

libertaria

il piacere dell'utopia

L'architetto della libertà

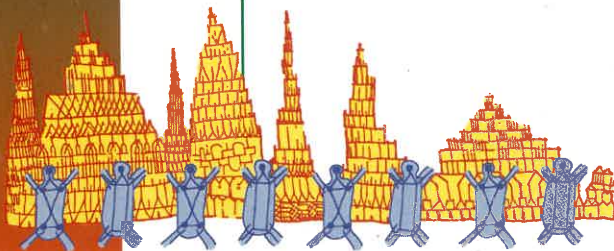
Intervista
a Giancarlo De Carlo



I persuasori occulti escono allo scoperto di Giorgio Triani



Individuo e comunità nell'anarchismo di Randall Amster



Léo Ferré Il disordine è l'ordine meno il potere di Mauro Macario



La società contro lo Stato di Scott Turner

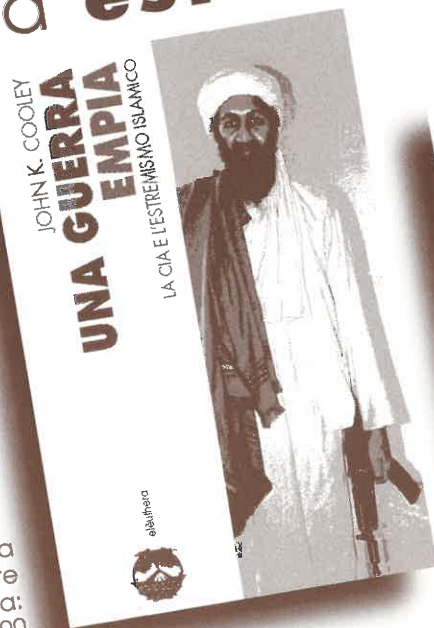
Com'è duro vivere nell'era del papa globale

elèuthera

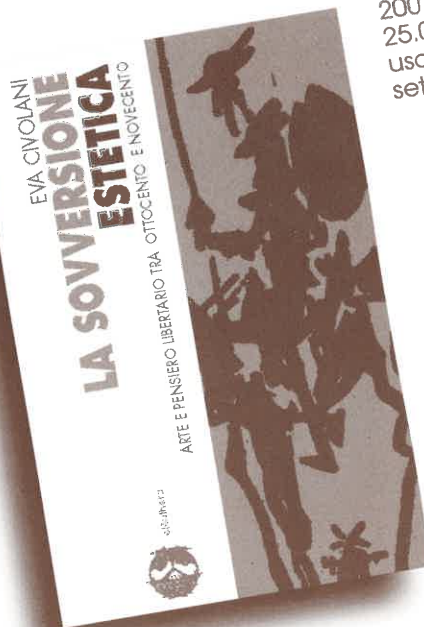
libri per una cultura libertaria

novità estate/autunno

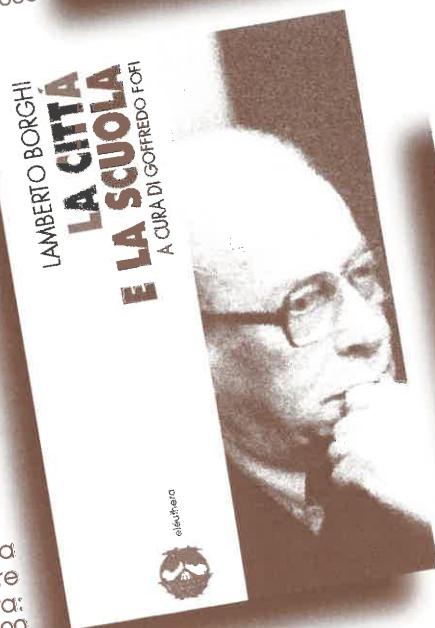
400 pp., circa
35.000 lire
uscita prevista:
luglio 2000



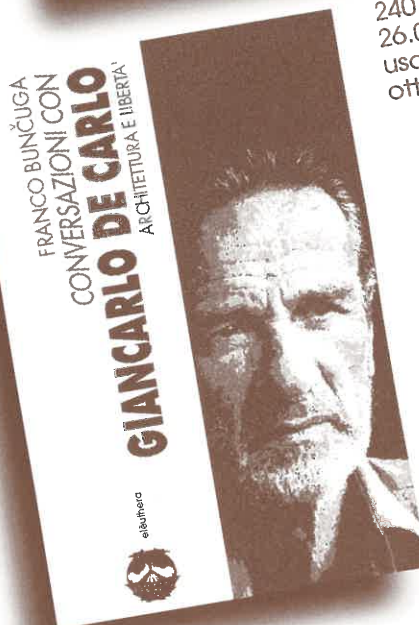
200 pp., circa
25.000 lire
uscita prevista:
settembre 2000



200 pp., circa
25.000 lire
uscita prevista:
settembre 2000



240 pp., circa
26.000 lire
uscita prevista:
ottobre 2000



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



Il catalogo completo può essere
richiesto a **elèuthera**
tel. 02 26 14 39 50
fax 02 28 46 923
cas. post. 17025, 20170 Milano
e-mail: eleuthera@tin.it
<http://www.club.it/eleuthera>

Collettivo redazionale

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

progetto grafico
Ferro Piludu
Riccardo Falcinelli
Alessandra Renzi

Luciano Lanza
responsabile

libertaria

Collaboratori

Miguel Abensour
filosofo
Parigi, Francia

Fernando Ainsa
scrittore e saggista
Parigi, Francia

Pietro Barcellona
filosofo
Catania

Pino Cacucci
scrittore
Bologna

José Maria Carvalho Ferreira
sociologo
Lisbona, Portogallo

Antoni Castells
economista e storico
Barcellona, Spagna

Noam Chomsky
linguista e saggista politico
Boston, Usa

Fabio Ciaramelli
docente di filosofia
Napoli

John Clark
filosofo
New Orleans, Usa

Eduardo Colombo
psicoanalista e saggista
Parigi, Francia

Ronald Creagh
storico e sociologo
Montpellier, Francia

Robert D'Attilio
saggista
Boston, Usa

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

Alfredo Errandonea
sociologo
Montevideo, Uruguay

Fabrizio Eva
geografo
Milano

Goffredo Fofi
giornalista e scrittore
Roma, Napoli

Mimmo Franzinelli
storico
Brescia

Jean-Jacques Gandini
avvocato
Montpellier, Francia

Pierandrea Gebbia
musicologo
Palermo
Londra, Gran Bretagna

Aldo Giannuli
storico
Bari

Giulio Giorello
filosofo
Milano

José Ángel González Sainz
scrittore e saggista
Venezia
Barcellona, Spagna

Franco La Cecla
antropologo
Palermo
Parigi, Francia

Jean-Jacques Lebel
pittore e saggista
Parigi, Francia

Mauro Macario
poeta e saggista
Levanto

Francisco Madrid Santos
tecnico pensionato
Valencia, Spagna

Sebastiano Maffettone
filosofo
Roma

Todd May
filosofo
Clemson, Stati Uniti

Serena Marcenò
cooperante internazionale
Palermo

Franco Melandri
operaio pensionato
Forlì

Sergio Onesti
avvocato
Milano

Angelo Quattrocchi
scrittore
Roma

Mario Rui Pinto
economista
Lisbona, Portogallo

Ruben Prieto
Comunidad del Sur
Uruguay

Nantas Salvalaggio
scrittore
Roma

Carlos Semprun Maura
giornalista e scrittore
Parigi, Francia

Pietro Toesca
filosofo
San Gimignano

Paulo Torres
insegnante
San Cristobal de las Casas
Chiapas, Messico

Giorgio Triani
sociologo
Parma

Luigi Veronelli
giornalista
Bergamo

Anno 2
numero 3
luglio /
settembre
2000

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

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

Amministrazione
Libertaria
casella
postale 9017
telefono 06/5754647
00167 Roma
e-mail
libert@plugit.net

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

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

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

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

Stampa
Sintesi grafica
Via Antonio
Discovolo 68/b
00125 Roma

ISSN 1128-9686



libertari

● osservatorio economia

Perché la crescita del pil non crea occupazione

di Maurizio Pallante

È un luogo comune ripetuto sui media: l'aumento del prodotto interno lordo fa aumentare i posti di lavoro. Ma non è vero e gli esperti lo sanno benissimo. Esaminando i dati dal 1959 al 1998 viene dimostrata l'infondatezza di questa «verità»

pagina 25

● laboratorio



La società contro lo Stato *di Scott Turner*

La globalizzazione non è dominata soltanto dalle transnazionali. Sta emergendo una comunità globale con collegamenti internazionali. E si può vedere il globalismo come processo dinamico

pagina 30

● controcanto

Milano: elogio della fuga

di Frediano De Libero

Senza verde, invasa da auto e telefonini, deturpata dalla speculazione edilizia, il capoluogo lombardo è la culla dell'angoscia metropolitana. Da città attraversata da stupendi canali, i navigli, e con ritmi di vita umana si è trasformata in una assurda e frenetica bolgia assediata dallo smog

pagina 46

Incredibile Tokyo *di Gianni Gebbia*

La capitale del Giappone è un grande alveare. Alle enormi distanze da percorrere si contrappongono microscopici appartamenti. E l'inquinamento regna sovrano. L'impatto con questa città lascia disorientati gli occidentali. Eppure...

