è stato Robert Rubin, che aveva preceduto Summers al Tesoro. Costui può vantare tanti bei risultati, con quello che ha combinato in Indonesia e nel terzo mondo, ma il più bello di tutti è consistito nello spianare la strada per la cancellazione delle norme Glass-Steagall messe in atto nel New Deal. Norme che tutelavano le banche commerciali dagli investimenti a rischio. Rubin ha fatto crollare quelle barriere e subito dopo averlo fatto se ne è andato dal governo, è andato a dirigere Citigroup e tutti, lui compreso, si sono messi fare enormi profitti assorbendo

do compagnie assicurative e altre società, concedendo mutui ad alto rischio, contando sul teorema «troppo grande per fallire» e pensando che se fossero finiti nei guai ci avrebbero pensato i contribuenti a salvarli. Ed è successo proprio così: i contribuenti adesso devono versare decine di miliardi di dollari per il salvataggio di Citigroup.

Sono questi i consulenti che si suppone siano capaci di riaggiustare il sistema. Tim Geithner era proprio al centro della faccenda: era a capo della Federal Reserve a New York e doveva sovrintendere a queste attività. Adesso si potrà discutere se questi personaggi si stanno muovendo nella direzione giusta o in quella sbagliata, ma sono proprio loro le persone adatte per rimettere in sesto l'economia?

La stampa economica ha appena detto qualcosa d'interessante a riguardo. *Bloomberg News*, un importante organo di stampa del settore, ha pubblicato un articolo nel quale



Neretto didascalìa.
Testo didascalìa

ricostruiva la carriera dei personaggi invitati da Obama al suo vertice sull'economia. Mi pare nel novembre o dicembre scorso. Il giornale ha semplicemente pubblicato i profili di una ventina di loro. Personaggi come Joseph Stiglitz o Paul Krugman, che nessuno, figurarsi la sinistra o i sindacati, poteva permettersi di avvicinare, o di darne una descrizione puramente formale. Ma il giornale ne ha esaminato i profili e ha concluso che non avrebbero dovuto essere invitati a risanare l'economia. Molti di loro dovrebbero essere inquisiti per frodi contabili, malversazioni e altri pasticci, e per aver contribuito a provocare la crisi attuale.

Perché Obama ha deciso di circondarsi di queste persone?

Perché ha queste convinzioni. Il suo sostegno, i suoi grandi elettori sono in sostanza le istituzioni finanziarie. Basta dare un'occhiata ai finanziamenti della sua campagna. Certo, le cifre definitive non

sono saltate fuori, ma abbiamo quelle preliminari e risulta che in gran parte i soldi sono arrivati da istituti finanziari, i quali hanno preferito lui a John McCain. Sono stati i principali finanziatori di entrambi, quelli essenziali per tutti e due, ma hanno dato molto di più a Obama che a McCain.

Si capiscono tante cose dai contributi elettorali. Uno dei migliori strumenti per fare previsioni in campo politico è la cosiddetta «teoria politica degli investimenti», come la chiama chi l'ha concepita, Thomas Ferguson, un eminente esperto di economia politica. Per spiegarla in parole povere, Ferguson afferma che le elezioni sono occasioni in cui gruppi di investitori si uniscono e investono per controllare lo stato. Egli ha osservato la formazione dei finanziatori elettorali fornendo previsioni sorprendenti sulle scelte politiche che ne sarebbero seguite. È andato indietro di un secolo, ha studiato il

New Deal e altri periodi. Ed è in grado di prevedere abbastanza bene che cosa farà Obama. Non c'è niente di sorprendente al riguardo: è la regola in quella che chiamiamo democrazia politica.

Avresti lasciato fallire Citibank, Citigroup, o Aig?

C'erano anche altre possibilità altre possibilità. Una cosa che si sarebbe potuto fare, come hanno suggerito diversi economisti, per esempio Dean Baker: prendere i settori di quelle società che funzionano (non quelli legati ai cosiddetti «titoli tossici») e metterli sotto il controllo pubblico. In pratica, nazionalizzarli. «Nazionalizzazione» significa controllo pubblico, almeno in una situazione di democrazia. Non qui da noi, ma se avessimo una democrazia che funziona, avrebbe avuto senso mettere queste imprese sotto il controllo pubblico e sbarazzarsi delle parti che hanno la responsabilità di quelle perdite colossali. In realtà questo sarebbe stato il modo per provvedere davvero ai bonus dell'Aig intorno ai quali si sentono tanti lamenti. Infatti, come ha rilevato Baker, bastava tagliare i rami implicati nelle manipolazioni finanziarie che hanno provocato la crisi, lasciare che fallissero, lasciare che i dirigenti cercassero di spuntare i propri bonus da un'azienda in fallimento, e non sarebbe stata necessaria nessuna legge speciale. Questo si sarebbe dovuto fare con Citigroup

È interessante vedere che cosa succede in pratica. Dopo il crollo di Glass-Steagall, hanno assorbito, sotto la direzione anche di Rubin, compagnie di



assicurazione e altre società d'investimento a rischio. Adesso le dismettono e cercano di convertirsi in banche commerciali.

Tra parentesi, non è la prima volta che succede. Paul Volcker che va dicendo: «Dobbiamo rallentare» È proprio lui che ai tempi di Ronald Reagan ha collaborato al salvataggio di Citigroup, l'ultima volta che la banca era andata a gambe all'aria. E quella volta era Citibank. Avevano seguito le istruzioni della Banca mondiale e del Fmi, concedendo prestiti giganteschi in America Latina. La Banca mondiale li aveva assicurati che andava tutto bene, che ci avrebbero pensato i mercati e via discorrendo. Poi, di botto, è arrivato Paul Volcker. Ha aumentato di colpo e di parecchio i tassi d'interesse. I paesi del terzo mondo, i cui pagamenti sono vincolati ai tassi d'interesse degli Stati Uniti, non erano più in grado di pagare i debiti. Si è fatto avanti il Fmi, si è preso cura della faccenda e in sostanza ha ricapitalizzato Citibank. Ecco come funziona il sistema: fai prestiti rischiosi e ci guadagni un sacco di soldi, poi, se finisci nei guai, siamo noi (i contribuenti) che dobbiamo tirartene fuori.

C'è una differenza tra repubblicani e democratici in queste vicende? È solo un fatto marginale che i repubblicani, o qualche governatore come Sarah Palin, come Bobby Jindal dichiarino di non avere intenzione di dare incentivi?

Una differenza c'è. Fondamentalmente noi siamo un paese a partito unico. Mi pare che sia stato Charles Wright Mills a dirlo una cinquantina d'anni fa. È un partito d'affari, ma con due fazioni che si chiamano democratici e repubblicani e che sono diverse. Hanno un elettorato diverso e

linee politiche diverse. Se li esaminiamo nel corso del tempo, vediamo che la popolazione (in maggioranza) tende a stare meglio sotto i democratici che sotto i repubblicani; i più ricchi tendono a stare meglio sotto i repubblicani. Dunque, sono partiti di affari, ma hanno qualche differenza e queste differenze possono produrre certi effetti. Comunque, nella sostanza, sono più o meno sulla stessa linea.

Prendiamo, per esempio, l'attuale crisi finanziaria. In realtà è cominciata sotto Jimmy Carter. Il periodo finale del suo mandato è quello in cui è cominciato tutto: la spinta verso la finanziarizzazione dell'economia, la crescita smisurata del capitale finanziario speculativo, la deregulation.. Reagan l'ha portata molto più in là e Clinton ha proseguito sulla stessa strada. Poi, con Bush, il treno è deragliato.

Dunque differenze ci sono, ma si tratta di piccole sfumature all'interno di uno spettro ristretto. Tutti quelli che non stanno dentro questo spettro, anche premi Nobel in econo-

mia, se sono appena un paio di millimetri al di fuori dello spettro, in sostanza sono esclusi. Li puoi intervistare, sentire che cosa hanno da dire, ma non li incontri ai vertici economici.

Come si collegano l'economia globale e la nostra alla questione della guerra e della politica estera degli Stati Uniti?

Un paio di mesi fa hai fatto una bella intervista a Joseph Stiglitz, che ha parlato della questione, discutendo della guerra in Iraq. Stiglitz ha rilevato giustamente che il conflitto iracheno, che finirà per costare migliaia di miliardi di dollari, ha anche provocato un netto aumento del prezzo del petrolio, com'era prevedibile. Ha anche sostenuto che era possibile rimediare per un po' con una bolla immobiliare, e una gigantesca bolla immobiliare c'è stata. Per un secolo i prezzi delle abitazioni hanno seguito l'andamento dell'economia, del prodotto interno lordo, poi, di colpo, sono andati per conto proprio e questo significa che c'è una bolla e che sta per scoppiare, mettendoci in grossi guai. Ma

Neretto didascalìa.
Testo didascalìa



la bolla immobiliare (nata con la supervisione di Greenspan e dei democratici perché ha cominciato a gonfiarsi con Clinton) ha preso il posto della bolla tecnologica e ha prodotto un'illusione di benessere, in modo da non far vedere gli effetti dell'aumento vertiginoso del prezzo del petrolio. Se però cerchiamo di individuare i collegamenti ci sono chiari collegamenti, come ha osservato Stiglitz, tra la guerra e la crisi economica.

In realtà la situazione è anche peggiore. Gli Stati Uniti fanno categoria a sé per le spese militari, che sono pari a quelle del resto del mondo e anzi le superano. E i soldi devono pur arrivare da qualche parte: sono soldi che non sono usati per sviluppare l'economia.

A questo punto, però, bisogna aggiungere una nota a margine, perché se gli Stati Uniti violano in modo tanto vistoso i principi del libero scambio, questo è dovuto al fatto che la loro economia si basa in modo sostanziale sulle spese militari. La moderna rivoluzione informatica (computer, internet, software fantastici e così

via) viene in gran parte direttamente dal Pentagono. La mia stessa università, Mit, è stato uno dei luoghi dove l'informatica è stata sviluppata grazie a commesse del Pentagono negli anni Cinquanta e Sessanta.

Questo è un altro degli aspetti critici del funzionamento dell'economia. Il pubblico sostiene i costi e si assume i rischi dello sviluppo economico, e se una cosa funziona, magari dopo decenni di ricerche, viene ceduta a imprese private che ne traggono i profitti. Si tratta di un elemento centrale dell'economia. Ovviamente non permettiamo di farlo ai paesi del terzo mondo. Se provano a fare lo stesso, lo si considera una violazione dei principi del libero scambio. Ma è così che funziona l'economia: è una sorta di corollario alla dottrina del «troppo grande per fallire» a protezione delle istituzioni finanziarie. In generale va detto che non abbiamo un'economia capitalista: abbiamo una specie di capitalismo di stato, con un ruolo preciso del settore pubblico: pagare le spese, assu-

mersi il rischio, andare al salvataggio dei privati se sono nei guai. Invece il ruolo del settore privato è questo: fare profitti e rivolgersi al settore pubblico se ci sono problemi.

Questo vale anche per l'assistenza sanitaria?

Quello dell'assistenza sanitaria è un caso spettacolare. Da decenni la questione della sanità è stata in cima agli interessi nazionali e per ottime ragioni. Gli Stati Uniti hanno il sistema sanitario meno efficiente di tutto il mondo industrializzato, con spese procapite circa doppie e risultati tra i peggiori. Se esaminiamo le due cose da vicino, ci troviamo una relazione. Il sistema privatizzato è molto inefficiente: tanta amministrazione, burocrazia, supervisione, tutta roba del genere. È stato studiato piuttosto con cura.

Da decenni il pubblico si è fatto un'opinione al riguardo. Una grande maggioranza delle persone vuole un sistema sanitario nazionale come quello che hanno altri paesi industrializzati. Si parla di solito di un sistema sul tipo di quello canadese, non perché sia il migliore, ma perché almeno sappiamo che in Canada esiste. Nessuno parla di un sistema come quello australiano, che è migliore, perché chi ne è al corrente? Pensiamo a qualcosa che potremmo chiamare Medicare Plus, che estende il programma Medicare (l'assistenza sanitaria gratuita) a tutta la popolazione.

Fino al 2004 (è un fatto interessante) un'idea del genere era definita irrealizzabile, per esempio dal *New York Times*, perché politicamente impraticabile e priva di sostegno

Neretto didascalìa.
Testo didascalìa



politico. Magari la gente la vorrebbe, ma questo non conta come sostegno politico. Le istituzioni finanziarie si oppongono, le imprese farmaceutiche si oppongono, dunque non c'è un sostegno politico. Poi, nel 2008, per la prima volta i candidati democratici si sono mossi verso la direzione di quello che vuole la gente, senza spingersi molto avanti, ma in quella direzione.

Che cosa è successo tra il 2004 e il 2008? L'opinione pubblica non è cambiata. Era da decenni sulle stesse posizioni. Quello che è cambiato è questo: il settore industriale, una fetta importante dell'economia, ha capito di essere pesantemente danneggiata dall'inefficienza del sistema sanitario privatizzato. La General Motors ha fatto sapere che le costava molto di più produrre un'automobile a Detroit che poco più in là, oltre il confine canadese, a Windsor. Lo sappiamo bene: quando le imprese industriali cominciano a preoccuparsi, le cose diventano politicamente fattibili e cominciano ad avere un sostegno politico. Per questo nel 2008 si è cominciato a discutere della cosa.

Questo fatto è rivelatore del funzionamento della democrazia americana e di che cosa s'intende parlando di «sostegno politico» e di «politicamente fattibile». Oppure può essere semplice propaganda. Può arrivare una proposta che vada incontro ai bisogni del pubblico? C'è già stata una controtendenza e bella forte. I sistemi sanitari privati parlano di scorrettezza e di iniquità. Il governo è molto più efficiente e non ci sarà partita se il governo deciderà di entrarci.

Se coesistessero un piano sanitario privato e uno pubblico. Già.



Neretto didascalìa.
Testo didascalìa

Se quello pubblico fosse come Medicare.

Se operassero uno accanto all'altro...

La maggioranza opterebbe per Medicare...

Proprio così.

Ma se qualcuno volesse restare con un'assistenza privata, potrebbe farlo.

Sì, se fosse possibile. Ma i privati non vogliono. Dicono: «Non possiamo competere». Per buone ragioni. In tutti i paesi, in quelli industrializzati, tranne negli Stati Uniti, il governo sfrutta il proprio enorme potere d'acquisto per negoziare i prezzi dei medicinali. È questa una delle ragioni per cui i prezzi sono molto più alti negli Stati Uniti che altrove. Eppure sarebbe possibile: il Pentagono sfrutta il proprio potere d'acquisto per negoziare il prezzo perfino delle graffette, ma per legge al governo non è consentito farlo nel caso della sanità. Invece, se esistesse un Medicare

Plus, sarebbe possibile e questo farebbe contrarre il prezzo dei medicinali, mentre le aziende private non potrebbero competere.

FAIR, Fairness and Accuracy in Reporting, ha fatto uno studio della settimana che ha preceduto il vertice sulla sanità alla Casa Bianca e ora sta occupandosi dell'acquirente unico, una cosa come Medicare Plus. E sui media non è apparso nemmeno uno dei fautori dell'acquirente unico...

E l'unico caso citato era di qualcuno che criticava violentemente l'idea dell'acquirente unico.

Proprio così. Questo perché non ha nessun sostegno politico oltre a quello della maggioranza del pubblico. È lo stesso che è successo sui media nel 2004: se ripensiamo a quella campagna elettorale, quella di Bush-Kerry, nell'ottobre del 2004, poco prima delle elezioni, c'era stato un dibattito sulle questioni interne. Mi pare fosse il 28 ottobre.



Neretto didascalìa.
Testo didascalìa

Basta dare un'occhiata all'articolo sul *New York Times* del giorno seguente. Era molto enfatico e diceva che Kerry non aveva mai avanzato l'idea di un coinvolgimento del governo nella sanità, non solo di un Medicare Plus ma proprio di nessun coinvolgimento, perché non era politicamente fattibile ed era privo del sostegno politico, tranne di quello della popolazione. Chiaro?

Ci sono ricerche che dimostrano la volontà della popolazione?

Ci sono stati sondaggi su sondaggi, risalendo nel tempo, e in realtà...

Dunque, che cosa sta per cambiare?

C'è un problema generale di scarto tra l'opinione pubblica e la politica pubblica su tanti temi importanti. E in molti di questi temi di politica interna e internazionale, i due partiti sono più a destra del pubblico. Questa, tra l'altro, è una delle ragioni per cui le elezioni si

svolgono come si svolgono. Sono sentite come campagne pubblicitarie spettacolari e non è un segreto. I pubblicitari premiano tutti gli anni la migliore campagna e nel 2008 hanno dato il premio a Obama. I commenti di dirigenti di agenzie pubblicitarie, di responsabili di pubbliche relazioni, erano tutti entusiasti. Basta leggere un giornale economico come il *Financial Times*, dove si trovavano dichiarazioni del genere: «Fin dai tempi di Reagan i candidati sono stati considerati come un prodotto da pubblicizzare, ma questa è stata la migliore campagna mai fatta. Cambierà l'atmosfera nei consigli d'amministrazione delle grandi imprese. C'è un nuovo stile di vendita, lo stile Obama, che traspira eloquenza, speranza e cambiamento». Sì, è proprio così.

Le campagne stesse sono state progettate in sostanza da agenzie pubblicitarie per vendere una certa mercanzia (in questo caso un candidato) e sono studiate con cura, la-

sciando da parte questioni e problemi e puntando su quelle che sono chiamate «qualità». Nel caso di Obama l'eloquenza e così via, in quello di Bush, un bravo ragazzo, con cui farsi una birra insieme. Questi sono gli aspetti su cui ci si concentra. Che posizioni hanno sui problemi del paese? Insomma, il pubblico è per lo più disinformato. Non ho visto i sondaggi in corso nel 2008, ma nelle elezioni del 2004, dove i sondaggi sono usciti poco dopo il voto, si capisce che il pubblico non aveva quasi la minima idea delle posizioni di Bush. In realtà i suoi elettori in maggioranza erano convinti che fosse a favore del Protocollo di Kyoto, perché loro erano favorevoli, e lui è un bravo ragazzo e non può non essere d'accordo.

Le elezioni sono state organizzate in questo modo per buone ragioni. Le persone che le gestiscono leggono i sondaggi, e con molta attenzione, e organizzano le elezioni per i propri interessi. Sanno che i partiti sono più a destra del pubblico, quindi è meglio lasciare da parte le questioni (un gran numero di questioni, comprese quelle essenziali come l'Iraq), e così si fa. Quello della sanità è un caso vistoso, ma non è l'unico.

Si parla molto di rabbia popolare, pensi che questa rabbia esploderà, con l'aumento della disoccupazione?

È molto difficile fare previsioni su argomenti come questi. Esiste un aspetto potenzialmente positivo, come quello che ha potuto esprimersi nell'attivismo degli anni Trenta e degli anni Sessanta, che hanno portato alla realizzazione



di una società più civile sotto molti aspetti, ma può anche andare molto diversamente.

Guardiamo che cosa è successo in Germania negli anni Venti. In quel periodo il paese era ai vertici della cultura occidentale, nelle arti e nelle scienze. Era considerato un modello di democrazia. Poi, dieci anni dopo, era sprofondato nella barbarie. La transizione è stata rapida. «Il baratro della barbarie»: così lo chiama la letteratura colta.

Se pensiamo alla propaganda nazista degli inizi, negli ultimi anni della Repubblica di Weimar, e se sentiamo certi programmi radiofonici degli Stati Uniti come io faccio spesso (è interessante), scopriamo una somiglianza. In entrambi i casi c'è una quantità di appelli demagogici a gente che vive situazioni reali di sofferenza.

Sofferenze che non sono inventate. Per il popolo americano gli ultimi trent'anni sono stati tra i peggiori della sua storia economica. Siamo un paese ricco, ma i salari reali sono rimasti fermi o si sono addirittura ridotti, gli orari di lavoro si sono allungati, le indennità sono svanite e la gente ha preoccupazioni serie e concrete dopo che la bolla è scoppiata. È gente adirata. Vuole sapere: «Che cosa mi succederà? Io sono un bravo americano timorato di Dio, un bianco, uno che lavora sodo. Come può capitare a me una cosa del genere?».

Più o meno quello che aveva prodotto simpatie per i nazisti. Le sofferenze erano vere. Una possibile risposta è quella che dà Rush Limbaugh: «Succede a te per colpa di quella brutta gente là fuori». Nel caso dei nazisti, la brutta gente erano gli ebrei e i bolscevichi. Qui sono i ricchi democratici che controllano Wall Street e i mezzi di comunicazione, che consentono di

tutto agli immigrati illegali e via discorrendo. Una specie di ritornello nel periodo di Sarah Palin. Anche questo è interessante. È stato osservato come tra tutti i candidati, Palin fosse l'unica a utilizzare il termine «classe lavoratrice». Si rivolgeva ai lavoratori, proprio quelli che erano in sofferenza. Così esistono precedenti che non sono molto confortanti.

E Palin parlava proprio da leader del partito repubblicano.

Era una specie di modello. Le persone che chiamano ai telefoni aperti dei programmi radiofonici erano impazzite per lei. È un fatto che non va sottovalutato. Valeva la pena di stare a sentire come parlavano di loro stesse: «Siamo un paese allo sbando. Non gliene importa niente di noi, a quei ricchi democratici della East Coast e della West Coast che s'interessano solo dei diritti dei gay e di spalancare le porte agli immigrati illegali. Non fanno niente per noi, gente che lavora e che ha timore di Dio, e allora dobbiamo alzare la testa, impegnarci ed elegge-

re Sarah Palin, Rush Limbaugh o uno come loro».

Come ho detto, i precedenti non sono incoraggianti. Prima ancora delle prossime elezioni presidenziali, se l'economia non avrà cominciato a riprendersi, questa sorta di rabbia populista potrà traboccare con conseguenze molto pericolose. Questo paese ha una lunga storia di scelte dettate dalla paura. È un paese che si spaventa facilmente: è una caratteristica che risale ai tempi delle colonie.

Siamo stati molto fortunati a non avere mai trovato un demagogo onesto. Quelli che abbiamo sono talmente corrotti da non riuscire mai ad arrivare da nessuna parte... tipi come Richard Nixon, Joseph McCarthy, Jimmy Swaggart. Tutti si sono rovinati proprio grazie al fatto di essere corrotti.

Supponiamo invece di avere un demagogo onesto, un tipo alla Adolf Hitler, che non era corrotto. Probabile che esista... e potrebbe essere sgradevole. Ci sono le premesse di preoccupazione e di paura, una paura terribile, con la ricerca di risposte che non arri-

Neretto didascalìa.
Testo didascalìa



vano dall'establishment. «Chi è responsabile delle mie condizioni?». Tutto questo può essere sfruttato e se manca un'organizzazione attiva ed efficace, è pericoloso.

Come giudichi quello che ha fatto finora Obama?

Francamente, non ho mai avuto molte aspettative. L'ho scritto circa un anno fa. Allora pensavo (e credo di averne avuto la conferma) che Obama sia in sostanza un democratico di centro. Sta facendo qualche passo indietro... E ricordiamo che l'amministrazione Bush era talmente fuori dagli schemi, soprattutto nel primo mandato. Così Obama fa qualche passo indietro, verso il centro, con un atteggiamento pubblico che è stato apprezzato dai pubblicitari. Per questo gli hanno dato il premio per la migliore campagna pubblicitaria. Ma per quanto riguarda la politica, a meno che gli attivisti non esercitino una forte pressione, non avrà nessuna intenzione di andare oltre l'immagine che ha presentato di sé, nelle dichiarazioni politiche ufficiali o nelle scelte di governo:

Neretto didascalìa.

Testo didascalìa

l'immagine di un esponente di centro del partito democratico, che fondamentalmente proseguirà le politiche di Bush, forse con modi più sfumati.

Pensi che il conflitto in Afghanistan tenderà ad allargarsi sempre più nei prossimi dieci anni? Ora si parla di raddoppiare la presenza militare americana nell'area.

No, questo è come la pensano Obama e il Pentagono, che dicono in pratica: questa guerra è destinata a durare a lungo, ad allargarsi, a coinvolgere il Pakistan. E mentre parliamo di sviluppo, l'attenzione è tutta sugli aspetti militari. Proprio ora Obama sta cercando di convincere la Nato a collaborare, pur comprendendo che gli alleati non hanno intenzione di mandare altri soldati. Le popolazioni sono contrarie.

Il Canada si sta tirando fuori.

Già, il Canada se ne tira fuori e gli altri... forse l'Olanda ha fissato una scadenza, ma gli Stati Uniti le chiederemo di rientrare e dare un aiuto sul versante civile. È il loro lavoro. È la famosa frase, mi pare di

Robert Kagan: «Loro sono Venere e noi Marte». Così noi facciamo la parte di Marte e ci occupiamo del versante militare. Siamo proprio bravi ad ammazzare la gente. Gli altri possono venire a mettere i cerotti e far finta che quello che succede sia una bella cosa. Non è la giusta direzione.

Gli aerei teleguidati che bombardano il Pakistan?

Provocano alcuni effetti. Di recente ci sono stati forti combattimenti nella provincia di Bajaur, vicino al confine, in territorio pakistano. I militanti presenti nella zona hanno riferito alla stampa che la battaglia si è scatenata perché un aereo teleguidato americano aveva attaccato una madrasa, una scuola, uccidendo circa otto persone. Certo, si tratta di «barbari incivili», che così hanno reagito. Uno dei militanti ha detto: «Ok, noi bombarderemo la Casa Bianca», una dichiarazione considerata una provocazione fuori luogo. Eppure, se continuiamo a uccidere come ci pare, una reazione ci sarà.

Come pensi che sarà l'impero americano tra dieci, venti o trent'anni?

Le previsioni nelle faccende umane hanno scarsissime probabilità di azzeccarla: ci sono troppe complicazioni. Gli Stati Uniti, credo, usciranno dalla crisi economica, molto probabilmente, come superpotenza dominante. Si fa un gran parlare della Cina e dell'India ed è vero, ci sono cambiamenti in atto in quei paesi, ma non sono nella stessa categoria: sia la Cina sia l'India hanno enormi problemi interni che l'Occidente non ha.



Possiamo avere un quadro della situazione esaminando l'indice di sviluppo umano elaborato dalle Nazioni Unite. L'ultima volta che l'ho guardato, l'India era più o meno al centoventicinquesimo posto e la Cina all'ottantesimo. E la Cina sarebbe in una posizione ancora peggiore, se non fosse una società così chiusa. In India riesci ad avere dati più precisi e capire come vanno realmente le cose. La Cina è più chiusa, non si riesce a vedere che cosa succede nelle aree rurali, che sono in pieno sconvolgimento. Poi ci sono problemi per l'ambiente, e centinaia di milioni di abitanti sono ai limiti della fame.

Abbiamo anche noi i nostri problemi, ma non di quel genere. E abbiamo anche una crescita industriale, per una parte della popolazione ci sono miglioramenti, ma se prendiamo l'India, di cui sappiamo di più, nelle aree dove si sono sviluppate le produzioni di tecnologia avanzata, si resta impressionati. Io ho visitato alcuni laboratori di Hyderabad. Sono al livello o anche meglio di quelli del Mit. Ma appena poco lontano, cresce in modo impressionante la percentuale di suicidi tra i contadini. La causa è la stessa: sono le politiche neoliberali, che privilegiano una parte della popolazione e lasciano che gli altri cerchino di cavarsela da soli.

Eppure in America Latina c'è un'ascesa dei progressisti.

È un fatto importante. Per la prima volta in cinquecento anni l'America Latina avanza verso una certa indipendenza e una specie di integrazione, che è un prerequisito dell'indipendenza, e, quanto meno, comincia a fare i conti con qualcuno dei suoi enormi problemi interni. Probabilmente ha la peggiore situazio-



Neretto didascalìa.
Testo didascalìa

ne di squilibrio sociale al mondo. C'è una fetta di ricchezza, molto limitata, un gruppo di persone ricchissime che tradizionalmente non sentono nessuna responsabilità nei confronti del proprio paese e mandano i propri capitali a Zurigo. Hanno seconde case sulla Riviera, i loro figli studiano a Oxford. Questo atteggiamento comincia a essere affrontato in un modo diverso e questo avviene su tutto il continente. E i vari paesi cominciano a integrarsi. Questo evidentemente non piace agli Stati Uniti e qui da noi se ne parla poco e raramente.

Lo scorso settembre si è verificato un fatto interessante, che ha visto all'opera Evo Morales, il presidente della Bolivia. La Bolivia, secondo me, è il paese più democratico del mondo. Non lo dice nessuno, ma se guardiamo quello che è successo negli ultimi due anni, grandi organizzazioni di massa e popolari, della gente più repressa di questo emisfero, gli indigeni, sono scese nell'arena politica in modo deci-

sivo e sono riusciti a far eleggere un presidente che proveniva dalle loro fila, un tipo che non dà istruzioni all'esercito ma segue programmi politici in gran parte elaborati dalla popolazione stessa. È il loro rappresentante, nel senso in cui (si suppone) dovrebbe funzionare la democrazia.

La gente è al corrente delle questioni importanti, non come capita alle nostre elezioni. Ne è informata e si tratta di questioni serie: il controllo delle risorse, la giustizia economica, i diritti culturali e così via. Potrai dire che è giusto o sbagliato, ma almeno funziona.

Le élite che hanno tradizionalmente governato il paese, non serve dirlo, non sono per niente contente. Minacciano in pratica una secessione e gli Stati Uniti, ovviamente, le appoggiano, come pure i mezzi di comunicazione. La scorsa estate il conflitto ha portato a vere esplosioni di violenza.

A Santiago del Cile si è svolta una riunione dell'Unasur, l'Unione delle repubbliche americane, con rappresen-



Neretto didascalìa.
Testo didascalìa

ti di tutta l'America Latina, da cui è uscita una dichiarazione importante di sostegno al presidente Morales e di condanna delle violenze provocate dalle forze quasi secessioniste. Morales ha ringraziato per l'appoggio ricevuto ma ha anche rilevato, giustamente, che quello era il primo caso in cinquecento anni in cui l'America del Sud si faceva carico dei propri affari senza l'interferenza di potenze straniere, in primo luogo degli Stati Uniti. È stato un fatto talmente importante che negli Stati Uniti non se ne sia per niente parlato. Certo, della riunione dell'Unasur si sapeva, ma solo con vaghi accenni. È comunque un indizio dell'evoluzione in corso in varie forme.

Hai appena compiuto ottant'anni. Ci vuoi dire come ti senti?

Mi restano pochi anni. Ma non ci penso molto.

Ma riflettendoci, parlando di quei grandi movimenti sociali, di quest'epoca di cata-

clismi mondiali, della tua esperienza, che cosa ti dà speranza?

Ho speranze ma anche timori. Sono vecchio abbastanza da avere visto la Depressione. Tra i miei ricordi d'infanzia (anche se non capivo molto all'epoca), c'è l'ascolto dei discorsi di Hitler. Non li capivo, ma riuscivo ad avvertire la reazione dei miei genitori e provavo una sensazione di paura, una paura tremenda. Infatti il primo articolo che ho scritto (è stato nel 1930 e dovevo fare la quarta) parlava dell'espansione del fascismo in Europa, una specie di nuvola scura che avvolgeva ogni cosa. Come ho detto prima, provo anche adesso sensazioni simili.

Per l'altro verso ci sono stati progressi straordinari. Il paese è di gran lunga più civile rispetto a una quarantina d'anni fa, grazie all'attivismo degli anni Sessanta e a quello che ne è seguito. Alcuni degli sviluppi più importanti si sono avuti dopo gli anni Sessanta, per esempio con il movimen-

to femminista, che probabilmente ha inciso sulla società più di ogni altro. Ed è in gran parte un fenomeno successivo agli anni Sessanta, i movimenti di solidarietà sono un'eccezione nella storia dell'imperialismo: non c'è mai stato niente di simile prima. E si sono visti dagli anni Ottanta. I movimenti per la giustizia globale, quelli che a torto si chiamano no-global, sono un prodotto degli anni Novanta e di questo secolo. Tutti questi sono stati fenomeni positivi.

Ma non hanno cambiato le istituzioni, anzi, le istituzioni hanno reagito irrigidendosi, il che non sorprende. Ma i movimenti hanno cambiato la cultura. Pensiamo alle elezioni del 2008: a me non piacevano i candidati e l'ho detto chiaramente, ma va detto che quarant'anni fa o forse solo dieci anni fa sarebbe stato inimmaginabile che il Partito democratico presentasse come suoi candidati un nero e una donna. Bene, questo è un segno degli effetti civilizzatori dei movimenti degli anni Sessanta e di quelli che sono seguiti.

Tutto questo può spingere all'impegno; lo fa già. Se contiamo quanti sono gli attivisti nel paese, ho il sospetto che siamo molti di più rispetto agli anni Sessanta, se non per quei pochi mesi di punta di mobilitazione contro la guerra. Bene, questa può essere un buon punto di partenza per andare avanti. È un motivo di speranza.





DAL POSTANARCHISMO AL DIBATTITO ANARCHICO SULLA POSTMODERNITÀ

di Vivien Garcia

*Il dibattito sul postanarchismo sviluppatosi soprattutto nei paesi anglofoni ha da tempo investito anche quelli francofoni e Vivien Garcia con rigore ripercorre i percorsi di alcuni teorici di questa nuova visione dell'anarchismo mettendone in evidenza carenze e contraddizioni. Garcia è autore fra l'altro di *L'anarchisme aujourd'hui* (2007). Titolo originale dell'articolo *Du postanarchisme au débat anarchiste sur la postmodernité* pubblicato su *Réfractions* (numero 21)*

Il dibattito anarchico «sulla postmodernità» avviatosi in Francia, in particolare sulla rivista *Réfractions*, presenta varie analogie con le polemiche anglofone riguardo a quello che possiamo chiamare il postanarchismo. Anche se le due controversie non vanno confuse, può essere utile fare in modo che si definiscano meglio l'una con l'altra. Qui vorremmo riprendere il tema del postanarchismo [1], per evidenziarne due aspetti problematici fondamentali e farne derivare due osservazioni sul dibattito francese.

Postanarchismo

L'anarchismo poststrutturalista di Todd May

Si può definire l'opera di Todd May intitolata *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (*La filosofia politica dell'anarchismo poststrutturalista*) [2] la prima pietra fondante del postanarchismo. La tesi generale è semplice: muovendo da un'opzione filosofica (post-strutturalista) e dal rifiuto di pensare che «*come filosofia politica, il capitalismo è trionfante*» [3], si tratta di fare una lettura critica di testi conside-

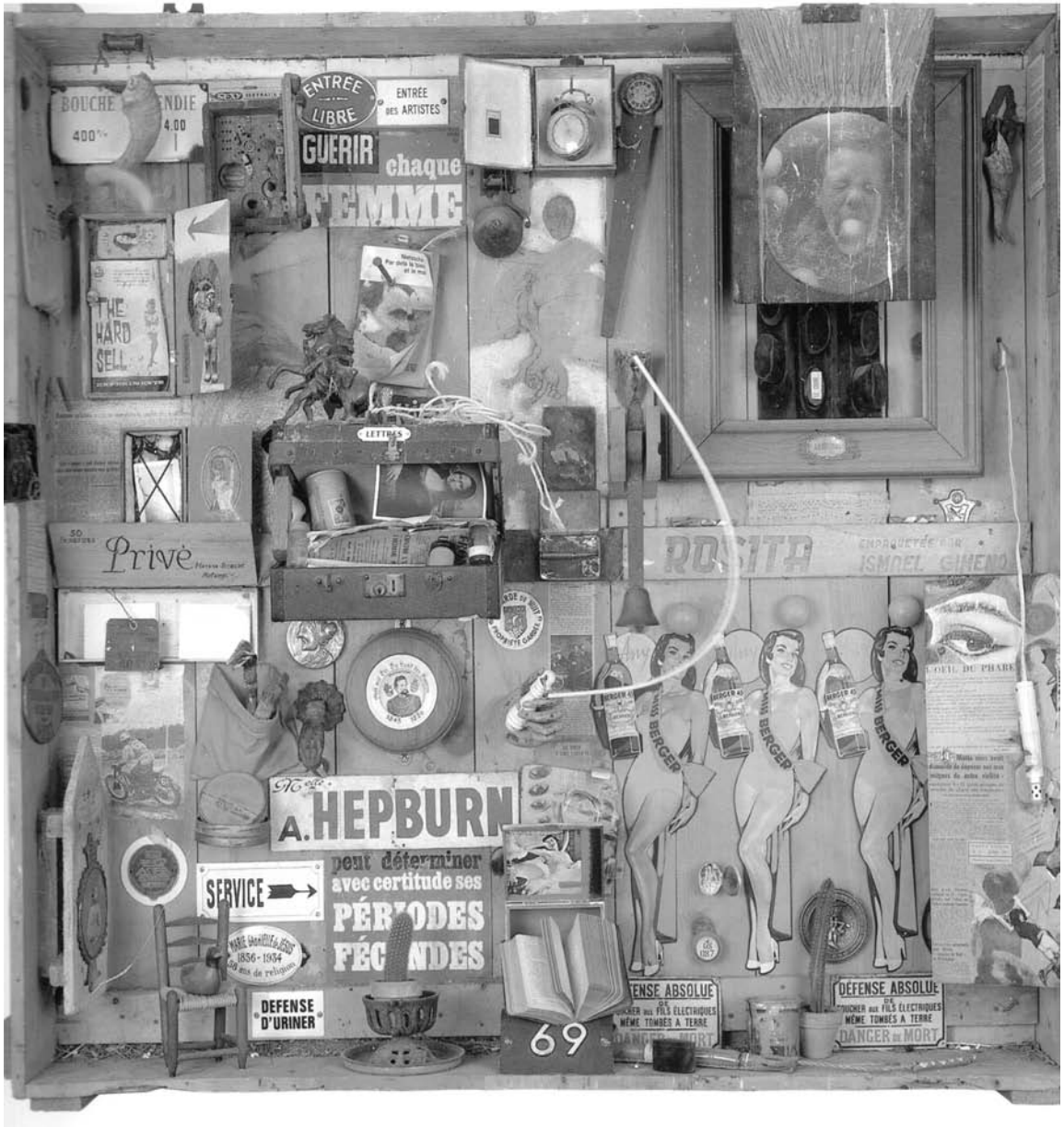
rati alla base della «filosofia politica» dell'anarchismo. Si individuano diverse convergenze e divergenze presenti tra anarchismo e post-strutturalismo, per quanto attiene la politica e l'etica. Ciò che ne deriva non è una nuova teoria anarchica, ma una prospettiva nella quale «l'anarchismo fornisce al post-strutturalismo un quadro più ampio, al cui interno è possibile collocare le proprie analisi» [4]. Il contesto nel quale è prodotta tale riflessione, d'altra parte, è illuminante al riguardo. Todd May, docente americano con una cattedra di filosofia, è noto e apprezzato soprattutto per i suoi commenti agli scritti di Michel Foucault e Gilles Deleuze e le sue ricerche hanno incrociato la teoria anarchica un po' per caso [5].

L'approccio postanarchico non deriva pertanto dall'anarchismo e nemmeno dall'universo politico propriamente detto. Non si pone nemmeno in nessun rapporto con una pratica politica passata o futura. Perciò non è forse un caso se *The*



1. Per una definizione precisa, si veda il mio saggio, *L'anarchisme aujourd'hui*, L'Harmattan, Parigi, 2007.
2. Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1994 (edizione italiana, *Anarchismo e post-strutturalismo*, Elèuthera, Milano, 1998).
3. *Ibid.*, p. 3.

4. Todd May, *Poststructuralist Anarchism: An Interview with Todd May*, [on line]. Alla pagina Web : <http://flag.blackened.net/ias/8may.htm> [consultata l'11 luglio 2008].
5. Si veda a questo proposito la prefazione a *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*.



Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism, pubblicato nel 1994, per vari anni sia rimasto quasi del tutto ignorato negli ambienti anarchici. Anche se possono riprenderne le tematiche, i suoi scritti successivi trattano di questioni filosofiche più generali e sono testi di commento a filosofi come Foucault, Deleuze o anche Jacques Rancière.

6. Saul Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lexington Books, Lanham, 2001.

Saul Newman e la ripresa del termine postanarchismo

Solo sette anni dopo la pubblicazione dell'opera di Todd May appare un nuovo libro determinante per il postanarchismo: *From Bakunin to Lacan* [6] anch'esso frutto delle riflessioni di un docente universitario, Saul Newman, che fa proprie alcune posizioni filosofiche fondamentali e molte analisi sul pensiero anarchico del proprio predecessore. Il tutto è comunque da lui esposto in modo più sistematico. Saul Newman è decisamente critico nei confronti di quella che a suo modo di vedere è l'ontologia

anarchica, che si baserebbe su una concezione liberale radicalizzata del potere (che viene percepito come oppressore dell'individuo), una visione della soggettività umana attraverso il prisma di un essenzialismo ottimista (gli esseri umani sarebbero per natura buoni) e una fede nel progresso catalizzata dalla scienza moderna.

In questo caso l'approccio proposto è chiaramente definito postanarchico e nasce così l'accezione attuale del termine [7]. Secondo Jason Adams, fondatore di siti e blog su Internet sul tema del postanarchismo, Newman apre così la strada in direzione di un «superamento teorico» [8] dell'anarchismo classico, in direzione di una teoria ibrida, costituita da una sintesi di concetti e di idee tipiche del post-strutturalismo, come il postumanesimo e l'anti-essenzialismo» [9]. È impossibile così non cogliere l'inevitabile analogia con il postmarxismo, come è stato definito da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy* [10]. Il progetto esposto consiste nel «salvataggio» del marxismo dalla sua obsolescenza, grazie al post-strutturalismo, senza abbandonarne la principale aspirazione, che è quella di un futuro ugualitario e senza sfruttamento.

Si osserverà comunque come la riflessione proposta da Newman non faccia mai riferimento a precise pratiche politiche. Come l'opera di May e con l'eccezione di alcuni riferimenti evasivi alla democrazia radicale auspicata dal postmarxismo, le rare considerazioni pratiche di *From Bakunin to Lacan* sono soprattutto di natura etica.

L'anarchismo postmoderno di Lewis Call

È passato meno di un anno dalla pubblicazione di *From Bakunin to Lacan*, per vedere pubblicata una nuova opera postanarchica. Uscita con il titolo *Postmodern Anarchism* [11] è anche in questo caso un saggio scritto da un universitario, Lewis Call, il quale, pur non definendo mai

postanarchica la propria opera, ne adotta comunque una posizione filosofica, non lontana da quella dei testi precedentemente ricordati, riaffermando la stessa critica all'anarchismo «classico».

Nondimeno, mentre May e Newman lasciavano poco spazio alla questione delle pratiche postanarchiche, Call si avventura a proporre qualche indicazione. Oltre al progetto di «riprogrammarci e riprogettarci da soli» [12] e di immetterci in una «economia del dono», della quale le reti *peer to peer* [13] sembrerebbero un buon esempio, si loda la pratica situazionista dello spaesamento, ovvero della modificazione di un film o di un'immagine tale da cambiare completamente il senso del medium originale. Si sottolinea anche l'importanza dei graffiti e i muri di Parigi nel '68 sono visti come una «insurrezione dei segni» [14].

Quale che sia il giudizio che si può avanzare, lo sbocco programmatico di Call attesta la volontà di dare una dimensione adeguatamente pratica al postanarchismo. È indizio di una certa trasformazione degli scritti che si richiamano a questa linea. Mentre la crescente pubblicità li ha resi oggetto di dibattiti negli ambienti anarchici e radicali, restano da definire le modalità di una possibile praticabilità politica postanarchica.

Alla ricerca di pratiche postanarchiche

È interessante notare come nessun testo, per quanto ne sappiamo, abbia elaborato una pratica politica inedita. Peraltro va osservato un cambiamento di campo disciplinare: gli approcci postanarchici più recenti hanno abbandonato la filosofia a favore della sociologia e dell'antropologia.



7. Certo non mancavano i precedenti nell'uso di questa parola. Hakim Bey l'aveva impiegata in un breve testo del 1987 da titolo *Post-Anarchism Anarchy*. Tuttavia, sia pur con qualche possibile analogia, l'anarchico americano non adotta la stessa posizione di Newman: la sua argomentazione consiste soprattutto in una critica alle varie pesantezze ideologiche che avverte tra gli anarchici suoi contemporanei.

8. Si veda al riguardo la nostra successiva argomentazione.

9. Jason Adams, *Postanarchism in a Bombshell*, in *Aporia Journal*, n. 3 [on line]. Disponibile su: <http://aporia-journal.tripod.com/postanarchism.htm> [consultato l'11 luglio 2008].

10. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra, 1985.

11. Lewis Call, *Postmodern Anarchism*, Lexington Books, Lanham, 2002.

12. *Ibid.*, p. 52.

13. Le reti «peer to peer» sono quelle comunità virtuali su Internet nelle quali gli utilizzatori si scambiano gratuitamente file per lo più soggetti al diritto d'autore.

14. *Ibid.*, p. 103.

Uno dei tentativi più riusciti, in questo senso, è quello del sociologo canadese Richard Day, nella sua opera uscita nel 2005, *Gramsci is Dead* [15], che va di pari passo con un interrogativo teorico nel tentativo di definire le condizioni che rendano possibili oggi le politiche di emancipazione. La riflessione è strutturata dalla contrapposizione dei due concetti di egemonia e di affinità. Il primo non va inteso secondo l'accezione corrente. L'egemonia di cui parla Day non si riferisce al dominio o alla coercizione esercitata da un particolare regime politico. Riprendendo a suo modo le riflessioni di Antonio Gramsci, definisce egemoniche le trasformazioni sociali che «(1) devono essere avvertite su un intero spazio sociale, di norma uno stato-nazione e (2) devono avere ripercussioni su uno spettro assai ampio - il più ampio possibile - di strutture e processi sociali, politici, economici e culturali» [16]. Tale è il modello auspicato dall'insieme dei movimenti socialisti, compreso quello anarchico; tale è anche la causa del loro fallimento. Ispirandosi alla *French Theory*, Day critica la logica totalitaria che ne deriva, contro la quale mette in campo il concetto di affinità che, a suo modo di vedere, permette di descrivere ciò che già in funzione nei «nuovi movimenti sociali». Le azioni di questi movimenti non sono «orientate nel senso di permettere a un gruppo specifico di persone la rifondazione di uno stato-nazione o di un mondo a propria immagine e somiglianza» [17], non sono condotte in modo offensivo, con lo scopo di imporre un programma di sostituzione dei poteri costituiti. Per illustrare la tesi Day avanza vari esempi: gli «*asambleistas* in Argentina, gli attivisti del *movimento dei Senza terra* nell'Africa meridionale, gli abitanti dei villaggi zapatisti del Chiapas, i guerrieri Mohawk [18] [...], gli *squatters* londinesi» [19]. È anche possibile aggiungere a questo elenco il nome di vari spazi di convergenza, come gli *Independent Media Centers* (Indymedia) o *Peoples' Global*

15. Richard Day, *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Between the Lines, Pluto Press, Toronto, Londra, 2005 (edizione italiana, *Gramsci è morto. Dall'egemonia all'affinità*, Elèuthera, Milano, 2008).

16. *Ibid.*, p. 72.

17. *Ibid.*, p. 13.

18. Moicani.

19. *Ibid.*, p. 203.

20. Richard Day usa spesso questa espressione: «groundless solidarity».

21. Anonimo, *Post-Anarchism and the Social War*, 2007 [on line]. Disponibile su : <http://anarchafairy.wordpress.com/2008/01/21/post-anarchism-and-social-war/> [consultato l'11 luglio 2008].



Action. Per Day, nonostante respinga senza appello l'idea di rivoluzione, la moltiplicazione di queste pratiche e il loro farsi rete attraverso «una solidarietà senza secondi fini» [20] possono addirittura farci intravedere la speranza di trasformazioni globali della società. La loro logica, estremizzata, potrebbe per esempio rendere ridondante lo stato e farlo cadere in desuetudine.

Se il lavoro di Days, però, ha offerto qualche esempio di pratiche, a qualcuno è apparso privo di una dimensione chiaramente programmatica. È questa la carenza cui cerca di ovviare un testo apparso su Internet nell'ottobre 2007, intitolato *Post-Anarchism and the Social War* [21], frutto di una ricerca universitaria pubblicata in forma anonima. Pur non presentando nessuna originalità dal punto di vista teorico (riprende genericamente le affermazioni sulla teoria



anarchica di May, Newman e Day), si distingue per il tentativo di allargare l'interpretazione di Richard Day con le indicazioni tipiche delle tesi anarco-insurrezionaliste che si ispirano in particolare ai testi pubblicati dagli anni Settanta da Alfredo Bonanno. In questi testi si illustrano quattro grandi tattiche. La prima è la diserzione («exodus»), che si caratterizza con la fuga al posto della conclusione di azioni che comportano rapporti gerarchici di dominio. L'esempio più noto è il rifiuto di impegnarsi in attività militari, ma si può anche praticare la diserzione dal lavoro salariato, quella dall'identità sessuale o di altro tipo. Si prende anche in considerazione il sabotaggio, ma non esclusivamente nella sua dimensione attinente al mondo del lavoro. Nell'ambito delle lotte ecologiche o antimilitariste, il sabotaggio può consistere nella distruzione di petroliere o di macchinari con i quali si

attuerebbe un progetto nocivo. Si citano inoltre le occupazioni e i blocchi stradali, sia nelle forme più tradizionali sia nell'esempio degli *street parties*. Infine si fa un appello nella prospettiva della creazione e della moltiplicazione di TAZ (le zone autonome permanenti o semi-permanenti) [22]. Vi si citano a titolo d'esempio i centri sociali e i comitati di quartiere nati in Italia negli anni Settanta.

Il postanarchismo ha una sua efficacia?

Per concludere questa presentazione vorremo puntare la nostra attenzione su due aspetti del postanarchismo messi in rilievo da questa descrizione.

Ci pare necessario prima di tutto sottolinearne l'aspetto principalmente teorico. Le sue origini ci dicono che in un primo tempo non si pone come un intervento politico, necessitato da un'azione nel contesto. Si tratta piuttosto di un tentativo di chiarimento e di definizione concettuale che sfocia in una teoria certamente normativa, ma che non si avventura, almeno nelle sue prime versioni, sul terreno propriamente pratico. È anche vero che le tesi sviluppate non aspirano a una funzione meramente contemplativa. Todd May, per esempio, rivendica a sé una riflessione opposta alla concezione classica della filosofia politica, in particolare rispetto alla linea di demarcazione tra filosofia e programmi politici [23]. Questi due poli, secondo lui, non sono antagonisti per natura ed è importante che i punti di vista rispettivi si arricchiscano a vicenda. Nonostante tale lodevole prospettiva, l'opera di May, come l'insieme degli scritti postanarchici, rivela, nei propri elementi descrittivi, categorie e metodi della più classica filosofia politica. La teoria gioca contro le pratiche, l'incondizionato dei concetti va contro le variazioni dei discorsi politici... Il postanarchismo elabora la propria interpretazione dell'anarchismo fuori dalle prati-



22. La sigla è stata coniata da Hakim Bey in un testo del 1994 dal titolo *Permanent TAZs* (edizione italiana, *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*, Shake editore, Milano, 2007).

23. Vedi Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, p. 11.

che e dalla storia, partendo da una scelta dei testi che si limita (intenzionalmente o per ignoranza) a qualche scritto di autori «classici» (di Michail Bakunin e Pëtr Kropotkin soprattutto). D'altra parte poco si bada al carattere di questi scritti: non si tiene conto del fatto che avevano come scopo un intervento politico; i contenuti sono assunti come se attestassero una speculazione di orientamento politico. I testi dei «grandi» autori sono considerati come istigatori: le politiche sono messe da parte, considerate come effetti in un rapporto causale che va direttamente dalla teoria all'azione. La riflessione è così condotta sulla scorta di un modello astratto [24], completamente inventato, che ignora le pratiche, la storia e quindi la *cultura politica*, come insieme condiviso (anche se in modo non necessariamente consapevole, esplicito e rivendicato) di idee-forza e di nodi simbolici. Al tribunale auto-proclamato della *French theory* è così facile formulare un giudizio sommario e sbrigativo, che pretende di girar pagina su più di un secolo di vicissitudini politiche. Ma a quale prezzo? Probabilmente a quello di un'inconsistenza pratica, nutrita dalle illusioni di un'autosufficienza teorica.

È questo, d'altra parte, il secondo tema che vorremmo affrontare. Se facciamo un po' d'attenzione, tutte le proposte che tendono a fare del

postanarchismo una filosofia pratica pongono qualche problema. Per esempio, quella sviluppata in *Post-Anarchism and the Social War*, che vuole mettere in prospettiva il postanarchismo e l'anarco-insurrezionalismo è praticabile soltanto a costo di numerose contorsioni. Certo, questa corrente anarchica si fonda su una logica affinità e respinge quelle che i suoi fautori chiamano organizzazioni formali (partiti ufficiali o mascherati, sindacati...), ciò nonostante non è riducibile a un semplice elogio dei modi di vita alternativi e a un'azione «localizzata». Una presentazione dell'anarco-insurrezionalismo sulla rivista americana *Killing King Abacus*, che si dichiara di quella stessa corrente, afferma così: «In quanto anarchica, la rivoluzione è il nostro costante punto di riferimento [...]. Ma la rivoluzione non un mito utilizzabile solo come punto di riferimento [...] è un fatto concreto» [25]. In questo senso, devono prodursi diversi «attacchi», ovvero vari «rifiuti della mediazione, della pacificazione, del sacrificio, di un'intesa e del compromesso» [26], ma hanno senso solo se «aprono la strada al possibile coinvolgimento di un numero sempre più grande di sfruttati nella corrente di una ribellione che potrà portare alla rivoluzione» [27]; in altre parole, «la forza di un'insurrezione è sociale» [28]. Il rifiuto postanarchico dell'idea di rivoluzione di cui si sospetta che sottenda una logica totalitaria, rende difficile l'affiliazione dell'anarco-insurrezionalismo al postanarchismo. Non è un caso, d'altronde, che una critica tra le più virulente nei confronti del postanarchismo sia stata elaborata da un collaboratore di *Killing King Abacus* [29].

Si noterà inoltre che le affermazioni di Richard Day presentano le stesse carenze. Lo stesso interessato se ne rende conto, in una certa misura, e cerca di metterci qualche pezza. Così, nell'introduzione al suo libro, ammette che le pratiche alle quali si riferisce non sono tutte rigorosamente basate su una logica di affinità. Alcuni esempi restano comunque problematici e A.K. Thompson ha dimostrato come le azioni e le rivendicazioni dei *piqueteros* argentini non coincidano con i criteri di classificazione indicati dal sociologo [30]. Pur senza metterci a caccia delle incoerenze di questo tipo e limitandoci a parlare in senso stretto del caso del postanarchismo, ci permetteremo di osservare che la situazione presenta alcune analogie con le polemiche sollevate dall'opera di John Holloway, intitolata *Cambiare il mondo senza prendere il potere* [31]. Questo autore, mentre fa l'elogio del movimento zapatista che, secondo lui, fa propria l'indicazione del titolo del suo libro, sembra essere in linea con il proprio edifi-

24. Per non ripetere qui una critica di questa interpretazione dell'anarchismo, rimando alla mia opera, ma anche a: Jesse Cohn. e Shawn Wilbur, *What's Wrong With Postanarchism?* [on line]. Disponibile su : <http://libertarian-library.blogspot.com/2007/07/cohn-and-wilbur-whats-wrong-with.html> [consultato l'11 luglio 2008]. Edizione italiana, *Che cosa non va nel postanarchismo?*, in *Libertaria*, n. 1-2/2009. S. K. Villon, *Post-anarchism or simply post-revolution* [on line]. Disponibile su: <http://www.info-shop.org/inews/article.php?story=04/11/26/8462989> [consultato l'11 luglio 2008]. Anonimo (militante della Zabalaza Anarchist Communist Federation sudafricana), *Sucking the Golden Egg: A Reply to Newman* » [on line]. Disponibile su: <http://www.ainfos.ca/03/oct/ainfos00172.html> [consultato l'11 luglio 2008].

25. Anonimo, *Some notes on Insurrectionary Anarchism*, in *Killing Kin Abacus*, n. 2, estate 2001 [on line]. Disponibile su : http://www.geocities.com/kk_abacus/kka/NTINSUR.html [consultato l'11 luglio 2008].

26. *Ivi*.

27. *Ivi*.

28. *Ivi*.

29. S. K. Villon, *Op. cit.*

30. A. K. Thompson, *Making Friends with Failure: A Critical Response to Richard Day's "Gramsci Is Dead"*, in *Upping The Anti* [on line]. Disponibile su: http://auto_sol.tao.ca/node/2510 [consultato l'11 luglio 2008].

31. John Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, *Intra Moenia*, Napoli, 2004.



cio teorico, che è quello di un marxismo eterodosso con contaminazioni alla Foucault [32]. Ora, è interessante vedere come questa teoria non sia stata capace di entrare in sintonia con la comunità politica di cui canta le lodi. Sulla rivista zapatista *Rebeldía* si possono leggere diverse critiche alle tesi di Holloway.

Ci permetteremo pertanto di riprendere qui, parola per parola, sia pure per analogia, il giudizio formulato da Annick Stevens su alcuni scritti di Chantal Mouffe: dottrine del genere «che pur pretendono di andare contro l'ideologia dominante, non [vanno] affatto nel senso dell'anarchismo [...] perché non si curano di dare nessuna indicazione per l'azione e si collocano

unicamente nella sfera intellettuale dove è necessario destreggiarsi tra gli scogli dei diversi interdetti alla moda [33]. Nel caso specifico del postanarchismo sono proprio quei diversi interdetti che rendono difficoltoso il compito a chi tenta nonostante tutto di definire la dimensione pratica della propria teoria.

Il dibattito francese sulla postmodernità

Vorremmo concludere questo articolo facendo un parallelo tra l'esposizione che abbiamo appena fatto e il «dibattito sulla postmodernità» avviato in Francia, soprattutto nel numero precedente

32. Per saperne di più ci si può riferire alla critica dell'opera in questione di Edouard Jourdain, pubblicata nel numero 20 di *Réfractons*.

33. *Table ronde autour du postmodernisme et du postanarchisme*, in *Réfractons*, maggio 2008, n. 20, pp. 99-108, p. 103.

della rivista *Réfraction*. Ci pare che una prospettiva del genere permetta di mettere in evidenza certi elementi cruciali di una polemica che, se pur radicata in un contesto particolare, riecheggia anche il dibattito in ambito anglofono.

Per prima cosa, sorprenderà il posto che occupa, nella discussione francese, la questione del destino che spetta alla teoria foucaultiana del potere. Indubbiamente i postanarchici all'inizio le hanno attribuito un certo credito. Nelle critiche dell'anarchismo «classico», sostengono tutti che quest'ultimo si atterrebbe unicamente a un'interpretazione localizzata e «giuridico-discorsiva» di un potere che opera dall'alto in basso; l'anarchismo inviterebbe a intendere il fenomeno solo in quanto si promana da luoghi fissi e facilmente definibili (potere del capo di stato, del capo religioso, del padrone dell'azienda...) e come se si esprimesse esclusivamente in modo oppressivo e coercitivo. Con Foucault si dovrebbe prendere atto del fatto che il potere non è una sostanza che si spartiscono pochi privilegiati e della quale tutti gli altri sono sprovvisti, ma circola in tutto il tessuto delle relazioni sociali, anche in quelle nelle quali non se ne sospetterebbe la presenza. In questo il postanarchismo fa propria l'affermazione di Tomás Ibañez, salvo che quest'ultimo non invita a superare l'anarchismo ma a fare in modo che esso arrivi «ad appropriarsi, a integrare e ad assimilare al proprio *corpus* gli strumenti costruiti da Foucault» [34]. Criticando decisamente questa proposta, Eduardo Colombo espone quella che a lui sembra la conseguenza di una teoria del genere: «Davanti a un potere anonimo e generalizzato, senza responsabili, [...] la ribellione diventa inutile» [35]. Forse sorprenderà apprendere che questa critica non è sconosciuta ai postanarchici, che anzi la fanno propria, in alcuni testi, considerando questo un limite della teoria foucaultiana [36]. Se è dovunque, se condiziona gli individui e se la loro resistenza ne porta comunque il segno, come è possibile sperare di riuscire a praticare una politica

34. Tomás Ibañez, *Points de vue sur l'anarchisme (et aperçus sur le néo-anarchisme et le postanarchisme)*, in *Réfractations*, maggio 2008, n. 20, pp. 71-84, p.75. Edizione italiana, *Dall'anarchismo al postanarchismo*, in *Libertaria*, n. 3-4/2008
35. Eduardo Colombo, *L'Anarchisme et la querelle de la postmodernité*, in *Réfractations*, maggio 2008, n. 20, pp. 55-70, p. 66.
36. Si può rimandare all'esposizione di questa critica proposta da Saul Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lexington Books, Lanham, 2001, p. 88.37. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, Vol. 1, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2001.



che aspiri a provocare una trasformazione sociale? La sfida consiste allora nel superamento dell'aporia che ci si trova davanti. A tale scopo i postanarchici si rivolgono alle altre analisi prodotte dalla *French Theory*. Saul Newman si affida a Lacan; Lewis Call preferisce dimenticare Foucault ricorrendo a Jean Baudrillard. Smontare la teoria foucaultiana del potere, sia pure in modo brillante, non servirà allora a colpire al cuore il postanarchismo. A noi sembra, poi, che una vittoria del genere, per quanto possa apparire soddisfacente, in realtà non varrebbe granché. Pretendere che l'anarchismo debba fare proprie le tesi di Foucault, o quanto meno, perché di questo stiamo discutendo, la teoria del potere messa a punto principalmente nella *Storia della sessualità* [37,] offre una griglia di lettura insufficiente. In questo senso bene hanno fatto Colombo e Daniel Colson a dimostrare, sia pure in modo diverso, che l'anarchismo sviluppa un'interpretazione del potere che riprende alcuni elementi che si pretendono innovatori della teoria di Foucault, senza peraltro confondersi con questa e portare alle note aporie. Ciò nonostante, anche se si pensa in questo modo di farla finita con la «deliquescenza teorica (con le sue conseguenze pratiche) di un certo anarchismo postmoderno» [38], c'è sempre in agguato il rischio di rinserrare l'anarchismo rendendolo un edificio compiuto dalle fondamenta al tetto. Si andrebbe così a cozzare contro lo scoglio opposto a quello della pseudomorfosi e non meno pericoloso: la museificazione. A dire il vero, non è questo il caso di nessuno dei partecipanti al dibattito di *Réfractions*, ma il rischio si presenta sempre quando si avanzano confutazioni di natura soprattutto filosofica. In politica, limitarsi a dedurre conseguenze pratiche da un pensiero filosofico (per quanto lo si possa considerare deliquescente) significa assegnare, come fanno i postanarchici, un primato opinabile alla teoria, prospettando unicamente i suoi impieghi politici come una messa in pratica. Significa dunque concedere come usi possibili della filosofia solo quelli che rientrano nel campo dell'esegesi.

Concretamente questo può forse dispensare dal riflettere sulle ragioni per cui questo o quell'attore politico, anarchico per la sua *cultura politica*, senta il bisogno di riferirsi al pensiero di Foucault (o di qualsiasi altro pensatore), ma anche per scoprire quale trattamento o quale/i trasformazione/i subisca con quel riferimento il pensiero in questione. È uno scoglio tanto più impervio, ci pare, in quanto, se si vuole definire una *identità* anarchica, non lo si può fare se non si supera questo ostacolo fondamentale, molto giustamente messo in evidenza da Colson e che è «la cultura collettiva collocata radicalmente sotto il segno dell'ecllettismo» [39], una cultura che sa attingere dalle fonti più diverse, non per dissolversi ma per far sgorgare nuovi effetti di senso.

Modernità e postmodernità

L'ultimo punto che vogliamo affrontare riguarda la volontà di adeguare all'oggi una tipologia delle pratiche anarchiche, a partire dall'opposizione tra modernità e postmodernità. Abbiamo visto come fosse difficile per i postanarchici trovare un corollario pratico alle loro teorie. Possono esistere analogie tra certe pratiche e certe tesi postanarchiche: è questo il punto di ancoraggio cui si attacca Richard Day. Questi accostamenti, però, si rivelano presto insufficienti, a meno che non interessino i discorsi degli attori. Infatti l'errore postanarchico, a me sembra, consiste nel proiettare i distinguo concettuali, più specificatamente filosofici, che non sempre funzionano dal punto di vista politico. L'operazione risulta tanto più illusoria, in quanto si troveranno sempre, con più o meno fortuna, analogie e possibili accostamenti di ogni genere, per portare acqua al proprio mulino. Sia pure in misura meno pronunciata, non sarebbe questo lo stesso rischio che incombe in certe affermazioni di Irène Pereira? [40] La quale, infatti, sostiene che oggi «esisterebbero grosso modo due progetti antinomici di società anarchica: da un lato l'anarchismo come "stile di vita" di Hakim Bey e dall'altro l'anarchismo sociale di Michael Albert». Pereira collega questi progetti a una configurazione «teorico-pratica» [41] postmoderna per il primo e moderna per il

38. Eduardo Colombo, *op. cit.*, p. 67.

39. Daniel Colson, *L'Anarchisme, Foucault et les postmodernes*, in *Réfractions*, maggio 2008, n. 20, pp. 85-98, p. 96.

40. Si tenga presente che le affermazioni dell'interessata che citiamo qui sono tratte da uno scambio di email in parte pubblicate su *Réfractions*. Le criticiamo quindi in quanto tali, con una certa indulgenza imposta dalla situazione.

41. *Table ronde autour du postmodernisme et du postanarchisme*, in *Réfractions*, maggio 2008, n. 20, pp. 99-108, p. 100.

secondo. Una classificazione del genere, però, finisce per ridurre in modo insostenibile il campo delle posizioni anarchiche (nel caso nord-americane, perché è questo il contesto scelto nella presente citazione). In questa prospettiva dove si collocherebbe, infatti, l'anarco-primitivismo che, comunque la si pensi, ha un certo seguito oltre Atlantico? È decisamente avverso alla scienza moderna, ma non è meno ostile nei confronti della postmodernità [42]. L'unica possibilità per inserirlo in questa schematizzazione, sarebbe di ritornare alla linea di rottura definita da Bookchin in *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* [43]. Ma le categorie teoriche di moderno e postmoderno dovrebbero essere considerate secondarie, prendendo invece le pratiche come principali elementi distintivi. Allora un preteso *lifestylis* [44] e l'anarchismo in quanto insieme di pratiche sociali risulterebbero inconciliabilmente opposti. Per Bookchin, infatti, anche se l'anarchismo come *modo di vita* non manchi talora di una sua portata teorica, il più delle volte «disdegna la teoria, per le filiazioni mistiche e primitiviste il cui carattere in genere troppo sfuggente, intuitivo e addirittura antirazionale ostacola qualsiasi analisi diretta» [45]. Ciò nonostante, impegnarsi in quella direzione porterebbe a riprendere le semplificazioni e la malafede tanto volte criticate, di cui fa mostra Bookchin in quel testo. Se è sicuro che le pratiche di una cosiddetta «trasformazione della vita quotidiana» corrono sempre il rischio di trasformarsi in forme inoffensive di crescita individuale e ben poco politica, o minacciano di portare a un'autosoddisfazione aristocratica, ciò non vuol dire che l'anarchismo si collochi al margi-

ne dei pensieri socialisti della massa. Se questa contrapposizione dovesse manifestarsi un giorno, l'anarchismo si troverebbe impantanato in una situazione che avrebbe proprio voluto evitare, in teoria come in pratica, respingendo tanto l'individualismo liberale quanto gli olismi ontologici, tanto la rivoluzione concepita secondo il modello del colpo di stato, quanto la riforma, ovvero la sottomissione all'ordine stabilito.

Così come è andato sviluppandosi finora, il postanarchismo assume l'aspetto di un'impresa sconcertante piena di falsificazioni e di trappole. Non è priva tuttavia di un suo valore, in quanto, come ogni caricatura, sottolinea certe linee e crocevia ed evidenzia alcuni punti di tensione. Bisogna stare attenti a non confondere l'immagine con quello che rappresenta, altrimenti quei punti di tensione finiscono per cristallizzarsi e rendono impossibile qualsiasi passione collettiva.

traduzione di **Guido Lagomarsino**



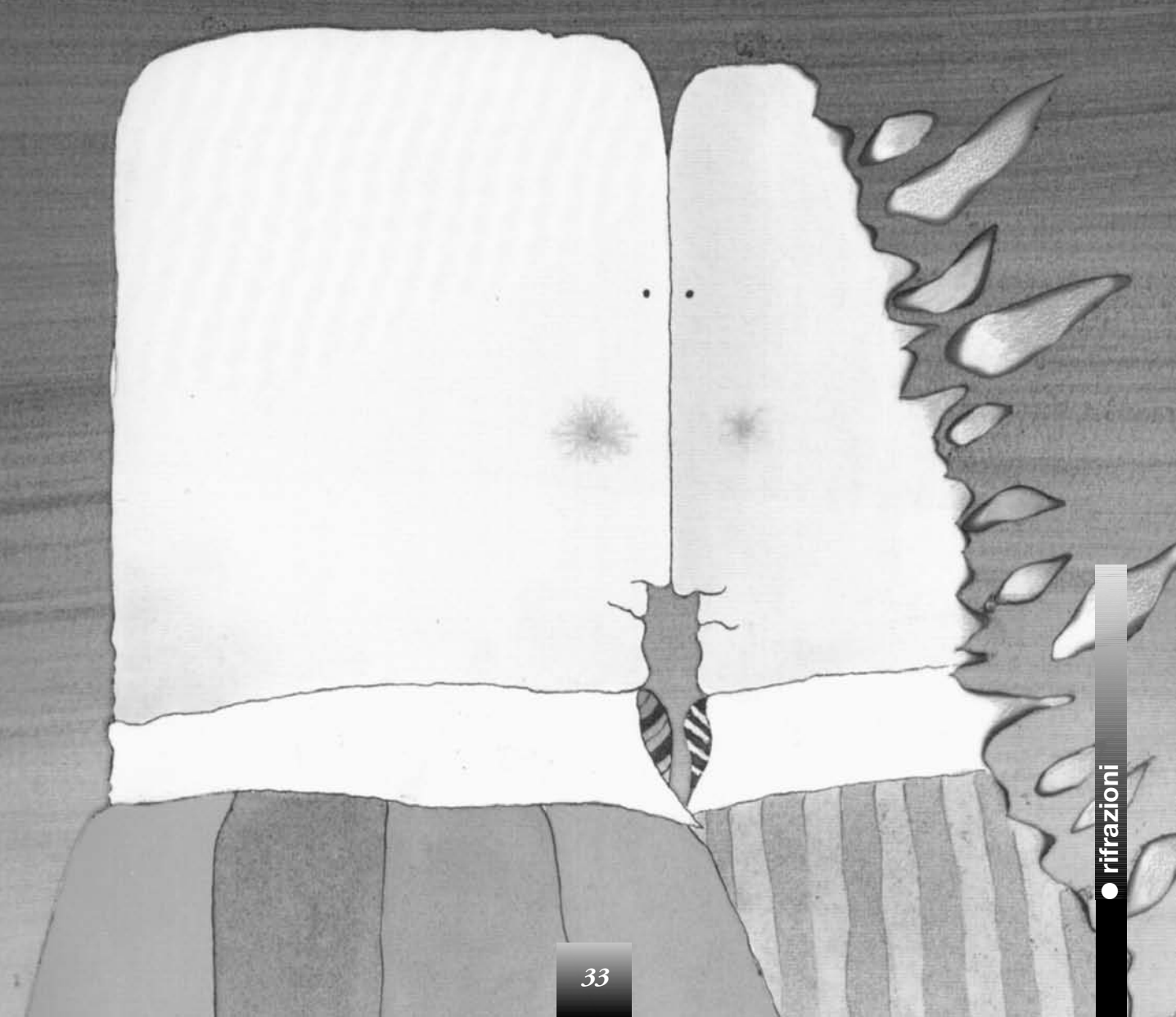
-
42. Si veda per esempio : John Zerzan, *The Catastrophe of Postmodernism*, [on line]. Disponibile su: <http://www.primitivism.com/postmodernism.htm> [consultato l'11 luglio 2008]. Si potrà anche rimandare alla violenta critica rivolta da John Zerzan ad Hakim Bey: John Zerzan, Hakim Bey, Postmodern «anarchist» [on line]. Disponibile su: <http://www.insurgentdesire.org.uk/pmanarchist.htm> [consultato l'11 luglio 2008].
43. Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, 1995 [on line]. Disponibile su: <http://www.spunk.org/library/writers/bookchin/sp001512/> [consultato l'11 luglio 2008].
44. Questa espressione, intraducibile alla lettera, deriva da ciò che Bookchin definisce stile di vita anarchico. Noteremo qui che questa definizione ha avuto un notevole futuro in impieghi spregiati, ma per quanto non c'è nessuno che la rivendichi.
45. *Op. Cit.*

Le illustrazioni di questo saggio sono di Jean-Jacques Lebel, riunite nel volume *Une tentative de montage*. Lebel definito anche «il grande vecchio dell'avanguardia europea e dell'happening» ha animato la scena artistica e politica a partire dalla fine degli anni Cinquanta. Nel 1961 partecipa con altri artisti (fra questi Enrico Baj, Laurence Bertrand-Dorléac, Julien Blaine, Robert Fleck, Annie Gouëdard) al *Grand tableau antifasciste collectif*, opera coordinata da Laurent Chollet. La ventata del maggio parigino 1968 lo trova impegnato con il gruppo anarchico Noir et rouge e nella contestazione con Daniel Cohn-Bendit e Jean-Pierre Duteuil. E così da anni questo artista che sfugge alle definizioni si è espresso con una miriade di linguaggi tanto da essere di volta in volta presentato come neodadaista, situazionista, surrealista rivoluzionario. E in questo modo ha attraversato la seconda metà del secolo ventesimo con l'instancabile necessità di sperimentare nuove forme espressive. Le sue opere «irriverenti» ben si adattano a illustrare una riflessione sul postanarchismo

LA POTENZA DELL'IDEA

di Arturo Schwarz

«Ciò che unicamente e veramente rimane nella vita sono soltanto le idee», citando Karl Wilhelm Humboldt si chiude questo scritto di Arturo Schwarz. Perché sono le idee, più della politica o dell'economia, che muovono e trasformano il mondo. Questa la suggestiva tesi dell'autore di innumerevoli libri, tra questi: Sono ebreo, anche (2007), Il mondo accanto (2006), Cabbalà e alchimia (2004), L'immaginazione alchemica, ancora (2000). Man Ray (1998), Anarchia e creatività (1981) e il recentissimo La donna e l'amore al tempo dei miti (2009) recensito nella sezione libraria di questo numero



Napoleone Bonaparte era un uomo troppo intelligente per non riconoscere che «l'idea è più forte della spada». Non poteva ignorarlo, dato che furono proprio le idee degli Enciclopedisti che fermentarono i disagi della borghesia (allora classe montante e coltivata) dando il via alla rivoluzione del 1789 i cui sviluppi portarono al Termidoro e quindi alla conquista del potere da parte del tenente corso. Così come furono le idee di Karl Marx che sfociarono nella Rivoluzione d'Ottobre, quelle di Michail Bakunin che arricchirono i movimenti contestatori e quelle di Theodor Herzl che portarono alla fondazione dello stato d'Israele. Però, sono le idee di quattro giganti del pensiero, che hanno mutato radicalmente la percezione del posto del nostro pianeta nel sistema solare; della posizione che occupiamo nella scala biologica; della natura del nostro pensiero e di quella del mondo fisico. Così, con Galileo la terra perse il suo ruolo di centro dell'universo; con Charles Darwin, la nostra specie fu ridimensionata: da creazione divina diventammo un semplice gradino (anche se il più alto) di un lunghissimo processo evolutivo colmo di errori e fallimenti; con Sigmund Freud le più alte conquiste della civiltà risultarono essere il frutto non più del solo pensiero cosciente bensì della pulsione sessuale che ne struttura la dinamica. Infine Albert Einstein dette il colpo di grazia alle ultime nostre certezze con la teoria della relatività.

Nei nostri giorni, come non notare la quasi concomitanza delle date di pubblicazione di due classici di Herbert Marcuse

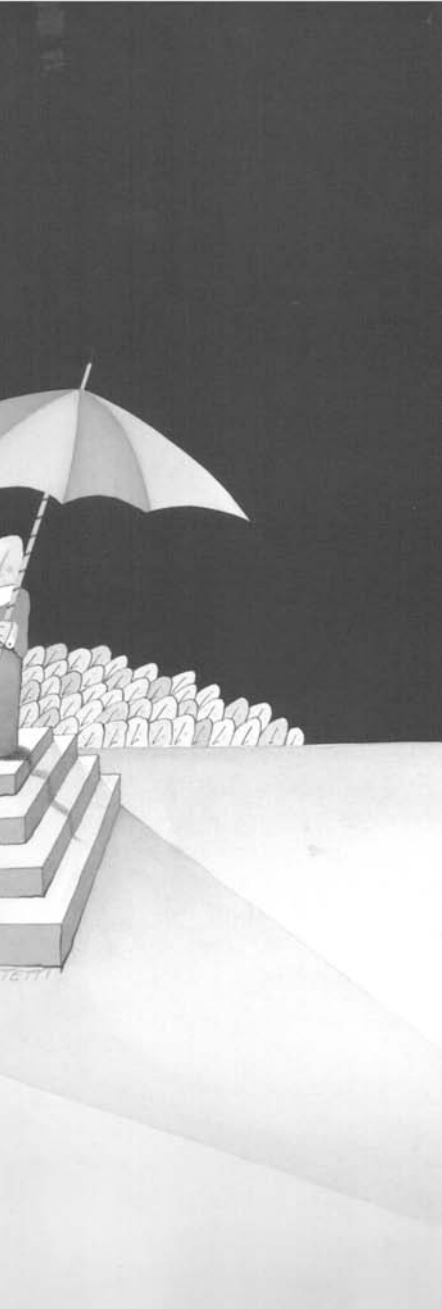
(*Eros e Civiltà*, 1955 e *L'uomo a una dimensione*, 1964) con lo scoppio, nel 1966, dei moti studenteschi di Berkeley, che, a loro volta, precorsero quelli del 1968 europeo. Ero, allora, a San Francisco per un ciclo di conferenze all'università di Berkeley e posso testimoniare che la protesta studentesca (partita inizialmente contro la guerra del Vietnam) si radicalizzò rapidamente per formulare rivendicazioni direttamente ispirate dalle idee espresse da Marcuse nei due testi precitati. Analogamente, a Parigi, nel 1968, gli studenti passarono velocemente da richieste settoriali a quelle di più largo respiro, adottando persino come parole d'ordine concetti di André Breton, scomparso solo due anni prima. Tra le tante ricordiamo «L'immaginazione al potere» e lo slogan surrealista, «Sotto i pavé, la spiaggia!». Ricordiamo anche l'idea di Muhammad Yunus (l'economista bengalese, vincitore del premio Nobel per la pace nel 2006) di concedere micro-crediti alle donne del suo paese per aiutarle ad avviare un'attività redditizia, idea che ha salvato dalla miseria e dalla fame migliaia di focolari. Sua anche la speranza che «un giorno i nostri nipoti andranno nei musei per vedere cosa fosse la povertà». È anche sintomatico che sia stato un poeta, Victor Hugo, a esprimere una verità, evidente quanto dimenticata, quando nel suo romanzo *I miserabili* fa dire al protagonista: «Quelle che conducono e trascinano il mondo non sono le locomotive, ma le idee».