pagina 55



● lanterna magica



Note di rivolta

Léo Ferré: il disordine è l'ordine meno il potere

di Mauro Macario

È uscito *Métamec*, un cd con canzoni inedite del grande cantante, compositore, scrittore libertario. Così *Libertaria*, a sette anni dalla sua morte, ricorda l'autore di *Gli anarchici*

pagina 60

● **lavori in corso**

**Fabbrica addio
il profitto è altrove**

Nasce un nuovo tipo di controllo sociale: dai produttori si passa ai consumatori. Su questa originale configurazione del dominio è urgente intervenire. Per costruire le alternative

pagina 4

● **piano sequenza**

**L'era del papa
globale**

*di Pietro Adamo
e Luciano Lanza*

La chiesa cattolica sta rinnovando la sua egemonia. Come? Presentandosi quale fucina di un pensiero forte

pagina 6



● **osservatorio
ambiente**

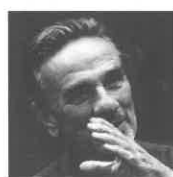
**La febbre
dell'oro blu**

*di Masahiro
Murakami*

Uno dei più grandi business del ventunesimo dipenderà dal controllo dell'acqua potabile. E in questa nuova logica di sfruttamento di una risorsa indispensabile alla vita stessa, l'acqua diventa una merce

pagina 8

● **conversazioni**



**Le forme
della libertà**

intervista a
*Giancarlo De Carlo
di Franco Buncuga*

Il percorso professionale e politico di uno dei maestri dell'architettura italiana in un libro che verrà pubblicato in autunno da Elèuthera

pagina 10

● **osservatorio
media**

**La parola
per vendere
di più**

di Giorgio Triani

Pubblicità: per lanciare un prodotto cosa c'è di meglio del termine «libertà»?

pagina 20



a 3/2000

● **lanterna magica**

Libreria 1

Se la vita è sogno

di Nantas Salvalaggio

L'ultimo romanzo, *O bella Signora*, dello scrittore veneziano è stato rifiutato dal maggiore editore italiano. Perché ha «una sottile vena blasfema». *Libertaria*, per rimediare alla censura filo-papalina, pubblica alcuni estratti del romanzo

pagina 67



Libreria 2

**Bombe e pistole
contro Mussolini**

di Francesco Bertì

Quando il duce era saldamente al potere ci furono anarchici che fecero una scelta: uccidere il dittatore e, con la sua morte, far crollare il regime. Sono usciti tre libri che rievocano gli attentatori Gino Lucetti e Angelo Sbardellotto

pagina 74

**Gaetano Bresci,
un burattino?**

A cento anni dall'assassinio di Umberto I esce una nuova edizione del libro di Arrigo Petacco, *L'anarchico che venne dall'America*.

Promette sensazionali rivelazioni, ma si tratta di patacche già note

pagina 78

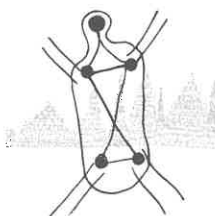
● **senza confini**

**L'anarchismo
come teoria sociale**

di Randall Amster

Come realizzare il massimo della libertà individuale e una solida comunità? Ipotizzando un «ordine sociale» anarchico capace di coniugare in modo equilibrato individuo, società e natura

pagina 81



● **archivio**



**Lettera aperta
a Lenin**

di Pëtr Kropotkin

**Così i bolscevichi
falsificavano
la storia**

di Predrag Matvejevic

Il 21 dicembre 1920 l'anarchico russo scrive al capo del Cremlino una breve nota. Sono parole di dura critica al dittatore della Russia sovietica. Ecco il testo, con un commento di un intellettuale dissidente

pagina 93

FABBRICA ADDIO IL PROFITTO E' ALTROVE

Le trasformazioni determinate dalla new economy stanno rivoluzionando i processi produttivi.

Così i «capitalisti delle cose» cedono il passo ai gestori delle relazioni, delle idee, delle comunicazioni.

Nasce un nuovo tipo di controllo sociale: dai produttori si passa ai consumatori.

Su questa originale configurazione del dominio è urgente intervenire.

Per costruire le alternative

Seattle, Davos, Washington, Genova, Bologna. World trade organisation, Forum, Fondo monetario internazionale e Banca mondiale, Tebio, Ocse. I cinque grandi appuntamenti della globalizzazione sono stati «disturbati». I crocevia della transnazionalità transgenico-finanziaria sono andati parzialmente in tilt e i big della old-new economy hanno dovuto constatare che i loro raduni non possono svolgersi in tutta tranquillità tra ali di folla plaudente. Qualcuno (tanti per la verità) non è d'accordo. E lo dice a voce alta. È proprio finita l'onda lunga degli anni Ottanta. Sono sepolti gli «anni dello svacco». Si ricomincia. Anzi, si comincia alla grande. E quelli che decidono la vita degli altri si sono presi la loro dose di sberleffi. Soprattutto hanno capito che la loro egemonia viene nuovamente (era ora) contestata. C'è tanta gente capace di dire no. Non è molto, ma dopo tanti anni di astinenza...

Non ci si deve, però, far prendere da eccessivi entusiasmi. Quelle quattro manifestazioni hanno riscaldato l'ambiente. Hanno dato una boccata d'ossigeno a polmoni per troppo tempo costretti a respirare aria stantia. Ma «ce n'est qu'un debut...». E la lotta contro la globalizzazione (con tutto quel che ne consegue e comporta) è ancora lunghissima. Soprattutto difficilissima.

Qui sono in gioco problemi enormi. Ci sono interessi a livello planetario che non si fanno certo scoraggiare da diverse migliaia di manifestanti. Business is business. E il profitto non arretra davanti a nulla. A meno che non sia costretto.

E tutti sanno che le decisioni prese nelle ovattate sale dei consigli di amministrazione hanno una pervasività molte volte capace di sorvolare le contestazioni di piazza. Troppo difficile bloccare le transazioni finanziarie tra Wall Street e Kuala Lumpur, tra Londra e Tokyo e così via. Come arrivare ai telai dove donne e bambine di uno sperduto villaggio indiano sono obbligate a tessere pezze di cotone per le camicie che molti di noi occidentali indossiamo, per il semplice motivo che costano pochissimo?

Eppure questo nuovo capitalismo dal volto virtuale non è affatto solido. La sua invadenza non è indiscutibile. Perché a differenza del vecchio «capitalismo delle cose» si fonda sull'appeal. Deve essere desiderato, deve essere appetibile e convincente. La materialità dei prodotti della old economy (che ovviamente continua e continuerà a esistere finché la gente mangerà, indosserà vestiti, userà auto per muoversi e tante altre cose



ancora) si sta smaterializzando nella «new way of life». Il ricco Occidente consuma sempre tante merci, ma sta traferendo la parte più consistente delle sue spese nell'*idea di consumi*. Nei servizi e nelle relazioni che accompagnano (e guidano) la materialità di un bene.

Insomma, siamo in un'epoca di trasformazioni radicali.

Attenzione! Ci stanno cambiando il modo di percepire il mondo e la vita. Mentre i famosi «padroni delle ferriere» schiavizzavano in modo brutale, i padroni della new economy devono acquisire il consenso dei consumatori. Occidentali, ovviamente. Perché i produttori stanno al Sud e sono i nuovi paria. Che notoriamente devono consumare poco. In questo ricco Nord (con rilevanti ed estese sacche di povertà, però) la rapida modificazione dei termini di riferimento per le lotte economiche e politiche «impone» (è proprio il caso di dirlo) una riformulazione dell'agire e del pensare. Perché le teorie dell'alternativa (o delle alternative) sono in gran parte ancora legate a una rappresentazione del mondo che, invece, diventa sempre più evanescente.

La dislocazione geografica dei soggetti della produzione materiale (sempre più marginale sia come luogo sia in termini di valore aggiunto) con la contemporanea esaltazione, al centro dell'impero occidentale, della «produzione virtuale» mostrano la sostanziale inadeguatezza di coloro che si pongono contro il sistema dominante.

Esaminiamo qualche problema. La stessa struttura del capitale si va rapidamente modificando: la strategicità è sempre meno nei mezzi di produzione perché si trasferisce nel cosiddetto «capitale intellettuale intangibile». E infatti si stanno moltiplicando le gran-

di imprese che non possiedono fabbriche, ma vendono unicamente un'idea, un concetto di produzione. La materialità del fare viene poi appaltata a microimprese sparse nel Sud del mondo.