Il segno della civiltà

In risposta a una rozza, ma imperante, interpretazione del materialismo storico marxista – secondo la quale la sovrastruttura ideologica è un riflesso dell'infrastruttura



economica – forse si potrebbe affermare proprio il contrario: è l'infrastruttura economica ad essere, in ultima analisi, il riflesso della sovrastruttura ideologica. Se tale ipotesi fosse giudicata troppo ardita, riconosciamo almeno, a entrambi questi fenomeni, un ruolo paritario. Allora, tra sovrastruttura e infrastruttu-



ra, il rapporto sarà attivo e complementare e non più solo di mero riflesso: passivo e unilaterale.

È proprio questo fatto (l'importanza primaria dell'Idea) che ha assicurato il predominio dell'essere umano sui suoi fratelli e cugini del regno animale. Per Sigmund Freud, infatti, «nulla contraddistin-

gue meglio la civiltà del fatto che essa apprezza e coltiva le più alte attività psichiche, siano queste intellettuali, scientifiche o artistiche, attribuendo alle idee una funzione guida nella vita umana» [1]. Carl Gustav Jung, a sua volta, osservava che «per determinati gruppi di uomini, l'idea assume il massimo rilievo tanto da rappresentare per essi un maggior valore di realtà e una maggior importanza vitale che non la realtà delle singole cose [...]. Il fatto che l'idea sia invisibile non ha importanza di fronte alla sua straordinaria efficacia, che è appunto una realtà» [2]. Con il suo profondo senso pragmatico, Jung però avvertiva: «L'idea come semplice concetto individuale non ha influenza sulla vita, perché in questa condizione non è molto di più che una mera parola»; infatti, egli precisa poi che soltanto «se l'idea acquista significato di complesso autonomo, opera attraverso l'animo sulla vita della personalità» [3]. Nello stesso passo, Jung spiega che, perché l'idea possa produrre un «complesso autonomo», occorre «la cooperazione dell'animo». In altre parole, solo quando l'idea penetra nella coscienza delle persone, come precisava anche Marx, essa può diventare una forza creativa.

La trasfigurazione dell'immagine

Durante il primo quarto del secolo scorso, la potenza illuminante dell'idea assunse tutta la sua forza dirompente anche nel campo delle arti figurative. Infatti, sino alla fine dell'Ottocento, la storia dell'arte era stata prevalentemente quella di un'evoluzione di carattere stilistico e formale. Ad esempio, per gli

Impressionisti (che proclamavano «non si fa l'arte con le idee») il problema era quello di evadere dallo studio del pittore per raggiungere, in assoluta fedeltà alle apparenze del reale, un estremo naturalismo. La qual cosa fece nascere le pedantesche ricerche dei divisionisti e dei neo-impressionisti. Per i Fauve, che vennero subito dopo, all'inizio del secolo scorso, il problema non era di carattere mimetico. Per loro, il colore aveva invece una valenza autonoma, sciolta da ogni adeguazione passiva al manifestarsi cromatico della realtà esterna e quindi, tanto più l'accostamento delle tinte era esacerbato e infedele all'inerte fenomenologia della visione, tanto più si sentivano vicini ai loro ideali espressivi. Per i Cubisti, invece, richiamandosi alla lezione di Paul Cézanne, l'importante non era il colore ma la struttura e i volumi (da qui la tavolozza volutamente povera, con colori sommessi, che esploravano tutte le sfumature dei marroni e dei grigi. Ma se il colore e la forma potevano assumere un così valido significato artistico, perché non fare a meno di un oggetto esterno di rappresentazione? Giungiamo così agli Astrattisti e a un nuovo linguaggio pittorico in cui il modello divenne puramente interiore. Anche i pittori legati alla rappresentazione del mondo visibile non sfuggono a questa ansia di rinnovamento formale. Riallacciandosi alla folgorazione di Vincent Van Gogh, al misticismo stravolto di Edvard Munch, al grottesco di James Ensor, gli Espressionisti (perché di loro



si tratta ora) si servirono dell'oggetto esterno per esprimere la loro angoscia esistenziale.

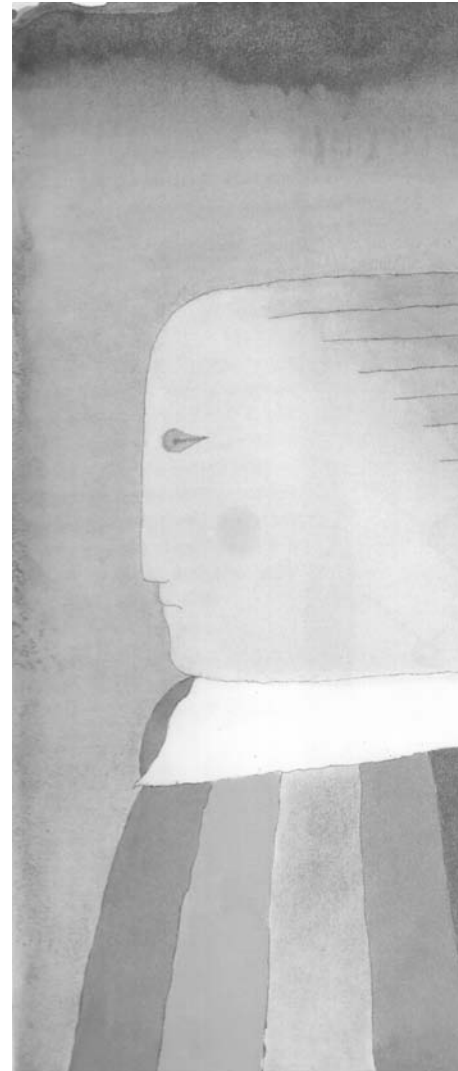
Fu soltanto con André Breton e i Surrealisti che l'Idea divenne un elemento portante anche nella poesia e nell'arte. Fedele all'esigenza espressa da Marx nelle sue celebri tesi su Ludwig Feuerbach, «I filosofi sinora hanno interpretato il mondo, si tratta ora di trasformarlo», e alla parola d'ordine di Arthur Rimbaud, «Cambiare la vita», la riflessione surrealista trovò la propria ragione d'essere nell'attuare queste due premesse ideali. Breton lo disse espressamente: «"Trasformare il mondo" ha detto Marx, "cambiare la vita" ha detto Rimbaud: per noi queste due parole d'ordine fanno tutt'uno» [4]. Già nel primo manifesto, pubblicato nel 1924, Breton precisava che il Surrealismo aveva l'ambizione di essere innanzitutto uno strumento di conoscenza che si proponeva di raggiungere una migliore comprensione dell'essere umano (premessa inderogabile all'azione) attraverso l'esplorazione del mondo sommerso rivelato dalla psicanalisi freudiana (e più tardi anche junghiana).

Con Marcel Duchamp, ritroviamo l'esempio paradigmatico dell'importanza che l'idea assume nell'opera d'arte. Egli precisava, infatti, di avere voluto, sin dall'inizio della sua attività artistica, allontanarsi «dagli aspetti fisici della pittura», aggiungendo: «M'interessava molto di più introdurvi di nuovo delle idee [...] volevo riportare la pittura al servizio della mente [...]. La pittura non dovrebbe es-

sere solamente retinica o visiva; dovrebbe aver a che fare con la materia grigia della nostra comprensione» [5]. Esempio classico di un'opera strutturata proprio dall'idea, è la sua *Sposa messa a nudo dai suoi scapoli, anche* (1915-23), a proposito della quale mi sono lungamente fermato nel libro citato in nota.

Giustificare concettualmente

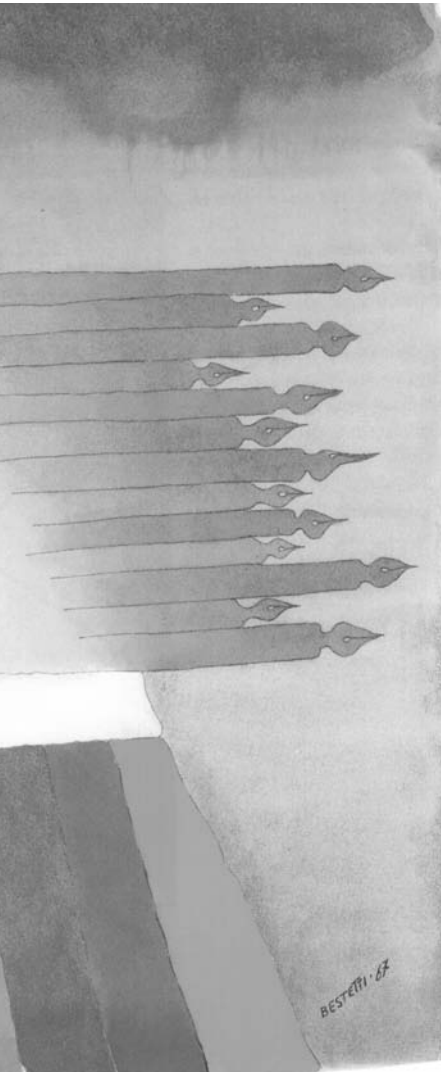
L'importanza dell'Idea (come del concetto duchampiano ora ricordato) nell'arte contemporanea è dimostrata ampiamente dal fatto che gli artisti protagonisti dei principali movimenti artistici che si sono alternati nel dopoguerra non sono più alla ricerca di un nuovo stile formale ma sono invece preoccupati di giustificare concettualmente il loro lavoro. Ricordiamo, gli uni e gli altri, in ordine cronologico: Arte nucleare, Milano (1951: Baj e Dangelo); Arte cinetica, Parigi (1955: Agam, R. Bury, Calder, Jacobsen, Soto, Tinguely); Happenings, New York (1957-58: A. Kaprow, J. Dine, C. Oldenburg e R. Rauschenberg); Azimuth, Milano (1959: Manzoni e Castellani); Nuovo Realismo, Parigi (1960: Pierre Restany con Arman, César, Dufrené, Hains, Y. Klein, Raysse, Rotella, Spoerri, Tinguely, Villeglé); Fluxus (1961, Colonia: Maciunas; Wiesbaden: Vostell; New York: G. Brecht, La Monte Young, C. Moorman, N.J. Paik; Nizza: Ben, Filliou); Minimal Art, New York (1964: Carl André, R. Judd, Sol LeWitt, A. Martin, R. Morris, R. Rymann); Installazioni, New York (1965: B. Rose con D. Judd, R. Morris, R. Serra, R. Smithson); Conceptual Art, New York, 1967 (Barry, Huebler, Kosuth); Art and Language, Londra (1967: T. Atkinson, M. Baldwin, D. Bainbridge, H. Hurrell; New



York: D. Graham, J. Kosuth, Sol LeWitt); Arte Povera, Genova (1967: Germano Celant, con Boetti, L. Fabbro, Pascali, G. Zorio); Body Art (1965, Vienna: R. Schwarzkogler; 1967, Londra: Gilbert & George; 1969, New York: Vito Acconci; 1971, Parigi: Gina Pane); e infine la Transavanguardia, Roma (1979: Achille Bonito Oliva con S. Chia, F. Clemente, E. Cucchi, N. de Maria, M. Paladino).

Visione e intuizione

Ma torniamo al termine idea. Il vocabolo deriva, molto appropriatamente, dal verbo



greco che significa vedere. La complementarità (per non dire l'identità) tra idea e materia è intuibile sin dalle prime espressioni del pensiero filosofico. Infatti, per Platone (fu il primo a definire tecnicamente l'idea: *eidōs*) questa non era diversa dalla «forma» (*ous*). L'Idea, quindi, oltre a essere una visione o un'intuizione intellettuale, era, secondo Platone, il fondamento ontologico della realtà, costituiva cioè il motivo che fa essere il mondo, anzi, era la «forma» con cui il demiurgo aveva plasmato il mondo. Così l'aristocratico ateniese,

allievo e amico di Socrate, attribuisce al suo tutore il concetto che l'idea era una unità invisibile nella molteplicità materiale e perciò ne era anche la sua specie. Coerentemente con questo pensiero, Platone fa dire a Socrate, nel *Parmenide*: «Io credo che tu creda esserci una specie unica ogni volta che molte cose ti appaiono, per esempio, grandi e tu puoi abbracciarle con un solo sguardo: un'unica e stessa idea ti pare allora che sia in tutte quelle cose e perciò ritieni che il grande sia uno» [6].

La complementarità tra l'idea creatrice e la materia emerge poi anche nella Scolastica giudaica. Filone (in conformità con il testo della Genesi dove il demiurgo crea il mondo attraverso la parola che materializza l'idea) attribuisce a questa un ruolo attivo e creatore considerando l'Idea come «la potenza incorporea» di cui Dio si serve per formare la materia [7]. Anche Plotino, con i neoplatonici, riprese la concezione dell'Idea che era stata formulata da Platone, per il quale questa era non solo trascendente ma anche immanente. Dato che l'Idea era la forza che «plasmava» gli organismi dall'interno secondo un fine prestabilito, era anche la ragione intelligente del loro costituirsi. Così, Plotino la identificava con l'intelligenza che, per lui, non si distingueva dall'essere: «Sono la stessa cosa l'Idea, la forma dell'essere e l'atto dell'essere» [8]. Il concetto unitario, che postula l'identità tra idea e materia, è ribadito anche nel Rinascimento, per esempio da Francis Bacon [9].

Con gli Empiristi, e in particolare con John Locke, la prospettiva platonica del rapporto tra l'idea e il mondo sensibile è, seppur conferma-

ta, rovesciata: le idee non sono più all'origine della sensazione, bensì il contrario, sono il riflesso delle impressioni prodotte dal mondo sensibile. Per Immanuel Kant, invece, le idee non vengono dall'esperienza, ma nascono dall'attività critica dell'Io. Dunque, diversamente da Platone, l'Idea nasce dalla ragione e non dall'intelletto. Spieghiamoci meglio, l'Idea, per Kant, consiste nel collegamento che la ragione opera tra più concetti, per cui conoscere significa collegare, pensiero, questo, che ritroviamo nell'espressione comune «farsi un'idea» di qualcuno o qualcosa, sulla base di più nozioni connesse.

Dopo Kant, l'Idea si presenta nell'accezione dell'idealismo tedesco che presuppone la supremazia dell'idea e del pensiero sulla realtà. Ritorna così la concezione platonica che faceva dell'Idea il fondamento sia gnoseologico sia ontologico del mondo. Per vie diverse, anche Friedrich Schelling concepisce l'Idea come trascendente, intuibile solo nell'unione immediata di Spirito e Natura, nozioni, queste, che corrispondono ai concetti neoplatonici di pensiero ed essere. A differenza di Platone, l'Idea, per Friedrich Hegel, non è trascendente, bensì immanente alla logica, essendo il risultato di un processo dialettico. Conseguentemente, l'Idea non è più l'unione immediata di pensiero ed essere, ma il prodotto della ragione, un processo in divenire, anche se ancora soggetto al fondamentale concetto unitario, come in tutte le altre tesi precitate. Così, Hegel vede nel-



l'Idea «il vero in sé e per sé, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività» [10].

Differenza di densità

È nel grandioso schema olistico di Baruch Spinoza (dove questi stabilisce la corrispondenza tra l'Idea e la realtà, cioè tra la forma del pensiero e la forma dell'essere) che possiamo scoprire più compiutamente sia la dimensione dinamica dell'idea sia la sua omologazione con la sostanza materiale. Infatti, in una lettera al suo corrispondente Heinrich Oldenburg, Spinoza afferma esplicitamente la «potenza infinita del pensiero» [11], mentre altrove precisa che «la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo. Così anche un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono una sola e medesima cosa, però espressa in due maniere» [12]. In altre parole, tra l'idea e la sostanza materiale, la differenza è soltanto una differenza di densità, dato che entrambe appartengono a una stessa realtà. Infatti, Spinoza afferma anche l'inscindibile rapporto tra l'essenza dell'uomo e l'Idea: «L'idea è la prima cosa che costituisce l'essere della mente umana» [13]. Cosa che gli permette di asserire: «L'uomo consta di mente e di corpo, e il corpo umano, così come lo sentiamo, esiste. Da ciò non solo s'intende che la mente umana è unita al corpo, ma anche che cosa debba intendersi per unione della mente e del corpo» [14]. A questo proposito, ricordiamo che, nella se-

conda parte dell'*Etica* (dove Spinoza estende il concetto olistico dal livello cosmico a quello umano) egli spiega che l'individuo non è un essere doppio composto da due entità eterogenee: lo spirito e il corpo. L'essere è invece un insieme in quanto spirito e corpo ne sono parti costituenti, sono un tutto indivisibile, e solo assieme essi realizzano la perfezione. Così Spinoza non adopera mai il termine anima (che potrebbe rimandare a una realtà indipendente) ma sempre e soltanto *mens* (spirito). In questo senso si esprime quando, il 20 novembre 1655, nella lettera citata prima, scrive a Oldenburg: «La mente umana è questa stessa potenza [...] e, in quanto finita [...], comprende soltanto il corpo umano» [15].

Creatore e creatura

Si può sintetizzare la visione spinoziana del tutto nella celebre frase che annulla la dicotomia tra creatore e creatura, dove stabilisce che esiste soltanto una natura che, a seconda delle circostanze, è creatrice, «naturante» (*naturans*), oppure creata, (*naturata*). Le conseguenze di questa ontologia dell'universo, esposta nella prima delle cinque parti che compongono l'*Etica*, sono rivoluzionarie. Anzitutto, questo concetto, fecondo e sovversivo tra tutti, eliminando lo iato tra un ipotetico creatore e la sua creatura, libera l'essere dal principio di autorità: non è più



necessario ipotizzare l'esistenza di un ente superiore al quale dobbiamo obbedienza e venerazione, dato che siamo noi stessi parte di questa entità, siamo noi stessi, sia

Le illustrazioni di questo articolo sono disegni di Pietro Bestetti, giornalista, grafico e pittore, raccolte nel volume Pietro Bestetti, *La sua grafica e le copertine de il Mondo*, Rizzoli, Milano,

1990. «Se c'è un elemento caratterizzante del Mondo, attraverso gli anni, questo è il suo tratto. Moltitudini di grafici e art director pagherebbero di tasca propria per raggiungere l'identi-



«naturati», e cioè creati, sia «naturanti», e quindi creatori. Da semplici oggetti di un disegno divino diventiamo così parte integrante e attiva di un disegno naturale, e dato che

«natura» è soltanto un altro nome per «divinità» (*deus si-ve natura*: «dio, ovvero la natura», secondo il fulmineo detto di Spinoza), siamo creatori e creature contemporaneamente. In modo analogo, idea e materia sono due modi diversi per definire una sola e unica entità nelle sue due diverse modalità. Si potrebbe allora dire che il corpo è il modo di essere dello spirito, parafrasando il noto detto di Frederick Engels, per il quale il moto è il modo di essere della materia [16] Per dirla con lo Zohar (il testo cardinale della Caballah che forse ha ispirato Spinoza) il rapporto tra lo spirito e il corpo è lo stesso di quello tra la fiamma e la candela, la prima non esisterebbe senza la seconda [17] Nella visione olistica spinoziana anche l'arbitrario divorzio tra lo spirituale e il corporale (e di converso tra amore spirituale e amore carnale) scompare, se è vero, come propone il nostro filosofo, che l'essere umano è uno spirito cosciente del proprio corpo.

E qui entra in gioco la potenza suprema del sentimento che lega due innamorati, ma parlarne ora mi porterebbe troppo lontano [18]. Mi basti ricordare che, se l'amore diventa conoscenza del Sé attraverso l'identificazione con l'essere amato e se la conoscenza implica liberazione e quindi felicità, possiamo capire perché il fecondo disegno del nostro filosofo non sia soltanto fonte di speranza: esso colma anche la no-

stra sete di assoluto. Spinoza ricorda, infatti, che all'inizio era l'amore, il desiderio. Cosa che mi porta a condividere l'opinione di Karl Wilhelm Humboldt, il quale, scrivendo a una sua amica, affermava: «Ciò che unicamente e veramente rimane nella vita sono soltanto le idee» e quindi, aggiungerei, l'amore.



1. *Il Disagio della civiltà* (1929), in *Il Disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 230.
2. *Tipi psicologici* (1920), *Opere*, Boringhieri, Torino, 1979, vol. 6, pp. 51-52.
3. *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno* (1916/1948) in *La dinamica dell'inconscio*, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1980, vol. 8, p. 357.
4. Discorso al Congresso degli scrittori (1935) in *Manifesti del surrealismo*, Einaudi, Torino, 1966, p. 172.
5. Citato da me in *La Sposa messa a nudo in Marcel Duchamp*, anche (1969), Einaudi, Torino 1974, pp. 22-23.
6. *Parmenide*, 132a.
7. *I Sacrifici di Abele e Caino*, II, 156.
8. *Enneadi*, III, V, 9, 8.
9. *Novum Organum*, I, 23.
10. *Enciclopedia*, § 213.
11. *Epistolario*, Einaudi, Torino 1951, p. 170.
12. *Etica*, II, *proposizione 7-Scolio*.
13. *Ibid.*, *proposizione 11-Dimostrazione*.
14. *Ibid.*, *proposizione 13-Corollario e Scolio*.
15. *Epistolario*, loc. cit.
16. *Dialectics of Nature* (1872-1882), Lawrence and Wishart, Londra, 1946, p. 35.
17. *Zohar*, I, 83b.
18. Si veda in proposito, tra altri miei testi, l'ultimo: *La Donna e l'amore al tempo dei miti*, Garzanti, Milano, 2009.

co obiettivo. Ma in effetti Pietro Bestetti forse è stato un tempo grafico e art director; poi non più soltanto. Altrimenti non sarebbe riuscito a incidere sull'immagine del giornale in una

misura che non ha analogie in Italia e pochi precedenti all'estero», dall'introduzione al libro a firma di Redento Mori allora direttore del settimanale il Mondo.

LO SPIRITO DI RIVOLTA

di Roger Dadoun

Geografo di levatura mondiale, esperto dei fenomeni di glaciazione e conoscitore dei grandi spazi, Pëtr Kropotkin (1842-1921) meriterebbe di essere definito il «principe dell'anarchia». Principe lo era di fatto, per la sua appartenenza all'aristocrazia russa e anarchico per la sua scelta di abbandonare le sue terre e il suo rango di ufficiale dei cosacchi e di impegnarsi totalmente come militante all'azione e al pensiero anarchico, redigendo testi importanti sull'etica come principale preoccupazione dell'uomo, sulla solidarietà come principio dell'evoluzione, sullo spirito di rivolta come struttura intrinseca dell'anima umana. E come dirà Albert Camus: l'uomo in rivolta. L'Esprit de Révolte, breve analisi di esemplare chiarezza, è pregevole anche per il modo originale con cui affronta la storia, focalizzando l'interesse sulla zona in ombra, sull'azione di «individui eroici» e quasi sempre anonimi, che diedero «fuoco alle polveri» e, simbolicamente parlando, suscitarono il risveglio alla lotta. Così Roger Dadoun rilegge e reinterpreta un famoso opuscolo di Kropotkin. Dadoun, scrittore e psicoanalista, è autore fra l'altro di Cinéma, Psycanalyse & politique (2000), Vieillir & Jouir (1999), Cent fleurs pour Wilhelm Reich (1999)

«**M**i rivolto, dunque siamo», La celebre formula di Albert Camus nel suo *L'uomo in rivolta*, potrebbe esprimere il nerbo e l'anima del suo pensiero. Riprende e rielabora l'iniziale e decisivo *Cogito* cartesiano (che Camus cita esplicitamente), «penso, dunque sono», ma vuole essere più esplicito riguardo all'essere dell'uomo: il «siamo» allarga l'«io» individuale (che però è un individuo universale) alle dimensioni dell'intera società e oltre ancora, all'umanità nel suo insieme, in ciò che ha di più concreto. Grazie alla rivolta accediamo alla nostra umanità, ci rivendichiamo come esseri umani e come tali ci affermiamo verso tutto e contro tutto. Anche se quel «contro tutto», alle orecchie di Camus, richiama un po' troppo un nichilismo dal quale egli vuole prendere le distanze. Preferisce dare al «per» tutta la sua ampiezza: «lo spirito di rivolta» opera per il tutto dell'uomo, anzi per il tutto dell'universo. Se il «rivoltarsi» resta irresistibilmente attaccato al «contro», mentre attraverso sia il tessuto psichico individuale sia il tessuto sociale, come una punta tagliente e acuminata e penetra nella carne e nell'anima, conserva comunque tutta la sua forza e il suo splendore di promesse di libertà e di giustizia che l'orientano e la fecondano. Il presente «noi siamo» non è tanto una constatazione quanto una sintesi del futuro, vuole essere annuncio di un divenire dell'uomo che mira alla pienezza del suo es-



sere. Un progetto colloca incontestabilmente Camus, nella linea anarchica, come ha dimostrato il critico italiano Teodosio Vertone nel suo breve saggio *L'œuvre et l'action d'Albert Camus dans la mouvance de la tradition libertaire*.

Uccidere il padre

Ma la tradizione dello spirito di rivolta viene da lontano! La incarnano splendidamente alcune figure leggendarie o mitologiche: personaggi che si presentano sempre, pur con prospettive diverse, come figure eroiche. L'uomo in rivolta, il ribelle è un eroe: lo sarebbe anche, e lo è spesso, come «cattivo», demoniaco. Il modello potrebbe essere rappresentato da Satana, che si rivolta contro Dio, accanto a lui prenderebbero posto, altre figure emblematiche della sua genia, ognuna con un proprio stile particolare: Prometeo, Caino, Edipo, Gesù e altre incarnazioni del ribelle. Tra questi ultimi non ci si potrebbe esimere dal fare almeno un'allusione a una forma originale di rivolta, presentata da Sigmund Freud in *Totem e tabù*, in una specie di rappresentazione antropologica. Ampliando la sua prospettiva psicoanalitica, regolata su quel «nucleo delle nevrosi» che è il complesso di

Edipo, (ma che costituisce ancor più una fase o una crisi inevitabile nell'evoluzione del bambino), il fondatore della psicoanalisi immagina un'origine della società umana sul modello di un'orda di primati superiori. L'orda umana primitiva sarebbe sotto il dominio di un maschio onnipotente, che regna dispoticamente sulle femmine che si accaparra e sui figli che punisce o sopprime quando diventano suoi rivali. È il ritratto di una stasi o di una cristallizzazione del gruppo, congelato dal terrore e dalla frustrazione, ritratto che resta in gran parte ipotetico. È tuttavia probabile che questa ipotesi sia stata avanzata soprattutto per fare emergere il fenomeno della rivolta in quanto fondatore di una vera società umana, con prescrizioni, obblighi, interdetti, totem e tabù: sempre in funzione nella Vienna ai tempi di Freud, come del resto dovunque nel mondo, antico o moderno, dentro e fuori di noi, così come appare nelle opere di antropologi psicoanalisti quali Geza Roheim o Georges Devereux.

«Un giorno», racconta Freud nella sua favola delle origini, «i fratelli che erano stati scacciati si coalizzarono, uccisero e mangiarono il padre, mettendo fine in tal modo all'orda paterna. Uniti, ebbero l'audacia di intraprendere e di realizzare ciò che singolarmente sarebbe stato per loro impossibile [...]. Il pasto totemico, forse la prima festa del-



l'umanità, sarebbe la ripetizione e la celebrazione di quel memorabile gesto criminale, che è stato all'inizio di tante cose, organizzazioni sociali, restrizioni morali e religiose». I fratelli, vaga progenie del Despota originario, decidono «uniti» che «così non può continuare», e «hanno l'audacia», osano attaccare il Padre primitivo, in un putsch primordiale che segna l'avvio di un'era propriamente umana, storica. Nell'abbondante letteratura che ha ispirato *Totem e tabù*, qualche autore ritiene che l'audacia che ha portato all'unione dei fratelli e all'assassinio del padre (il quale, com'è noto, continua a far scorrere, in mancanza di sangue, fiumi d'inchiostro analitico) deve aver riguardato solo alcuni, una piccola minoranza, forse uno solo, un sobillatore, che, di colpo, assume l'immagine di un eroe. Così l'eroe sarebbe colui che «osò» ribellarsi contro la tirannia paterna e riuscì a convincere gli altri a unirsi e a seguirlo per abbattere il tiranno (salvo poi, per effetto di un profondo senso di colpa, secondo la saga freudiana, erigergli un culto, il totem con antenato divinizzato e tornato a essere protettore, e darsi a lotte fratricide per prendere il potere e il posto del Padre originario: immagine della «porta fratricida» che Charles Péguy ha colto nella sua tragica intimità nel poema *Les Sept contre Thèbes*, con questa chiusa di sconvolgente semplicità: «Figli della stesso padre e della stessa madre, Eteocle aspet-



tava suo fratello Polinice»... per fargli la pelle!).

Audacia, ancora audacia...

L'eroe, come ci è apparso appena di sfuggita (vale la pena di ricordare che l'eroe è spesso un fuggiasco grazie agli accenni a racconti leggendari o mitologici o attraverso ipotesi antropologiche piuttosto avventate, potrebbe definirsi colui che «osa», che manifesta il particolare moto del-

l'anima, dinamico e deciso, che chiamiamo audacia, che porta l'individuo ad agire da «avanguardia», annunci o crei un avvenire. Per riprendere la celebre formula di Georges Danton (sia pure pronunciata con enfasi in tutt'altro contesto: impegnatevi, impegnatevi ancora per la salvezza della patria, e in malora chi si tira indietro!) l'eroismo sarebbe questo: «audacia, ancora audacia, sempre audacia...».

E rivolta sarà! È sorprendente notare come questa condizione eroica («audacia» di chi «osa» e «inventa» il futuro) affiori con entusiasmo e combattività nel breve saggio di Pëtr Kropotkin, *Lo spirito di rivolta*. Riguardo all'eroismo, Kropotkin è sicuramente tra quelli che approverebbero senza incertezze la frase che Bertolt Brecht, nel suo *Galileo*, mette in bocca al protagonista: «Infelice il paese che ha bisogno di eroi». L'esaltazione e il culto degli eroi (an-



che nella forma lirica e nobile di Thomas Carlyle o di Ralph Emerson, o delle «vite eroiche» di Romain Rolland), quali che siano i personaggi e le ideologie che cercano di valorizzare, non rientrano di certo nel genere o nel gusto del pensiero libertario. Quel culto, non più di qualsiasi altro, non cresce e vegeta sul terreno dell'anarchia. Resta comunque il fatto che Kropotkin cita in più occasioni l'eroismo: «Necessità di una tempesta rivoluzionaria che... dia all'umanità la devozione, l'abnegazione, l'eroismo»; «quegli uomini... si sono oggi trasformati in eroi»; «la repressione... spinge i ribelli all'eroismo»; «tentativi eroici». E ogni volta, anche in altre occasioni, si ripresenta la parola «audacia», come costituente del gesto fondamentale dell'eroismo. L'altro termine caratteristico è quello dell'«azione» o dell'«atto». L'eroe osa, è audace, ha il co-



raggio di «agire», è l'«azione» stessa. L'audacia si esprime e trova la propria verità nell'atto.

Si ha talora la sensazione che l'insistenza di Kropotkin per l'«azione» e per gli «atti» si richiami a un movimento culturale, letterario e filosofico che tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento si sforzava, davanti al primato ideologico del concetto, dell'astrazione, dell'ideologia, di restituire sotto panni diversi i suoi quarti di nobiltà all'azio-

ne: potremmo, fra le altre e numerose tesi, citare le «idee-forza» di Alfred Fouillée e la morale di Jean-Marie Guya, che Kropotkin conosceva bene e cita spesso, e soprattutto, su un terreno fortemente segnato dai richiami cristiani e dalla tradizione spiritualista, il saggio di Maurice Blondel, del 1893, *L'Action*, il cui sottotitolo lascia sfuggire un delicato aroma libertario, *Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*. Si ritrova anche, in numerosi autori, come Romain Rolland o Charles Péguy, un atteggiamento di grande disponibilità nei confronti dell'azione, senza che questo porti a un attivismo sospetto o a una qualsiasi svalutazione dell'opera della ragione.

Ora, sappiamo bene dove può portare l'esaltazione dell'azione, quando è al servizio di cause criminali o dubbie, o, sul piano individuale, se è al servizio narcisistico di se stessa: l'azione per l'azione, l'atto gratuito, gli acting out e i passaggi all'atto che cortocircuitano le riflessioni, le valutazioni, le stime razionali e morali dell'agire, come oggi si ama dire (in cambio, l'«agire comunicazionale» di Jürgen Habermas integra le relazioni di linguaggio segnate da una ricerca di razionalità), i volontarismi di tipo fascista o la cieca soggezione ai diktat dei capi si traducono in pratiche di distruzione o di sterminio. Non c'è nessun pericolo di vedere *Lo spirito di rivolta* produrre simili derive e perversioni. L'azione di cui Kropotkin esalta le virtù e



prima di tutto un'azione creatrice, che esprime e mobilita le forze della vita contro tutto ciò che opprime, reprime, degrada, ferisce, strazia, uccide. E perché non si tratti ancora, eventualmente, di uno di quei termini vuoti di cui si compiacciono ideologi e politici, come gli intellettuali e i pubblicisti al loro servizio, Kropotkin inserisce il proprio realismo dell'azione nell'ampia visione di una rivoluzione necessaria e vitale, e più ancora, in un adattamento il più rigoroso possibile alle attività umane più normali, più concrete, più irrecusabili. È da qui che nascono gli atti audaci che alimentano lo spirito di rivolta e aprono la strada al processo rivoluzionario.

Storia Jekyll e storia Hyde

La rivoluzione cui si richiama Kropotkin all'inizio non è necessariamente quella per la quale lottò fino all'ultimo respiro né il progetto globale di società che aveva elaborato nel corso delle sue osservazioni e analisi: è un fatto storico tipico che «s'impone» in ragione di una «imperiosa necessità». Bene o male accolta, bene o male interpretata che sia, essa rappresenta un dato irrefutabile, che richiede uno studio attento, fine, ragionato. Uno studio, in realtà, a doppia faccia, una ufficiale (dottor Jekyll), l'altra nascosta (mister Hyde). Da un lato sono a disposizione le opere proposte dai «nostri migliori storici», che trattano delle «cause della rivoluzione», dei diversi fattori, delle



condizioni e dei movimenti che hanno contribuito a rendere «inevitabile» la rivoluzione e ne descrivono le alterne vicende. Sono opere indispensabili, accurate e preziose, spesso illuminanti, che tuttavia tendono, anche nelle ricerche più accurate cui si dedicano gli storici contemporanei a comporre una visione globale, con una vocazione più o meno sintetica o unificante, che mette in primo piano i movimenti d'insieme, i fatti presentati

come emblematici, i luoghi memorabili, le potenze dominanti, le figure prestigiose. È l'altra faccia, nascosta, il volto nell'ombra, per dir così, che suscita l'interesse appassionato di Kropotkin: la rivoluzione in *statu nascenti* e ancora in embrione, «lavorata» dallo spirito di rivolta. Sarebbe possibile proseguire su questa falsariga, con l'approvazione di Kropotkin, indicando una serie di qualifiche e condizioni (che sono piuttosto non qualifiche e non condizioni): il «lumpenproletariato» così poco amato dal marxismo; «vagabondi» e «senza lavoro» che il critico d'arte anarchico Mécislas Goldberg presentava e difendeva sul giornale da lui fondato, *Sur le Trimard* (1895); i «pagliacci» esecrati dal generale Charles de Gaulle; la «plebe» o la «teppa», che qualcuno si compiace sempre di confondere; la «gentaglia», che il gergo delle banlieue ha trasformato in



«kaïra»; «barboni», sul modello dei «tramp» americani, nonché marginali, disoccupati, senza fissa dimora, esclusi, declassati, fuorilegge, il cui elenco rischia, con i tempi che corrono e nella pazzia attuale, di allungarsi considerevolmente. Tanto che alcuni storici americani hanno riportato a galla (onda libertaria) il mondo dei pirati e dei filibustieri.

In questa vena che inquadra la gente dappoco e sfortunata, è divertente vedere Kropotkin incanaglirsi a parole e pretendere che i rivoluzionari vadano «nelle bettole malfamate dei sobborghi» a cercare come alleati «compagni armati di randello». Ma si fa fatica a immaginarsi Kropotkin che frequenta «bettole malfamate», se non per predicare l'anarchia, o ricorrere a gente che maneggia il randello, nemmeno per la buona causa. È vero che per chi è sensibile a quest'ultimo significativo o ragionamento



assennato, non è possibile non accostarlo alla formula utilizzata dallo storico italiano Gaetano Salvemini, per definire l'«azione» delle milizie fasciste (in maggioranza sbandati e scarti della società, reclutati in qualche trattoria malfamata): il regno del manganello. A chi fosse tentato di vedere in Kropotkin (principe di nascita, membro della corte dei paggi dello zar, ufficiale dei cosacchi, geografo rinomato e onorato dalle più prestigiose accademie e,

last but not least, teorico dell'anarchia) un intellettuale aristocratico che rompe con le convenzioni e coltiva quella specie di romanticismo rampante da ragazzaccio, da furfante alla Darien, di apache, mascalzone o canaglia, basterebbe la lettura del testo conciso e chiaramente argomentato di *Lo spirito di rivolta*, per mettere da parte un'ipotesi del genere.

Il tessuto sociale dei miserevoli e degli esclusi, in tutti i sensi del termine e comprese tutte le miserie e tutte le esclusioni, che egli tratteggia sommariamente, è il frutto delle strutture economiche e sociali che producono sistematicamente miseria ed esclusione: fertile terreno dello spirito di rivolta, cui attingono coloro che osano con «atti audaci» affrontare proprietari e governanti, alzare la testa contro i fautori della miseria e dell'esclusione. Sono questi, dice Kropotkin, «uomini di cuore», «caratteri integri», «uomini intrepidi»... Si potrebbero riempire d'assenza (ossimorica) questi personaggi parlando di «uomini senza qualità» (con un complice ammiccamento al grande romanzo di Robert Musil e alla sua capacità di penetrazione psico-politica) o ancora di uomini «senza», sulla scorta del ritratto che fa di se stesso e delle sue poesie l'anarchico e favoloso traduttore Armand Robin. Per dirla tutta, uomini di qualità rara: semi che germogliano nel fecondo terreno umano, quello



stesso nel quale il grande geografo anarchico s'impegna a cogliere, nella loro durata memorabile, movimenti e ritmi, furie e torpori, glaciazioni e calure (Robin collabora alla monumentale *Géographie universelle* del suo amico Elisée Reclus, suo alter ego nella scienza e nell'anarchia, come pure all'*Encyclopaedia Britannica*).

Sentinelle smarrite

L'azione eroica lodata da Kropotkin non solo si trova inserita nel movimento necessario, realista e auspicabile della rivoluzione, ma è quello che la prepara, l'annuncia e l'alimenta, senza però essere in grado, in una tragica traiettoria di evitarne derive e disastri, come quelli di cui è testimone Kropotkin quando, rientrato in Russia nel 1917, vede come la rivoluzione bolscevica, che aveva in un primo tempo salutato, moltiplicasse i regolamenti di conti, le lorre fratricide per il potere, le persecuzioni e le repressioni omicide contro gli stessi rivoluzionari. Tuttavia, quando muore a Dmitrov, quasi ottantenne, l'8 febbraio 1921, il potere leninista concederà ai militanti anarchici imprigionati di seguire il corteo funebre, ultima manifestazione di libertà (vigilata) in Unione Sovietica prima dell'era del «grande terrore» elevato a principio permanente di governo, che annullerà per decenni lo spirito di rivolta.

Kropotkin non ignora che intorno ai movimenti di rivolta si aggira tutta una schiera di ambiziosi, affamati di potere, carrieristi, parassiti, imbro-



glioni per sfruttarne i vantaggi... e ci riesce quasi sempre. Per questo lo spirito di rivolta del quale propone un'analisi concreta in situazioni concrete (come direbbe Lenin) troverebbe forse la sua formulazione più pregnante e originale nell'espressione di profonda risonanza «sentinelle smarrite». «Eroici», «audaci», «uomini del popolo» «dei quali la storia non ci ha nemmeno conservato i nomi»: tali, infatti, si presenta-

no ai suoi occhi i rivoluzionari cui si appella:

- «sentinelle» in postazione, vigili e attente, nei viali della storia, nelle strade e nelle vie dove circolano folle incollerite o festanti, davanti a esseri che languono e vegetano in tuguri e nelle campagne, davanti a uomini di fatica presi nei macchinari e negli ingrangaggi di produzione che ruotano in modo pazzesco (e oggi esplodono sotto i nostri occhi), davanti a uomini di potere che troneggiano tra i piaceri edenici di palazzi e castelli (Kropotkin li ha conosciuti bene, lui che fu imprigionato nella fortezza Pietro e Paolo di San Pietroburgo e poi anche nel carcere centrale di Clairvaux a Lione),
- «sentinelle smarrite», perché quei testimoni attivi non avevano nessuna voglia di farsi un nome, nessuna ambizione di fama, di rappresentanza o di elezione, e la



loro attività passava tutta nelle produzioni che vanno a ricercare nell'intima profondità dell'uomo lo spirito di rivolta, per ravvivarlo, diffonderlo, accenderlo. Dipingendo a grandi tratti il quadro dei «precursori della rivoluzione» pieni di «sublime devozione e abnegazione», Kropotkin mete in evidenza in dettaglio, accostandosi alla realtà rappresentato da stampati e opuscoli, «di tre o quattro pagine», da canzoni ricche di satira e di oscenità, manifesti di denuncia (come i dazibao che ricompaiono in Cina nella rivoluzione culturale); effigi e fantocci che si bruciano o si fanno a pezzi: «tutta la propaganda in un pupazzo», si stupisce l'autore. Che troverebbe una decisa e aspra conferma nello straordinario lavoro sulla *Bambola (Die Puppe)* dell'artista antinazista Hans Belmer che definiva la rivolta in questi termini: «L'origine del-



la mia opera scandalosa è che il mondo è per me uno scandalo». E Kropotkin si stupirebbe vedendo spuntare nella Francia surreale e allo sbando dell'anno 2008, niente di meno che una bambola presidenziale.

Kropotkin attribuisce ad «atti» quali signori giustiziati, raccolti incendiati, caserme attaccate, boicottaggio di tasse e gabelle... un'importanza cruciale in quanto anarchico (militante) e uomo

di scienza (osservatore). È una creazione insieme personale (ci vuole sempre qualcuno che scriva, disegni, faccia musica, prenda la parola, canti, attacchi manifesti...) e popolare, perché rivolta direttamente al popolo che le interessa nella sua diversità solidale e conflittuale, ma soprattutto perché questa produzione «spontanea», rivolta alla pratica, crea popolo rinviandolo alla sua condizione umana di sofferenza e di rivolta, fa venire alla luce una «essenza di popolo», si può osare di dire, estratta dal forcipe dalla folla sottomessa e supplicante, dalla massa anonima e prigioniera di quella infernale «servitù volontaria» così vigorosamente messa in luce da Etienne de La Boétie o da Wilhelm Reich.

Canto di vita

Proprio quando tratta di situazioni dove si coniugano estrema miseria ed estrema violenza, generatrici dello spirito di rivolta, e sapendo come finiscono le rivoluzioni quando se ne impadroniscono notabili e carrieristi, demagoghi e avidi di potere, Kropotkin non manca di far vibrare nel corso dello Spirito di rivolta una specie di radicale ottimismo, di far emergere una strana allegria alla quale concorrono, senza dubbio, alcune note potenti, termini come «eroico» e «sublime», «dedizione», «abnegazione», «sacrificio». È un anelito vivificante, un canto



di vita che si innalza contro le banalità e le miserie della vita quotidiana, come pure per accusare la delirante disumanità dei poteri e i furori guerrieri, dove la carne umana da sfruttare nella produzione è convertita in carne da cannone.

E, chissà, magari per sostenere l'impeto di resistenza e di rivolta contro gli influssi totalitari e mortiferi, Kropotkin ha saputo appoggiarsi, con tutta la ricchezza del suo sapere, alla sua pratica assidua della razionalità geografica, alla sua esperienza enciclopedica e militante delle società e degli uomini, sul semplice e fertile amore per la nostra unica e comune terra umana...



bibliografia

Pëtr Kropotkin, *L'éthique*, Stock+Plus, Parigi, 1927, 1979. Edizione italiana, *Letica*, Edigraf, Catania, 1969.
 Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Parigi, 1951. Edizione italiana, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 1998.
 Teodosio Vertone, *L'œuvre et l'action d'Albert Camus dans la mouvance de la tradition libertaire*, Atelier de création libertaire, Lione, 1985.

Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Gallimard, Parigi, 1993.

Geza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, Parigi, 1967 ;

Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Fayard, 1972.

Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885), Encre marine, 2008.

Marcus Rediker e Peter Linebaugh, *L'Hydre aux mille visages, L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, éd. Amsterdam, 2008.

Georges Darien, *Le Voleur*, Stock, 1898, Flammarion, PARIGI, 2003.

Armand Robin, *Ma vie sans moi*, Gallimard, Parigi, 1970.

Elisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, Hachette, Parigi, 1876-1894, volume 19.

Hans Bellmer, *Petite anatomie de l'image*, Allia, 2002.

Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'Un*, 1548, Mille et une nuits, 1997

Wilhelm Reich, *Les hommes dans l'Etat*, Payot, Parigi, 1978. *Ecoute, petit homme*, Payot, Parigi, 1972.



HAMLET REVOLUTION UN MUSICAL DRAMA NELLE STRADE DI BOLOGNA '77

di Giancarlo Biffi

«Dolore, per chi ci ha lasciato,
troppo presto.
Illusione? La grande gioia
di aver tentato di rincorrere il sole,
di aver provato a ribaltare
l'ordine sociale di questo mondo»
William Shakespeare

*Ecco un esempio di teatro totale
in cui recitazione, musica,
canto, movimento e immagine
danno vita a un'opera
che combina in un solo flusso
diverse arti.*

*Intreccio di finzione
e fatti veramente accaduti
in quei giorni del 1977.*

*Non un'operazione
nostalgica ma
l'impiastricciarsi
nel grumo forte e intenso
del «personale»
che si fa «politico».*

*Un modo per dipingere
la vita prima che
l'esistenza ci dipinga.*

*È l'ultima fatica
di Giancarlo Biffi
e della compagnia
di Cada die teatro
di Cagliari*

Sono passati più di trent'anni da quei fatti. Due uomini sulla cinquantina, seduti a un tavolo: una bottiglia di vino, due bicchieri, alcune vecchie riviste sparse, osservano la foto di un vecchio giornale.

S'accende una discussione, non sono d'accordo tra loro: uno insiste che quel che il ragazzo della foto tiene tra le mani non è altro che un manifesto arrotolato, mentre l'altro continua ripetere che il tizio ha in mano un bastone.

Il primo è certo di quello che dice: il giovane della fotografia è suo cugino.

Il secondo non demorde e afferma che il cugino dell'amico quel giorno teneva nella mano un bastone e non era il solo, anche altri di Comunione e liberazione li stringevano tra i pugni.

«Non è vero!», afferma il primo.

«Invece sì!», incalza il secondo.

«Io c'ero!».

«Anch'io!».

In effetti, l'11 marzo 1977, entrambi erano a Bologna. Tutti e due quella mattina erano alla facoltà di medicina, il primo al suo interno tra i partecipanti a un'assemblea di Cl il secondo fuori, a contestare insieme ai compagni del «movimento».

Inizia così quello che vuole essere il racconto di un qualcosa che attende ancora di essere elaborato totalmente.

Bologna... il '77, la morte di Francesco Lo Russo, i giorni della rivolta, i cingolati per le strade, l'impegno politico, l'arte...

Punti di vista differenti di due giovani di allora che nel frattempo sono diventati amici, grazie a un'identica passione: il teatro.

Amici oggi, ma che in quei drammatici e folgoranti giorni di marzo 1977 si sono trovati su sponde opposte: il primo aderiva a Comunione e liberazione, l'altro era un militante di Lotta continua. Insomma Cl e Lc.

La vicenda di due giovani come rappresentazione delle storie individuali dei tanti che hanno attraversato quegli anni infuocati.

Un racconto di vicende, per una sequenza di fatti, visi e sogni che hanno i suoni di un concerto.

Teatro come controcanto

Intreccio di finzione e fatti veramente accaduti in quei giorni del '77. In scena riecheggiano mode, usi, comportamenti dell'esistenzialismo fine anni Settanta, non un'operazione nostalgica ma l'impiastricciarsi nel grumo forte e intenso del «personale» che si fa «politico».

Fatti e vicende di quegli anni, il senso/profumo dell'aver vent'anni allora, come ai tempi di Amleto o come oggi...

Attraversare e farsi assorbire da esistenze maledette.

La genialità di giovani fragili, confusi e perennemente innamorati.

Tentare di andare oltre il monologo o la narrazione.

Richiamo a modalità dello stare assieme e del raccontarsi, nella forma dell'autocoscienza.

Dipingere la vita prima che l'esistenza ci dipinga. Bussa alla porta Ofelia... La costante consapevolezza che comunque sia «l'amore non muore...». Ciò che brucia, ciò che tiene il pensiero desto, i muscoli pronti all'azione e il cuore gonfio di gioia, non può morire.

Muoiono le illusioni ma mai i sogni!

Il principe che non volle farsi re

Il giovane principe... Bologna, l'università, radio Alice, l'amore, la droga, la musica, il punk, i fumetti, l'altra realtà, l'alterità, la ribellione, la rivoluzione, la violenza... e altro ancora... Per un Amleto che è dentro di noi e che ci mette all'angolo interrogandoci su ciò che siamo, su quello che vogliamo. Uno squarcio di luce nel buio o una macchia di buio nel giorno splendente.

Amleto è uno che sta male in questo, vuole rompere un meccanismo ma ci si trova impri-



gionato... per tradizione e dai vincoli familiari. Potrebbe anche farcela, ma cade nello stesso meccanismo che si perpetua dalla notte dei tempi. Si trova costretto a ricorrere alla violenza. La ribellione individuale, l'urlo che scopercchia la notte, la fiaccola distruttrice... ma tutto si fa sterile, la violenza porta ad altra violenza fino alla tragedia finale.

L'ho conosciuto a Bologna in quel fantastico e terribile anno. Il padre infatuato di William Shakespeare gli aveva dato per nome: Amleto. E forse intrappolato dalla vicenda del bardo, una volta diventato ragazzo il suo destino si compie. Il padre inspiegabilmente scompare, si fanno tante ipotesi ma nessuna convincente. Amleto della sparizione, sospetta il socio di studio del padre: l'avvocato Claudio Servidori che ad Amleto non è mai piaciuto.

Il padre aveva lasciato fra l'altro cinque o sei studi d'avvocato in tutta la provincia. Ma Amleto odia giurisprudenza e dopo essersi diplomato all'Accademia di belle Arti e contemporaneamente al Conservatorio si iscrive al Dams indirizzo Arte, è lì che incontro Orazio, in Via Guerrazzi, un giorno di novembre del 1976. Stavo cercando casa e lui mi porta con sé a casa di Amleto, in via Barberia dove il «principe» condivide la sua abitazione con altri studenti.

Inizialmente Amleto alterna l'alloggio di via Barberia con la villa sui colli dove abita la madre, poi quando lei si mette con il socio del padre... ecco, da quel giorno Amleto non torna più dalla madre.

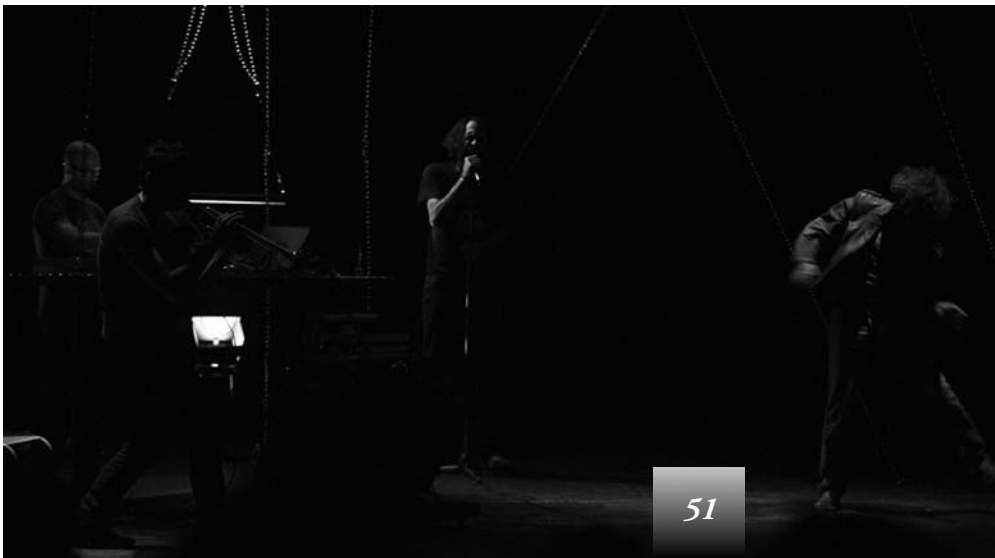
Giornate di marzo

Un giovane scappa verso Porta Zamboni; parte la prima carica di candelotti. Ritorna verso via Irnerio, viene bloccato da un'autocolonna di poliziotti e carabinieri; un carabiniere spara ripetutamente. Lui devia in via Mascarella: a

questo punto è colpito. Il giovane era rimasto a studiare fino alle 12,30 e solo allora era sceso in strada. Dopo quei giorni di marzo niente sarà più come prima. Con la morte di Francesco Lo Russo, ha termine la galoppata del movimento giovanile più creativo e ribelle o meglio a dire il vero il funerale del movimento è celebrato a settembre nel grande raduno, con l'ala «dura» rinchiusa nel Palasport della città mentre migliaia di ragazzi ballano, disegnano, si riuniscono e fanno capannelli nelle strade e nelle piazze. La sensazione era forte già durante le giornate di marzo, qualcosa si era rotto, ed era impossibile tornare indietro... poi a settembre le lacrime di un'intera generazione, la consapevolezza di avere perso o quanto meno che più avanti di così non avremmo potuto spingerci.

I giovani del '77 bolognese non sognavano «il sol dall'avvenire» ma più semplicemente, attuavano quotidianamente la necessità d'esistere. Il pensiero libertario trasmutava la realtà e l'azione diretta ogni giorno si faceva pratica. Non era più la classe operaia il mito di quei giovani, anzi dei miti in genere si erano stancati. L'urgenza di vivere la vita prima che fosse finita, li teneva desti. Poi però il «vecchio» che non se ne voleva andare, li prese per il piede e li trascinò con sé. Il partito delle armi, tolse al movimento il gusto d'essere protagonista direttamente, di sovvertire nei comportamenti, i costumi, i modi di fare. Lo sberleffo degli indiani metropolitani, la trasversalità di radio Alice è sostituita dal colpo di pistola. Velocemente si passa dall'intelligenza di tanti giovani all'idiozia di qualche ragazzo nato «vecchio». Gli spazi di pensiero critico si riducono inesorabilmente. La pratica femminista che aveva fatto tanto bene ai maschietti, viene infranta dal rumore sordo dei proiettili della P38.

Il maschile, con le sue modalità, si riprende la piazza, ma non è altro che il sussulto atroce di una sconfitta annunciata. L'atto finale di un movimento che aveva creduto possibile mo-



dificare il presente e che quasi ce la stava facendo. Riuscendo in molti casi a mettere fuori asse, con strumenti non violenti, lo stato. Si era andati vicino, poi qualcosa non ha tenuto e la violenza si è ripresa la piazza. Per me che arrivavo da Milano, Bologna era una favola. I mesi, prima dei fatti di marzo, sono straordinari, pensavo veramente che ce l'avremmo fatta, sentivo di appartenere fino in fondo a quel miscuglio d'umori, rabbie, voglie... di go-liardia e disperazione cieca, d'allegria e di festa. Bologna come il paese dei balocchi, ma al contrario di quello collodiano, lì erano i ciuchi a diventare ragazzi: non era permesso essere stupidi, era tanta la sete di conoscenza che ogni «momento» era quello buono. Il giorno non aveva soluzione di continuità, non si dormiva mai e il centro geografico e mentale era l'università, nei suoi locali si faceva di tutto: studiare, mangiare, discutere, dormire e capitava pure di farci l'amore.

Per quei mesi Bologna parve una città liberata, l'utopia realizzata, poi però ci fu il morto, la reazione dura, le pietre nelle tasche, l'assalto alla sede della Democrazia cristiana, le sedi del Pci presidiate dai militanti, la chiusura di radio Alice, gli autoblindo per le strade, e fu la fine... Il potere si riprese la piazza, l'università e molti dei nostri cuori, riuscì a ricacciare indietro le istanze libertarie, riuscì a soffocare quella «folle» aspirazione di vivere immediatamente la vita.

Dopo l'uccisione di Francesco Lo Russo, l'arma della critica lascia definitivamente il campo alla critica delle armi, dopo marzo su Bologna si riversa tanta di quell'eroina che ancora oggi conservo la quasi certezza che quell'azione sia stata micidialmente preordinata. L'onda di riflusso si era messa in moto e non si sarebbe più fermata. Il cambiamento era andato troppo oltre, occorreva arginarlo, al più presto invertire la rotta: si unirono in molti nel demolire il nostro progetto e purtroppo tanti di noi gli diedero una mano.

Il 12 Marzo durante l'assalto all'Assolombarda di Milano, saranno esplosi centinaia colpi d'arma da fuoco, dai successivi rilievi si scoprirà che a sparare furono più di duecento differenti armi.

Una ragazza come tante

Due mesi dopo: il 12 maggio, nell'anniversario della vittoria del referendum sul divorzio, i radicali decidono di tenere un sit-in in piazza Navona a Roma, nonostante l'assoluto divieto di manifestare nella città.

Il movimento aderisce e Raffaella che da quando è diventata femminista frequenta parecchie donne del Partito radicale, convince me, suo



fratello Orazio e anche Ofelia che da qualche mese è diventata intima con Raffaella (le due non si lasciano mai, anche se su molte cose la pensano diversamente), ecco ci convince tutti e tre ad andare con lei nella capitale.

Per far rispettare a qualsiasi costo il divieto, l'allora ministro dell'Interno, Francesco Cossiga, schiera migliaia di poliziotti e carabinieri in assetto di guerra, affiancati da agenti in borghese delle squadre speciali, in alcuni casi travestiti da estremisti di sinistra.

Appena arriviamo, Raffaella e Ofelia si uniscono alle femministe radicali.

Io e Orazio, andiamo con un gruppo di compagni romani che sono venuti a prenderci.

Ci diamo appuntamento alla stazione per mezzanotte, qualsiasi cosa accada dobbiamo fare in modo d'essere lì per quell'ora.

Io e Orazio torniamo alla stazione qualche minuto prima delle ventiquattro. Siamo esausti, tutto un pomeriggio a correre da una parte all'altra: colpi di pistola, di fucile, lacrimogeni. Non eravamo preparati, niente servizi d'ordine, un sacco di ragazze che non sapevano dove andare, praticamente la manifestazione non ha mai avuto inizio.

Da subito in Piazza della Cancelleria un gruppo d'agenti inizia a sparare ad altezza d'uomo...



Un giovane riceve un candelotto in pieno viso, sull'occhio sinistro. Un altro viene ferito alla gamba da un proiettile.

«È un troiaio!», mi dice.

«Questi qui, cercano il morto!».

Siamo preoccupati per Ofelia e Raffaella, ma non sappiamo dove cercarle. Non c'è un fronte, le cariche partono appena si cerca di formare il corteo. Mai visti così tanti agenti in borghese con le pistole in mano.

Poco dopo le otto arriviamo in piazza Sonnino e lì una donna fra le lacrime ci dice che vicino al ponte Garibaldi è morta una ragazza.

Un tonfo al cuore, per qualche secondo il mio muscolo cardiaco cessa di battere. Mi lascio cadere fino a sedermi a terra.

«Chi è? Come si chiama?».

«Non lo so», mi dice un'altra, «era lì con noi in Piazza Belli poi quando è partita improvvisa la carica dei carabinieri c'è stato un fuggi, fuggi, io mi sono girata indietro per vedere dov'era finita la mia amica, quando ho visto quella ragazza cadere a terra... poi mi hanno detto che era stata colpita».

«Ma com'era vestita?»

«Aveva una gonna lunga, tutta colorata.»

Tutte le ragazze portano lunghe gonne colorate.

«I capelli?»

«Lunghi, lisci, scuri...»

Sia Raffaella che Ofelia, hanno capelli lunghi, lisci e scuri.

Mi pare di morire. Orazio è pallido come uno straccio.

Decidiamo di andare verso Ponte Garibaldi. Rischiamo tanto... ma non abbiamo scelta.

Avvicinandoci al ponte, incontriamo altra gente che ci fornisce ulteriori informazioni, fino a che finalmente troviamo un ragazzo che conosce il nome della vittima.

«Come si chiama?».

Il giovane esita, vede che siamo turbati, i nostri visi mostrano oscenamente tutta la nostra apprensione. Dalla sua espressione capisco che ha timore di ferire. Non vuole farci male.

«Parla, ti prego, non ti preoccupare. Chi è?», insisto io.

«È...».

«Ofelia?».

«No».

«Raffaella?».

«No, si chiama... Giorgiana».

Tiro un sospiro di sollievo, mi vergogno tanto a dirlo, ma per un attimo mi sono sentito sollevato e penso che la stessa sensazione l'abbia provata anche Orazio.

È un momento, poi lo sconforto.

Una disperazione profonda, muta, con Orazio ci siamo guardati e abbracciandoci ci siamo messi a piangere come due bambini. Un pianto, pieno di tutto... carico di rabbia e liberatorio nel medesimo tempo.

Giorgiana era stata uccisa, una nostra compagna: cristo! Una nostra sorella: cristo! Un nostro amore: cristo!

In quel momento ho sentito di amare quella Giorgiana che non conoscevo, tanto quanto amavo Raffaella. In quell'istante l'avrei stretta tra le braccia, baciata e giurato fedeltà eterna... se solo avessi potuto riportarla in vita.

Avevano ammazzato il nostro amore e noi... noi, eravamo incapaci di reagire.

Rabbia! Tanta rabbia!

Odio! Tanto odio!

Arrivati alla stazione. Troviamo Raffaella e Ofelia sedute su una panchina, pallide, mute, con gli occhi arrossati. Appena Raffa mi vede, si alza e mi viene incontro...

Ho il cuore in frantumi, penso di non reggere...

«L'hanno uccisa, l'ho vista... era qualche metro davanti a me. L'ho vista cadere, e nonostante



ciò ho proseguito la corsa... poi le gambe di colpo si sono bloccate. Sono tornata indietro... Mai mollare una compagna! Vero?! Mai! Mi sono chinata, non sapevo cosa fare... Il suo ragazzo urlava, dovevi sentirlo! Una pena... Era ancora viva! Capisci, era ancora viva...».
 «Basta Raffaella, taci, per favore taci!».
 «È andata proprio così...».

L'epilogo

La sera dell'ultimo giorno, del grande convegno di settembre 1977 a Bologna contro la repressione, io, Orazio e Marcello, siamo insieme. Siamo noi soli: Amleto non c'è... è da qualche parte a strafarsi di eroina; Bernardo è entrato in clandestinità: militante in uno dei tanti gruppuscoli che si sono buttati nella lotta armata. Marcello fortunatamente, questa volta non l'ha seguito, con me ed Orazio è lì con la testa piantata contro l'albero che piange.

Non parliamo, piangiamo e basta.

È tutto finito: il movimento, il sogno, l'adolescenza non vissuta, e per quel che mi riguarda anche la storia d'amore con Raffaella.

Piangiamo per questo e per altro ancora, senza dirci niente per una ferita che sanguina e che non riusciamo a tamponare. Abbiamo perso!

Il giorno dopo tutti e tre lasciamo Bologna.

Amleto oggi

Amleto è ancora tra noi. I bisogni insoddisfatti, la perdita d'ogni sicurezza dell'allora principe di Danimarca sono molto simili al disorientamento di molti nostri giovani. Vorrebbero certezze, desiderano non essere abbandonati, vorrebbero un futuro luminoso da consumare piacevolmente tra le braccia della propria amata. Ma niente di tutto ciò gli è dato sperare. La pubblicità costruisce mondi fantastici che purtroppo o forse fortunatamente, mai abiteranno. Cosa dobbia-

mo dire a un principe che non vuole di farsi re, a un ragazzo che non vuole diventare adulto, inorridito dal dover un giorno gestire direttamente un mondo così distante da ogni verità, tenuto insieme esclusivamente da menzogne e ipocrisie, infarcito di valori mal applicati? Quale lezione gli dobbiamo elargire per fargli accettare quel che anche noi non amiamo? Attratti, assorbiti, da modelli di vita da copertina, da storie maledette mai vissute, i nostri ragazzi come novelli Amleto, come eroi da fumetto con le loro ingenuità utopiche, desiderio d'irrequietezza e dolcezza, si smarriscono lungo strade non rischiarate neppure durante la luce del giorno. Star loro vicino non è semplice, dare indicazioni ancora meno; pure noi, donne e uomini fatti, restiamo perlopiù attoniti di fronte a una struttura sociale che non ci convince e che soprattutto non ci fa stare bene. Morte le grandi speranze, restiamo ammutoliti e loro, i ragazzi, manco tentano di scovare una possibile via, un sentiero che li conduca fuori dal pantano. C'è chi per tutta l'esistenza fugge la vita e chi invece la rincorre. Molti dei nostri giovani fanno entrambe le cose, in una schizofrenia che invece di aiutarli a formarsi un carattere, lentamente ma inesorabilmente li distrugge. La certezza più che il dubbio, la soluzione più che l'irrisolutezza, andare avanti, costi quel costi, poiché dopo ogni pantano il luogo dove accamparsi è per forza bello. È forse questo ciò che dobbiamo insufflare nei loro cuori? È sufficiente? Serve altro? Ragazzi incerti, insicuri che da un giorno all'altro si ritroveranno a essere i nuovi macchinisti della società e allora improvvisamente si sentiranno truffati... schiacciati da problemi non certamente creati da loro, derubati di un'eredità dilapidata ancor prima di passare nelle loro mani.





QUELLI CHE FANNO MONDI

di Franco Buncūga

Dal 7 giugno al 22 novembre si svolge ai Giardini e all'Arsenale una nuova edizione, la 53esima, dell'Esposizione Internazionale d'Arte della Biennale di Venezia, presieduta da Paolo Baratta. Il tema di quest'anno, scelto dal curatore Daniel Birnbaum, si intitola Fare Mondi. Nelle intenzioni del curatore Fare Mondi-Making Worlds è una mostra per esplorare i mondi intorno e davanti a noi. Una mostra in cui si mescolano senza ordine gerarchico tutte le forme artistiche: installazioni, video e film, scultura, performance, pittura e disegno, con l'intervento di più di novanta artisti di provenienza internazionale. Artisti che creano mondi, che aprono strade e artisti delle generazioni precedenti che Birnbaum considera «artisti chiave per la creatività delle generazioni successive». Una Biennale d'Arte sempre più pervasiva nel tessuto urbano. Colorati tentacoli che dai Giardini e dall'Arsenale inglobano e trasfigurano la città. Biennale in ogni luogo. Ora tutto è sparso, la sede principale è bicefala, Giardini e Arsenale, e i padiglioni spuntano ovunque: sulla terraferma e in laguna, su zattere e barconi. Franco Buncūga, esperto di storia dell'arte, ha visitato la Biennale per Libertaria

Miwa Yanagi: *Windswept Women: La Compagnia delle Giovani Vecchie.*

Tutto il padiglione è circondato da un telo nero e dentro immagini incorniciate enormi di sciamane danzanti e che vagano in un territorio deserto eseguendo danze rituali.

Nei giorni dell'inaugurazione della Biennale sono in programma altre vernici importanti in città. Nuovi luoghi di contaminazione di arte contemporanea. Alla Punta della Dogana una delle più belle location del mondo il collezionista e miliardario francese Francois Pinault proprietario della casa d'aste Christie's (la più importante del mondo insieme a Sotheby per l'arte di ogni tipo e periodo) espone la sua collezione privata (che ormai straborda da palazzo Grassi) in un eccezionale intervento di restauro di Tadao Ando e vicino, alle Zattere, si inaugura l'originale esposizione in movimento delle opere di Emilio Vedova allestita da Renzo Piano. Il tutto magari si può visitare dopo aver camminato sul ponte sdruciolevole del grande Santiago Calatrava, nuovo modernissimo accesso alla Serenissima. Nel palazzo di Ca' Pesaro è stata anche allestita una contro-mostra sull'arte contemporanea in Italia, come ai bei tempi, per arginare la reazionaria esposizione

nel rinato Padiglione Italia voluta fortemente dal ministro della cultura Sandro Bondi. Ritorna la Venezia dei grandi nomi, in arte e in architettura. Occasione imperdibile per la mondanità internazionale dell'arte. Non c'è più posto in laguna per gli yacht deluxe tra i quali spicca il Pelorus di Roman Abramovich. Feste private ed eventi ovunque, tutte riservatissime. La rivista *Vogue Uomo* festeggia il suo numero sull'arte con un ballo per 700 persone. Oltre alle star dell'arte internazionale e ai collezionisti miliardari si incontrano alle stesse feste Naomi Campbell, il regista Amos Ghitai, il filosofo Bernard Henry Levy, la regina di Norvegia, il ministro francese della cultura e tutta la nomenclatura politica e culturale nostrana. Il sindaco Massimo Cacciari dichiara che Venezia si sta trasformando in «città dei musei», perdendo finalmente il suo connotato di «città museo». Alcuni pezzi della Venezia futura di Cacciari si cominciano a intravedere, dagli interventi sulla terraferma, alle ricuciture puntuali nella città, agli interventi

urbani di qualità. Una bella piccola sorpresa per chi torna alla Biennale è un nuovo ponticello dietro al Padiglione Italia, che dal Giardino delle Vergini taglia verso i Giardini passando per la splendida zona di San Pietro. Una Venezia minore, da riscoprire, recuperata con intelligenza ai grandi circuiti museali. Una Venezia che in questi giorni offre anche una copertura internet wireless gratuita a tutti i cittadini e prova a confrontarsi con la modernità. Vale la pena di dare un'occhiata. Molte delle grandi novità sono in gran parte avvenimenti fuori dalla Biennale o per lo meno collaterali. Questa volta la mostra fa soprattutto da cassa di risonanza di eventi più sostanziosi e permanenti. Una grande novità veramente ci sarebbe, anzi storica: Il Parc del Mibac: una sorta di neo Minculpop. Scusate se è poco!

Fare Bondi

Per precisa volontà di Bondi (poeta e ministro), è stato allestito il Padiglione Italia nel-

Il trompe-l'oeil di John Baldessari: *Ocean and Sky (with Two Palm Trees)* che maschera la facciata del Palazzo delle Esposizioni con una veduta hollywoodiana con due palme che si stagliano su un'improbabile marina oceanica.

The true artist helps the world by revealing mystic truths (window or wall sign) del 1967. Bruce Neuman. Una spirale di neon con la scritta del titolo, appoggiata per questa occasione a una finestra nell'ingresso del padiglione Usa.



le Tese delle Vergini, all'Arse-
nale. Organizzato sotto la Di-
rezione generale per la quali-
tà e la tutela del paesaggio
l'architettura e l'arte con-
temporanea (Parc), organi-
smo del ministero per i beni
e le attività culturali (Mibac).
Un padiglione nuovo di zec-
ca, trasferito dai Giardini.
Luca Beatrice (collaboratore
del quotidiano *Liberò*) e Bea-
trice Buscaroli (collaboratri-
ce del quotidiano *il Giorna-
le*), sono stati nominati
curatori del Padiglione diret-
tamente dal ministro. Per
prima cosa hanno tutti orgo-
gliosamente dichiarato alla
stampa: «Finalmente potre-
mo fare una Biennale di de-
stra!». Una svolta epocale!
E tanto per chiarire meglio il
loro intento, Luca Beatrice ha
dichiarato in un'intervista
sulla rivista *Artedossier* di
giugno: «Siamo sempre stati
abituati in Italia a considera-
re la cultura e l'educazione
totalmente appannaggio del-
la sinistra. Gli stessi governi
Berlusconi fino a oggi hanno
lasciato spazio all'opposizio-
ne forse per abitudine. Final-

mente, con tre ministri di pu-
gno come la Gelmini, Brunet-
ta e soprattutto Bondi, le cose
sono cambiate. Il ministro
della cultura non è un critico
d'arte ma deve incarnare la
volontà delle persone che lo
hanno eletto. La cultura di si-
nistra ha espresso in tutti
questi anni un atteggiamento
elitista, salottiero. Quella di
destra invece vuole essere più
vicina al popolo. Dunque
questa vuole essere una mo-
stra per il pubblico, non per
gli addetti ai lavori».

I tre berlusconiani di ferro
hanno deciso: basta Biennali
comuniste o radical-chic, arti-
sti impegnati nel sociale o
mezzo rivoluzionari. Hanno
scelto per l'inaugurazione un
omaggio al centenario del pri-
mo *Manifesto futurista*: la mo-
stra Collaudi. Omaggio a Filip-
po Tommaso Martinetti, nel
Padiglione Italia, ricostruito,
più grande e più bello, all'Ar-
senale dopo che quell'anarchico
«disfattista» di Harald Szeem-
an lo aveva eliminato dieci
anni e cinque Biennali fa, di-
chiarendo che l'arte non ha
barriere nazionali.

Nel Giardino delle Vergini,
accanto al Padiglione Italia, il
ministro della cultura ha
inaugurato nello stesso gior-
no anche una grande esposi-
zione di sculture di Pietro Cas-
cella, l'uomo che presentò
Bondi, allora oscuro comuni-
sta in crisi, a Silvio Berlusco-
ni. I milanesi conoscono di
Cascella soprattutto il monu-
mento a Giuseppe Mazzini di
piazza della Repubblica. Un
pesante e retorico scultore ci-
miteriale e commemorativo
come metafora dell'arte con-
temporanea italiana. Niente
male.

Fare immondizia

Ma visitiamo la mostra e cer-
chiamo un filo conduttore in
questa grande kermesse espo-
sitiva, .

Daniel Birnbaum espone il nu-
cleo forte della sua mostra in
un'esposizione unitaria divisa
in due sedi, l'Arsenale e Il nuo-



Le Grand Soir di Claude Lèveque.
La bandiera della rivoluzione anarchica
vista dalla gabbia che ci opprime.

Marco Lodola espone uno dei suoi *teatrini*
in una sala del Padiglione Italia. In qualche modo
tardo futurista anche lui e alquanto passatista.



vo Palazzo delle Esposizioni della Biennale ai Giardini, che occupa lo spazio del vecchio Padiglione Italia, per l'occasione decorato da un trompe-l'oeil di John Baldessari *Ocean and Sky (with Two Palm Trees)* che maschera la facciata con una veduta hollywoodiana: due palme che si stagliano su un improbabile marina oceanica. Entrambe le sedi aprono il percorso espositivo con un'installazione formata da reti, strutture di raggi metallici tesi, ragnatele come linee di forza, materia che diventa energia. Un buon inizio.

Thomas Saraceno, all'ingresso del Palazzo delle Esposizioni, interpreta fedelmente il tema della mostra *Fare Mondi* con la sua installazione *Galaxy forming along filaments, like droplets along the strands of a spider's web*, suggestiva metafora di un universo in formazione, galassie leggere tese come ragnatele tra le pareti. Lygia Pape, all'ingresso dell'Arsenale, nella sua installazione *TTÉIA I, C Gold thread in square forms* convoglia su quadrati metallici sopra il pa-

vimento fili dorati che diventano luce leggera ed evocatrice di energie primigenie.

Pistoletto all'Arsenale

Entrando all'Arsenale, superata l'installazione di Lygia Pape, ho la fortuna di assistere alla performance del grande vecchio dell'arte italiana, Michelangelo Pistoletto che rompe con una mazza una serie di specchi, 17 alle ore 17 nel 6+2009=17. Sicuramente non è superstizioso, anche se sicuramente ama la Cabala (napoletana o ebraica, chissà?). Due specchi restano intatti, per riflettere da due lati l'artista o lo spettatore. Lo specchio, per anni la cifra caratteristica dell'opera di Pistoletto, viene frantumato, non è più il desiderio di portare lo spettatore nell'opera, di partecipare, ma la volontà terribile e gioiosa di andare oltre o l'impossibilità di uscire dalla propria solitudine creativa.

Riecheggia in tutta l'installazione anche in questa edizione un'atmosfera di rilettura degli anni Sessanta e Settanta. Così come i dirigibili improbabili di

tutte le dimensioni di Hèctor Zamora (si incontrano ovunque all'arsenale) ricordano i progetti utopici degli anni Sessanta di Archigram o Superstudio. Molte delle opere esposte, come i disegni urbani di Marietia Potr, vengono messe in diretta relazione con la grande installazione di Yona Friedman *Visualisation of an idea* (appesa alle capriate dell'arsenale) e con i suoi disegni della *Ville Spatiale* del 1956 appesi alle pareti. Un grande maestro dell'utopia architettonica e dell'autocostruzione negli anni Sessanta e Settanta, un «artista chiave» come dice Birnbaum.

Detriti di utopie

Certo, dopo cinquant'anni, quelle radicali utopie sembrano più che altro una delle tante raccolte di immondizie che vediamo in altri settori della mostra: finti villaggi africani, raccolta di barattoli o di scarti vari, cavi che vengono dal nulla e vanno nel nulla. Pezzi incompiuti di rivoluzione diventati detriti in un museo e modelli per esercizi calligrafici.

Sciame di dirigibili. I dirigibili onnipresenti di Hector Zamora sopra piazza San Marco in un fotomontaggio.



La battaglia di Lepanto di Luca Pignatelli, acrilico su telone ferroviario. L'artista, uno dei più rappresentativi del Padiglione Italia mescola nel suo trittico aerei nazisti, sagome di navi a vela, un leone rampante e la sagoma di una Vittoria alata con un improbabile effetto simil-Kiefer.



Accanto spicca una splendida installazione di Elena Elagina e Igor Makarevich che rilegge in modo critico e ironico alcuni *topoi* della cultura russa, tra i quali spicca un'aquila imperiale-frigorifero in metallo con la testa di ghiaccio, *Eagle hoary with frost*, dalla serie *Life is snow*.