In questo modo (e il fenomeno è già vecchio di due o tre decenni: si chiama outsourcing) viene sgretolato il potere di contrattazione dei sindacati dell'industria. E, infatti, la proliferazione dei sindacatini autonomi si colloca proprio nei settori dei servizi e dell'assistenza. Cioè quelli che non possono essere dislocati geograficamente.

Il controllo sociale si trasferisce, dunque, da quello esercitato sui soggetti coinvolti nel processo produttivo ai consumatori: la vera fonte del profitto. E, in questa ottica, annota Jeremy Rifkin: «Se il cronometro e la catena di montaggio hanno rappresentato lo strumento tecnologico che ha permesso il controllo del lavoratore, gli anelli di feedback informatico e i codici a barre rappresentano gli strumenti attraverso cui esercitare il controllo del consumatore» (*L'era dell'accesso*, Mondadori, Milano, 2000).

Se questa analisi è corretta, cioè corrisponde alla configurazione della realtà, ci sono strumenti che vanno posti in primo piano ancorché ritenuti fino a oggi poco efficaci, o considerati semplicemente come «accomodamenti» all'interno delle nicchie trascurate dalla società gerarchica.

I gruppi di acquisto e di consumo e quelli di produzioni alternative o biologiche possono, quindi, assumere una rilevanza che va perfino al di là delle motivazioni personali dei partecipanti a questi «esperimenti socio-economici» perché sono innanzitutto palestre di pensiero prima che luoghi di consumo-produzione alternativi. Ed è proprio quest'ultimo fattore a essere «oggettivamente» importante.

Lì si spezza il circuito (oggi ancora in modo ultra-marginale ed episodico) di controllo sul consumatore, cioè il soggetto su cui puntano le strategie di dominio economico (e non solo quello).

Ebbene le reti di produttori-consumatori-produttori rappresentano una risposta immediata e praticabile. Ancora immerse nel segno dell'economico, ma con potenzialità di fuoriuscirne. Quello sarà il passo successivo.

Per il momento fermiamoci qui. Dopotutto questi sono «lavori in corso».



L'era del papa globale



di
**Pietro
Adamo
e
Luciano
Lanza**

*La chiesa cattolica
è in una fase di espansione.
Alla faccia della secolarizzazione
o della scristianizzazione.
E sta costruendo un «antico nuovo
potere» culturale, ma non solo,
sulla società. Soprattutto italiana.
Perché si presenta come fucina
di un pensiero forte.
Capace di risolvere
il dilemma teorico creato
dalla postmodernità*

Ci avete fatto caso? Da quando le sinistre sono al governo la chiesa cattolica ha riacquisito una visibilità e un'invasione nella società che negli ultimi decenni sembravano esserle state negate. E i segnali sono molteplici. Tutti i grandi mezzi di informazione, tanto per fare l'esempio più immediato, quando riportano fatti o avvenimenti legati al Giubileo usano toni che denotano una totale assenza di spirito critico. Insomma, siamo in presenza di un vero ricorso storico: come un tempo i giornali riportavano le veline del Minculpop, oggi mettono in pagina le veline del Vaticano.

Che cosa sta succedendo? Molto semplice. Tutta la classe dirigente (politici, industriali, finanziari, direttori di giornali, intellettuali à la page, con qualche eccezione di minor rilievo) fa a gara nel prostrarsi sotto «il balcone» di san Pietro. E questo avviene anche nel caso dei centri di potere inferiore: basti pensare alle delegazioni di politici (e non solo quelli) che cercano l'avallo delle loro iniziative presso il cardinale Camillo Ruini o il suo collega milanese Carlo Maria Martini. Sono cambiate molto le cose da quando nel 1966 Ernesto Rossi insisteva sulla rilevanza della chiesa cattolica nella vita politica e culturale italiana, anche allora governata da forze di centro-sinistra? Parrebbe proprio di no. Secondo Rossi il Vaticano era «il più pericoloso centro di coordinamento e di direzione delle forze reazionarie di tutto quanto il mondo». Di conseguenza la distinzione tra laici e clericali corrispondeva alla «linea che separa gli amanti della libertà dai suoi avversari». Non a caso Rossi identificava proprio nella subordinazione dei partiti di sinistra verso i dettami del Vaticano la giustificazione della «sempre maggiore invasione della chiesa nella politica estera, nella pubblica amministrazione, nella scuola, nella magistratura».

Al di là della crisi

Ebbene, nonostante le apparenti analogie, non si fa fatica a cogliere elementi di novità. Al contrario di quanto siamo abituati a supporre, al di là di tante chiacchiere sulla secolarizzazione, o sulla scristianizzazione, il potere della chiesa si sta espandendo e affermando con modalità nuove. Perfino originali.

In tempi di crisi delle certezze, di crollo delle ideologie, di avvento dei pensieri deboli, la chiesa si presenta come principale fucina di elaborazione di un pensiero forte capace di risolvere il dilemma teorico creato dalla postmodernità. La riflessione vaticana si è articolata sulla crisi intorno alla verità: «Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata

anche la concezione della coscienza», si legge nell'enciclica *Veritatis splendor* del 1993, «ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza». In tale contesto epistemologico, caratterizzato dalla frammentazione dei progetti e delle interpretazioni forti, la chiesa si presenta come l'unico ente in grado di decifrare «le fondamentali nozioni della libertà umana e della legge morale», leggiamo ancora nella *Veritatis splendor*. È in questo senso che la chiesa rivendica il diritto-dovere di indicare quali sono le componenti essenziali della vita democratica «dopo il crollo del totalitarismo e di molti altri regimi totalitari». Li troviamo ordinatamente elencati nell'enciclica *Centesimus annus*: il diritto alla vita; il diritto a vivere in una famiglia unita e in un ambiente morale; il diritto a partecipare al lavoro per valorizzare i beni della terra; il diritto a fondare liberamente una famiglia, esercitando responsabilmente la propria sessualità. È su queste basi che la chiesa si arroga la potestà di conferire legittimità ai sistemi democratici. In definitiva, quella stessa potestà che aveva perduto quando le era stato sottratto il potere di incoronare re e imperatori. È, dunque, chiaro quale sia il tipo di preminenza esercitato dalla chiesa nei confronti della classe politica italiana, che in questa epoca di «fondamentali incertezze» si presenta, a destra e a sinistra, come priva di legittimazioni forti. Ecco ciò che i vari Prodi, Berlusconi, D'Alema, Bertinotti (per non citare i Rutelli, i Bassolino o gli Amato di turno e senza dimenticare l'omaggio al papa di Carlo Azeglio Ciampi con la grazia concessa ad Ali Agca) vanno a implorare dalle diverse sottane cardinalizie o vescovili. La situazione, quindi, è peggiore rispetto a quella che si trovava a fronteggiare Ernesto Rossi. Allora il Vaticano era il riferimento spirituale-politico delle «forze reazionarie», mentre oggi ha una capacità di attrazione universale, così come universali sono i suoi presupposti nella sfera dell'epistemologia.

Sinistre alla rincorsa

Non è un caso che nei momenti di grande crisi il papato sia capace di esercitare un'influenza morale e culturale del tutto trasversale rispetto agli schieramenti politici. Si veda, per esempio, il caso del recente conflitto nel Kosovo. In quell'occasione Karol Wojtyła (in arte papa Giovanni Paolo II) si è oggettivamente posto come l'autentico interprete dello spirito pacifista. Antimilitaristi vari, verdi, comunisti, e via di seguito, richiamaavano ogni giorno, in televisione,

sui giornali, nei comizi, il pensiero del pontefice sullo scontro in atto, dichiarandosi felicemente succubi del verbo vaticano. Come dimenticare i tanti interventi di Fausto Bertinotti, impegnato a rifondare il comunismo sulla base del discorso papale sulla guerra?

Ma riferire la nuova influenza nazionale e internazionale della chiesa unicamente alle situazioni di crisi è limitativo. C'è ben altro! L'attuale «grande trasformazione» del capitalismo, la sua finanziarizzazione, la sua scelta biotecnologica, la sua virtualizzazione, determinano un'inedita configurazione del mercato e degli agenti sociali che vi intervengono. I termini dell'economia si stanno velocemente modificando con la nascita e l'espansione di modelli totalmente altri rispetto alle teorie degli economisti classici e neoclassici. Nasce un nuovo sfruttamento. E il papato sembra meglio equipaggiato teoricamente per interpretarlo e criticarlo. I suoi richiami ai valori dell'umanità o dell'individuo (correttamente «inteso»), alla valorizzazione e al rispetto del lavoro, i continui riferimenti alla «dignità della persona umana» sono una confutazione forte del nuovo «dominio materialista». In questa prospettiva la chiesa riesce ad anticipare la confusa strategia dei grandi sindacati, fornendo una visione globale che può tradursi in strategia di resistenza alla new economy. E molto presto i leader «operai» si troveranno a riformulare in «sindacalese» il pensiero economico-filosofico di Wojtyła e dei suoi divulgatori.

È con questa chiesa, in grado di affrontare i problemi della postmodernità, che si devono fare i conti. Le invettive degli anticlericali di maniera sembrano, dunque, del tutto irrilevanti e mancano di cogliere i tratti salienti del nuovo dominio papista. Un dominio che apparentemente trova il sostegno forse più solido proprio nella convergenza etica e culturale con le forze di sinistra. Ma perché stupirsene? In fondo, la chiesa e i partiti «progressisti» (e ovviamente quelli di destra) condividono la stessa fede nella capacità di organizzare verticalmente la società e gli individui. Entrambi credono nell'autorità e nel dominio.



la febbre dell'oro blu

di Masahiro Murakami

Uno dei più grandi business del ventunesimo secolo dipenderà dal controllo dell'acqua potabile. E diverse imprese multinazionali vogliono monopolizzare la gestione dei rifornimenti idrici. Il mondo degli affari, infatti, ha compreso che l'acqua sta per sostituire il petrolio come fonte di arricchimento. E in questa nuova logica di sfruttamento di una risorsa indispensabile alla vita stessa, l'acqua diventa un bene economico, da trattare come una merce. La nuova strategia

delle multinazionali? Esportare e commercializzare l'acqua secondo le regole di mercato. Una linea di tendenza che si è già presentata (certo con forti contrasti) al Forum mondiale per l'acqua dell'Aja a fine marzo. Ma non solo l'acqua potabile è oggetto di contese. Dopo essersi arricchite inquinando, le multinazionali lo faranno con l'ecobusiness. Ecco una scheda sul problema-acqua, di Masahiro Murakami, ingegnere del Centro di ricerca e sviluppo di Ibaraki in Giappone

E' possibile calcolare la quantità d'acqua presente negli oceani, in atmosfera, nelle masse glaciali, nei laghi e nei fiumi del nostro pianeta. Più difficoltoso è stabilire la quantità d'acqua presente negli organismi viventi e nella litosfera. La cifra di maggiore incertezza è quella che riguarda le cosiddette acque di falda inattive. Una stima preliminare delle riserve totali ci indica un volume di circa 1.386 milioni di chilometri cubi. Qui sotto è illustrata la scomposizione di questa cifra per ogni forma in cui si presenta l'acqua.

- **Oceani e mari.** Il volume delle acque degli oceani è stimato intorno a 1.338 milioni di chilometri cubi, partendo dall'assunto che gli oceani coprono una superficie di 361,3 milioni di chilometri quadrati con una profondità media di circa 3,7 chilometri. Rappresenta il 96,5 per cento delle riserve idriche totali.
- **Ghiacciai e nevi perenni.** Si calcola che la quantità d'acqua presente nel ghiaccio delle regioni polari e nei ghiacciai delle regioni montane sia intorno ai 24 milioni di chilometri cubi, il che equivale al 68,7 per cento delle riserve complessive di acqua dolce della terra.



- **Acque di falda inattive.** Queste acque all'interno della crosta terrestre rappresentano una massa di 23,4 milioni di chilometri cubi, se si considera una porosità del 5-15 per cento e una profondità massima di 2 mila metri.
- **Acque di falda attive.** Le acque dolci si raccolgono a varie profondità. Presumendo una profondità delle falde tra 200 e 6 mila metri, il volume delle acque di falda attive è calcolato sui 10,53 milioni di chilometri cubi, pari al 30 per cento del volume totale di acque dolci.
- **Umidità al suolo.** Dipende dalle condizioni climatiche. Nelle stagioni umide il terreno accumula umidità, che poi si elimina per evaporazione nella stagione asciutta. Si calcola che l'accumulo di umidità nel terreno rappresenti una massa d'acqua di 16 mila chilometri cubi, considerando uno strato di terreno di 2 metri e un'umidità media del 10 per cento.
- **Laghi e bacini.** I maggiori laghi, con una superficie che supera i 100 chilometri quadrati, possono detenere il 95 per cento delle riserve totali di acque lacustri. Il volume totale delle acque presenti nei 145 laghi più grandi ammonta a 168 mila chilometri cubi, pari al 95 per cento di un totale mondiale di 176 mila chilometri cubi. Di questi, 91 mila chilometri cubi sono di acqua dolce, mentre circa metà delle acque lacustri (85 mila chilometri cubi) è salata ed è concentrata in grandi laghi senza emissari, come mar Morto, mar Caspio e lago di Aral. La costruzione intensiva di grandi dighe, ha fatto nascere bacini sui principali corsi d'acqua. La capacità totale dei 10 mila bacini del mondo ammonta a circa 2 mila chilometri cubi: circa il 14 per cento della portata annua dei fiumi, pari a 445 mila chilometri cubi.
- **Paludi.** Il volume totale delle acque palustri è di 11 mila chilometri cubi.
- **Canali fluviali.** Le riserve complessive di acque fluviali del mondo si calcolano, in qualsiasi momento, intorno ai 2 mila chilometri cubi, pari solo allo 0,006 per cento di tutte le acque dolci. Tuttavia è grande la loro importanza in quanto si tratta di risorse rinnovabili.
- **Atmosfera.** L'acqua è presente in atmosfera in varie forme: vapore, goccioline e cristalli di ghiaccio. L'umidità totale in atmosfera è pari a

una massa d'acqua di 12 mila chilometri cubi, equivalente a uno strato di 25 millimetri se fosse sparsa sulla superficie del pianeta.

La massa totale d'acqua presente nel ciclo idrologico è costante e non la si può né aumentare né ridurre. Dall'analisi del bilancio idrico mondiale delineata in precedenza, risulterebbe che, tanto oggi quanto in un prevedibile futuro esiste una quantità più che sufficiente di acque dolci per fare fronte al fabbisogno che garantisca la sopravvivenza dell'uomo. L'acqua, però, è spesso disponibile nel posto sbagliato, al momento sbagliato o in una qualità sbagliata. Questa distribuzione non uniforme è enfatizzata nelle regioni aride. In molti paesi del Medio Oriente il ciclo idrologico è sconvolto da un eccessivo sfruttamento, dall'esaurimento o deterioramento delle acque dolci di origine fluviale o di falda.

Le acque salate, che comprendono le acque marine e quelle salmastre pur presenti nei fiumi

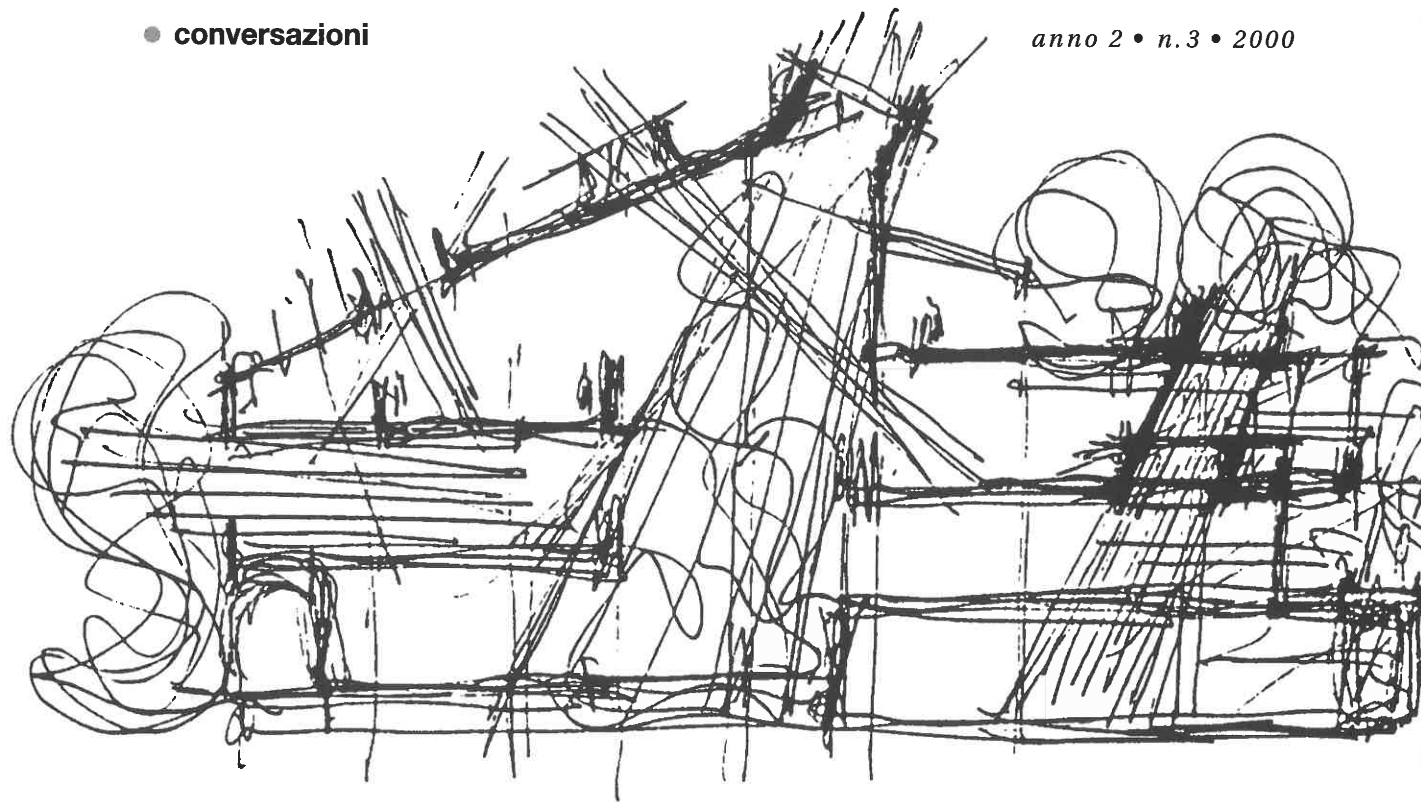
e in falda, sono state considerate inutili se non dannose e restano al di fuori dei piani di sviluppo delle risorse idriche, se non nelle zone dove non esistono acque fluviali o di falda di buona qualità. Il volume delle riserve di queste acque, tuttavia, è minimo rispetto a quello di altri tipi di acque, come quelle marine che rappresentano il 96,5 per cento di tutte le riserve idriche della terra. Le ri-