Poi si incontra una splendida installazione video di Grazia Toderi, *Orbite rosse*: ti perdi a seguire tracce luminose in due sfere e non capisci se si tratta di bombe su Bagdad, del traffico di Las Vegas o i voli in decollo e atterraggio in qualche aeroporto. La colonna sonora aiuta a confondersi. In una stanza al buio, *Constellation n. 3*, Chu Yun crea una galassia formata da led accesi di elettrodomestici. Simpatica. Il nucleo di *Fare Mondi* dell'Arsenale scorre via così, tra immondizia e piccoli ambienti domestici. Non è poi granché.

Nel Padiglione Italia

Fuori, all'aria, eccoci al Padiglione Italia finalmente arte di destra, per il popolo, come la vuole il popolo.

Un povero Sandro Chia fuori tempo e luogo e sbiadito ci accoglie all'ingresso insieme all'omaggio pseudo futurista di Manfredi Bennati, sul quale non oso pronunciarmi... E fa tanto vecchio anche il teatrino colorato di Marco Lodola. In qualche modo tardo futurista anche lui.

Luca Pignatelli, su un bel telone ferroviario, ci propone un trittico con *La battaglia di Lepanto* (dagli all'infedele!), cattiva rilettura di opere di Beuys e Kiefer, con toppe in stoffa argentata plumbea e aerei nazisti in tessuto che sinceramente non capisco come sia piaciuto tanto a Gillo Dorfles. Nello scomparto a sinistra, sagome di navi e la leonessa o leone rampante, al centro gli aerei in picchiata e a destra una nave e la sagoma di una Vittoria alata.

Daniele Galliano nelle sue opere realiste pop ci presenta due esempi di razza padana. In *Hic et nunc* un personaggio che sui monti guarda le mucche bevendosi una birra (hich!) e in *Chickens* un giovane tatuato a dorso nudo in un

cortile di una casa a ringhiera tra cassonetti e galline che razzolano. Per il popolo come vuole il popolo.

Accanto, paciughi acidi di Marco Cingolani che esprime la sua religiosità in opere come *Il battesimo di Sherlock Holmes* o la *Stufa dei papi* raffigurando l'immacolata concezione mentre si esibisce al microfono.

Anche a Nicola Bolla piacciono i microfoni, che copre di cristalli incastonati su maglia di ferro insieme a un aggraziato e scintillante unicorno accovacciato. Il titolo spazia dalla mitologia allo spettacolo televisivo: *Orpheus's dream*.

Un doveroso omaggio al mondo gay soft non può mancare. Fa molto fashion, dunque arte. *The gift*, fontana in marmo, bronzo e inchiostro nero con una figura con la testa trapassata e le chiappe in aria. Nicola Verlati in *Beauty of failure* reinterpretata l'icona gay di James Dean in «un barocco stilistico



Alcuni dei quindici specchi rotti da Michelangelo Pistoletto nel corso della sua performance all'Arsenale.



Lygia Pape all'ingresso dell'Arsenale nella sua installazione *TTÉIA 1, C Gold thread in square forms* convoglia su quadrati metallici sul pavimento fili dorati che diventano luce leggera ed evocatrice di energie primigenie.



contemporaneo»... «calato nei temi a lui più affini»... «come la musica rock, lo skatebord, i cartoon. Il risultato è un lavoro che può stare all'incrocio tra Altorfer, la Pop Art, i manga e l'heavy metal... che mescolano cultura alta e cultura bassa».

Ci sono anche cose simpatiche, come le sculture di Aron Demetz *untitled* in cedro e resina di pino, rappresentazione-feticcio di un qualche montanaro padano.

Belle le foto di Giacomo Costa *Private garden* e quelle di Matteo Basilè.

Tante cose inutili o superflue, come le nostalgie televisive di Gian Marco Montesano si mescolano a eventi storici drammatici. *Teatro di guerra, Teatro di varietà* o la montagna di luce di Silvio Wolf *I nomi del tempo*.

Povero davvero il video *Schegge d'incanto in fondo al dubbio* del gruppo Masbedo, dove tutto precipita, affonda sott'acqua, imMONDizie nell'imMONDizia che precipitano nell'inconscio mare trascinando con loro l'elegante massaia che affonda tenendo il cavo che la lega alle mer-

ci. Una massaia, novella statua della libertà, regge una torcia in mezzo al mare.

Altrove paracadutisti in abito da sera si muovono sulla neve. «Complimenti davvero...», commenta uscendo dalla proiezione Lucio Dalla provocando i sorrisi compiaciuti degli artisti compresi nel proprio ruolo.

Se questa è l'arte di destra...

Si respira una boccata di ossigeno artistico al padiglione cinese nella sala dei serbatoi. Passano gli anni ma fortunatamente ancora persiste l'odore dell'olio motore. Bravi cinesi. Un intervento rispettoso del contesto: *Liu Ping's Store www.com*, un negozietto fantastico e piccolissime sculture nascoste, quasi invisibili.

Alla fine del percorso, nel bellissimo giardino delle Vergini recuperato per questa edizione, evitata l'installazione tipo luna park *Clever heavy things* di Mirando July e gli ingombranti pezzi di marmo a firma Cascel-

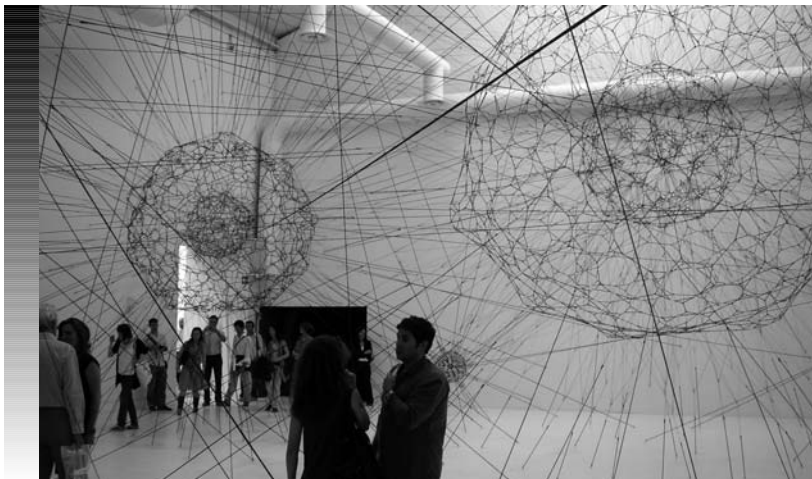
la si scappa dall'Arsenale attraverso una porticina e il piccolo ponte che porta verso san Pietro, in direzione Giardini.

I Padiglioni ai Giardini

Per tradizione si comincia dall'ex Padiglione Italiano, oggi diventato Palazzo delle esposizioni e seconda puntata del *Fare Mondi* del curatore Birnbaum. Evitando di catapultarsi nel bellissimo punto di ristoro in stile «optical» all'ingresso ed evitando scatole e barattoli di colore abbandonati (attenti, è un'opera) si accede all'atrio con la impressionante ragnatela di Tomas Saraceno *Galaxies forming along filaments, like droplets along the strands of a spider's web* che serve da disbrigo tra le varie sezioni del Palazzo. Evitiamo le installazioni con il solito colore appeso nella plastica e tutti i tipi di avanguardie rifatte, non solo futuriste, prime e seconde, e cerchiamo qualcosa di originale e convincente. Scendiamo qualche gradino e ci troviamo in un terrificante ambiente con or-

Thomas Saraceno interpreta fedelmente il tema della mostra, *Fare Mondi*, con la sua installazione *Galaxy forming along filaments, like droplets along the strands of a spider's web* all'ingresso del Palazzo delle Esposizioni ai Giardini, ex Padiglione Italia.

Un cane impagliato a guardia di un totem fallico nel soggiorno della casa del «collezionista».



ribili funerei fiori giganti sotterranei. Installazione accompagnata da un video in cui tre specie di vescovi-papi seviziano delle donne rigorosamente nude che compaiono da sotto le loro ricche vesti cerimoniali e si scarnificano: visione allucinata di un femminino ctonico di qualche immaginario non risolto.

John Baldessari in *Six colorful inside jobs* tira tutti per il culo dipingendo in diversi colori monocromi tutta una stanza e uscendo poi da una porticina nascosta. «Ciò, no i ne gha fato veder da dove i veniva fori lori...», commentano il video due operai della Biennale che avevano lavorato all'installazione, ora divenuta video della performance. Giro per le sale del Palazzo in cerca di Mondri, ma continuo a trovare piccoli ambienti e le stesse cose di sempre.

E come sempre vado a cercare le eccellenze nell'originalità e la libera complessità dei singoli padiglioni che spesso ripagano, come in questa edizione, dell'incosistenza del progetto generale.

Una fila lunghissima per vedere la mostra di Bruce Neuman nel padiglione Usa, ma stavolta ne vale la pena. All'ingresso campeggia la sua splendida opera *The true artist helps the world by revealing mystic truths' (window or wall sign)* del 1967. Una spirale di neon con la scritta del titolo, per questa occasione, appoggiata a una finestra.

E a seguire le splendide teste in cera di *5 pink heads in the corner* del 1992, *Hanging hands for Leo* in bronzo e cavi del 1996, *Coffee spilled and balloon dog video* del 1993 e la geniale *From hand to mouth* del 1967, verso l'uscita *Three heads fountain (three Andrews)*, teste di gomma che spruzzano acqua in una improvvisata fontana.

Mi rinfresco nel padiglione russo, da anni sempre di alta qualità. Fantasmì, utopie, energie in movimento. Una visita al sotterraneo con la ricostruzione di una dacia animata da improbabili fantasmì meccanici *Art life or the Torments of Creation* di Goshia Ostretsov e poi al piano

di sopra, dove nella sezione *Vittoria sul futuro* spicca l'installazione *Il Rosso e il Nero* di Andrei Molodkin, una vittoria Alata (ancora!) in plastica cava animata da liquidi colorati dall'aspetto organico. Colpisce anche l'installazione video di Alerei Kalima che ritrae una composita umanità degradata, descritta espressionisticamente come una folla da stadio.

Affari immobiliari

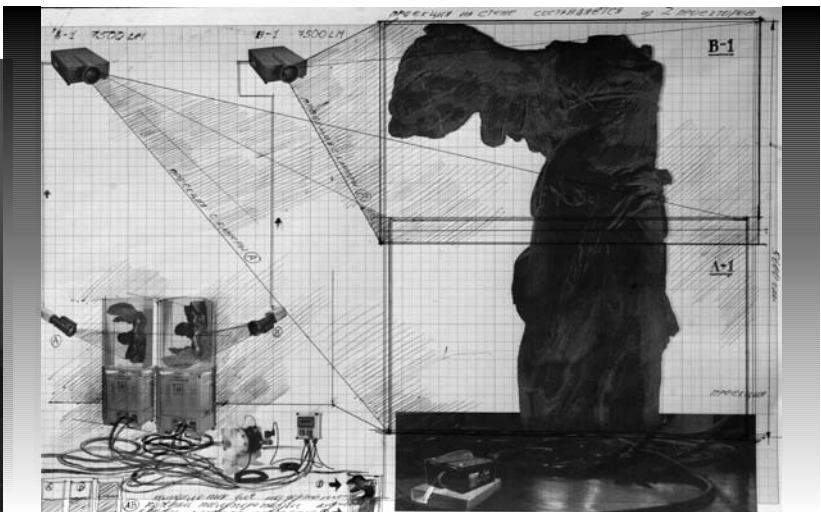
Altra fila per entrare nell'installazione collettiva *The Collectors*, forse l'operazione più riuscita di quest'anno. Si tratta di una collaborazione tra il padiglione dei Paesi Nordici e quello danese che hanno allestito l'appartamento di un collezionista, scrittore omosessuale, che colleziona mutande dei suoi amanti, sculture falliche e oggetti senza valore. L'architettura, nella



Una piccola tenda nera con una piccola bandiera nera: da un'apertura con una frangia pelosa si intravede un video della danza delle cinque Giovani Vecchie



Progetto di *Il Rosso e il Nero* di Andrei Molodkin per la sezione *Vittoria sul futuro* nel padiglione russo. Una vittoria alata in plastica cava animata da liquidi colorati di rosso e nero dall'aspetto organico.



quale si aggira un giovane efebo nudo che ascolta musica e guarda video omosessuali porno, parla di una storia, banale e a volte drammatica (la stanza bruciata di un bambino, la piscina con un cadavere che galleggia, presumibilmente dopo un festino). Una soap opera congelata nell'architettura fittizia dei padiglioni creata da un collettivo di artisti di alta qualità tra i quali: Guillaume Bijl, Maurizio Cattelan, Tom of Finland, Terence Koh, Norway Says, Wolfgang Tillmans, Pepe Espaliù guidati dai curatori. Durante la fila un solerte propagandista dell'associazione di guardiani privati *Vigilante Luxury Security*, affiliata alla compagnia immobiliare *Vigilante Luxury Real Estate* propaga la sicurezza e la bellezza del sito in vendita, dopo l'abbandono del collezionista.

Sicurezza che si fregia di esperti militari, ex dei servizi speciali della marina e dell'esercito pronti a respingere con facilità anche l'esercito italiano (bella forza!) per garantire la privacy dei futuri

proprietari. Finalmente una bella lottizzazione ai Giardini che riscoprono la loro vocazione residenziale.

Uscendo intravedo Philippe Daverio che giovanilmente salta dentro una delle sculture ad anello del padiglione, desacralizzando un'opera, come suo costume, con un gesto vitale e ironico. Ottima performance!

Per vedere il filmato di Paul McCartney nel padiglione della Gran Bretagna bisogna fare la fila per prenotare, per poi annoiarsi mortalmente sorbendosi un documentario sui padiglioni dei Giardini abbandonati d'inverno e abitati da cani, insetti e altri animali. Naturalmente in tempo reale e a videocamera quasi ferma. Attenti non potete uscire fino alla fine della proiezione.

Grande installazione al padiglione giapponese sul tema della morte e della rinascita attraverso il rito scamanico di Miwa Yanagi, *Windswept Women: La Compagnia delle Giovani Vecchie*. Tutto il padiglione è circondato da un telo nero e dentro enormi immagi-

ni incorniciate di sciamane danzanti e una piccola tenda nera con una piccola bandiera nera: da un'apertura con una frangia pelosa si intravede un video della danza delle cinque Giovani Vecchie che sciamano in un territorio deserto eseguendo le loro danze rituali.

A proposito di ambienti scuri e bandiere nere una grande sorpresa ci aspetta al Padiglione francese. Anarchico per tradizione. Stavolta in maniera esplicita con l'installazione *Le Grand Soir* di Claude Lèveque che dichiara: «Le Grand Soir fait référence à l'anarchie, au changement radical de la société. J'aimerais que la société bascule.... Jean-Paul Sartre a écrit que Le Grand Soir était le dernier grand mythe poétique révolutionnaire en France... Le Grand Soir, c'est français. Intraduisible dans les autres langues. Un idéal inaccessible, une utopie perdue». Uno degli slogan di Lèveque che diventa una sua opera, una scritta in neon sulla parete, cita una frase del nichilista francese Florence Rey: «Vogliamo finirla con questo mondo irreale».

In *Orpheus's dream* Nicola Bolla copre di cristalli incastonati su maglia di ferro microfoni che circondano un aggraziato unicorno accovacciato altrettanto scintillante. Dal mito antico al palcoscenico *glamour*.



I *disegni urban*' di Marietica Potr ispirati all'opera di Yona Friedman.



Le Grand Soir è la notte della rivoluzione, del cambiamento improvviso, totale ludico e liberatorio. La notte dell'anarchia. «La civetta della libertà vola solo, se vola, a notte fonda», commenta Christian Bernard, curatore del padiglione francese.

L'installazione comprende un percorso, stretto in gabbie come quelle delle bestie feroci del circo, che porta a tre stanze nere radiali in cui garrisco, illuminate da un faretto e mosse da un ventilatore, tre bandiere nere. La possibilità esibita dell'anarchia come spinta irriducibile dell'individuo ma contemporaneamente come carota per l'esercizio del dominio che controlla le nostre spine di ribellione e ci tiene prudentemente entro solidissime gabbie promettendoci un improbabile riscatto futuro. Una metafora forte della nostra condizione di oppressi.

Vale la pena di perdere un po' di tempo visitando i padiglioni. Alcuni bellissimi. Come quello spagnolo, con un omaggio al grande Miquel Barcelò, o

quello olandese, con la poetica installazione video *Disorient* di Fiona Tan. Nel padiglione della Romania una complessa installazione multimediale mostra altri tentativi di *Fare Mondi*, come quello dei nazisti che a Wolfsburg catalogavano scientificamente prigionieri di guerra, abitanti e medici per creare scientificamente la nuova razza.

Non sono poi grandi mondi quelli che si intravedono alla biennale quest'anno. Spesso sono solo appartamenti o angoli di stanze, al massimo un villino da vendere. Con stanze degli orrori. O mondi dell'inconscio, sotterranei abitati da fantasie erotiche o da paure e fantasmi. Raccolte di polveri o collezioni di immondizie. Forse bisogna attendere Le Grand Soir. Grandi utopie o trasgressioni poche.

A Jacques Charlier, rappresentante della comunità francese belga, viene addirittura negato il permesso di esporre sul suo battello, ancorato accanto alla Biennale, *100 sexes d'Artistes*, cioè riproduzioni ironiche di cento falli. Che potreb-

bero generare mondi, invece generano soltanto la reazione censoria degli addetti comunali. Biennale sterile. Il battello dopo pochi giorni di inutili proteste se ne va.

Ci è molto mancato il padiglione dello Stato Vaticano, annunciato dal «Bondi vaticano», cioè monsignor Gianfranco Ravasi, presidente del pontificio consiglio della cultura, che, visto il clima papalino favorevole (da destra a sinistra) dell'Italia, voleva lanciarsi nell'arte contemporanea. Come già ha fatto con la squadra di calcio vaticana che ambisce a partecipare al campionato. Il padiglione avrebbe senz'altro fatto la sua figura accanto a quello italiano e sarà quasi sicuramente pronto per la prossima Biennale di Architettura del 2010. Non lamentiamoci del presente, si può ancora peggiorare. Lasciamo il pessimismo per tempi migliori.



La nave Belga con cento sessi d'artista di Jacques Charlier che se ne va, cacciata da Venezia.



In *Visualisation of an idea* Yona Friedman rilegge le sue esperienze di autocostruzione e di architettura visionaria degli anni Sessanta e Settanta. scarti di vecchie utopie diventate raccolta di immondizia.



DAL GENOMA A PIAZZA FONTANA

a cura di Lorenzo Pezzica

Nove libri. Il «mistero» della vita accostato ai maneggi della polizia nell'Italia liberale. La figura della donna al tempo dei miti e l'attentato alla Fiera campionaria di Milano nel 1928. Da accostare all'ultimo libro sulla strage alla Banca dell'agricoltura del 1969. Un libro che vorrebbe riscrivere per l'ennesima volta quei fatti. Due attentatori in piazza Fontana: l'anarchico Pietro Valpreda e il neonazista Claudio Orsi. Su due taxi diversi. Due le bombe alla banca. Due ferrovieri anarchici: Giuseppe Pinelli e l'infiltrato Mauro Meli. Infiltrato così bene che al Ponte della Ghisolfà nessuno l'ha mai visto. E poi gli Arditi del popolo e il giornale Umanità Nova dal 1944 al 1953. La proposta di un nuovo umanesimo anarchico senza dimenticare gli abbagliati dal «cavaliere»

1

Un sasso nell'acqua



Jean-Jacques Kupiec, Pierre Sonigo

Né dio né genoma

Per una nuova teoria dell'ereditarietà

prefazione di Giulio Giorello
Elèuthera, Milano, 2009
pp. 232, 18,00 euro

«Chi ha dato il moto alla natura? Dio. Chi fa vegetare tutte le piante? Dio. Chi ha dato il movimento agli animali? Dio. Chi produce il pensiero dell'uomo? Dio». Non sono parole di un creazionista entusiasta, bensì dell'illuminista (e deista) François-Marie Arouet, noto come Voltaire. [...] Il sentimento di Voltaire (che nemmeno il terremoto di Lisbona o le bestemmie ateistiche nello stile del Marchese de Sade sono mai riusciti a spegnere) ha trovato un potente avversario solo nella dottrina darwiniana dell'evoluzione».

La citazione iniziale di Voltaire che Giulio Giorello utilizza nel-

la sua prefazione al volume: *Né Dio né genoma* bene si presta ad illustrare per contrasto le tesi contenute nel libro di Jean-Jacques Kupiec e Pierre Sonigo, provocatorio fin dal titolo. Non esiste un dio-programma inscritto nel Dna. Siamo tutti, dalla molecola all'essere umano, passando per le cellule e virus, generati da una selezione naturale e libera.

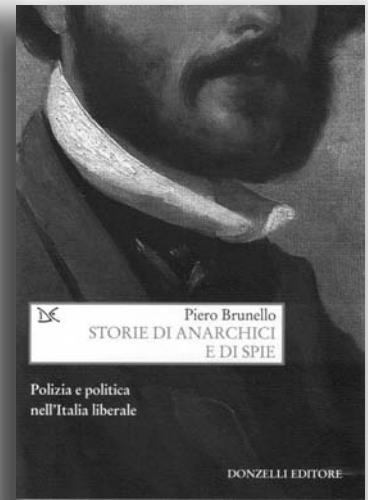
Questa in sintesi è la tesi di fondo dei due scienziati francesi di fama internazionale, che apre nuovi dibattiti sul campo della biologia, inserendosi a pieno titolo nel dibattito contemporaneo sull'origine della vita. Kupiec e Sonigo constatano che i fautori del programma genetico hanno sostituito al vecchio Signore della Genesi «un demiurgo accessibile, leggibile nel mondo delle molecole». Ma con che vantaggio? I nostri due autori non contestano che «in certe situazioni sia possibile domare il Dna»: si pensi agli Ogm o alla terapia genica. Le terapie geniche che hanno trascurato la libertà delle cellule però hanno fallito. «Il vivente non è una macchina, è una congiunzione di interessi». Tramutare questa «libertà cellulare» in una pratica di ricerca empiricamente controllabile è la stimolante sfida di questo volume che, come ancora dichiara Giorello, «non solo tratta di cellule o di specie, ma implicitamente allude alla stessa evoluzione culturale di Homo sapiens».

Né Dio né genoma è un sasso gettato nell'acqua del dibattito scientifico. Le provocazioni intelligenti dovrebbero scuotere le acque, spingendo magari qualcuno a rispondere anche polemicamente. E siccome le controversie in campo scientifico sono sempre un bene e non un male, speriamo che questa sia un'occasione per crescere.

Recenti studi sulla polizia fascista hanno mostrato l'utilizzo sistematico, capillare e generalizzato di delatori, spie e fiduciari di vario tipo. Queste cose non s'improvvisano. Il regime fascista aveva trovato a disposizione sistemi di sorveglianza, procedure di schedatura, metodi di archiviazione, strumenti preventivi e repressivi, una routine burocratica e in generale un rapporto tra cittadini e stato che si erano andati costruendo fin dall'unità d'Italia, e di cui il libro di Piero Brunello (*Storie di anarchici e spie. Polizia e politica nell'Italia liberale*), in modo originale e approfondito, ne offre un'esauriente esemplificazione.

2

Storia d'anarchici e polizia



Piero Brunello

Storie di anarchici e spie

Polizia e politica

nell'Italia liberale

Donzelli, Roma, 2009,
pp. 175, 25, 00 euro

Recenti studi sulla polizia fascista hanno mostrato l'utilizzo sistematico, capillare e generalizzato di delatori, spie e fiduciari di vario tipo. Queste cose non s'improvvisano. Il regime fascista aveva trovato a disposizione sistemi di sorveglianza, procedure di schedatura, metodi di archiviazione, strumenti preventivi e repressivi, una routine burocratica e in generale un rapporto tra cittadini e stato che si erano andati costruendo fin dall'unità d'Italia, e di cui il libro di Piero Brunello (*Storie di anarchici e spie. Polizia e politica nell'Italia liberale*), in modo originale e approfondito, ne offre un'esauriente esemplificazione.

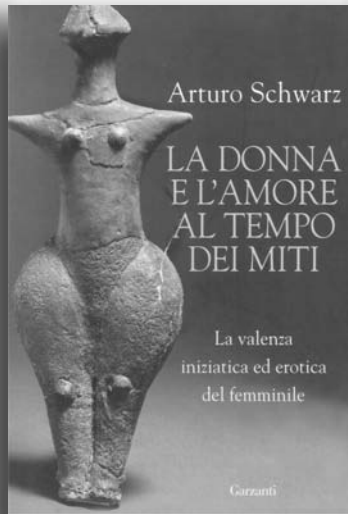


La storia (che magistralmente racconta l'autore) prende le mosse da un incontro segreto tra un gruppo di anarchici, quasi tutti ventenni, in un'osteria di Abano, un paese poco fuori Padova, sulla strada per Rovigo. L'incontro era stato però intercettato da tempo dalla polizia, che interviene e arresta i partecipanti con l'accusa di «cospirazione contro la sicurezza interna dello stato». È il 1881, e i tribunali del regno perseguono l'Internazionale in quanto «associazione di malfattori». Da questo episodio Brunello prende lo spunto per ripercorrere un decennio di storia spostandosi in diverse città d'Italia e in Svizzera, con l'intenzione da una parte di ricostruire le vicende di quei giovani anarchici e dall'altra soprattutto di ricostruire il funzionamento dei meccanismi di controllo messi in atto dagli apparati statali, attraverso quelle stesse carte di polizia, a cui solitamente si ricorre per far luce sulle vicende dei sovversivi. L'autore ha quindi cercato di utilizzare le fonti di polizia non per raccontare il movimento anarchico e la Prima Internazionale, bensì per capire come funzionano i meccanismi di controllo che producono segnalazioni, fotografie, rapporti, prospetti, schede, bollettini, registri, fascicoli, archivi. Allo stesso tempo è riuscito a non perdere il contesto delle vicende, costituito dagli ideali internazionalisti e dalla generazione di giovani uomini che diedero vita al primo anarchismo. Gli anni della vicenda segnano infatti una fase importante nell'organizzazione della polizia in Italia. Con Giovanni Bolis alla direzione dei servizi di Pubblica sicurezza, viene istituito infatti un Ufficio politico, un registro biografico delle persone sospette, quello che dal 1894 diventerà il Casellario

politico centrale accresciuto poi dal regime di Benito Mussolini, le questure cominciano a usare le foto segnaletiche e agenti in borghese, viene organizzato un servizio di polizia internazionale in collaborazione con il ministero degli Esteri. Brunello ha dedicato il suo lavoro alla memoria di Federico Aldrovandi, ragazzo di Ferrara morto a 18 anni, il 25 settembre 2005, durante un controllo di polizia. Il processo penale per la morte di Aldrovandi è tuttora in corso presso il tribunale di Ferrara.

3

«L'amore e le donne sono la soluzione più chiara di tutti gli enigmi»
(André Breton)



Arturo Schwarz
La Donna e l'amore al tempo dei miti
La valenza iniziatica ed erotica del femminile
Garzanti, Milano, 2009
pp. 300, 19,60 euro

Fin dall'epigrafe iniziale che, citando Friedrich Nietzsche, ricorda: «Un uomo labirintico

non cerca mai la verità, ma solo la sua Arianna.», si intuisce che *La Donna e l'amore al tempo dei miti. La valenza iniziatica ed erotica del femminile*, scritto da Arturo Schwarz e dedicato alla figura femminile, alla sua energia e al suo potere, attraverso un lungo viaggio tra numerosi miti, culti e misteri, dalle prime civiltà matriarcali fino ai giorni nostri, è un libro decisamente interessante.

Partendo dalle antiche statuette paleolitiche (idoli femminili, caratterizzati ora da fianchi stretti e seni piccoli, ora da seni voluminosi e fianchi ampi) l'autore segue e ricollega le diverse Signore dell'amore e della fecondità che hanno accompagnato la storia dell'umanità incarnando l'energia vitale della natura e indicando la via privilegiata alla conoscenza. Senza nascondere la profonda ambiguità del principio femminile, insieme benigno e distruttore. Attingendo all'antropologia e alla psicoanalisi, all'arte e alla filosofia, ma anche ai saperi più nascosti dell'alchimia e della Cabballà, il saggio, prezioso nella conclusione dalle citazioni surrealiste di Breton sul tema della donna, dell'amore e del suo potere rivoluzionario, illustra il rapporto tra il femminile e la luce, ovvero l'unione sessuale che porta alla conoscenza spirituale di sé e dell'altro, esplora la sessualità come trascendenza e mistero, illumina il rapporto profondo tra l'emozione erotica e quella estetica, tra l'orgasmo e la vertigine della bellezza.

4

Il ritornello della storia



Carlo Giacchin
Attentato alla fiera Milano 1928
 Mursia, Milano, 2009
 pp. 214, 16,00 euro

Il 12 aprile 1928 un'esplosione poco prima del passaggio del corteo reale e di Vittorio Emanuele III in visita a Milano colpisce a tradimento la folla accorsa per l'avvenimento. È una bomba: venti morti e quaranta feriti il tragico conto dell'attentato. Benito Mussolini non ha dubbi: sono stati gli antifascisti.

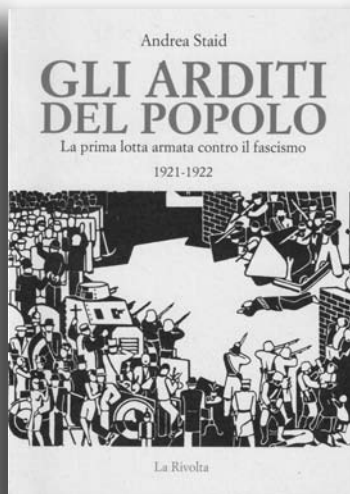
È il prologo dell'interessante libro di Carlo Giacchin dedicato a quest'episodio della storia nazionale che ricorda tanto altri e altrettanto tragici eventi che la storia italiana ha continuato a vivere fino a non molto tempo fa. Ricordiamocelo sempre.

Per quindici anni la polizia indagherà senza risultato. Attorno alle numerose inchieste si muove un sottobosco di spie, informatori e traditori, uomini dello stato e ambigui antifascisti, fascisti estremisti e

gerarchi corrotti. La strage lascia dietro di sé una lunga scia di arresti e di brutalità, rivelando uno dei lati più oscuri del potere fascista. Ma mostrerà anche insospettabili spazi di indipendenza e di coraggio investigativo. Attraverso un lungo lavoro di ricerca d'archivio e ricostruzione paziente degli avvenimenti, l'autore ci propone una storia complessa di indagini e protagonisti facendo luce su una vicenda ancora oggi poco conosciuta e rimasta avvolta dal mistero.

5

La resistenza è di popolo!



Andrea Staid
Gli Arditi del popolo
La prima lotta armata contro il fascismo
 Edizioni La Fiaccola, Ragusa, 2007
 pp. 77, 5,00 euro

Se fino a pochi anni fa era difficile sapere qualcosa attorno all'esperienza degli Arditi del popolo: Questo per la scarsità di pagine storiche dedicate, dal 1994 a oggi ben quattro pub-

blicazioni (Ivan Fuschini, *Gli Arditi del popolo*, Longo; Marco Rossi, *Arditi, non gendarmi! Dall'arditismo di guerra agli Arditi del Popolo*, BFS; Eros Francescangeli, *Arditi del popolo. Argo Secondari e la prima organizzazione antifascista*, Odradek, Luigi Balsamini, *Gli arditi del popolo dalla guerra alla difesa del popolo contro le violenze fasciste*, Galzerano Editore) hanno cercato di far irrompere gli Arditi del popolo, dopo decenni di oblio e rimozione, nel dibattito storico contemporaneo, prigioniero da un lato dalla lettura storico-ideologica «di sinistra» e dall'altro dal cosiddetto revisionismo storico «di destra».

L'ultimo, rilevante, contributo in tal senso è l'agile, sintetico e nello stesso tempo esaustivo saggio di Andrea Staid. Il libro nato sulla base della tesi universitaria dell'autore ha approfondito, collegandosi e riprendendo quanto era stato in precedenza scritto, il libro propone una rivalutazione dell'esperienza degli Arditi del popolo aprendo anche a ulteriori prospettive d'interpretazione storica.

Gli Arditi del popolo furono uno dei fenomeni più interessanti, anche se di breve durata, del primo antifascismo. Fondati a Roma gli ultimi giorni di giugno del 1921 da una scissione dell'Associazione nazionale Arditi d'Italia, per iniziativa dell'anarchico Argo Secondari, gli Arditi del popolo si proposero di opporsi manu militari alla violenza delle squadre fasciste.

Il moltiplicarsi dei crimini fascisti, portarono le classi proletarie a vedere concretizzarsi nella nuova organizzazione quella volontà di riscossa che

trasse origine soprattutto negli strati meno politicizzati della classe lavoratrice.

Le linee di espansione dell'associazione seguirono, principalmente, le direttrici che dalla capitale conducono a Genova e ad Ancona. Altri centri rilevanti furono quelli del Pavese, di Parma, Piacenza, Brescia, Bergamo, Vercelli, Torino, Firenze, Catania e Taranto. L'organizzazione risultava strutturata, nell'estate del 1921, in almeno 144 sezioni che raggruppavano quasi 20 mila aderenti.

Gli anarchici decisero di appoggiare gli Arditi del popolo sia a livello teorico sia prendendovi parte attiva, pur mantenendo la propria specificità. Non si riscontrarono pretese di monopolizzare tale movimento, come invece, in alcuni casi, erano emerse tra i comunisti. Al contrario, fu la reciproca autonomia, pur nella lotta contingente comune, a rimanere un punto fermo.

Il nuovo governo, presieduto da Ivanoe Bonomi, guardò al fenomeno ardito popolare con estrema preoccupazione, poiché la comparsa delle formazioni armate antifasciste rischiava di affossare l'ipotesi della realizzazione di un trattato di tregua tra socialisti e fascisti, il cosiddetto «Patto di pacificazione».

Il motivo della battuta d'arresto degli Arditi non va però ricercato solamente nell'atteggiamento delle autorità. Anche i partiti di sinistra non videro favorevolmente l'azione degli Arditi del popolo per diverse motivazioni che puntualmente Staid analizza nel saggio.

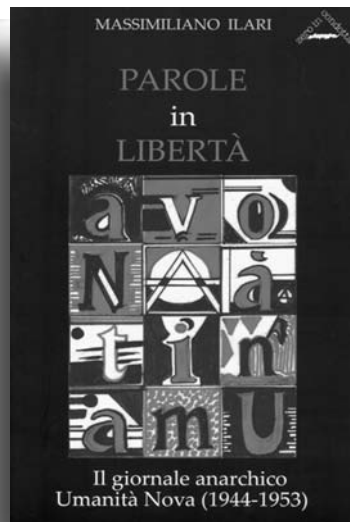
Il Psi, il principale partito proletario, oltre a fare propria la formula della resistenza passiva, si illuse di poter siglare un accordo di pace duraturo con il movimento mussoliniano (il «patto di pacificazione»), e con la quinta clausola di questo patto, dichiarava, la propria estranei-

tà all'organizzazione e all'opera degli Arditi del popolo.

Colto alla sprovvista dalla loro comparsa, ma propenso ad opporre forza alla forza, anche il Partito comunista decise di non appoggiare gli Arditi del popolo poiché, a detta del Comitato esecutivo, costituitisi su un obiettivo parziale e per giunta arretrato (la difesa proletaria), dunque, insufficientemente rivoluzionario. La difesa proletaria doveva realizzarsi esclusivamente all'interno di strutture controllate direttamente dal partito, e gli Arditi del popolo dovevano considerarsi alla stregua di potenziali avversari.

6

Umanità Nova: non solo un giornale



Massimiliano Ilari

Parole in libertà

Il giornale anarchico

Umanità Nova (1944-1953)

Zero in condotta, Milano, 2009

pp. 272, euro 17,00

Umanità Nova è il giornale del movimento anarchico per antonomasia. Creato, voluto,

da Errico Malatesta, fin dal 1920, anno della sua fondazione, nonostante l'interruzione durante il regime fascista (eccetto i pochi numeri usciti in Francia grazie agli esuli anarchici), non ha smesso e ancora oggi continua ad essere un osservatorio importante della realtà e degli avvenimenti non solo del movimento.

La ripresa della sua pubblicazione avvenne nel 1944, ancora prima della conclusione del secondo conflitto mondiale. Massimiliano Ilari con *Parole in libertà*, attraverso una minuziosa analisi, ci propone una storia del giornale da quel momento fino al 1953, ripercorrendo, attraverso la lente d'ingrandimento di *Umanità Nova*, anni importanti e ancora oggi poco studiati del movimento anarchico italiano.

Un'opera importante (benché priva di uno strumento importante come quello degli indici indispensabile per un saggio storico) che ci aiuta a ricostruire un'atmosfera originale dove, come l'autore sostiene, l'anarchismo italiano «si mostrò vitale, assolutamente originale nelle proposte avanzate, e alimentato in primo luogo dalla volontà di migliaia di individui, che con sacrificio ed abnegazione cercavano di portare avanti le loro idee in un contesto generale sempre più avverso, sia sul piano storico-politico che su quello individuale, ad ogni possibilità di reale trasformazione sociale».

7

Il campione del populismo mediatico



Giovanni Valentini
La sindrome di Arcore
Longanesi, Milano, 2009,
pp. 136, 14,00 euro

«Nel bene e nel male, Silvio Berlusconi è tutti noi, con i nostri pregi e i nostri difetti, le nostre virtù e i nostri vizi, le nostre qualità e le nostre debolezze. È l'italiano medio e anche l'arci-italiano. L'idolo o il feticcio di un popolo, allo stesso tempo nobile e miserabile, operoso e inetto, onesto e disonesto, che coltiva le sue contraddizioni come un codice genetico, privo di un'etica pubblica o di una religione civile», l'impietosa (ma veritiera, purtroppo) «fotografia» è di Giovanni Valentini nel suo ultimo libro *La sindrome di Arcore*. Il solito libro sulle «gesta» dell'attuale presidente del consiglio, Silvio Berlusconi? No, un libro che coglie un aspetto che molti, troppi tendono a sottovalutare. Berlusconi, infatti, ha creato una situazione comico-drammati-

ca: l'adorazione e il consenso nella maggioranza degli italiani a cui si contrappone il disprezzo della minoranza. Ma con un elemento in comune: tutti (maggioranza e minoranza di eletti e di elettori) hanno come chiodo fisso Berlusconi.

«E soprattutto, quando finirà il berlusconismo, inteso come fenomeno endemico della società italiana, come tendenza di fondo, come inclinazione ad accettare, tollerare, assecondare quello che l'icona del Cavaliere incarna e rappresenta?», si domanda il giornalista che ha diretto *L'Europeo* e *L'espresso* rispondendo con una previsione nera: «il berlusconismo può sopravvivere a Berlusconi e, anzi, senza di lui può essere perfino peggio, a giudicare dall'assortita compagnia dei suoi epigoni e dei suoi imitatori».

Bisogna, dunque, riconoscere che Berlusconi è riuscito a «modernizzare» la politica istituzionale, la politica dei partiti di governo così come quelli d'opposizione, perché ha immesso nella liturgia di coloro che parlano «in nome del popolo» il linguaggio dello spot, della gag, usando un linguaggio che piace a metà (e anche più) degli italiani e irrita gli altri, ma provocando effetti condizionati tanto che «perfino nelle assemblee di condominio o in quelle del circolo del tennis si parla, si discute e si litiga come nei talk show sul piccolo schermo».