serve potenziali di acque in falda, secondo le stime, rappresenterebbero ben il 30 per cento delle disponibilità complessive di acque dolci. Tuttavia, tra le riserve presenti nel sottosuolo delle regioni aride, prevalgono le acque salmastre, a causa della scarsa piovosità e quindi dal minimo ricambio in falda.

La maggior parte delle normali risorse idriche che conosciamo, rappresentate da acque di fiume o di falda di buona qualità e scarsamente saline, sono già state oggetto di interventi e sono integralmente sfruttate in gran parte dei paesi del Medio Oriente. Le riserve non convenzionali, rappresentate da acque marine o salmastre di superficie o in falda, assumeranno una funzione sempre più importante nella progettazione di nuovi impianti idrici nelle regioni aride.

Quanta acqua c'è nel mondo

Descrizione delle riserve	Quantità in chilometri cubi	Percentuale sul totale	Percentuale sull'acqua potabile
Acqua atmosferica	12.900	0,0010	0,010
Ghiacciai e nevi	24.064.000	1,7400	68,700
Antartide	300.000	0,0220	0,860
Fiumi	2.120	0,0002	0,006
Laghi	176.400	0,0130	0,260
Paludi	11.470	0,0008	0,030
Umidità nel suolo	16.500	0,0010	0,050
Falde sotterranee	10.530.000	0,7600	30,100
Nella crosta terrestre	23.400.000	1,7000	-
Oceani	1.338.000.000	96,5000	-



10

intervista a
Giancarlo De Carlo
LE FORME
DELLA LIBERTÀ
 di **Franco Bunčuga**

Dalla resistenza all'incontro con gli anarchici. L'euforia della fine della guerra e la delusione per l'invadenza dei partiti e della vecchia politica. L'impegno come architetto fuori dagli schemi convenzionali e come professore

preoccupato di trasmettere strumenti di critica agli studenti. Il suo legame con i grandi pensatori anarchici del passato e l'amicizia con gli intellettuali eterodossi negli anni Cinquanta e Sessanta. Le speranze nella ventata libertaria del Sessantotto. Il percorso professionale e

politico di uno dei maestri dell'architettura italiana è raccolto in un libro che Elèuthera pubblicherà in autunno: Conversazioni con Giancarlo De Carlo. Architettura e libertà. Libertaria ne presenta qui un'anticipazione

Giancarlo De Carlo è stato testimone di primo piano per mezzo secolo delle vicende architettoniche del Movimento Moderno. Dal 1952 al 1960 ha fatto parte del gruppo italiano dei Ciam (Congressi internazionali di architettura moderna) di cui era rappresentante per l'Italia ed è stato uno dei fondatori del Team X, che si è formato dopo lo scioglimento dei Ciam.

De Carlo per indole e per precisa presa di posizione ha sempre rifuggito la teorizzazione complessiva della sua esperienza di architetto e urbanista e l'elaborazione della sua concezione dell'architettura è stata affidata prevalentemente all'attività professionale, ai progetti, geniali e in continua evoluzione, a un'innumerevole serie di saggi, articoli e riflessioni e anche a un romanzo, *Il progetto Kalhesa*, pubblicato sotto lo pseudonimo Ismé Gimdacha. Risalgono agli anni 1976 e 1978 la creazione del Laboratorio internazionale di architettura e urbanistica (Ilaud) e della rivista *Spazio e Società* che continuano a essere strumenti insostituibili della sua «ricerca paziente» e antenne sensibili ai grandi mutamenti del territorio e del «fare architettura».

De Carlo non è mai stato un architetto amato dai fotografi delle belle riviste del settore, non crea «volumi» o «segni» sul territorio che possano reggere con opere d'arte astratta. Per capire le sue architetture bisogna percorrerle, perché siano «belle» hanno bisogno di essere vissute dalla gente, quella stessa che di solito viene allontanata al momento delle fotografie di architettura, per apprezzarne i volumi «puri».

In questa conversazione, spesso informale e colloquiale ma sempre intensa, De Carlo riflette in modo organico sulla sua esperienza di architetto, di anarchico «intellettuale», di partigiano, arrivando a un bilancio complessivo della sua esperienza e di quella del Movimento Moderno di cui rappresenta forse, secondo un'ironica ed efficace definizione di Christian Norberg-Shultz, «il solo rappresentante della terza via», la più vicina alla gente.

De Carlo rievoca nel suo racconto le prime esperienze «spaziali» della gioventù, la scelta dell'architettura come impegno sociale, gli anni della resistenza e tratteggia in maniera netta i grandi maestri dell'architettura di questo secolo, che ha conosciuto quasi tutti. E non dimentica di ricordare i suoi grandi maestri del passato, tra i quali molti anarchici, prima di tutto Pëtr Kropotkin, partendo dall'architetto Francesco Di Giorgio, il suo vero maestro ideale.

Forse l'architetto italiano più conosciuto e apprezzato internazionalmente tra gli addetti ai lavori, spesso isolato in Italia per le sue posizioni anticonvenzionali, De Carlo è contemporaneamente per molti architetti e studenti un «mito» a cui ispirarsi e un inguaribile utopista impossibile da catalogare.

«Ho già detto altre volte che non mi sembra di poter dire di essere anarchico. In verità credo non possa dirlo nessuno, se non quelli che all'anarchismo hanno dedicato tutta la vita, vivendo il loro impegno in modo cristallino (senza riserve, con generosità assoluta) e magari sono morti per la loro causa. Degli altri si può dire che tendono a essere anarchici: perché l'anarchismo è un limite verso il quale

ci si dirige con la consapevolezza di non raggiungerlo mai, perché si sposta mentre si cerca di avvicinarlo. In questo è la sua forza straordinaria, che lo mette al riparo dal diventare associazione, partito, mestiere o professione, routine, sicurezza, carriera...». Così De Carlo (nel libro-intervista *Conversazioni con Giancarlo De Carlo e Architettura e libertà* curato da Franco Bunčuga che *Elèuthera* pubblicherà in ottobre) si pone nei confronti dell'essere anarchico. Coerentemente si annovera nel numero di coloro che «tendono» a essere anarchici. Tutta l'intervista è una riflessione su come sia possibile mantenere una forte coerenza disciplinare: essere architetto che fa, si muove in questa realtà per cambiarla attraverso le proprie competenze, e mantenere una forte tensione di rinnovamento sociale attraverso la progettazione dello spazio fisico.

Come gli anarchici non codificano in forme rigide la struttura di una futura possibile società anarchica, non esiste e non può esistere un'architettura o un'urbanistica «anarchica». Esistono anarchici che fanno architettura e architetti che cercano, attraverso la modifica dello spazio fisico, di favorire comportamenti, attitudini, o la nascita di embrioni di nuclei sociali che siano in armonia con le idee libertarie. De Carlo fa sicuramente parte di quei pochi architetti che non si rassegnano alla normalizzazione dell'ambiente architettonico in cui viviamo. E ancora crede che fare una buona architettura debba coincidere con la realizzazione di spazi di libertà.

Le architetture che De Carlo continua a realizzare da più di mezzo secolo non possono essere definite anarchiche (una definizione ridicola che rimanderebbe alle definizioni autoritarie di architettura fascista, comunista o altro), ma sono ciò che di più vicino un anarchico immagina quando pensa alla struttura fisica sul territorio della propria utopia concreta.

Qui vengono presentati in anteprima alcuni passi del libro-intervista a De Carlo. Si comincia con un ricordo della sua partecipazione al Congresso anarchico di Carrara subito dopo la guerra.

Anarchici a Carrara

Andare da Milano a Carrara, nell'autunno del 1945, non era facile. Si poteva farlo utilizzando la ferrovia, ma le linee erano state sconvolte dai bombardamenti, quindi bisognava cambiare tre treni e il viaggio durava dieci ore. Ci si poteva andare anche in automobile, ma non c'erano automobili e per di più bisognava attraversare il Bracco in carovane scortate da militari, perché i boschi erano infestati da banditi che rapinavano i viaggiatori.

Avevamo trovato una Topolino, guidata da un giovanotto alto e massiccio che aveva accettato di trasportarci perché degli anarchici era molto curioso. Nella Topolino, oltre al guidatore, eravamo entrati in cinque, con fatica pari a quella di quei gruppi di giovanastri americani o inglesi che cercano di battere il record mondiale del numero di persone contenuto in una cabina telefonica. Verso sera, arrivati a Carrara, siamo stati indirizzati verso il grande

palazzo pubblico che è nella piazza principale. Qui, la mattina dopo sarebbe cominciato il convegno degli anarchici italiani, il primo del dopoguerra. Agli angoli della piazza e davanti al portone del palazzo c'erano picchetti armati: erano di militanti anarchici. Gli organizzatori del convegno avevano chiesto ai carabinieri di ritirarsi fuori dalla città perché all'ordine pubblico avrebbero pensato loro. I carabinieri avevano obbedito, si erano ritirati in un quartiere periferico e non si erano più fatti vedere fino alla conclusione del convegno. L'ordine in città era stato perfetto.

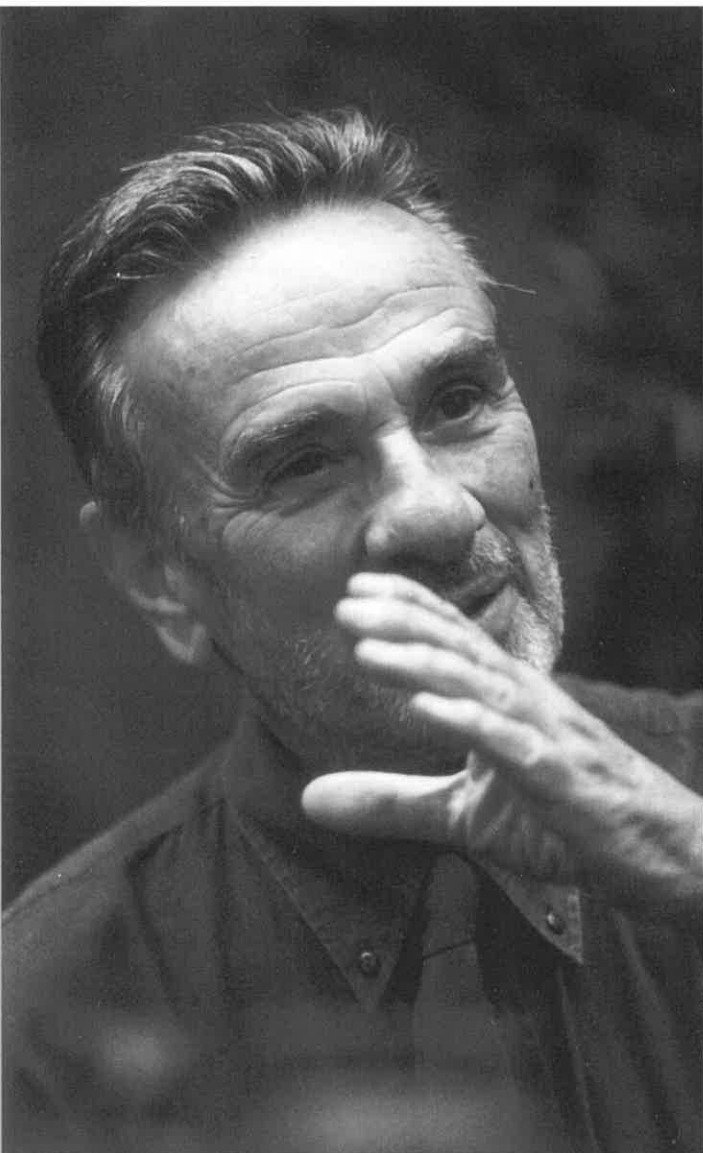
Il giorno successivo, fin dalle prime ore del mattino, il popolo degli anarchici era riunito e aveva già cominciato a discutere di cosa si sarebbe dovuto discutere. C'erano tutti: i reduci dalla Spagna e dalle varie località dove nel 1922 erano stati confinati, giovani che si erano formati nella lotta partigiana, neofiti già stanchi della politica istituzionale e alla ricerca di altre ragioni di impegno sociale. Già dalle prime battute si era visto che le tendenze erano varie, ma tre erano prevalenti: quella sindacale (proponeva di concentrare tutti gli sforzi sull'emancipazione degli operai e dei contadini), quella illuminista (culturalmente la più aggiornata: proponeva di penetrare i rami più avanzati della scienza e della tecnologia, rinnovando principi e metodi dell'anarchismo tradizionale), quella dei dirigisti (istruiti dai conflitti avuti in Spagna con i comunisti, proponeva di dare al movimento forme più precise di organizzazione, metodi più rapidi e più disciplinati per arrivare alle decisioni). Non mi era mai capitato di partecipare a convegni tanto appassionati e generosi.

Le varie tendenze si opponevano con impeto, fino alle seggiate, ma con rispetto e con stima profonda degli avversari. E quando il tumulto della discussione si placava, la proposta di arrivare a qualche decisione attraverso il voto lo riaccendeva, come se l'accordo fosse di nuovo diventato impossibile. Ma alla fine i contendenti arrivavano a un accordo, sulla base che, anche se ci fosse stata una maggioranza, le minoranze si sarebbero sentite libere di proseguire per la loro strada, finché avessero cambiato idea: loro stessi o i loro avversari.

Appena fuori dai confini del convegno di Carrara, la sinistra italiana viveva di segreterie, comitati centrali, disciplina di partito, centralismo democratico, minoranze vincolate alle decisioni della maggioranza. La scoperta che è possibile raggiungere un accordo

tenendo saldo il principio del diritto al disaccordo, l'ho fatta tra gli anarchici in quella occasione e mi ha segnato per il resto della vita. Al convegno ho incontrato vari protagonisti, che poi ho continuato a vedere negli anni successivi. Tra questi Alfonso Failla, seggiolaio di Siracusa e amico d'infanzia di Elio Vittorini; Pio Turrone, muratore di Cesena che aveva combattuto con Buenaventura Durruti a Barcellona e poi era stato imprigionato dai francesi; Cesare Zaccaria, ingegnere navale disputato da tutti i cantieri europei per

*Sopra, a sinistra,
Giancarlo De Carlo.
A destra,
Italo Calvino.
Sotto, nel 1964,
Giancarlo
e Giuliana De Carlo.*



la sua competenza e il suo spirito innovativo; Giovanna Berneri, vedova di Camillo ucciso nella guerra civile spagnola, che insieme a Zaccaria pubblicava a Napoli *Volontà*, una delle riviste più intelligenti della pubblicistica italiana.

L'incontro con gli anarchici a Carrara ha avuto qualche influenza sulla tua concezione dell'architettura?

Il modo di affrontare i temi di un progetto osservandoli da tutti i punti di vista possibili, rinunciando a stabilire che un punto è migliore di un altro, essendo persuasi che l'ordine delle cose cambia e ogni tentativo di fissare gerarchie è un puro trucco di potere, che importante non è il risultato ma il percorso attraverso il quale si cerca di raggiungerlo accogliendo tutti gli apporti positivi incontrati durante il viaggio, ponendosi di fronte agli ostacoli con spirito inclusivo; l'uso del dubbio come chiave per aprire le varie porte del problema; il processo come scopo e l'oggetto come verifica tentativa: tutto questo credo di aver imparato dal pensiero anarchico e di averlo trapiantato nella mia concezione dell'architettura. Il convegno di Carrara era stato una conferma «dal vivo» che mi aveva dato fiducia.

Nasce Team X

De Carlo ha partecipato attivamente e da protagonista al dibattito sull'architettura moderna. Sentiamo come è nato il Team X dalla dissoluzione dei Ciam, un organismo che si stava sclerotizzando in una sorta di nuova accademia del moderno.

La fine dei Ciam e la nascita del Team X è un evento rimasto nel mito. Quando all'università studiavamo quegli anni cruciali per il Movimento Moderno cercavamo di capire cosa fosse successo dei Ciam. Cosa fosse il Team X, chi ne facesse parte. Era qualcosa di sfuggente. I Ciam con i suoi riti, convenni, atti ufficiali apparivano qualcosa di concreto mentre dell'esperienza del Team X si avevano soltanto poche testimonianze.

Ti sei chiesto come mai non si trova materiale sul Team X? Bisogna chiederselo, altrimenti non si capisce cosa il Team X sia stato. Durante tutta la sua attività, il Team X non ha mai chiamato i giornalisti, né ha fatto dichiarazioni pubbliche, né ha scritto manifesti, né ha avuto l'intenzione di propagandarsi verso l'esterno. Già per questo era dunque molto diverso dai Ciam, dove invece ogni mezza giornata veniva emessa una nuova dichiarazione. Era anche molto lontano da quella che con ridondanza viene chiamata oggi la «spettacolarizzazione della professione»: ormai ogni architetto quando parla pretende di avere davanti un registratore; se fa un segno con la matita lo fa subito ingrandire, incorniciare, pubblicare; cerca la stampa e la televisione, compra giornalisti, si fa nicchie sui quotidiani, perché vuole (deve) essere presente. Ebbene, il Team X si muoveva in modo del tutto opposto. Non ci consideravamo così importanti, ci occupavamo di architettura, non eravamo un gruppo stabile, avevamo stima uno dell'altro, ci interessava scambiare le nostre esperienze. Niente di più, niente di più, mio caro.