Luciano Lanza

8

Una riflessione necessaria



Andrea Papi
Per un nuovo umanesimo anarchico
Realismo di un progetto libertario
Milano, Zero in condotta
pp. 106, 10,00 euro

Non posso fare una recensione distaccata; ma non si può fare a meno di fare una recensione per questo libro di Andrea Papi. Un libro... direi... necessario, e per usare le parole di Nico Berti nell'ultima riga della postfazione: «il libro va letto e meditato con la dovuta attenzione» (p.158). Non troppo lungo (158 pagine più due di bibliografia), prezzo contenuto (10 euro), scorrevole da leggere e diviso in capitoli che non superano mai le dieci pagine. Capitoli che hanno una sequenza logica, ma che possono essere letti anche in maniera «disordinata», proprio perché il senso

fondante della riflessione di Papi è il «contesto reticolare» (p. 39) e la linea di pensiero di riferimento prende dal pensiero anarchico l'idea della molteplicità dinamica (pp. 69-71).

Lo trovo un libro necessario perché mi sembra che la riflessione, il confronto ideale sui temi delle dinamiche sociali e su come si debba agire per indurre un cambiamento in senso libertario siano oggi, almeno in Italia, sostanzialmente frammentati per temi, soggetti e riferimenti ideali. Situazione molto «anarchica» in apparenza, ma solo perché anche il mondo libertario si è costruito dei quadri mentali diventati abitudini. Il richiamo all'umanesimo anarchico ci riporta alla necessità della riflessione sul patrimonio intellettuale del passato che però deve essere messo in relazione *complessivamente* con il mondo attuale.

Ed è questa l'ambizione, meglio, la tensione intellettuale ed emotiva di Papi che lo ha portato a scrivere questo testo. Lo dichiara nelle due pagine dell'introduzione minima ed è bello che prima di iniziare a leggere si percepisca la presenza dell'essere umano che ti offre non solo i suoi pensieri, ma anche le sue pulsioni ideali.

Nel suo piccolo e nella concisione dei capitoli il libro riesce a spaziare a tutto campo. I 52 testi citati nella bibliografia non «pescano» solo nel mare anarchico e Papi riesce a trattare diversi ambiti concettuali (dall'economia alla scienza, dalla sociologia alla filosofia...) producendo una semplice sintesi, chiara e che sa essere spesso propositiva.

Avrei voluto scriverlo io un libro così, nel senso che negli ultimi tempi ne sentivo la mancanza, soprattutto nel momento in cui volevo dare a qualche giovane e/o studente un suggerimento di lettura per fargli capire cosa possa significare l'anarchia nel mondo di oggi e quali prospettive concrete apra tale approccio ideale. La lettura dei testi classici deve essere confrontata con la pubblicistica anarchica più contemporanea, che non sempre è facile ed è un'operazione che richiede tempo; e il tempo è un bene di cui disponiamo sempre meno liberamente oggi. Questo testo sintetico risolve molto bene questo tipo di problema.

Da lettore di cose dell'Asia orientale trovo curioso che manchi il collegamento (derivazione, direi io) del concetto di «equilibrio stabile» (p. 61) al Tao cinese. E trovo solo vagamente considerato il pericolo «politico» rappresentato dalla triade televisione-pubblicità-consumismo proprio nei confronti del necessario cambio rivoluzionario di mentalità (dall'antropocentrismo al contesto reticolare) che secondo Papi gli anarchici devono sollecitare e provocare per costruire una società più umana e cooperativa.

Ma il confronto è appena iniziato, spero....

Fabrizio Eva

9

La strage e il suo doppio



Paolo Cucchiarelli

Il segreto di Piazza Fontana

Ponte alle Grazie, Milano,

2009

pp. 700, 19,80 euro

Nel libro *Il segreto di Piazza Fontana*, Paolo Cucchiarelli ripercorre la trama criminale ormai passata alla storia come «strategia della tensione», che ebbe il suo culmine nella strage di piazza Fontana il 12 dicembre 1969. Vi si narra, con ampia documentazione, di servizi segreti ufficiali e «deviati» (?), nazionali ed esteri, di settori dei Carabinieri e della Polizia, di fascisti di Ordine nuovo, di Avanguardia nazionale, della Rosa dei venti, di Nuova Repubblica, l'Anello, la Gladio, l'Aginter press di Guerin Serac, Stay behind, il ministero dell'Interno e il famigerato Ufficio affari riservati, pezzi di magistratura, generali, colonnelli veri e presunti, agenti greci, la Cia, il Mossad, la Nato... più una pletora di faccendieri e spioni di ogni risma. Vi si narra delle macchinazioni

per provocare tensione e paura con attentati e stragi da attribuire alla sinistra e vi si narra poi della frenetica attività di depistaggio, disinformazione, corruzione di testimoni, occultamento di prove vere e fabbricazione di prove false, seguite al sostanziale fallimento dell'operazione, che nella ridda di inchieste e procedimenti giudiziari innescati dalla madre di tutte le stragi doveva concludersi con la sostanziale impunità di tutti i responsabili.

La documentazione, che proviene da atti processuali, interviste, notizie dalla stampa di allora, inchieste già pubblicate, nonché da altre «fonti» identificate e non, appare molto ricca e trova ampio spazio nelle 700 pagine del volume.

All'interno di questa estesa ricostruzione l'autore introduce la sua versione sulla dinamica materiale degli attentati, sia di quelli ai treni dell'agosto 1969 sia di quelli del 12 dicembre a Milano e Roma, ed è qui che si perde.

Il rigore dell'interpretazione lascia sempre più spazio a supposizioni e congetture, situazioni e perfino i caratteri di personaggi vengono largamente immaginati. Gli indizi divengono prove e vengono fatti convergere nel giustificare l'ipotesi. La dimostrazione diventa un teorema e come spesso accade, il ricercatore si fa prendere la mano dalla tesi che vuole dimostrare e ne rimane intrappolato. Purtroppo la versione di Cucchiarelli non viene proposta come ipotesi ma come affermazione, il sottotitolo del libro enuncia infatti: «Finalmente la verità sulla strage: le doppie bombe e le bombe nascoste, Pinelli, Ca-

labresi, Feltrinelli, i servizi deviati e quelli paralleli, la Dc, il Pci, la Nato e gli Stati Uniti. Il racconto tragico e sconvolgente del Pasticciaccio che ha ammalato l'Italia». La nuova versione consiste nell'immaginare che gli anarchici, veri o plagiati che fossero, organizzavano attentati ma mentre deponavano i loro ordigni dimostrativi venivano affiancati a loro insaputa da provocatori e sicari che piazzavano la bomba mortale. Così troviamo le doppie borse, le doppie bombe, i doppi attentatori, i doppi taxi con relativi doppi Valpreda, doppi sosia e così via. Secondo l'autore il nuovo sosia di Pietro Valpreda sarebbe Claudio Orsi. Per inciso: Valpreda era un uomo di statura media, corporatura media, capelli mediamente arruffati, un po' stempiato, nessun segno particolare, accento tipico da milanese medio. Su cento milanesi di età analoga, quanti potevano essere suoi sosia? Una buona percentuale.

Nel libro gli anarchici sono quasi tutti inquinati da infiltrati e provocatori, mentre i pochi buoni e ingenui, rappresentati ovviamente da Giuseppe Pinelli, cercano di impedire gli attentati orditi dai compagni cattivi e però cadono in trappole a base di traffici di esplosivo. A essere preda di giochi occulti non sono solo gli anarchici, ma molto di più ampi settori della sinistra ribelle: in effetti veniamo a sapere che già gli scontri di Valle Giulia a Roma nel marzo 1968 furono in realtà guidati dai neonazisti, che Giangiacomo Feltrinelli (come anche i coniugi Corradini) era teleguidato da Giovanni Ventura, che lo stesso Ventura è stato il vero ispiratore del libro *La Strage di Stato* del 1970 e così via.

Cucchiarelli, non si capisce

su quali basi, è convinto che gli ambienti anarchici e di sinistra fossero allora un coacervo di infiltrati, provocatori, fascisti travestiti e soprattutto «nazimaoisti». La categoria dei nazimaoisti pervade il testo in modo quasi ossessivo, basti una frase per tutte a p. 318: «E poi a Milano c'era la commistione con i maoisti e nazimaoisti che inquinava i gruppi anarchici e marxisti-leninisti». Chissà dove ha visto tutto questo.

È evidente che il gruppo 22 Marzo di Valpreda e Mario Merlino costituisce per l'autore un modello più o meno generalizzabile a tutta l'allora sinistra extraparlamentare. Il 22 Marzo non era certo un esempio di rigore politico, era un gruppo appena nato, senza alcun ruolo nel movimento, raffazzonato da Valpreda con un ex fascista (peraltro dichiarato) un poliziotto in incognito, un informatore del Sid, un gruppetto di ragazzi di poco più o nemmeno venti anni. Un gruppo così sgangherato da essere inaffidabile anche come oggetto di provocazione, come dimostrerà il fallimento storico di tutta l'operazione piazza Fontana.

Nella ricerca dei colpevoli materiali Cucchiarelli parte così con il piede sbagliato e nel suo percorso verso un'improbabile verità, inciampa più volte. Innumerevoli sono le frasi, le affermazioni e le illazioni gratuite in varie parti del testo, tanto che per ribatterle tutte ci vorrebbe un altro libro.

Solo su alcuni di questi inciampi vorrei qui fare chiarezza, per amore di verità sto-



rica ma anche perché mi riguardano direttamente.

- I così detti «nazimaoisti» non hanno mai fatto parte della storia reale di quel periodo, e tanto meno dei circoli anarchici. Sono comparsi in rari casi, anni prima, con qualche affissione di manifesti. In quei pochi casi tutti sapevano di chi si trattava e non avevano alcuna credibilità. Nazimaoisti, finti cinesi e analoghi erano allora un po' più diffusi in Veneto, ma anche stando a quanto scrive Cucchiarelli, agivano per lo più in proprio e con scarsi risultati quanto a infiltrazioni riuscite. C'è, è vero, il caso di Gianfranco Bertoli, che nel 1973 compie la strage alla questura milanese, che frequentò anarchici e fascisti, mise una bomba, ma si comportò poi come un ottocentesco anarchico individualista, si fece l'ergastolo, non parlò mai e finì nella droga. Fu un personaggio per certi versi tragico, rimasto in realtà un mistero, come anche riconosce lo stesso Cucchiarelli.

All'albergo Commercio di Milano, occupato, i nazimaoisti non c'erano. A Milano l'unica «mela marcia» di rilievo che frequentò il Ponte della Ghisolfa è stato Enrico Rovelli, non un infiltrato ma un anarchico poi passato per interesse al soldo della polizia e dell'Ufficio affari riservati.

- A Milano tanti sapevano che Nino Sottosanti (non si è mai dichiarato nazimaoista) era un ex fascista che dormiva nella sede di Nuova Repubblica e che era un tipo da cui stare alla larga. Era amico di Tito Pulsinelli a cui fornì un alibi. Quanto al suo ruolo come sosia, pare per lo meno

incauto prendere come sosia una persona conosciuta da tutti nell'ambiente in cui deve operare e conosciuto da colui che deve «sostituire».

Adesso vediamo altre cose che non quadrano.

- A p. 47, la conferenza stampa del 17 dicembre, dopo la strage fu organizzata dai militanti del Ponte della Ghisolfa, il circolo principale, come era ovvio (chi scrive era presente). Non ci fu alcuna latitanza degli amici di Pinelli né ci furono «stridori» o «abissi sui modi di fare politica con i compagni di Scaldasole», anche perché il Circolo Scaldasole era gestito dagli anarchici del Ponte della Ghisolfa che lo lasceranno nel 1972 alla gestione di altri gruppi anarchici. Gli amici di Giuseppe Pinelli erano tutti presenti alla conferenza (il sottoscritto, Amedeo Bertolo, Ivan Guarnieri, Luciano Lanza, Antonella Frediani, Vincenzo Nardella, Umberto Del Grande, Gianni Bertolo e altri ancora). Joe Fallisi, il testimone pure presente cui fa riferimento Cucchiarelli, è evidentemente stato tradito dalla memoria. Peraltro la «vecchia dirigenza» di cui parla Cucchiarelli aveva in media 25 anni! Solo Pinelli ne aveva 41. Di quella conferenza stampa non si dice invece che fu fatta, in quel difficile momento, una scelta coraggiosa e politicamente ineccepibile: con grande sorpresa dei giornalisti, gli anarchici non presero le distanze da Valpreda, nonostante i non buoni rapporti, e denunciarono come mandante della strage non i «fascisti», come concordava la stampa di sinistra, ma lo stato.

- A p. 138 Cucchiarelli ci illustra il «triangolo del depistaggio»: «Il segreto della strage ha resistito per tanti anni godendo del silenzio di tutti i

soggetti interessati: stato, fascisti e anarchici. Questi ultimi dovevano scagionare Valpreda e rivendicare l'innocenza di Pino Pinelli. Si erano fatti tirare dentro e ora la situazione non lasciava alcuno scampo politico: difficilmente sarebbe stata dimostrabile nelle aule dei tribunali la loro buona fede di non voler causare morti. Da un punto di vista giuridico la partecipazione degli anarchici alla vicenda sarebbe stata quantomeno un concorso in strage». A quali anarchici era stata carpita la buona fede? Fuori i nomi Cucchiarelli, perché qui si fa l'accusa di concorso in strage. Ma di nomi Cucchiarelli non ne può fare e così lancia accuse tanto infamanti quanto generiche.

- A p. 183 leggiamo che come «...rivela una fonte qualificata di destra che, naturalmente, non vuole essere citata...», Valpreda prese l'inspiegabile taxi «Perché qualcuno gli aveva semplicemente detto che doveva prendere il taxi. Gli diedero 50.000 lire e il ballerino non si pose di certo il perché» (nella versione dell'autore Valpreda doveva prendere un taxi per essere notato dal taxista). Qui la questione si fa grave: primo non si può citare fonti qualificate che però restano anonime; secondo, questo è uno degli innumerevoli passaggi nei quali Valpreda (solitamente chiamato «il ballerino») viene descritto come un poveretto, un esaltato zimbello di chiunque, un ignorante pronto a tutto per 50.000 lire. Ho conosciuto bene Valpreda, in quel periodo era certamente fuori dalle righe e il suo carattere era certamente un po' sbruffone (e per questo fu scelto come vit-

tima sacrificale), ma non era né ignorante né stupido, era certamente acuto, aveva una biblioteca ben fornita e una discreta cultura, e come sappiamo pubblicò poi diversi libri. Non dimentichiamo che il «ballerino», con tutto quello che di lui si può criticare, si è trovato da un giorno all'altro imprigionato sotto un'accusa atroce, trattato come un animale dalla stampa (*La furia della bestia umana*, su *Il Corriere d'informazione* del 17 dicembre), tenuto quaranta giorni in isolamento e interrogato centinaia di volte, sottoposto a una pressione fisica e psicologica che possiamo solo immaginare, minacciato di infamia e di ergastolo. Ma il «ballerino» ha retto, si è fatto tre anni di carcere, non si è piegato a ricatti, non ha accusato nessuno né ha rinnegato le sue idee, non risulta dagli atti che mai sia sceso a compromessi.

• A p. 228 l'autore avrebbe potuto precisare che la campagna di stampa di Lotta Continua contro il commissario Luigi Calabresi non fu un fatto gratuito. La campagna aveva lo scopo di indurre il commissario a una querela contro il giornale. Il giudice Giovanni Caizzi aveva fatto sapere che l'indagine sulla morte di Pinelli era in via di archiviazione e solo una querela da parte di un pubblico ufficiale, querela che prevedeva facoltà di prova, avrebbe permesso di riaprire il processo. Gli attacchi del giornale divennero così feroci perché Calabresi tardava a querelare (come anche riportato nel libro, secondo la moglie Gemma fu il ministero a opporsi a lungo alla querela).

• A p. 245 Cucchiarelli insiste

a lungo con ardite congetture sul misterioso caso di Paolo Erda, citato da Pinelli nel suo interrogatorio ma mai rintracciato né sentito da nessuno e nemmeno dallo stesso autore, che ne ha cercato a lungo notizie, fino a segnalare che in «Ivan e Paolo Erda è contenuto anagrammato il nome di Valpreda». Erda era solo il soprannome di un giovane anarchico di nome Paolo che ha tutt'altro cognome, tutto qui. Oggi è a metà strada fra i cinquanta e i sessant'anni.

Ma qui c'è un'altra considerazione importante: nel testo si fa a lungo riferimento alle false dichiarazioni e/o alle ritrattazioni di Valpreda, della zia Rachele Torri, della madre Ele Lovati e dello stesso Pinelli a proposito del suo alibi, per sottintendere che vi erano verità scomode da nascondere (ovvero le bombe dimostrative messe dagli anarchici). L'autore dovrebbe però sapere che il vecchio detto «non c'ero e se c'ero dormivo» non è solo una battuta, ma è il comportamento di chiunque non ami particolarmente polizia, carabinieri e altri inquisitori e si trovi di fronte a un interrogatorio. Si dice il meno possibile, non si fanno nomi di amici e compagni e si resta nel vago. Se poi le cose si complicano si può sempre ricordare... e questo vale anche per una vecchia zia, che non vede per quale ragione dovrebbe dire che il nipote è dai nonni invece che dire semplicemente «non lo so». A quei tempi circolava il *Manuale di autodifesa del militante* a cura degli avvocati contro la repressione che dava dettagliate indicazioni in questo senso. Per questa stessa ragione Pinelli non cita Sottosanti, non cita Ester Bartoli (che con il «misterioso» Erda sarebbe testi-

mone del suo passaggio al Ponte), cita il famoso Erda sapendo che è un soprannome e fa solo il nome di Ivan Guarneri, compagno già ben noto alla questura. Ma è proprio sulla base del «buco» dell'alibi di Pinelli che Cucchiarelli fonda in gran parte l'ipotesi fantasiosa, secondo cui Pinelli «poteva avere a che fare con le altre bombe». Ipotesi totalmente fantasiosa che non ha alcun riscontro.

• A p. 274 si descrive una cena a casa di Pinelli presenti Nino Sottosanti, Rosemma Zublena, Armando Buzzola con la compagna, e l'algerino Miloud, quest'ultimo definito sbrigativamente «uomo di collegamento con i palestinesi». Questo Miloud, berbero, militante nella lotta di liberazione algerina, non ha mai avuto a che fare con i palestinesi, da dove viene questa notizia? A questa e a un'altra cena, sempre a casa di Pinelli, avrebbe partecipato anche «un anarchico sconosciuto» che, attingendo a un rapporto del ministero dell'Interno ritrovato nel deposito della via Appia a Roma, Cucchiarelli identifica in Gianfranco Bertoli: l'autore della strage del 1973 alla questura di Milano. Peccato che quando la Zublena frequentava gli anarchici di Gianfranco Bertoli nessuno aveva ancora sentito parlare. Fantasia pura.

• A p. 290 incontriamo Mauro Meli, altro presunto anarchico, ferroviere, sedicente provocatore infiltrato a suo dire nel circolo Ponte della Ghisolfia. Costui non è mai stato visto (c'è la fotografia nel libro), né conosciuto da alcuno. Se è stato al Ponte la sua attività provocatoria si è

fatta notare ben poco. Viene da chiedersi perché, su queste e altre notizie, Cucchiarelli non ha chiesto conferme a testimoni che pure conosce? Forse perché degli anarchici c'è poco da fidarsi, come confessa in un altro passaggio del libro?

- A p. 345 la nota 11 ci informa sugli «editori librai apparentemente di sinistra: oltre a Ventura troveremo Nino Masari a Roma e Umberto del Grande a Milano. «Quest'ultimo conosceva molto bene Pinelli ma era anche in contatto con uomini di Ordine Nuovo e con Carlo Fumagalli, capo del MAR».

Umberto del Grande (è morto pochi anni fa) non era un editore né un libraio, era un anarchico del Ponte della Ghisolfa da anni ed era un componente della Crocenera anarchica. L'unica sua veste di editore è stata di assumersi nel 1971 la titolarità dell'editrice che pubblicava A rivista anarchica, mentre veniva costituita una società cooperativa che avrebbe gestito la rivista. Non ha mai avuto a che fare con uomini di Ordine Nuovo. Era anche appassionato di viaggi nel Sahara, per questo aveva acquistato una vecchia Land Rover da un meccanico di Segrate. Quando il prefetto Libero Mazza rese pubblico il censimento dei gruppi «sovversivi» di Milano, citò del Grande come responsabile della Crocenera. Il rapporto Mazza fu letto anche dal meccanico, che era Fumagalli, e che si rivelò come tale a del Grande. E il rapporto cliente-meccanico si chiuse.

- A p. 347 si afferma che la stesura del libro *La strage di*

Stato fu pilotata da Giovanni Ventura. Nella relativa nota 12 a p. 667 si precisa che «c'è motivo di credere» questo perché Mario Quaranta, (socio editoriale di Ventura, e personaggio squalificato quanto il suo sodale Franzin) lo avrebbe raccontato al giudice Gerardo D'Ambrosio. La testimonianza di uno come Quaranta non dovrebbe essere presa in considerazione con tanta leggerezza.

- A p. 368 si afferma per certo che Valpreda sarebbe andato al congresso anarchico di Carrara nel 1968 insieme a un codazzo di fascisti del XII marzo di Roma, di cui elenca i nomi: Pietro «Gregorio» Maulorico, Lucio Paulon, Augusto De Amicis, Aldo Pennisi, Alfredo Sestili e «il già "convertito" anarchico Mario Merlino». Da dove Cucchiarelli ha tratto questa notizia non è dato sapere.

- A p. 399 c'è un'altra affermazione grave, grave perché diffamatoria: vi si dice che Enrico Di Cola, un giovane componente del 22 Marzo romano, sarebbe colui che avrebbe indirizzato le indagini contro Valpreda e che per questo sarebbe stato compensato dalla polizia con un salvacondotto per espatriare in Svezia. Di Cola, espatriò effettivamente in Svezia dove chiese e ottenne asilo politico, ma lo fece clandestinamente, con non poche difficoltà, aiutato da alcuni anarchici e con un documento falso.

Poche righe più in basso Roberto Mander ed Emilio Borghese vengono classificati, con Merlino, «i più compromessi con la provocazione». Come e su quali basi Cucchiarelli si permette di dare del provocatore a questo e a quello senza alcuna prova non è dato sapere (Mander ha già querelato Cucchiarel-

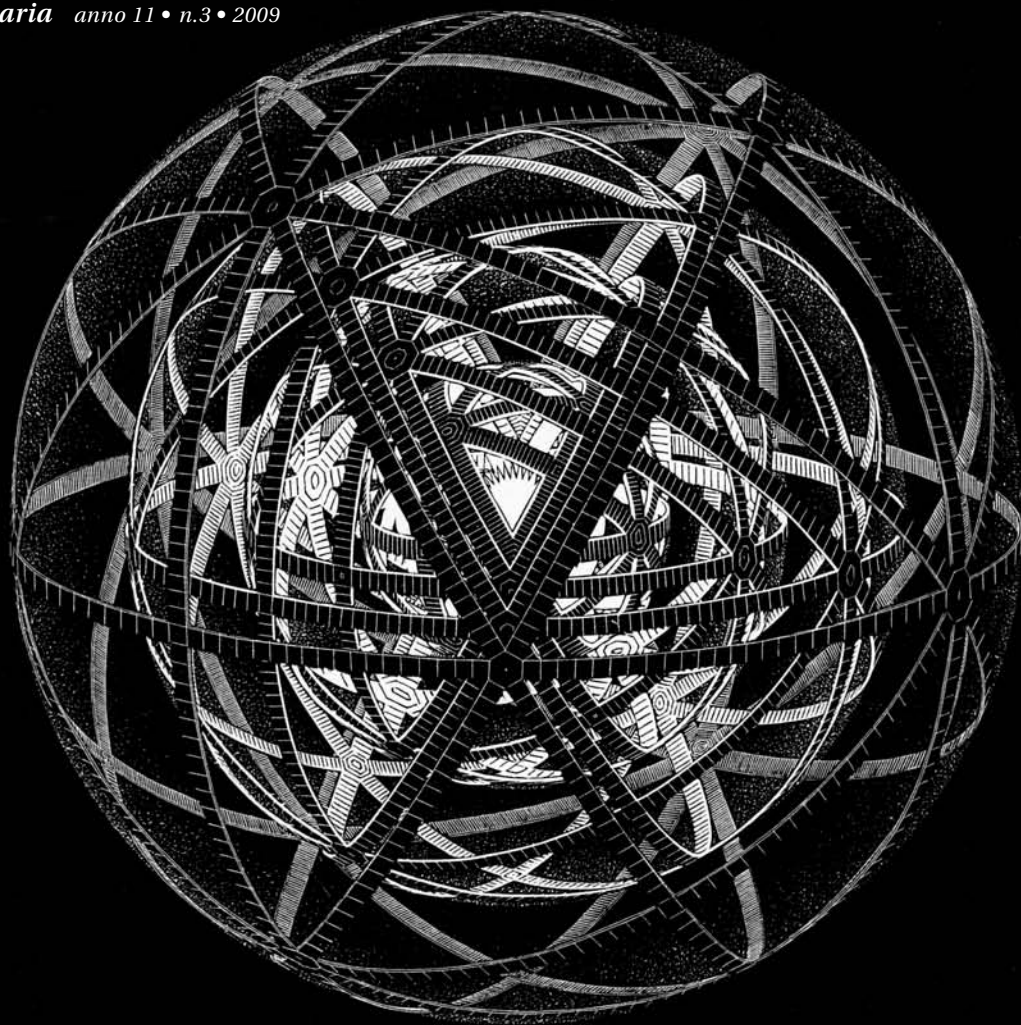
li). È sempre l'ossessione degli anarco-fascisti- nazisti eccetera, di cui è permeato l'intero romanzo.

- A p. 621 «Sulla tomba di Pino Pinelli c'è proprio una poesia di quell'antologia che, un Natale, il commissario Calabresi regalò all'anarchico», il libro è *Antologia di Spoon River* di Edgar Lee Master, ma le cose andarono esattamente all'opposto: Calabresi regalò a Pinelli Mille milioni di uomini di Enrico Emanuelli. È solo una svista, ma ci piace ricordare che la poesia che i cavatori di Carrara incisero sulla tomba di Pinelli non era tratta dal libro che gli regalò il commissario, ma da quello che lui regalò, per sdebitarsi di quel regalo inaspettato, a Calabresi.

Infine, in diversi passaggi del libro si ha l'impressione che l'autore riporti racconti ascoltati a voce da qualcuno, solo così si spiegano i ripetuti errori sui nomi: Otello Manghi invece di Otello Menchi, Octavio Alberala invece di Octavio Alberola...

Queste sono soltanto alcune delle imprecisioni e delle «fantasie» del libro di Cucchiarelli.

Enrico Maltini



POTERE, AUTORITÀ, DOMINIO: UNA PROPOSTA DI DEFINIZIONE

di Amedeo Bertolo

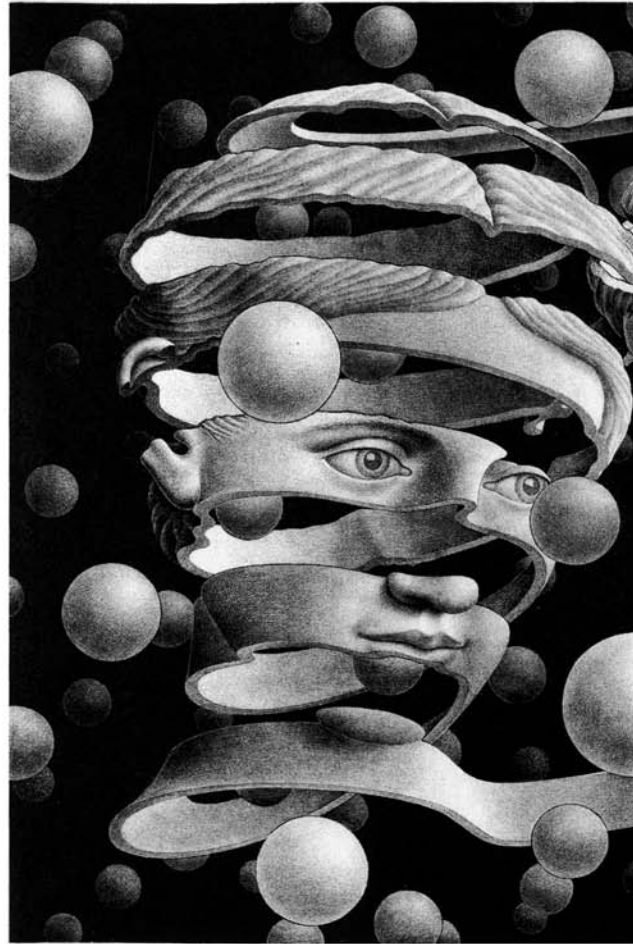
Definire il potere, il suo ambito, le sue dimensioni sociali in rapporto agli altri due termini (autorità e dominio) significa mettere a fuoco un nodo concettuale centrale del pensiero anarchico. La più coerente teoria «contro il potere». Ma che cosa c'è dietro i tre termini? Quali ambiguità racchiudono? Ecco un saggio pubblicato sul numero 2 del 1983 del trimestrale Volontà. Un testo che si propone (come è scritto nell'editoriale-presentazione di quel numero della rivista) di «definire non tanto i termini, solo apparentemente sinonimi, di potere, autorità, dominio, quanto di approfondire e definire i concetti che stanno dietro ai termini e ai contenuti che stanno dietro ai concetti». Amedeo Bertolo è stato tra i fondatori di A rivista anarchica nel 1971, redattore delle Edizioni Antistato e di Volontà. Attualmente è redattore dell'editrice Elèuthera.

Nel corso dei miei studi sulla tecnoburocrazia, sull'autogestione e sull'utopia [1] mi si era posto il problema di una definizione del potere. Di volta in volta ne davo una definizione più o meno esplicita, funzionale al contesto della singola ricerca: si trattava però sempre di definizioni parziali e provvisorie, il cui scopo era limitato all'esigenza di evitare fraintendimenti di un discorso centrato su altri temi. Il problema di fondo restava aperto, anzi, per me sempre più aperto man mano che la riflessione procedeva in ampiezza e profondità (o quantomeno ero convinto che così procedesse).

Il fatto è che si trattava e si tratta, se non di sciogliere, quanto meno di mettere chiaramente a fuoco un nodo concettuale estremamente complesso (e non semplicemente di intendersi sulle parole) un nodo centrale al pensiero anarchico. Paradossalmente, l'anarchismo (che pure può essere considerato come la critica più radicale del dominio sinora esplicitata, critica teorica e critica pratica) non ha prodotto una teoria del potere più articolata e sottile delle apologie del dominio.

Alle geniali intuizioni sul potere dei «padri» dell'anarchismo non è seguita una riflessione adeguata all'importanza di quelle intuizioni. Intuizioni ancor oggi feconde, beninteso, ma rimaste per l'appunto poco più che intuizioni, dal punto di vista scientifico, e che dopo oltre cent'anni corrono per di più il serio pericolo (uso un trasparente eufemismo per amor di patria) di sclerotizzarsi in formule stereotipate, in credenze, in tabù, perdendo gran parte della loro utilità come fondamentali ipotesi di lavoro per l'interpretazione e la trasformazione della realtà. Le intuizioni si sclerotizzano e la relativa indeterminatezza terminologica e concettuale, inevitabile e forse necessaria ai primi sviluppi della riflessione, diventa ostacolo al procedere del pensiero e dell'azione, fonte insieme di ingiustificabili «ortodossie» e di altrettanto ingiustificabili «eresie», di immobilismo tradizionale e di sciocchezze innovative, di discussioni nominali e di impotenza sociale.

Può essere di una certa consolazione agli anarchici il sapere che anche la scienza ufficiale non ha fatto molta chiarezza, in quest'ultimo secolo, su quell'insieme di «cose» (relazioni, comportamenti, strutture sociali...) che sono inscatolate come potere (o come autorità o come dominio). Benché il potere sia non solo elemento centrale della critica anarchica all'esistente, ma anche



elemento indiscutibilmente centrale di ogni sistema di pensiero sociologico e politico [2], il concetto di potere è attualmente uno dei più controversi, ma nel contempo uno dei meno dibattuti, categoria pressoché rimossa dal campo

1. Amedeo Bertolo, *Per una definizione dei nuovi padroni*, in *I nuovi padroni*, Antistato, Milano, 1977; *La grammigna sovversiva*, in *Interrogations*, n. 17-18/1979; *L'immaginario sovversivo*, in *A rivista anarchica*, n. 93, giugno-luglio 1981.
2. Ad esempio: «Il potere è la categoria formale decisiva sia nell'analisi della struttura sia nell'analisi dei processi della società» (Ralf Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari, 1979, p. 155); «Nell'intero lessico della scienza politica quello di potere è forse il concetto più fondamentale: il processo politico è la formazione, la distribuzione e l'esercizio del potere» (Harold Lasswell e Abraham Kaplan, *Potere e società*, Etas, Milano, 1969, p. 90); e ancora «Lo studio del potere è il principio della scienza sociologica» (Irving Horowitz, *Introduzione a Wright Mills, Politica e potere*, Bompiani, Milano, 1970, p. 20).



di applicazione di quella sottigliezza analitica di cui vanno orgogliose le accademie. Se le analisi del potere sono sofisticate, lo sono più nel senso negativo di falsificazione che in quello positivo di affinamento.

Com'è facile appurare anche con una lettura affrettata di un po' di letteratura in materia, c'è non solo una discreta confusione terminologica (un caso esemplare è quello di Max Weber, il cui termine *Herrschaft* è stato tradotto in italiano sia come *potere* sia come *autorità*), ma anche un'ampia indeterminazione concettuale. Inoltre, quanto all'interpretazione-giustificazione delle funzioni e della genesi del potere, le

3. «Potere» deriva dal latino *potis* (padrone, possessore), così come «dominio» deriva da *dominus* (padrone di casa, capofamiglia); «autorità» invece viene dal latino *auctor* che significava originariamente colui che fa crescere, che accresce.

4. Si veda ad esempio Thomas Eschenburg, *Dell'autorità*, il Mulino, Bologna, 1970.

accademie non sembrano essere andate molto oltre Thomas Hobbes o John Locke, o addirittura Platone e Aristotele.

La consolazione però è magra. In primo luogo perché la scienza dominante può ben permettersi il lusso di essere poco convincente sul piano puramente logico, perché ha da sé la forza delle cose, cioè dell'esistente e dell'immaginario inconscio che su di esso è strutturato e lo struttura. In secondo luogo, una certa confusione le è funzionale, proprio perché rende difficile se non impossibile l'identificazione teorica e la distruzione pratica del dominio sociale. Al contrario, il pensiero anarchico *deve* fare la massima chiarezza, se vuole, come vuole, essere scienza sovversiva, cioè strumento per conoscere e capire e *sovertire* l'esistente.

Il presente scritto propone alcune definizioni che secondo l'autore potrebbero rendere più proficuo non solo il dibattito tra anarchici ma anche meno arduo il confronto tra anarchici e non anarchici, che rischia altrimenti di restare per sempre un dialogo tra sordi. Apparirà chiaro che il lavoro di definizione si è rivolto non tanto ai *termini* quanto ai *concetti* che stanno dietro ai termini e ai *contenuti* che stanno dietro ai concetti. Mi spiego. Il segno grafico (e vocale) «casa» può segnalare il concetto «ricovero artificiale», ma dietro questo concetto i contenuti possono variare dalla capanna al grattacielo. In questa sede, tuttavia, mi limiterò a una definizione per grandi categorie di contenuti (e di concetti), funzionale a una prima, provvisoria risposta al seguente quesito: dietro a ciò che si etichetta come potere quanto c'è di funzioni sociali universali e quanto c'è di funzioni proprie di un rapporto di dominio?

Confusione semantica

È consuetudine, non solo accademica, iniziare un discorso di definizione semantica con 1) un approccio etimologico e/o 2) un approccio storico. Nel caso specifico entrambi ci sarebbero di scarsa utilità. L'etimologia dei tre termini da noi considerati è troppo lontana nel tempo per essere più che archeologia linguistica e inoltre due dei tre termini da noi considerati hanno un significato originano pressoché simile [3]. Quanto all'uso storico degli stessi termini, esso rivela una polivalenza e una reciproca intercambiabilità nel tempo tale da renderne l'analisi irrilevante ai nostri fini [4].



Assai sinteticamente, tutto ciò che possiamo ricavare e dall'origine e dall'impiego nel corso del tempo (in contesti socio-economici diversi) delle parole-chiave di questa riflessione è che, se immaginiamo uno spettro di significati che va da un polo positivo a un polo negativo, con riferimento ai valori (anarchici, ma non solo) della libertà e dell'uguaglianza, il termine autorità si colloca per lo più in posizione mediana di neutralità, il termine dominio si colloca prevalentemente verso il polo negativo e il termine potere copre tutto lo spettro, grazie alla sua peculiare polisemia che ne fa variare l'impiego tra il «poter fare» e il «poter far fare».

Di utilità altrettanto scarsa, ai nostri fini, è un esame dell'uso dei tre termini da parte degli anarchici (certamente di maggiore utilità è un esame dei concetti e dei contenuti sottostanti). Sia nei testi classici sia nei testi contemporanei, sia nelle riflessioni sia nella propaganda, potere/autorità/dominio sono usati per lo più come sinonimi (e dunque con attribuzione negativa).

Una qualche diversificazione tra autorità e potere, più o meno esplicita, è probabilmente identificabile, è vero. Ma non univoca. Ad esempio per Pierre-Joseph Proudhon il potere è forza collettiva mentre l'autorità è alienazione, appropriazione monopolistica di questa forza collettiva [5], (ma usa anche il termine «potere politico» per definire questa espropriazione di potenza sociale). Per Proudhon, dunque, autorità sarebbe termine negativo, mentre potere sarebbe o potrebbe essere termine neutrale. Al contrario, Michail Bakunin riconosce un'autorità «neutrale» [6]. E addirittura, dai classici ai contemporanei, Giovanni Baldelli attribuisce un significato decisamente positivo alla parola «autorità» [7], che egli impiega per lo più nel senso di influenza morale e intellet-



tuale. Un poco (ma non molto) più significativo è l'esame dell'uso contemporaneo dei tre termini sia nel linguaggio comune sia nel linguaggio scientifico.

Nel linguaggio comune i due aggettivi «autorevole» e «autoritario» segnalano l'uso sia positivo sia negativo del sostantivo «autorità» da cui derivano, sostantivo che può indicare sia un ruolo politico di potere sia una particolare competenza o una eccellenza morale. Sempre nel linguaggio corrente il termine potere copre tutto l'arco compreso tra la capacità di essere o fare e la struttura sociale gerarchica. Solo la parola dominio è quasi univocamente utilizzata nel senso del potere di imporre *ad altri* (*de jure* o *de facto*) la propria volontà, con strumenti coercitivi, fisici o psichici. Anche nel linguaggio delle scienze sociali il termine dominio (e gli aggettivi e verbi correlati) appare meno polivalente di autorità e potere. Esso, forse proprio per la diffusa valenza emotiva negativa che ha nell'uso corrente, viene raramente impiegato oppure impiegato con esplicito giudizio di merito, negativo per l'ap-

5. Pierre-Joseph Proudhon, *La giustizia nella religione e nella chiesa*, brani scelti in *La dimensione libertaria di P.-J. Proudhon*, a cura di Giampietro Berti, Città Nuova, Roma, 1982.

6. «Allorché si tratta di stivali, ricorro all'autorità del calzolaio; se si tratta di una casa, di un canale o di una ferrovia, consulto quella dell'architetto o dell'ingegnere. [...] Io m'inchino davanti all'autorità degli specialisti, perché è imposta dalla mia propria ragione. [...] Noi accettiamo tutte le autorità naturali e tutte le influenze di fatto, nessuna di diritto, e come tale ufficialmente imposta». Michail Bakunin, *Dio e lo Stato*, R.L., Genova, 1966, pp. 63-66.