Discutevamo (francamente, apertamente, senza complimenti, cercando la verità se c'era) di architettura. Partendo da quanto avevamo di più concreto: i nostri personali lavori.

In origine il nome Team X designava semplicemente il gruppo che doveva preparare il decimo Congresso dei Ciam di Dubrovnik. Poi che cosa è successo?

Questo scopo di origine, il pretesto o punto di prima cristallizzazione, è stato presto dimenticato. Io, per esempio, non avevo lavorato alla preparazione del Convegno di Dubrovnik e altri sì, ma nel Team X non c'erano solo loro. Eravamo un gruppo disomogeneo e non un'organizzazione.

Ho anche qualche esitazione a dire che ne facevo parte. Chi ha mai detto che ne facevo parte? Semplicemente, andavo, come gli altri, alle riunioni. E non c'era elenco di membri, o di partecipanti, o consiglio direttivo, o presidenti, segretari e così via. Il Team X funzionava in questo modo: uno di noi, il più delle volte Bakema, a un certo punto mandava una lettera agli altri per dire che da quasi un anno non ci vedevamo: e allora perché non incontrarci ad Amsterdam, dove Van Eyck aveva appena finito di costruire la Casa delle madri? O a Berlino dove Candilis, Josic e Woods stavano finendo la Free University. O a Spoleto che era vicino a Terni. Ognuno di noi andava, naturalmente a sue spese, mentre chi risiedeva sul posto aiutava gli altri a trovare un alloggio non troppo caro. Ci si incontrava nel luogo stabilito e appena arrivati, aspettando

gli altri, si cominciava a chiacchierare; ci si chiedeva come stava la famiglia, la moglie o i figli se c'erano, e poi si scherzava sull'aver perduto capelli, sull'essere ingrassati: le solite cose affettuose e anche timide e goffe di chi si ritrova. Poi a un certo punto, quando tutti erano arrivati, uno di noi si avvicinava a una parete e cominciava ad attaccare i suoi disegni, oppure metteva nel caricatore le sue diapositive. Per un po' i disegni restavano appesi alle pareti e le diapositive nel caricatore, ma prima o poi gli altri si avvicinavano e quello che aveva appeso cominciava a spiegare e a proiettare. Poi si apriva la discussione.

Le discussioni al Team X erano di una specie rara, le migliori che io abbia mai avuto nella mia vita. C'era l'impegno comune di dire esattamente quello che si pensava, senza complimenti e perfino senza riguardi. A qualcuno poteva succedere di essere demolito dalle critiche degli altri. Però sapeva che chi stava criticando e diceva della sua contrarietà (o viceversa del suo interesse) per quello che vedeva, lo faceva con sincerità, senza seconde intenzioni. A volte la critica era troppo dura, ma generalmente era molto costruttiva.

Non c'erano cariche, dunque, nel gruppo? Vi comportavate come anarchici?

No, niente cariche. Del resto eravamo pochi e venivamo da vari Paesi. Non avevamo interessi contrastanti, tra noi non passavano quegli intrighi che spesso inquinano le riunioni di questo genere. Partivamo, come ti dicevo, da una accurata spiegazione di un progetto e

seguiva una discussione, fertile anche quando era dura. Abbiamo sempre conservato la capacità di essere molto espliciti nelle nostre critiche rimanendo lo stesso amici. Perché tra noi c'era stima e soprattutto era stata eliminata la retorica. È vero che nel Team X molte situazioni e alcuni atteggiamenti richiamavano quelli del movimento anarchico. Per esempio, il non prendersi troppo sul serio, il non pensare che l'indomani mattina il mondo sarà capovolto da quello che si è detto, la coscienza di fare quello in cui si crede o, se non altro, di avvicinarsi il più possibile a quello in cui si crede. Come gli anarchici tendevamo a un limite, senza sapere esattamente cosa fosse, perché lo definivamo man mano, e mai pretendevamo di averlo raggiunto.

Come è finita l'esperienza del Team X?

Il Team X si è dissolto così come è nato, cioè senza fare dichiarazioni. Si può dire che si è dissolto quando è morto Bakema, quello che si era preso il compito di «postino»: scriveva gli inviti per gli incontri che pensava utile fare e poi mandava brevi rapporti sui temi discussi. La sua morte ha coinciso anche con l'esaurimento di un'esperienza. Del resto non c'è stato bisogno di sciogliere ufficialmente il Team X, visto che ufficialmente non l'avevamo mai fondato. Il Team X in realtà si è sciolto per il semplice fatto che, tutti insieme, non ci siamo più incontrati.

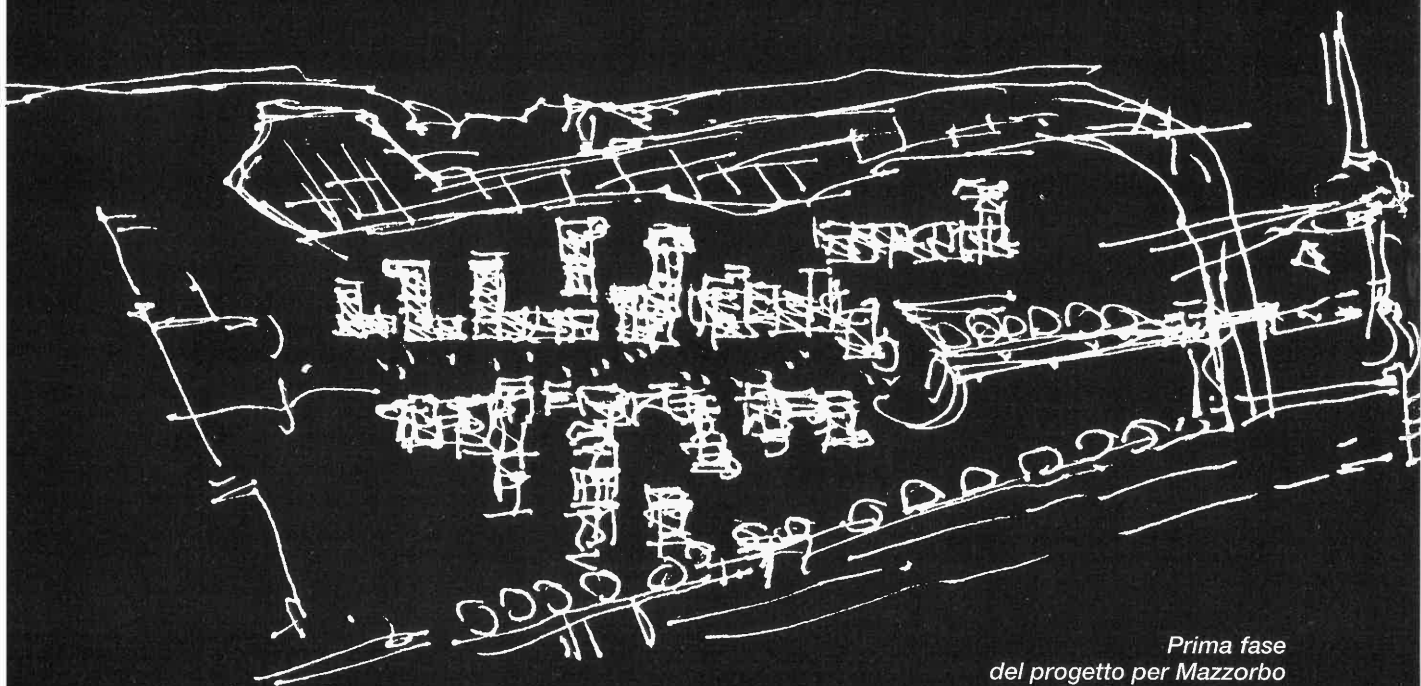
Professori e studenti

Ecco alcune considerazioni sull'università, uno dei grandi temi che De Carlo ha trattato, sia con riflessioni teori-