7. Giovanni Baldelli, *Social Anarchism*, Penguin, Harmondsworth, 1971, cap. IV, *Freedom and Authority*, pp. 79-94.



punto [8]. Quanto alle definizioni di autorità e potere, ce n'è un po' per tutti i gusti. Ciò che taluno chiama autorità altri chiama influenza o prestigio, oppure (con altri contenuti) ciò che taluno chiama autorità altri chiama potere oppure potere legittimo o formale [9]...

È dunque a nostro avviso necessario riprendere il tentativo di definizione a partire da una iden-

8. Tra i casi di uso «neutrale» del termine dominio ne segnaliamo però tre rilevanti: Georg Simmel (*Il dominio*, Bulzoni, Roma, 1978), per il quale il dominio è una categoria universale di interazione sociale, di cui il potere è forma particolare; Ralf Dahrendorf (*Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari, 1970), che propone una definizione di dominio inteso come “possesso di autorità e cioè come un diritto di emanare comandi autoritativi”; Harold Lasswell e Abraham Kaplan (*op. cit.*), per i quali dominio è modello di potere effettivo (ma il termine inglese è qui *rule*, e non *domination*, e potrebbe tradursi diversamente in italiano).

9. Eccone alcuni esempi un po' alla rinfusa. **Potere.** Il p. è «a) capacità o facoltà naturale di agire...; b) facoltà legale o morale, diritto di fare qualche cosa; c) autorità, specialmente nel significato concreto, corpo costituito che esercita tale autorità, governo» (André Lalande, *Dizionario critico di filosofia*, Isedi, Milano, 1971). «Il p. è la partecipazione alla presa di decisioni” e “una decisione è una linea di condotta che comporta sanzioni severe» (H. Lasswell e A. Kaplan, *op. cit.*, pp. 89-90). Il p. è «diritto di comandare» (Guglielmo Ferrero, *Potere*, Sugarco, Milano, 1981, p. 27). «Come p. designeremo la capacità di una classe sociale di realizzare i suoi obiettivi specifici» (Nicos Poulantzas, in Franco Ferrarotti (a cura di), *La sociologia del potere*, Laterza, Bari, 1972, p.410). Il p. è «la capacità di stabilire e di attuare decisioni anche quando altri si oppongono» (Charles Wright Mills, *op. cit.*, p. 18). Il p. è «un corpo permanente al quale si ha l'abitudine di obbedire, che possiede mezzi materiali di costrizione e che è sostenuto dall'opinione che si ha della sua forza, dalla credenza nel suo diritto di comandare, ossia nella sua legittimità, e dalla speranza nella sua beneficenza» (Bertrand De Jouvenel, *Il Potere*, Rizzoli, Milano, 1947). Per p. si deve intendere “tutti i mezzi di cui un uomo può disporre per piegare la volontà degli altri uomini» (Roland Mousnier, *Le gerarchie sociali dal 1450 ai nostri giorni*, Vita e Pensiero, Milano, 1971, p. 9). «Si può definire il p. come la capacità di realizzare i desideri» (Bertrand Russell, *Il potere*, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 29). «Per p. si deve intendere [...] la possibilità per specifici comandi (o per qualsiasi comando) di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini» (Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1971). «Il p. è una comunicazione regolata da un codice» (Niklas Luhman, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979). **Autorità.** L'a. è «un qualsiasi potere esercitato su un uomo o gruppo umano da un altro uomo o gruppo» (Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino, 1961). L'a. è «un vincolo tra ineguali» (Richard Sennet, *Autorità*, Bompiani, Milano, 1981, p. 18); l'a. è «un modo di definire e interpretare le differenze di forza» (R. Sennet, *op. cit.*, p. 118); l'a. «è una ricerca della stabilità e della sicurezza nella forza degli altri» (R. Sennet, *op. cit.*, p. 178). L'a. è «una dipendenza accettata» (Max Horkheimer, citato in T. Kschenburg, *op. cit.*, p. 9). L'a. è «(psicologica) superiorità o ascendente personali... e (sociologica) diritto di decidere o di comandare» (Lalande, *op. cit.*). «L'essenza dell'a. ... è di dare a un essere umano quella sicurezza e quel riconoscimento nella decisione che logicamente spetta soltanto a un assioma superindividuale ed effettuale o a una deduzione» (G. Simmel, *op. cit.*, p. 11). L'a. è «il possesso atteso e legittimo del poteri» (H. Lasswell, A. Kaplan, *op. cit.*).



tificazione dei concetti e dei contenuti, anche se, naturalmente, questo procedere implica alcune difficoltà lessicali, che cercheremo di superare a volte con un uso intuitivo (nel contesto) di alcuni termini, a volte con perifrasi più o meno eleganti, a volte anticipando nell'uso definizioni successive. Farò anche largo uso di «banalità», cioè di concetti dati per scontati dagli anarchici oppure risaputi e ampiamente accettati nell'ambito del pensiero scientifico e filosofico non anarchico: dalla combinazione inconsueta di banalità diverse può uscire qualcosa di nuovo.

Il potere

Prendiamola alla larga (ma solo apparentemente). La libertà individuale, intesa come possibilità di scelta tra comportamenti alternativi, non è mai (non è mai stata né potrà mai essere) illimitata. Essa opera in presenza di limiti e vincoli, naturali e culturali. La scelta può solo avvenire tra possibilità *determinate*. Su questo concordano persino quei fanatici della libertà che sono gli anarchici (con l'eccezione forse, ma più apparente che reale, di qualche forsennato individualista). Questa definizione è tuttavia incompleta e ci rimanda subito a un più alto livello di libertà, paradossalmente proprio attraverso l'attribuzione di vincoli *determinanti* al comportamento individuale.

Mi spiego. Non mi interessano, qui, i limiti naturali (interni ed esterni) perché essi per l'appunto *delimitano* il campo delle possibilità più che *determinare* il comportamento e perché sono comunque irrilevanti per il presente discorso. Certo, ad esempio, la fisiologia e l'anatomia limitano la frequenza e le forme degli accoppiamenti, ma tutte culturali sono le determinazioni che, entro quei limiti, possono indurre (e inducono) specifici modelli di comportamento erotico. Mi spiego con un altro esempio: nel gioco degli scacchi, la scacchiera può esemplificare i limiti naturali (in realtà, le sessantaquattro caselle sono ovviamente un limite artificiale, fanno parte delle regole, ma immaginiamocene come date dalla natura); le regole del gioco rappresentano la determinazione culturale (l'alfiere può muoversi soltanto in diagonale e così via), le mosse dei giocatori esprimono la libertà come scelta fra possibilità determinate.

Ciò che qui mi interessa prendere in considerazione sono appunto le determinazioni culturali. I due elementi che per interazione determinano in misura varia ma sempre ampia il comportamento animale, gli istinti e l'ambiente, non giocano un ruolo analogo in quello stra-

no animale che è l'uomo. L'uomo non conosce istinti in senso proprio (cioè risposte comportamentali precise e specifiche, ereditate geneticamente, a dati stimoli ambientali), ma al più tracce o residui di istinto, di scarso o nullo significato sociale, come l'istinto del neonato a succhiare, oppure pseudo-istinti come l'istinto sessuale, che è in realtà un bisogno, le forme della cui soddisfazione (cioè i comportamenti, cioè una complessa sequenza di atti) non sono determinate. Per l'uomo, inoltre, l'ambiente è assai più culturale che naturale, non solo e non tanto nel senso che egli ha trasformato e tra-



sforma la natura, quanto nel senso che l'ambiente dell'uomo è fatto soprattutto di relazioni con altri uomini e che anche le relazioni con il mondo delle «cose» passano attraverso la mediazione simbolica.

L'uomo ha perso, lungo il cammino evolutivo di ominizzazione, le determinazioni istintuali e le ha sostituite con determinazioni culturali, cioè con norme, regole, codici di comunicazione e di interazione. Proprio in questa sostituzione sta la specifica libertà umana al suo più alto livello: l'*autodeterminazione*. Infatti le determinazioni culturali non vengono date all'uomo

(da dio o dalla natura), è l'uomo che se le dà. Le norme non sono semplice riflesso di necessità naturali, ma creazione di necessità arbitrarie. Cioè, la produzione di norme è necessaria perché scritta nella natura umana (nella paradossale libertà dell'uomo che gli impone di autodeterminarsi) ma non sono necessari i singoli contenuti delle norme stesse. L'uomo deve produrre norme ma può produrre le norme che vuole.

La produzione di norme è, dunque, l'operazione centrale, fondante della società umana, è produzione di socialità e perciò stesso di «umanità», poiché l'uomo non esiste in quanto uomo se non come prodotto culturale, cioè come prodotto sociale.

La funzione di creare e ricreare continuamente socialità inventando e trasmettendo e modificando norme è per definizione una funzione collettiva (del genere umano, cioè concretamente dei gruppi e sottogruppi che lo costituiscono). Per definizione, come non esiste un codice individuale di comunicazione, così non esiste una norma individuale di interazione sociale. Perciò, nel momento stesso in cui la determinazione culturale definisce la più alta espressione della libertà dell'uomo, la facoltà di autodeterminarsi, essa apre anche una permanente a-simmetria tra l'individuo e la collettività, per cui il singolo è comunque e sempre più determinato dalla società di quanto possa determinarla. L'uomo produce collettivamente la società ma ne è individualmente modellato.

La produzione di norme implica del tutto ovviamente l'applicazione delle norme stesse (una regola non applicata non è una regola). D'altro canto, poiché la norma non possiede di per sé la forza necessaria dei meccanismi biochimici istintuali, né basta normalmente il consenso generale (peraltro non frequente se non per talune norme e in talune società molto omogenee e statiche) a darle questa forza necessitante, interviene la *sanzione* a rendere l'adesione alla norma per lo meno statisticamente probabile se non certa e universale. Ogni gruppo e sottogruppo umano produce così modelli di comportamento e correlatamente sanzioni per indurre i membri a conformarvisi, sanzioni tanto più severe quanto più la norma che ne viene tutelata è considerata fondamentale per il gruppo.

Le sanzioni, come osservano Harold Lasswell e Abraham Kaplan, nell'opera già citata, sono severe «nei termini dei valori prevalenti nella cul-



tura del gruppo preso in considerazione. Non v'è dubbio che la violenza rappresenti un caso estremo di severità delle sanzioni, tuttavia in molte situazioni il disonore (vale a dire il ritiro drastico del rispetto) può avere un ruolo anche più importante». Una sanzione è severa, cioè, se è concepita come tale nell'immaginario collettivo del gruppo considerato. Lo stesso vale, naturalmente, per la gravità dell'infrazione. È noto che lo stesso comportamento può essere diversamente giudicato in diversi contesti culturali e diversamente sanzionato. Un rutto rumoroso può essere considerato infrazione lieve e sanzionato con una blanda disapprovazione o essere considerato infrazione grave e può dar luogo a una sanzione relativamente severa (ad esempio l'espulsione da un club esclusivo), oppure al contrario può essere giudicato positivamente e dar luogo a una sanzione positiva (risate, compiacimento...). Bisogna infatti tener presente che vi sono anche sanzioni positive (riconoscimento sociale, stima) che rafforzano comportamenti approvati, oltre alle sanzioni negative che scoraggiano i comportamenti disapprovati. Anzi, è concepibile, per lo meno teoricamente, una società in cui la determinazione dei comportamenti individuali avvenga solo grazie all'uso di sanzioni positive (si potrebbe però, in questo caso, ipotizzare che l'assenza di sanzioni positive costituisca sanzione negativa).

La produzione e l'applicazione di norme e di sanzioni definiscono dunque la funzione regolativa sociale, una funzione per la quale propongo il termine *potere* [10].

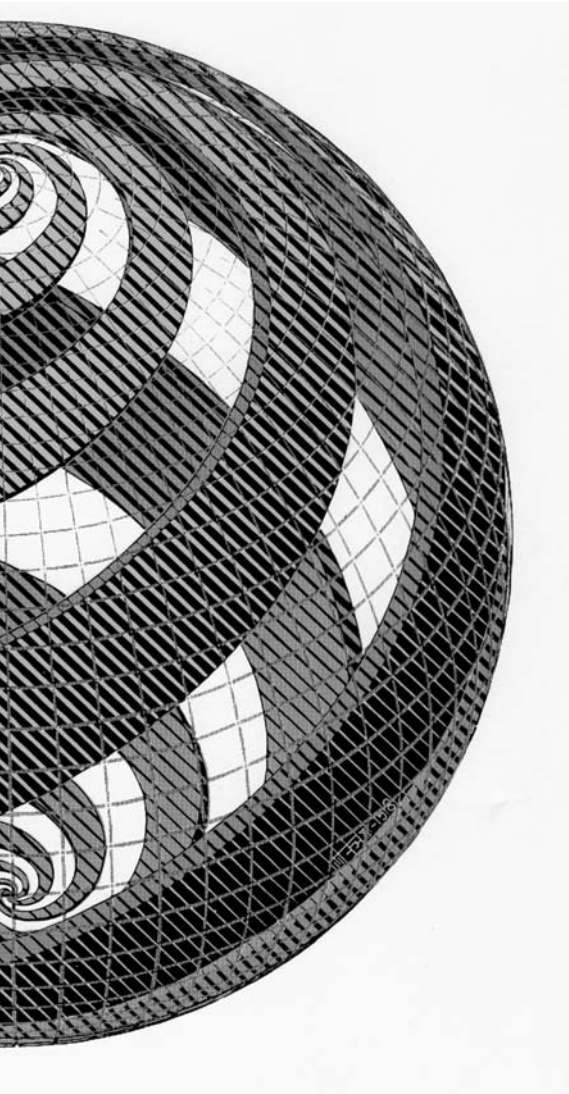
10. Questo significato proposto corrisponde un po' al potere come forza collettiva di Proudhon (cfr. nota 5) e assomiglia alla definizione di Lasswell e Kaplan, citata alla nota 9, che però si riferisce ai singoli processi decisionali e non alla funzione complessiva qui considerata. Anche Pierre Clastres sembra intendere qualcosa di assai simile per potere: «Riteniamo [...] che il potere politico sia universale, immanente al patto sociale; [...] ma che si realizzi in due modi principali: potere coercitivo e potere non coercitivo. Il potere politico coercitivo (o relazione di comando e obbedienza) non è il modello del vero potere, ma semplicemente un caso particolare» (P. Clastres, *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 21); e ancora: «non è pensabile il sociale senza il politico; in altre parole non vi sono società senza potere» (*ibidem*). Il potere coercitivo di Clastres sembra corrispondere a quello che più avanti definisco come «dominio».

11. Franco Crespi direbbe che l'uomo «oscilla» tra determinato e indeterminato (F. Crespi, *Mediazione, norma, potere*, in *Volontà*, n. 1/1980).



Abbiamo così definito il potere come una funzione sociale «neutrale» e comunque necessaria non solo all'esistenza della società, della cultura e dell'uomo stesso, ma anche all'esercizio di quella libertà come scelta tra possibilità determinate da cui era partito il nostro discorso. L'assenza di determinazioni culturali significherebbe infatti un vuoto insensato (nel significato letterale di privo di senso), in cui non ci sarebbe scelta ma pura casualità. La libertà come scelta può esercitarsi solo in presenza di determinazioni, così come l'attrito dell'aria è necessario al volo degli uccelli.

Il fatto, tuttavia, che il comportamento umano non possa essere assolutamente indeterminato (ma neppure, per fortuna, assolutamente determinato) [11] e che la determinazione culturale del comportamento umano sia non solo inevitabile ma espressione a sua volta di libertà, non significa che modi e contenuti della funzione sociale regolativa siano neutrali ri-



spetto alla libertà stessa. È di importanza fondamentale, per la libertà come scelta, l'ampiezza delle maglie della «griglia» di determinazione e la sua elasticità e modificabilità, perché l'individuo è tanto più libero, in questo senso, quanto maggiore è il rango delle possibilità lasciate aperte dalla griglia. Ed è di importanza altrettanto fondamentale, per la libertà come autodeterminazione, il livello di partecipazione al processo regolativo, perché l'individuo è tanto più libero, in quest'altro senso, quanto più ha accesso al potere. Un eguale accesso di tutti i membri di una società al potere è, dunque, prima ineludibile condizione di una eguale libertà per tutti. Condizione necessaria a una libertà *eguale*, ma non sufficiente, come si è detto, a un alto livello di libertà di ciascuno. Il potere può ben essere opprimente per tutti in egual maniera e restare opprimente. Si hanno esempi di società primitive in cui grosso modo c'è eguale accesso al potere, ma in cui le deter-

minazioni comportamentali sono talmente pervasive e/o tradizionalmente imm modificabili da creare una situazione di totalitarismo sociale diffuso.

Il dominio

Una situazione di «potere eguale per tutti» è non solo concepibile ma anche effettivamente documentata da più di una ricerca antropologica. È ben lungi tuttavia dal costituire l'ordinarietà, geograficamente e storicamente. La situazione di gran lunga più comune è costituita dai sistemi sociali in cui la funzione regolatrice non viene esercitata dalla collettività su se stessa, ma da una parte della collettività (generalmente, ma non necessariamente, da una piccola minoranza) su un'altra (generalmente la grande maggioranza); dai sistemi cioè in cui l'accesso al potere è monopolio di una parte della società (individui, gruppi, classi, caste...). Si ha qui un'altra categoria concettuale che potremmo chiamare *dominio*. Il dominio definisce così le relazioni tra ineguali, ineguali in termini di potere, cioè di libertà; definisce le situazioni di sovraordinazione/subordinazione; definisce i sistemi di asimmetria permanente tra gruppi sociali.

La relazione di dominio si concretizza tipicamente in rapporti di comando/obbedienza, in cui per l'appunto il comando ha un contenuto regolativo del comportamento di chi obbedisce. Il rapporto comando/obbedienza non si dà per la funzione regolativa in sé, si badi. Non si obbedisce, in senso proprio, a una norma (ad esempio alla norma di non uccidere o di guidare i veicoli sul lato destro della strada); ci si attiene a una norma. Si obbedisce a un comando, cioè alla forma con cui si presenta la norma in un sistema di dominio. Il fatto che si immagini il rispetto della norma in termini di obbedienza è per l'appunto un effetto dell'espropriazione della funzione regolativa da parte di una minoranza che deve *imporre* la norma al resto della società: tanto più deve esplicitamente imporla, quanto meno vi è partecipazione, reale o fittizia, al potere.

Se la norma sociale, affinché la determinazione culturale possa dare regolarità e prevedibilità, oltre che senso, al comportamento, ha per sua natura un contenuto coattivo, se cioè i comportamenti socialmente rilevanti vi si devono adeguare perché di norma sociale si possa parlare, essa diventa *coercitiva* in situa-



zioni di dominio, cioè imposta e articolata in una catena gerarchica di subordinazione, lungo cui si distribuisce una regola generale: il comando/obbedienza, come rapporto sociale fondamentale.

«Sin dalle origini», scrive Pierre Clastres nell'opera citata, «la nostra cultura pensa il potere politico in termini di relazioni gerarchiche e autoritarie di comando/obbedienza. Ogni forma, reale o possibile, di potere è, per conseguenza, ridicibile a questa relazione privilegiata che ne esprime a priori l'essenza» (p. 16). Ma: «Se vi è cosa affatto estranea a un amerindio è l'idea di impartire un ordine o di dovervi obbedire, fuorché in circostanze particolari» (p. 13). «Il modello del potere coercitivo non è dunque accettato che in circostanze eccezionali, quando il gruppo deve affrontare una minaccia esterna... Il Potere normale, civile, fondato non sulla costrizione, ma sul *consensus omnium*, è così di natura profondamente pacifica» (p. 27).

Anche Edward Evans-Pritchard ci descrive una cultura (i Nuer del Basso Sudan) dove l'obbedienza non è concepita, dove il comando è un'offesa, dove nessuno obbedisce a nessuno. Si tratta, non certo a caso, di società in cui la funzione regolativa è funzione collettiva, dove «la parola del capo non ha forza di legge», dove il capo può essere arbitro ed esprimere un'opinione «autorevole», ma non può essere giudice e applicare sanzioni. E anche gli Amba, di cui si occupa Ralf Dahrendorf [12] nel tentativo di dimostrare l'universalità delle «strutture di autorità» (laddove per strutture di autorità intende,

con una disinvoltura che contraddice la sua consueta accuratezza, sia ciò che ho chiamato potere sia ciò che ho chiamato dominio), dimostrano (come i Nuer, i Tupinambà, i Guarani...) proprio la non-universalità del dominio, dimostrano che la funzione regolativa non deve necessariamente assumere la forma coercitiva della gerarchia e del rapporto comando/obbedienza [13].

Il dominio, come si è detto, è possesso privilegiato del potere. I detentori del dominio si riservano il controllo del processo di produzione di socialità, espropriandone gli altri. Il fenomeno è simile al possesso privilegiato dei mezzi di produzione materiale (e a questo è spesso seppure non necessariamente connesso) [14], ma ancora più grave, perché riguarda la natura stessa dell'uomo: il dominio è negazione di umanità per tutti gli espropriati, per tutti gli esclusi dai ruoli dominanti della struttura sociale.

Autorità e influenza

Il potere inteso come funzione regolativa della società, non è l'unica forma di determinazione culturale dei comportamenti. C'è tutta una vasta gamma di relazioni asimmetriche tra gli individui, in cui talune scelte comportamentali sono in tutto o in parte determinate da opinioni o decisioni altrui cui viene attribuito un peso particolare, un peso determinante per l'appunto.

Si tratti di relazioni sia personali sia funzionali, intendendo per personali quelle in cui i soggetti interagiscono in quanto persone, per funzionali quelle in cui i soggetti interagiscono in base a ruoli che definiscono funzioni sociali (la distinzione, al solito, è in parte arbitraria, in quanto tutte le relazioni personali sono in qualche misura anche interazione di ruoli e viceversa). Nel caso delle relazioni personali possiamo definire l'asimmetria come *influenza*, nel caso delle relazioni funzionali possiamo definire l'asimmetria come *autorità*.

Nel primo caso l'asimmetria è attribuibile a differenze individuali di ordine caratteriale, morale, intellettuale tali per cui una personalità risulta in qualche modo più «forte» di un'altra e l'influenza più di quanto non ne sia influenzata [15].

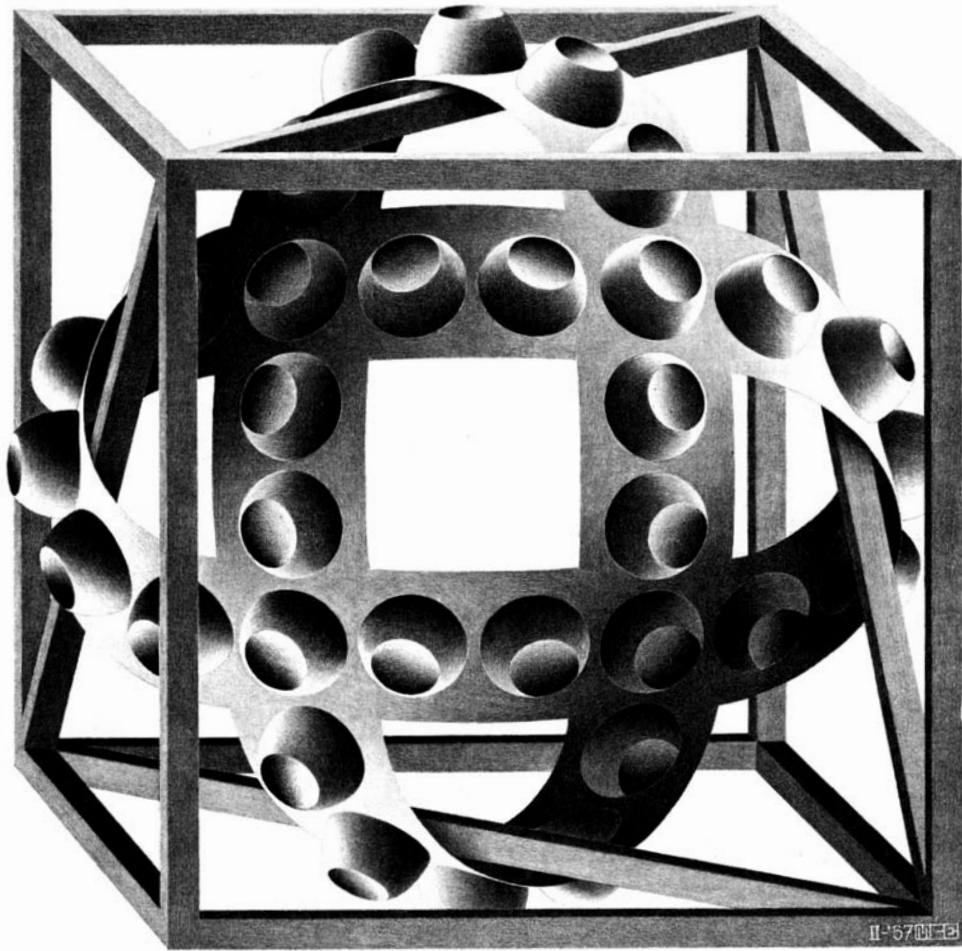
Nel secondo caso vi è una sorta di delega decisionale legata ad aspettative di ruolo, giustificata (esplicitamente o implicitamente) dalla «competenza». Questo termine, nella sua ambivalenza (significa sia capacità sia ambito decisionale) s'attaglia bene al carattere ambivalente dell'asimmetria di capacità e di facoltà decisio-

12. Ralf Dahrendorf, *Amba e Americani*, in *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna, 1971.

13. Si veda anche quanto scrivono Lasswell e Kaplan (*op. cit.*, p. 210): «Nella misura in cui ci si avvicina all'anarchia, un dominio cessa di essere dominio. La sfera del potere si restringe a un minimo: nel caso limite non viene esercitata alcuna costrizione. Il controllo sociale permane, naturalmente, sotto diverse forme di influenza: ma non è controllo coercitivo».

14. Per meglio dire, l'appropriazione privilegiata dei mezzi di produzione materiale è in realtà appropriazione del potere regolativo in un settore della socialità: è dunque un caso e una forma del più generale fenomeno del dominio. Si veda in merito quanto scrive Luciano Lanza, *Al di là dell'economia*, in *Volontà*, n. 3/1981 e *L'economia dal dominio alla libertà*, in *Volontà*, n. 3/1982.

15. Questa definizione di influenza s'approssima a quella di «autorità», citata alla nota 9, di Sennet, il quale tuttavia la estende *anche* alle interazioni asimmetriche di ruolo (compresi i ruoli di potere e di dominio).



nali tipici di una complessa divisione sociale del lavoro in funzioni e ruoli differenziati [16]. Ora, sia l'influenza sia l'autorità, così definite, non implicano necessariamente un'asimmetria sociale permanente. È perfettamente immaginabile un sistema sociale in cui da una molteplicità di singole relazioni asimmetriche risulti per ogni soggetto un equilibrio complessivo a somma zero di influenza e di autorità (o quanto meno di quest'ultima che è più prossima concettualmente al potere e perciò virtualmente al dominio). L'asimmetria genitore/figlio si ricompone per ogni individuo, nell'arco della vita, in un ciclo egualitario; l'asimmetria delle competenze professionali può ricomporsi per gli individui che esercitano le varie professioni

nel complesso delle prestazioni reciproche; una funzione di coordinamento può essere svolta a rotazione... L'autorità della competenza non nega la libertà di chi volontariamente e criticamente l'accetta, può anzi esserle complementare, evitandone la dispersione in mille rivoli insignificanti: semplificando un gran numero di scelte individuali consente di «concentrare» la libertà sulle scelte ritenute veramente importanti dall'individuo (da lui e non da altri per lui, beninteso). Analogamente, non partecipare o partecipare passivamente per propria scelta a taluni processi decisionali sociali (che è cosa diversa dall'esserne esclusi) consente di partecipare appieno a quei processi decisionali che più ci interessano.

16. Questa definizione di autorità s'approssima a quella, citata alla nota 9, di Simmel, il quale però la riferisce solo ai ruoli di potere e di dominio.

È vero, tuttavia, che in una società in cui la divisione del lavoro sociale sia organizzata in modo gerarchico, esiste necessariamente una corrispondente *gerarchia di autorità e dunque un'asimmetria permanente tra i detentori* dei diversi ruoli. Ed è anche vero che taluni ruoli sono «autoritativi» in quanto articolazioni del potere sociale regolativo, e dunque, in un sistema di dominio, sono articolazioni gerarchiche del dominio stesso e perciò «per definizione» permanentemente asimmetriche. Così le diversità di ruolo diventano disuguaglianze sociali.

Allo stesso modo, la presenza del dominio come categoria centrale dell'immaginario sociale determina permanenti asimmetrie di influenza, in quanto anche le relazioni personali vengono concepite in termini gerarchici di dominio. Così anche le diversità individuali rinviano alla disuguaglianza sociale.

Dunque, quel genere di relazioni che abbiamo qui chiamato influenza e autorità possono essere categorie «neutrali» in astratto, ma nel concreto delle società di dominio esistenti si caricano di una valenza più o meno accentuata di dominio e anch'esse perciò spesso si modellano di fatto in rapporti di comando/obbedienza.

Riassumendo

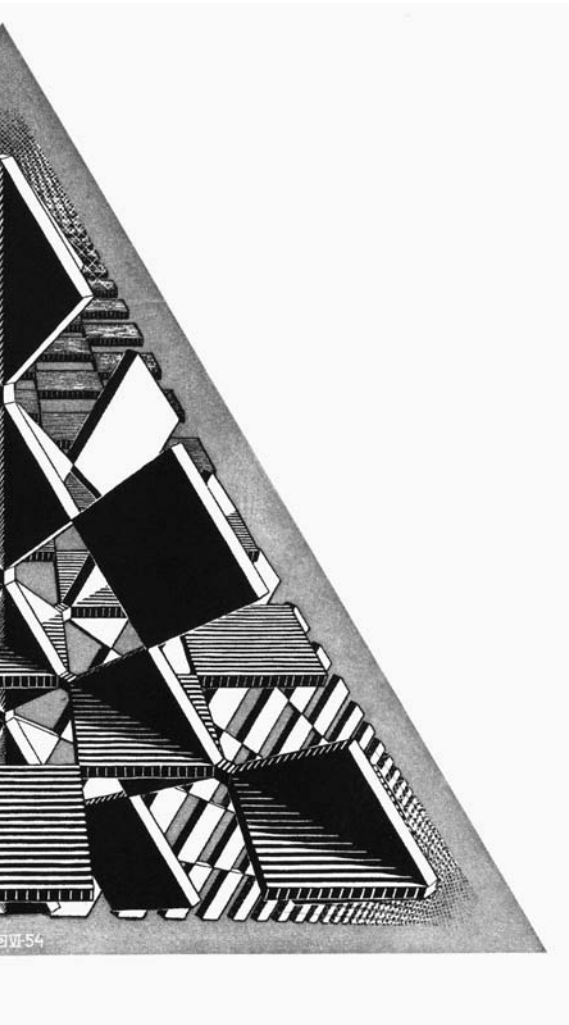
Riassumendo. Ho identificato quattro categorie concettuali che nel linguaggio corrente e scientifico sono o possono essere tutte coperte da uno stesso termine: *potere*. Ho proposto di conservare questo termine solo per definire la prima categoria identificata: la funzione sociale regolativa, l'insieme dei processi cioè con cui una società si regola producendo norme, applicandole, facendole rispettare. Se questa funzione viene svolta da una parte soltanto della società, se il potere è cioè monopolio di un settore privilegiato (dominante), esso dà luogo a un'altra categoria, a un insieme di relazioni gerarchiche di comando/obbedienza che propongo di chiamare *dominio*. Propongo, infine, di chiamare *autorità* le asimmetrie di competenza che determinano asimmetrie di determinazione reciproca tra gli individui e *influenza* le asimmetrie dovute a caratteri personali.

Ripeto che quello che mi interessa non è la parte terminologica, formale, della proposta definitoria, ma la parte sostanziale, di identificazione concettuale. Non è tanto importante il nome che diamo ai colori (anche se per intenderci rapidamente e senza tante perifrasi è utile anche accordarci sui nomi) quanto il concordare sull'esistenza di colori diversi, corrispondenti a diverse fasce di frequenza della banda visibile della luce.



Quello che propongo è una *prima* differenziazione e identificazione di quattro gruppi di contenuti, funzionali a un'analisi generale dei fenomeni sociali. Ulteriori o diverse differenziazioni (corrispondenti a varie forme e contenuti del potere, del dominio, dell'autorità) sono necessarie per analisi particolari e/o più approfondite, naturalmente, ma per un primo approccio anarchico al problema credo che le quattro categorie proposte possano essere sufficienti.

Necessaria in ogni caso mi pare la differenziazione tra la categoria che ho chiamato potere e quella che ho chiamato dominio. È una differenza qualitativa fondamentale, che gli anarchici, più o meno chiaramente, hanno sempre percepito (quando ad esempio distinguono tra società e stato): sta qui, anzi, il nocciolo dell'intuizione centrale al loro pensiero. Non sempre però nell'analisi hanno saputo esplicitare questa differenza, identificando chiaramente le due categorie concettuali. Questo ha portato gli anarchici ad aberrazioni teoriche e pratiche rilevanti, in opposte direzioni (ad esempio a teorizzare e



praticare il rifiuto di ogni norma e di ogni sanzione oppure, come durante la rivoluzione spagnola con la partecipazione al governo repubblicano, a praticare e semi-teorizzare il dominio). I pensatori non anarchici si sono in genere dimostrati incapaci anche di percepire la differenza tra potere e dominio e comunque non hanno saputo o voluto esplicitarla in una differenziazione concettuale e terminologica. Ma questo, come dicevamo, non è in loro un difetto, data la loro funzione istituzionale di razionalità interna a una ideologia di dominio. È una proposta di identificazione concettuale, dicevo, quella che ho qui fatto assai più che una proposta di definizione terminologica. E dunque vorrei che la discussione che ne nascerà (se nascerà, come spero vivamente) riguardi più i con-

cetti che i termini. Mi piacerebbe che si analizzassero criticamente i contenuti e i concetti delle categorie proposte e che mi si contestasse, ad esempio, che se una norma deve essere sorretta da sanzioni severe non è semplice potere ma ha natura di dominio, oppure che è inutile (a questo stadio della riflessione) distinguere tra ciò che ho chiamato influenza e ciò che ho chiamato autorità; oppure che sarebbe utile distinguere le asimmetrie di capacità effettiva da quelle di competenza formale...

Tuttavia vale la pena, credo, di spendere qualche parola anche sulla proposta terminologica, che si presenta delicata, tra anarchici, in quanto uso due etichette («potere» e «autorità») che per gli anarchici non sono neutrali, per concetti e contenuti che sono (o meglio, che a me sembrano) neutrali. Come dicevo in apertura di questo scritto gli anarchici usano i termini potere, dominio e autorità (soprattutto i primi due) come sinonimi e con ovvia connotazione negativa (stanno per quella «-archia» che essi negano e combattono). Perché allora proporre un uso anarchicamente neutrale di potere e autorità? Un po' a scopo provocatorio, per indurre cioè a una maggiore attenzione alla sostanza del discorso con un piccolo scandalo lessicale, per sottolineare quella che mi pare una novità concettuale con una novità linguistica. Poi perché mi pare assurdo che il nostro linguaggio, il linguaggio anarchico, abbia tre termini per un solo concetto e nessuno per altri due. Ma soprattutto perché in quello che sia il linguaggio specialistico sia il linguaggio comune definisce come potere e come autorità credo che ci sia proprio quello che ho precedentemente definito come potere e come autorità, *più* il dominio. Se cioè al potere e all'autorità togliamo il dominio, facendone una categoria a parte, concettualmente ben distinta anche se in tutte le società esistenti (tranne forme residuali di società primitive) di fatto sovrapposto alle altre due, restano per l'appunto quei tipi di relazioni che ho proposto di chiamare potere e autorità.

D'altronde, nessun anarchico userebbe positivamente il termine «impotenza» (politica, sociale, economica...) come sinonimo di assenza di dominio, perché il potere di cui si segnala l'assenza con questa parola ha la connotazione positiva di «poter fare», di esercitare la propria libertà [17]. E sono certo che a gran parte degli anarchici non suona eretica l'espressio-

17. Per la relazione tra volontà e libertà (che emblematicamente sono definite in russo da un unico termine, *volija*) si veda Roberto Ambrosoli, *Volontà e natura umana*, in *Volontà*, n. 4/1982.

ne «potere di tutti» [18] perché in questo caso s'intende per potere la facoltà decisionale individuale e/o la partecipazione ai processi decisionali sociali...

Utilità di una definizione

Lasciamo la questione nominale e torniamo alla questione sostanziale. Qual è l'utilità per il pensiero anarchico della definizione concettuale proposta?

Essa (o un'altra definizione che comunque distingua due-tre-dieci colori in quella banda indifferenziata o malamente differenziata che è il potere) consente di meglio concepire ed esprimere la *negazione* centrale della filosofia anarchica (cioè dell'interpretazione anarchica del mondo) e dunque anche della sua *affermazione* centrale, del valore fondante: la libertà. Poi, questa definizione consente di formulare meglio un'infinità di problemi della scienza anarchica, della scienza che studia sia le «leggi» (le uniformità, i rapporti che si ripetono costantemente, i nessi causali, le condizioni necessarie) del dominio sia le «leggi» della libertà.

Facciamo solo alcuni esempi.

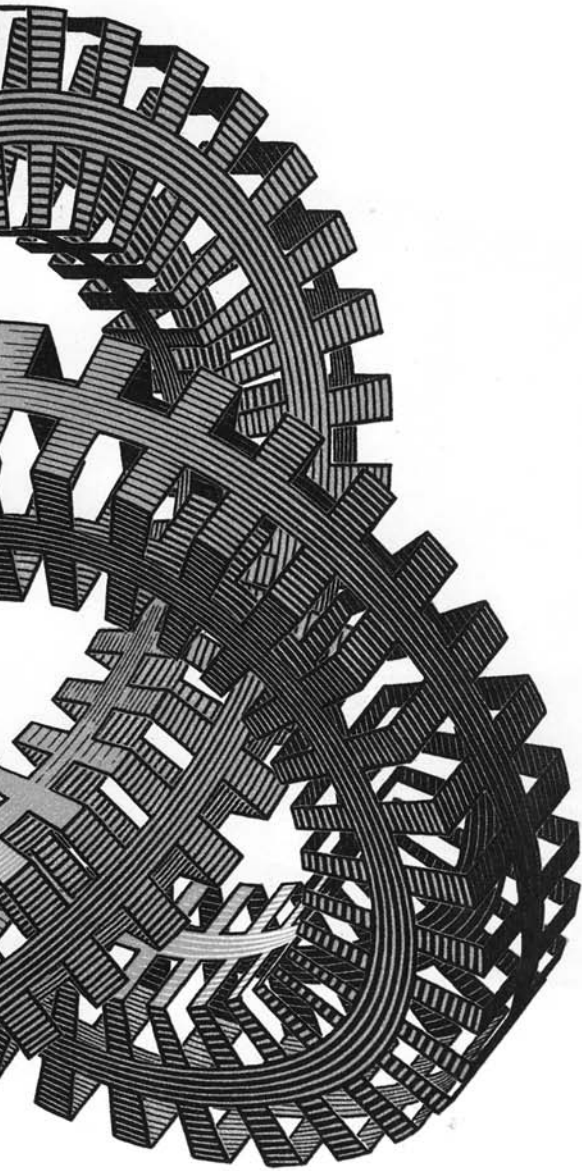
In politica essa consente di pensare con maggior chiarezza allo scarto tra la norma e la legge, di evidenziare la diversità sostanziale tra la libertà dei liberali e la libertà degli anarchici, di analizzare i processi decisionali sociali, di arricchire criticamente tutto il «già-detto» su assemblea, rotazione degli incarichi, delega, mandato revocabile e così via. Anzi, non è forse eccessivo ritenere che questa definizione o comunque una definizione che distingua la funzione regolativa dal suo possesso privilegiato sia addirittura necessario punto di partenza per pensare a una scienza politica anarchica. Non è certo un caso che gli anarchici abbiano generalmente rifiutato la politica, ritenendola scienza e pratica del potere e identificando il potere con il dominio (questa sovrapposizione è, del resto, la regola delle società esistenti).

18. Ad esempio nel seguente contesto: «[Potere di tutti] significa qui che *ciascuno* deve avere tanto potere (reale) di influenzare e controllare le decisioni politiche che riguardano la sua vita, quanto è compatibile con un uguale potere in ogni altro membro della società, sì che ciascuno abbia in ogni momento la massima possibilità, compatibile con la massima possibilità di ogni altro, di realizzare la miglior vita di cui è capace». Giuliano Pontara, *Definizione di violenza e non violenza nei conflitti sociali*, in Autori vari, *Marxismo e non-violenza*, Lanterna, Genova, 1977.



In sociologia questa definizione può servire a distinguere meglio tra diversità e disuguaglianza di individui, ruoli e categorie sociali; può essere utile per individuare i meccanismi e le istituzioni del dominio, enucleandoli o differenziandole dalle strutture del potere; può mettere in una nuova luce le forme e i contenuti della cooperazione e della conflittualità.

In economia, questa definizione consente di formulare meglio il potere (e il dominio) economico come forma particolare del potere (e del dominio) sociale. Essa consente di concepire il potere economico come distinto dal dominio economico e quindi di meglio distinguere tra leggi economiche generali, leggi economiche co-



muni a tutte le società di dominio, leggi economiche proprie delle singole società di dominio. In psicologia questa definizione consente di distinguere tra asimmetrie individuali inevitabili e asimmetrie evitabili, tra differenze personali e di ruolo (positive o neutrali in termini di libertà) e disuguaglianze negatrici di libertà. Essa consente di studiare meglio la «personalità libertaria» e la «personalità autoritaria» [19]. Essa consente forse di capire più facilmente perché il messaggio anarchico risulti incomprensibile, tranne che in periodi eccezionali, alla maggior parte degli uomini, perché lo «spirito di rivolta» kropotkiano sia abitualmente meno forte del conformismo sociale.

In pedagogia questa definizione può forse consentire di risolvere la contraddizione tra autorità dell'adulto e libertà del minore [20] e di capire perché la permissività, intesa come anomia tollerata, non è più idonea all'educazione libertaria, cioè al processo di costruzione della personalità libertaria, di quanto lo sia la disciplina imposta coercitivamente.

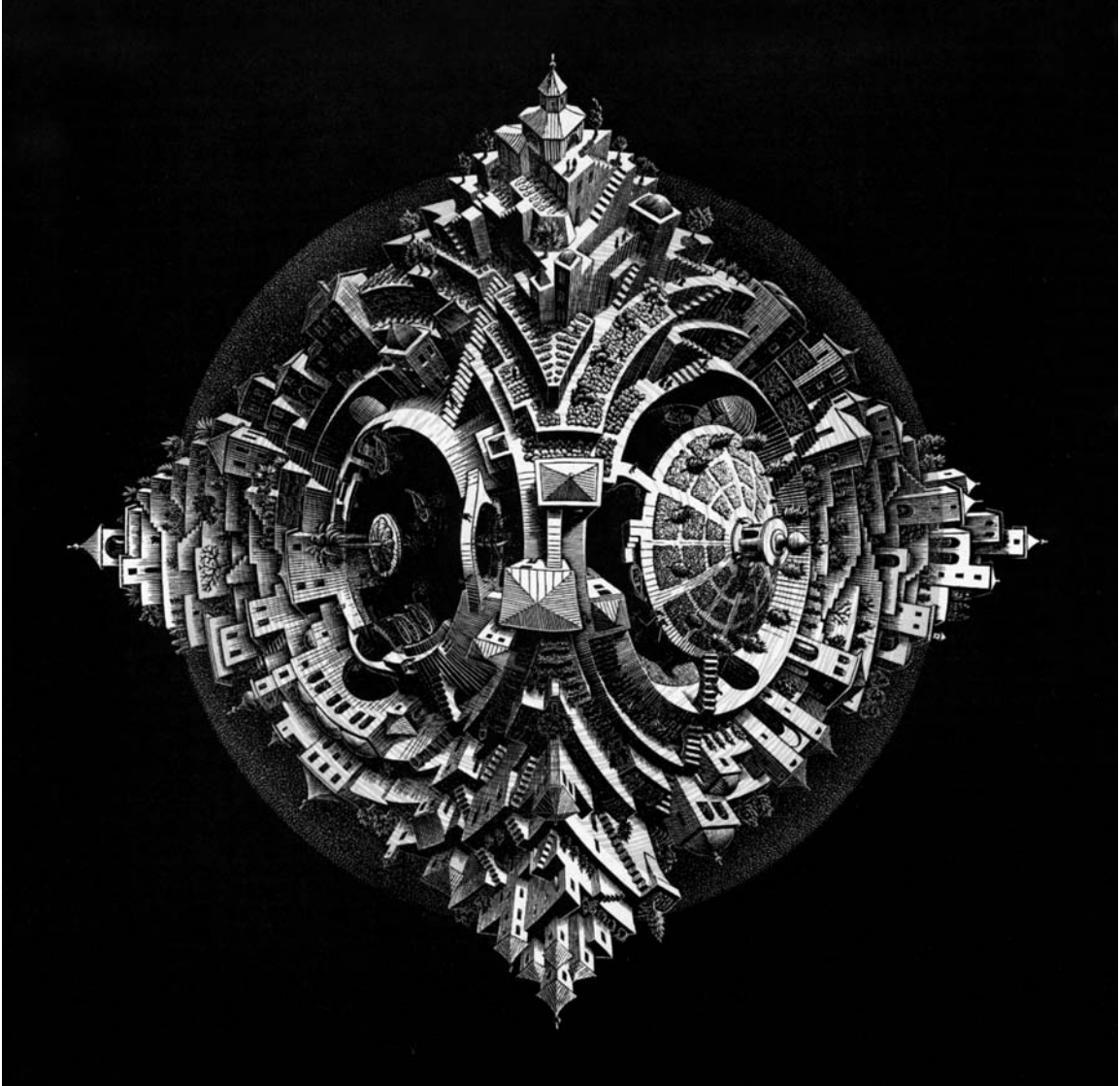
Eppoi (sia detto tra anarchici), quante inutili diatribe si potrebbero evitare, quante liti tra sordi potrebbero risolversi in confronto razionale! Si pensi solo alla ricorrente discussione sull'organizzazione anarchica in cui da un secolo l'incomprensione nominale ha almeno altrettanto rilievo del disaccordo sostanziale...

Ipotesi sulla genesi del dominio

Fra i numerosi quesiti che la mia proposta può forse contribuire se non a risolvere per lo meno a formulare meglio o comunque diversamente (e di cui ho dato diversi esempi nel paragrafo precedente, riferendoli ai diversi settori di conoscenza in cui convenzionalmente vengono suddivise le scienze dell'uomo e della società),

19. Oppure, come dice De Jouvenel, la personalità libertaria e la personalità securitaria. «In ogni momento esistono pertanto in qualsiasi società individui che non si sentono abbastanza protetti e individui che non si sentono abbastanza liberi. Chiameremo i primi *securitari* e i secondi *libertari*» (*op. cit.*, p. 352). I securitari sono quelli che necessitano del massimo di determinazione culturale. «Una volta concepiti i sentimenti "libertario" e "securitario" [...] possiamo rappresentarci una società qualsiasi [...] come una molteplicità di punti che si possono disporre gerarchicamente secondo il loro indice libertario. I più "securitari" saranno situati più in basso e i più "libertari" più in alto" (p. 358). E, oplà, eccoti il dominio e i «libertari» diventano i membri dei gruppi sociali dominanti. Ed ecco come un'idea abbastanza interessante diventa la solita zuppa.

20. Si rilegga in questa prospettiva quanto scrive Bakunin (*L'istruzione integrale*, in Michail Bakunin, *Libertà eguaglianza rivoluzione*, Antistato, Milano, 1976). Il processo educativo per Bakunin è un passaggio progressivo dalla «autorità» alla «libertà»: il bambino quanto più è piccolo tanto più abbisogna di determinazioni esterne; crescendo diminuisce l'asimmetria tra lui e l'adulto; con la maturità diventa uomo in senso pieno e in quanto tale può e deve raggiungere il più alto livello possibile di autodeterminazione.



21. «Il ruolo primordiale della cultura è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l'organizzazione al caso» (Claude Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 75). La cultura regola normativamente ciò cui la natura si è «dimenticata» di dare regolarità biologica: il comportamento sociale dell'uomo. Sembra che, a questo proposito, non ci sia uno stacco netto tra l'uomo e gli altri animali: «Tutto sembra svolgersi come se le grandi scimmie, già capaci di dissociarsi dal comportamento proprio della specie, non riuscissero tuttavia a ristabilire una norma su un piano nuovo. La condotta istintiva perde la nettezza e la precisione che le si riscontra presso la maggior parte dei mammiferi; ma la differenza è puramente negativa, e il campo abbandonato dalla natura resta territorio non occupato» (p. 45).

ce n'è uno che quasi inevitabilmente si pone nel corso di qualunque riflessione sul potere e che, in particolare, si propone da sé in più di uno dei passaggi logici del processo di identificazione e di definizione da me seguito. Qual è la genesi del potere? Come, perché, quando nascono potere, autorità, dominio?

Secondo la distinzione definitoria che ho proposto, il quesito in realtà si pone solo per il dominio. Per l'autorità e per il potere la risposta è implicita nelle rispettive definizioni. Se partiamo dall'assunto antropologico che l'uomo è privo di determinazioni istintuali e che viceversa, grazie a una peculiare evoluzione del suo organo cerebrale, è in grado di produrre un universo normativo simbolico, ne discende che la funzione regolativa culturale è per lui insieme *possibile ed essenziale* [21]. Al-

lo stesso modo, nella mia definizione, l'autorità discende come corollario dal postulato che la società si articola in ruoli funzionali (si potrà discutere su questo, ma non su quella, oppure si potrà discutere sulla definizione).

Quello che invece non trova fondamento necessario nella natura dell'uomo e della sua so-

cietà è il dominio. È perciò la sua genesi che, all'interno della mia definizione, si pone come problema.

Vediamo, innanzi tutto, quali soluzioni hanno proposto i pensatori non-anarchici. Come si è già detto, essi non fanno una chiara distinzione tra potere e dominio. Quand'anche accennano a una differenziazione concettuale, è per essi automatico (non necessario di dimostrazioni) il passaggio dall'uno all'altro: spesso il passaggio è dal dominio al potere (cioè il contrario del mio procedere logico), per pochi soltanto si va dal primo al secondo, ma anche per loro in modo indiscusso, per cui l'uno e l'altro nascono assieme: dalla necessità dell'uno discende la necessità dell'altro.

Prendiamo in considerazione quelle che, nel corso delle mie letture, mi sono sembrate le spiegazioni esemplari dei principali approcci giustificativi del dominio. Un primo tipo di approccio è quello che, procedendo dal dominio al potere, giustifica il primo con motivazioni bio-psicologiche (cioè di meccanismi psicologici «naturali», innati): ci sono personalità naturalmente portate al dominio e ci sono personalità naturalmente portate alla soggezione [22]. Dopo la posa di questa prima pietra del loro edificio teorico, gli apologeti del potere-dominio si affrettano a ricoprirla con elementi strutturali più accattivanti e ci viene detto che la suddivisione «naturale» degli uomini in due categorie (di padroni tendenziali e di tendenziali schiavi) produce benefici effetti per entrambi ed è in fondo un mirabile artificio della natura o della provvidenza per rendere possibile la società umana e i vantaggi che ne derivano [23]. Riconducibile a questo tipo di approccio è anche la spiegazione di Richard Sennet, che però parte formalmente dall'influenza per risalire, attraverso l'autorità, al potere e al dominio [24].

Il secondo tipo di approccio è quello culturale, di cui mi sembra esemplare Dahrendorf, il quale ritiene insostenibile ogni spiegazione «naturale» del potere-dominio: non questo è

22. «La maggioranza degli uomini è composta di esseri timidi, modesti, passivi, che rappresentano la materia plastica del Potere, nati come sono per obbedire. La razza dei padroni è una minoranza con una più intensa forza vitale: sono gli ambiziosi, gli attivi, gli imperiosi che con l'azione e col pensiero hanno bisogno di affermare la propria superiorità» (G. Ferrero, *op. cit.*, p. 39). Questo volgare luogo comune di sapore razzista segue sorprendentemente osservazioni di ben altra qualità come la seguente: «I principi di legittimità sono giustificazioni del diritto di comandare; perché fra tutte le ineguaglianze umane nessuna ha conseguenze tanto importanti e perciò tanto bisogno di giustificazioni come l'ineguaglianza derivante dal potere» (p. 27). E «se, salvo qualche rara eccezione, un uomo vale l'altro: perché uno deve avere il diritto di comandare e gli altri il dovere di ubbidire?» (p. 28). Analogamente, ma più «dialetticamente», Simmel parla di «volontà di dominio» e scrive che «l'essere umano ha un duplice atteggiamento interno rispetto al principio della subordinazione. Da una parte egli vuole infatti essere dominato. La maggior parte degli uomini non solo non può esistere senza guida, ma ne ha anche la sensazione: essi cercano la forza superiore che tolga loro la responsabilità. [...] Tuttavia essi non hanno minor bisogno di opporsi a questo potere di direzione. [...] Così si potrebbe dire che l'obbedienza e l'opposizione sono i due aspetti o elementi di un comportamento affatto unitario dell'essere umano» (*op. cit.*, p. 52).

23. «Questa polarizzazione dell'umanità in padroni e servi sembra mirabilmente adatta al piano d'ordine prestabilito nella natura umana» (G. Ferrero, *op. cit.*, p. 40); «il potere [...] è in origine una difesa contro i due massimi terrori che funestano l'umanità: l'anarchia e la guerra» (p. 39). «[Il Potere] è una necessità sociale. Grazie all'ordine che impone e all'accordo che instaura, rende possibile agli uomini di vivere un'esistenza migliore» (B. De Jouvenel, *op. cit.*, p. 291).

24. «L'autorità è un modo di definire e di interpretare le differenze di forza. In un certo senso il sentimento dell'autorità è proprio il riconoscimento che tali differenze esistono. In un altro senso, più complesso, è un modo di tener conto dei bisogni e dei desideri del debole così come del forte». (R. Sennet, *op. cit.*, p. 118). Poi, «sinonimo di forza nel linguaggio politico [è il] potere» (p. 25). Infine, «la presenza del potere tra due persone significa che la volontà di uno intende prevalere su quella dell'altro» e «la catena del comando è la struttura mediante la quale questo squilibrio di volontà può estendersi a migliaia o a milioni di persone» (p. 155).

effetto di una disuguaglianza preesistente, al contrario esso è *causa* della prima disuguaglianza fondamentale tra gli uomini. Sennonché, non distinguendo tra potere e dominio, deriva logicamente la necessità del dominio dalla necessità del potere (che lui chiama autorità), cioè della funzione regolativa: per lui la funzione regolativa e il suo possesso privilegiato sono tutt'uno [25].

Gli approcci al problema della genesi del potere-dominio si possono anche classificare da un altro punto di vista: quelli che esplicitamente o implicitamente lo presuppongono coevo all'uomo e/o alla sua società e quelli che ne postulano la nascita a un certo punto della storia, e curiosamente (per delle teorie che identificano potere e dominio) non è in genere il potere-dominio che compare, ma è il solo dominio quello che irrompe in uno spazio sociale non meglio definito o definito come stato di natura [26].

Mutazione culturale

Come si pone il problema della genesi del dominio nella logica della mia ipotesi definitoria? Poiché tutto, in quella logica, muove dal postulato della plasticità culturale dell'uomo, ne vengono a essere escluse tutte le ipotesi basate su elementi bio-psichici innati quali «volontà di dominio», «istinto di dominazione» e così via (e, necessaria controparte, propensione all'obbedienza, volontà di sottomissione...). Nella prospettiva di autodeterminazione culturale dell'uomo, i suoi modelli di comportamento non sono scritti nella sua natura: quelli gregario-autoritari non più di quelli anarchici. (Con quest'ultima affermazione non voglio dire che non sia possibile un'interpretazione «naturalistica» dell'anarchismo, che anzi è

25. Ralf Dahrendorf, *Amba e Americani*, *op. cit.*

26. Ecco un esempio: «La società naturale è piccola e non si può passare dalla società piccola alla grande attraverso il medesimo processo. Occorre un fattore di coagulazione, che nella maggior parte dei casi non è l'istinto di associazione ma l'*istinto di dominazione* [il corsivo è mio]. [...] Il principio creativo dei grandi aggregati non è altro che la conquista: opera talvolta di una delle società elementari dell'insieme sociale, ma più spesso di una banda guerriera proveniente da lontano» (B. De Jouvenel, *op. cit.*, p. 103). E ancora: «Così lo Stato trae origine essenzialmente dai successi di una "banda di briganti" che si sovrappone a piccole società particolari: banda che [...] tiene nei confronti dei vinti, dei sottomessi, il comportamento del Potere puro» (p. 104).



stata piuttosto diffusa, un anarchismo che postula la naturale bontà dell'uomo, nel senso di una naturale potenzialità autoregolativa della società umana, che non necessita di determinazioni normative. Anche questo anarchismo, tuttavia, non può spiegare naturalisticamente, ma solo culturalmente, cioè come invenzione dell'uomo, il dominio).

Secondo un'interpretazione tutta culturale dell'uomo, non stupisce che in situazioni culturali di dominio si trovino tratti caratteriali



modellati sul e per il dominio. E non stupisce neppure il non trovare quei tratti in culture caratterizzate dall'assenza di dominio (la già rilevata inconcepibilità dell'obbedienza e del comando, il fatto che, come scrive Clastres, «nessuno prova il desiderio assurdo di fare, di possedere, di apparire più del vicino...»). È il contesto culturale che dà senso alle differenze caratteriali a esso funzionali. È così evidente che in un contesto di dominio le differenze caratteriali individuali vengono forzate entro

modelli riconducibili a uno dei due poli del rapporto comando/obbedienza.

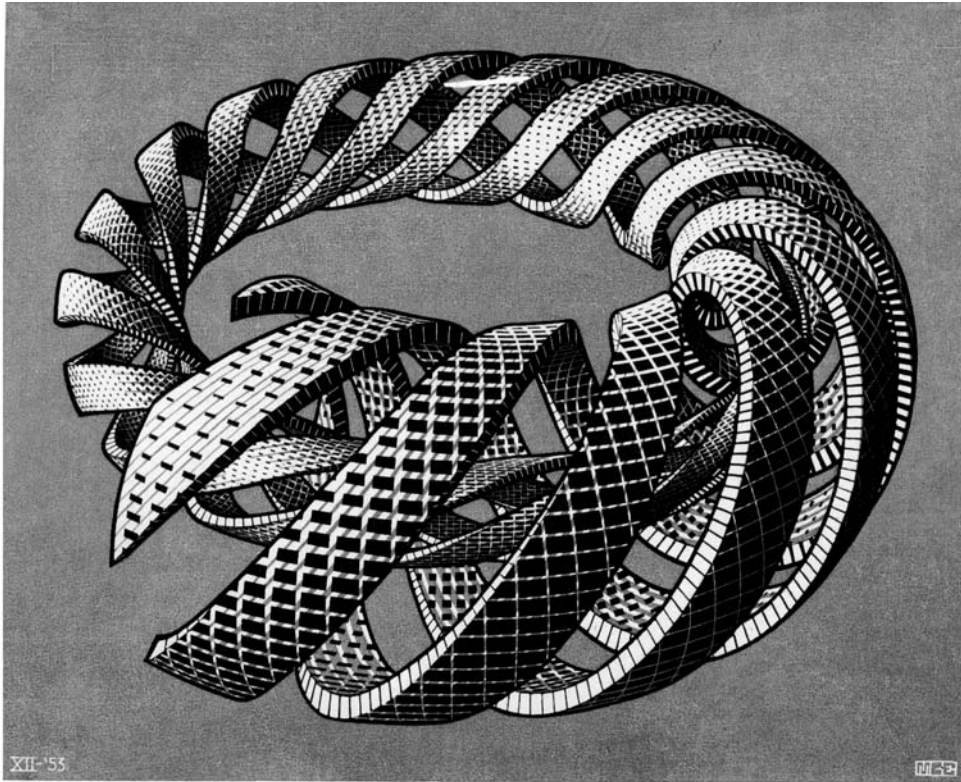
Tutto questo non ci dice però ancora come e quando sia nato il dominio. Non mi sogno neppure, del resto, di dare qui una risposta. Il problema è forse destinato a restare scientificamente sempre aperto se, come appare per lo meno allo stato attuale delle conoscenze, le risposte che gli si possono dare sono speculazioni indimostrabili perché «non falsificabili» empiricamente. È più facile dunque che sull'origine del dominio si costruiscano «miti» (apologetici o critici) che teorie scientifiche.

Mi limiterò, in questa sede, ad abbozzare una ipotesi esplicativa, in chiave culturalista e anarchica. Questa ipotesi è che il dominio si sia presentato a un certo punto della vicenda umana come «mutazione culturale». Mi spiego. Recentemente si è cominciato ad applicare lo schema dell'evoluzione naturale (mutazioni casuali e selezione positiva dei caratteri più idonei alla sopravvivenza) all'evoluzione culturale dell'uomo [27]. Il dominio potrebbe essere visto come una mutazione, cioè nel nostro caso come una innovazione culturale che in determinate condizioni si è rivelata vantaggiosa per quei gruppi sociali che la adottavano, in termini di sopravvivenza, ad esempio per una maggiore efficienza militare, per cui finiva per imporsi come modello o per conquista o per imitazione difensiva.

Una variante di questa ipotesi, che mi pare abbastanza convincente, consiste nell'immaginare che la mutazione-dominio non sia comparsa completamente *ex-abrupto*, ma che elementi di dominio (cioè relazioni sociali parzialmente o temporaneamente modellate sul rapporto comando/obbedienza e sulla disuguaglianza di potere che questo implica) siano sempre esistiti, o comunque pre-esistiti alle società del dominio, ad esempio nelle relazioni uomo/donna, anziani/giovani, guerrieri/non guerrieri, capo/tribù. (In queste relazioni, il dominio potrebbe essere stato

27. Si veda Luigi Cavalli Sforza, Marcus W. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution: a Quantitative Approach*, Princeton University Press, Princeton, 1982.





presente come *imitazione* culturale delle asimmetrie viste, o meglio interpretate, in natura, cioè negli animali sociali cacciati o allevati o comunque osservati [28]. Ma questa è un'altra ipotesi ancora). Questi elementi di dominio sarebbero stati tenuti sotto controllo dalle prime società umane, che non consentivano loro di generalizzarsi come elementi centrali della cultura e della società, finché mutate condizioni «ambientali» interne o esterne ai gruppi non ne hanno reso possibile la trasformazione in modello regolativo dominante. A questo punto sarebbe avvenuta la mutazione, cui sarebbero sfuggiti solo i gruppi immuni dal «contagio» perché isolati geograficamente e/o culturalmente.

Questa ipotesi della mutazione apre (o meglio riformula) una serie di problemi relativi al progetto di abolizione del dominio che iden-

tifica l'anarchismo, perché anche la trasformazione anarchica della società si presenta in questa luce essenzialmente come mutazione culturale. In quel progetto gli anarchici sono mutanti che tendono a moltiplicarsi cioè a trasmettere la loro anomalia culturale (anomalia rispetto alla normalità cioè al modello dominante) e nel contempo a creare le condizioni «ambientali» favorevoli alla mutazione cioè alla generalizzazione del carattere mutante. Il che può aprire la via a nuove interpretazioni del rapporto tra anarchismo esistenziale, educativo, rivoluzionario...

Ma tutto questo ci sta portando troppo lontano dalle intenzioni di questo scritto, che era partito con l'intenzione di offrire alla discussione soltanto alcune riflessioni preliminari sul potere, limitate all'ambito di una proposta definitiva. Fermiamoci qui. Almeno per ora.

28. Si può leggere in questa chiave l'osservazione di Clastres secondo cui la politica delle società primitive da lui studiate sarebbe organizzata attorno all'intuizione che il potere coercitivo, per se stesso, «non è altro che un alibi furtivo della natura» (*op. cit.*, p. 38).

QUELLI CHE SE NE VANNO

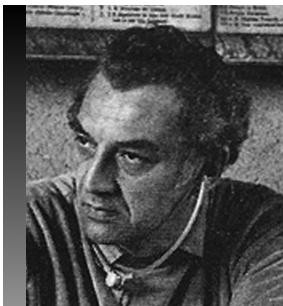
Ognuno, a modo suo, ha lasciato un'impronta duratura nella storia dell'anarchismo contemporaneo. Ecco un breve ricordo di Rubén Prieto, Luís Andrés Edo, Carlos Semprun Maura e Diego Camacho

Quattro grandi personaggi della galassia libertaria se ne sono andati. Ma sarà difficile che vengano dimenticati. Perché ognuno di questi rappresenta una pagina importante nella storia dell'anarchismo: Rubén Prieto, Luís Andrés Edo, Carlos Semprun Maura e Diego Camacho. Il primo a lasciarci (28 novembre 2008) è stato Prieto, uruguayano, una vita segnata da un'esperienza durata più di cinquant'anni: la Comunidad del Sur. «La teoria da sola non serve, perché non crea. Quello che bisogna fare è unirsi e mettere in pratica tutto quello che abbiamo affermato finora», aveva confidato all'amico Fernando Ainsa per spiegare la nascita nel 1954 della Comunidad. Un'esperienza che, nelle intenzioni dei fondatori, non doveva rimanere isolata, ma doveva stimolare la nascita di altre comunità e creare una federazione di comunità. Nel 1973 i membri della Comunidad sono costretti a lasciare il paese per la repressione del golpista Bordaberry. Trasferitisi

in Svezia continuano l'attività editoriale (Nordan). Rientrati in Uruguay nel 1984 ricominciano l'avventura comunitaria. Racchiudere Andrés Edo (Caspé, 7 novembre 1925-Barcellona, 14 febbraio 2009) solo nella dimensione di anarcosindacalista rappresenterebbe un errore, perché lui è stato un anarchico a più dimensioni. Sicuramente legato all'attività sindacale, ma soprattutto attento ai nuovi fermenti della Spagna del postfranchismo. Capace di contemperare tradizione con innovazione. Una vita dedicata alla militanza con forzate pause in prigione. Di lui restano, anche, i suoi libri: *La Corriente* (2002); *La Cnt en la encruijada: aventuras de un heterodoxo* (2006). Irriverente, iconoclasta, sempre pronto allo sberleffo, ma anche alla seria e approfondita riflessione. È difficile collocare Semprun Maura (Madrid, 23 novembre 1926-Parigi, 23 marzo 2009). Uno dei più estroversi anarchici ispano-francesi. Saggista, romanziere, autore di teatro, giornalista e polemista.

Un mix esplosivo che subito attirava simpatia o critica feroce. Perché era un vero eterodosso con il gusto della provocazione. Come lo sono alcuni suoi libri: *Rivoluzione e contro-rivoluzione in Catalogna* (1976) poi ripubblicato nel 1996, *Libertad; Ni Dios, ni Amo, ni Cnt* (1978); *El exilio fue una fiesta* (1999).

Last but not least. Camacho (Almería, 12 agosto 1921-Barcellona, 13 aprile 2009) a soli quindici anni è già sulle barricate di Barcellona il 19 luglio 1936 insieme agli anarcosindacalisti e gli anarchici che bloccano il golpe di Francisco Franco. Da lì una vita avventurosa fra Spagna, Francia e poi, dopo la morte di Franco, ancora in Spagna, soprattutto nella sua amata Barcellona. Saggista, conferenziere, polemista Camacho lascia un'estesa produzione di saggi: *Buenaventura Durruti. Cronaca della vita* (1980); *Spagna 1936. Un anarchico nella rivoluzione* (1998); *Durruti e la rivoluzione spagnola* (quattro volumi, 1999-2000).



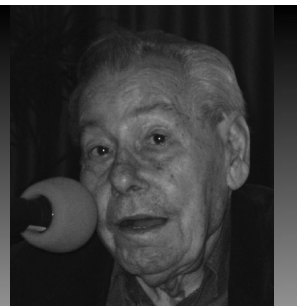
Rubén Prieto



Luís Andrés Edo



Carlos Semprun Maura



Diego Camacho

INCONTRI**Postanarchico contro il muro**

Postanarchismo e lotte contro la politica israeliana verso i palestinesi questi i temi di due incontri con Uri Gordon a Milano in maggio. Gordon è un attivista anarchico israeliano, membro di Anarchists against the wall (Anarchici contro il muro), organizzazione che lotta con azioni dirette contro il muro tra Israele e la Palestina (si veda l'intervista a Gordon su *A rivista anarchica*, estate 2009) ed è autore di *Anarchy Alive!*

Primo incontro. Venerdì 8 maggio, aula 510 dell'università statale di Milano: seminario/dibattito su Anarchismo e post-anarchismo. L'anarchismo declinato al presente. Secondo incontro. Sabato 9, Circolo dei malfattori: conferenza/dibattito su anarchici contro il muro e questione israelo-palestinese.

Nel seminario all'università, Uri Gordon ha illustrato la sua visione della pratica e della teoria libertaria-anarchica nella

società contemporanea. Ha sottolineato l'importanza del metodo di indagine basato sulla pratica anarchica. Vale a dire, usare la pratica come base per la formulazione di proposte teoriche. Cioè, utilizzare le esperienze di vita e di lotta per elaborare teoria. Una metodologia capace di unire esperienze pratiche con approfondimenti. Insomma, pratica e teoria che vanno di pari passo.

Per chiarire la sua visione di anarchismo «declinato al presente» Uri Gordon ha confrontato l'anarchismo tradizionale con quello definito postmoderno. Una distinzione importante ma che per Gordon non va estremizzata.

Per anarchismo tradizionale si intende un pensiero che aveva concentrato la sua attenzione sul capitale e sullo stato come forme di dominio; da qui il senso delle lotte del movimento anarchico: distruggere quelle due forme attraverso la lotta di classe per arrivare alla rivoluzione sociale.

Ma si tratta una visione riduttiva del potere, perché questo non si colloca soltanto in quelle due forme socio-storiche (capitalismo e stato). E così, utilizzando contributi del pensiero contemporaneo e nuove analisi

dei rapporti di potere e dell'esercizio del potere nella società contemporanea si amplia lo spettro d'analisi e d'azione delle lotte anarchiche. Perché l'anarchismo «tradizionale» non coglie compiutamente la realtà in cui viviamo. Da qui l'esigenza di un anarchismo postmoderno.

E a questo punto non si può che rinviare ai testi dei vari autori che *Libertaria* ha pubblicato e continua a pubblicare su questo argomento: Larry Gambone (n. 1-2/2008), Tomás Ibañez, Uri Gordon (n. 3-4/2008), Jesse Cohn e Shawn Wilbur (n. 1-2/2009), Vivien García (su questo numero).

Andrea Staid

Archivi e centri studi a Pisa da tutto il mondo

Dal 4 al 6 settembre si riuniscono a Pisa i centri studi e di documentazione, gli archivi e le biblioteche aderenti alla Fédération internationale des centres d'études et de documentation libertaires (Ficedl). È la quattordicesima riunione di questo network libertario fondato nel 1979 a Marsiglia a cui aderiscono circa sessanta centri: dall'Italia al Portogallo, dalla Svizzera

alla Russia, dalla Spagna al Brasile, dalla Grecia al Canada...

Ecco il programma
4 settembre (venerdì) (h 15-19) Presentazione delle realtà partecipanti all'incontro con relazioni sulle proprie attività; (h 19) Proiezione del documentario *Un'utopia di nome Cecilia* di Adriano Zecca; (h 21,30) Spettacolo teatrale: *Il sovversivo*: dedicato a Franco Serantini seguirà un concerto di canzoni anarchiche e ribelli.

5 settembre (sabato) (h 10-13) Seminario (prima sessione): Anarchismo, post-anarchismo e nuovi movimenti antiautoritari nella società contemporanea. Partecipano: Nildo Avelino, Nico Berti, Marianne Enckell, Paolo Finzi, Vivien García, Pippo Gurrieri, Fotis Katevas, Tomás Ibañez, Andrea Papi, Mário Rui Pinto, Mimmo Pucciarelli, Massimo Varengo e altri. (h 15-19) Seminario (seconda sessione): Anarchismo, post-anarchismo e nuovi movimenti antiautoritari nella società contemporanea (h 21,30) Ma al vostro posto non ci so stare, Fabrizio De André e l'anarchismo di Paolo Finzi

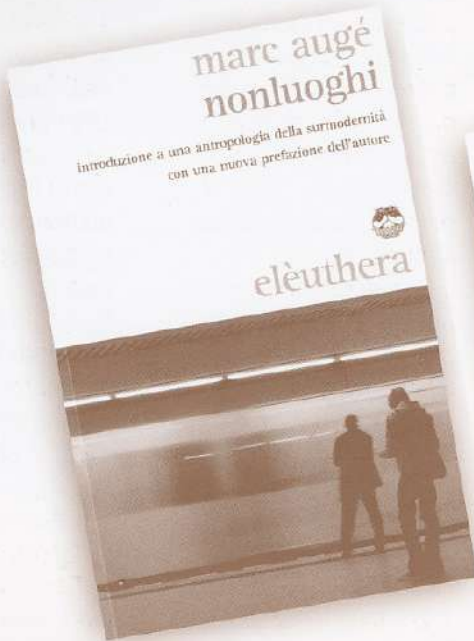
a seguire
La bella che è addormentata..., ha un nome che fa paura... libertà, libertà, libertà, concerto dedicato Fabrizio De André di Carlo Ghirardato

6 settembre (domenica) (h 10-13) Riunione conclusiva della Ficedl



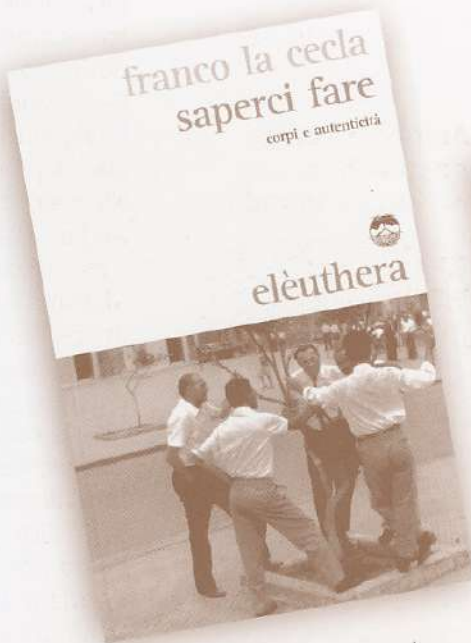
libri per una **elèuthera** cultura libertaria

107 pp.
euro 10,00



230 pp.
euro 18,00

95 pp.
euro 10,00



188 pp.
euro 15,00



Il catalogo completo può essere richiesto a **elèuthera**
tel. 02 26 14 39 50 - fax 02 28 04 03 40
cas. post. 17002, Milano 67, 20170 Milano
e-mail: eleuthera@eleuthera.it
Il catalogo può essere scaricato
in formato Pdf dal sito: www.eleuthera.it

Acri (Cosenza)
• Geminal

Albano (Roma)
• Delle Baruffe

Ancona
• Feltrinelli

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

Bari
• Feltrinelli

Bassano del Grappa (Vicenza)
• La Bassanese

Bergamo
• Underground,
Spazio anarchico
via Furietti 12/b

Bologna
• Feltrinelli

Bolzano
• Cooperativa Libreria

Brescia
• Feltrinelli
• Rinascita

Caltanissetta
• Cantieri Culturali
Ciccianera

Carpi (Modena)
• La Fenice

Carrara
• Circolo Gogliardo Fiaschi
via Ulivi, 8

Cesena
• Edicola La Barriera
via Mura Ponente, 1

Fano
• Alternativa libertaria

Fasano
• Libri e cose

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

Forlì
• Einaudi
• Elezeta

Genova
• Feltrinelli Bensa
• Feltrinelli XX settembre

Gerusalemme (Est)
• Educational Bookshop

La Spezia
• Contrappunto

Lione (Francia)
• La Gryffe
• La plume noir

Livorno
• Federazione
anarchica livornese
via degli Asili, 33

Lodi
• Casa del popolo

Lucca
• Centro di documentazione

Lugano (Svizzera)
• Csa Il Molin

Macomer (Nuoro)
• Libreria Emmepi

Mestre
• Feltrinelli

Milano
• Ateneo libertario
viale Monza, 255
• Circolo dei malfattori
via Torricelli, 19
• Cuem-università Statale
Feltrinelli Buenos Aires
• Feltrinelli Galleria Duomo
• Feltrinelli Piemonte
• Libreria shake-interno 4
viale Bligny, 42
• Reload Mindcafé
via Angelo della Pergola, 5
• Torchiera infoshock
piazzale del Cimitero
maggiore, 18
• Utopia

Modena
• Feltrinelli

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

Napoli
• Cooperativa 'O Papepe
vico Monteleone, 8/9
• Feltrinelli
• Libreria A. Guida

Padova
• Feltrinelli

Palermo
• Feltrinelli
• Modusvivendi

Parigi (Francia)
• Publico

Pescara
• Feltrinelli
• Libreria Primo Moroni int. 4

Piacenza
• Alphaville
• La pecora nera-ctm

Piombino
• Libreria La Bancarella
• Libreria La Fenice

Pisa
• Feltrinelli

Potenza
• Edicola viale Firenze, 18

Ravenna
• Feltrinelli

Reggio Emilia
• Info-shop Mag 6

Rimini
• Libreria Interno 4

Roma
• Alegre interno 4
• Anomalia
• Biblioteca l'Ida
• Ciclo officina centrale
via Baccina, 36
• Feltrinelli Argentina
• Feltrinelli Orlando
• Il Tiaso Enolibreria
• Infoshop Forte Prenestino
• La bottega dell'asino
Villaggio globale
• Laboratorio Sociale La Talpa
• Lettere Caffè
• Libreria Contaminazioni
largo Riccardo Monaco, 6
• Libreria Flexi
• Lo Yeti
• Odradek
• Rinascita
• Teatro Ygramul

Saint Imier (Svizzera)
• Espace Noir

San Francisco (Usa)
• City Lights

San Giorgio a Cremano (Napoli)
• Bottega del Mondo Gaia,
via Pittore, 54

Sassari
• Odradek

Savona
• Libreria Moderna

Sidney (Australia)
• Black Rose
Bookshop

Siena
• Feltrinelli

Torino
• Comunardi
• Feltrinelli

Trento
• Rivisteria

Treviso
• Centro del libro

Trieste
• In Der Tat

Verona
• Rinascita

Vicenza
• Librarsi

Volterra (Pisa)
• Libreria L'orion



**Gli stati hanno salvato le banche,
ma chi salverà i disoccupati?**

ISSN 1128-9686