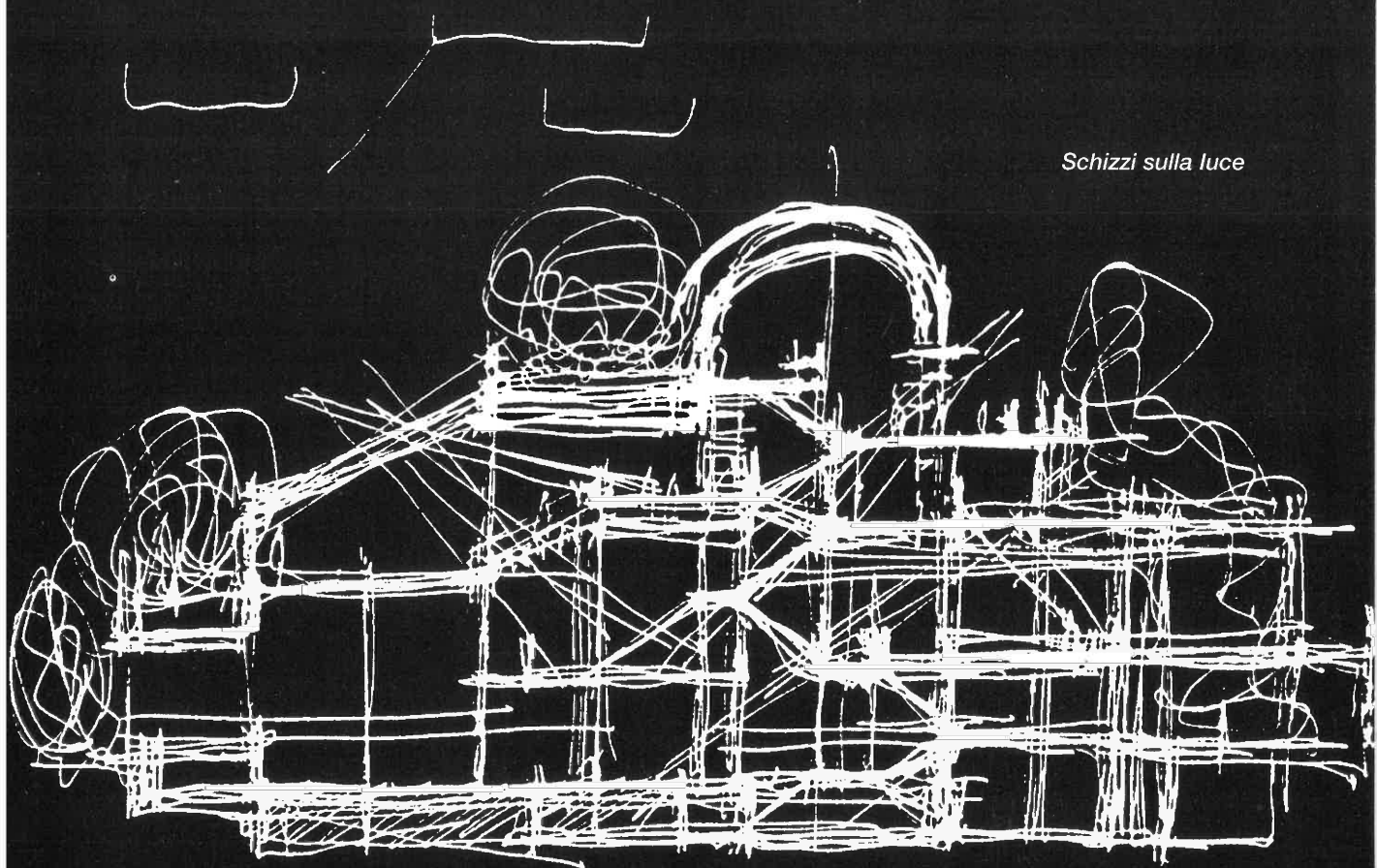
che sia attraverso concorsi e innumerevoli progetti in Italia e all'estero.

L'università è tornata come era prima del '68, con l'aggravante che è spropositatamente più grossa: un gigantesco corpo separato che pesa sulla città e la soffoca. Gli studenti sono considerati un accidente di cui si farebbe volentieri a meno se non fossero indispensabili all'autoriproduzione e al sostentamento.

Dalla fine degli anni Sessanta a oggi c'è stata trasformazione radicale nel contenuto dei progetti per edifici universitari. Allora un edificio universitario era pensato in termini di aule, laboratori, biblioteche e la questione delle residenze e dello sport ricreativo per gli studenti era diventata di attualità. Ora le residenze e le attrezzature sportive sono state abbandonate al libero mercato che le realizza solo dove e quando riesce a trovare profitto. D'altra parte gli edifici universitari vengono destinati, in grande prevalenza, agli uffici dei docenti, che per la maggior parte li occupano a settimane alterne nei giorni centrali della settimana: questa è la causa del grande affollamento delle aule dove gli studenti si pigiano senza vedere né sentire niente. A Pavia come a Siena ho dovuto lottare per contenere il numero degli uffici che durante la realizzazione degli edifici, per pressione dei docenti, proliferano e sottraggono sempre più spazio agli studenti. Così i ragazzi prima vengono privati degli spazi che gli spettano, poi vengono dichiarati immotivati e poltroni.



*Prima fase
del progetto per Mazzorbo*



Schizzi sulla luce

Quando si riconoscerà che nell'università italiana i problemi non sono creati dagli studenti ma dai professori (con poche eccezioni ignoranti e arroganti)?

Urbino, amore mio

De Carlo è nato a Genova e da sempre ha lo studio a Milano. Ma sicuramente la città con la quale ha creato il legame più forte è Urbino. Qui De Carlo è riuscito a interpretare, in chiave moderna, quella figura di «architetto del principe» impersonata nell'Urbino rinascimentale da Francesco Di Giorgio per Federico di Montefeltro. Questa volta al servizio della collettività: ogni abitante di Urbino conosce De Carlo e lo riconosce come il «suo» architetto.

Tu sei entrato nei Ciam nel 1957 e nel 1959 è avvenuta la scissione del Team X. In quegli anni avevi già iniziato il tuo rapporto con Urbino. I primi interventi nella sede centrale dell'università sono del 1952. Hai fatto i due piani regolatori della città del 1964 e del 1994 e hai ancora lì dei cantieri aperti. Come è iniziato questo legame con la città che forse hai contribuito di più a segnare con la tua opera?

Per Urbino bisogna forse fare un discorso a parte, anche se è interno, profondamente connesso a tutti i miei altri discorsi. Credo che la mia storia con Urbino si debba guardarla con ottica ampia e registrarla con sfumato ascolto. Voglio dire che nei miei lavori di Urbino ho innestato le esperienze che facevo in tutto il resto del mondo e d'altra parte c'è sempre, nel tessuto delle mie architetture, un filo di trama

o di ordito che riporta a Urbino. Dopotutto ci ho lavorato a partire dagli anni Cinquanta e continuo a lavorarci ancora oggi. Mi capita dunque con naturalezza di associare Urbino a qualunque periodo di attività e di pensieri di cui parlo. La mia storia con Urbino potrebbe essere considerata strana e inconsueta; ma è così che nascono in genere le occasioni degli architetti. Carlo Bo, che avevo conosciuto a Milano durante la resistenza, poco dopo era stato eletto rettore (lo è ancora, per grande fortuna dell'università e della città) e ha subito pensato che bisognava ristrutturare non solo gli insegnamenti ma anche gli spazi della sua vecchia università polverosa. Non aveva risorse economiche, perché l'università, come la città, erano molto povere. Ma lui era ben deciso a cambiare la struttura degli insegnamenti e i professori ed era anche convinto che ogni cambiamento avrebbe dovuto trovare una sua rappresentazione nella trasformazione dello spazio fisico. Sapeva, in altre parole, che se non si trasforma lo spazio fisico i cambiamenti introdotti nella didattica e nella ricerca non assumono evidenza e che questa evidenza è necessaria perché il cambiamento possa espandersi e aprire nuove prospettive.

Così Bo ha pensato che io potessi aiutarlo e ne ha parlato con due comuni amici (Elio Vittorini e Vittorio Sereni) per sentire cosa ne pensavano. Vittorini e Sereni hanno detto che era un'ottima idea; allora Bo mi ha chiamato a Urbino.

Tu conoscevi Vittorini dal periodo della guerra?

Sì, c'eravamo incontrati in una libreria di San Babila e tutti e due eravamo camuffati

con barba, baffi e cappello calato sugli occhi per non farci riconoscere dai fascisti. Insieme a lui avevo conosciuto Sereni e Italo Calvino e tanti altri personaggi di grande valore. Siamo diventati amici. Vittorio è stato per Giuliana (la moglie di De Carlo, ndr) e per me un grande amico, affettuoso e sensibile.

La prima volta che sono andato a Urbino per occuparmi dell'università, Bo è venuto a prendermi a Pesaro in automobile. Siamo risaliti verso Urbino lentamente. A un certo punto, alla curva di Trasanni, a quattro chilometri da Urbino, Bo ha chiesto all'autista di fermarsi. Siamo scesi e si vedeva lontano il profilo meraviglioso della città, circondato dalla più quattrocentesca delle campagne. «Questa è la vera Italia», mi ha detto Bo, e ho visto subito che così era, senza alcun dubbio.

Ero già passato da quelle parti altre volte ma quella frase, messa come un sigillo sull'incarico che stava per darmi, mi ha fatto vedere Urbino in modo del tutto nuovo. Del resto un paesaggio anche molto conosciuto cambia segno quando si sa che lo si potrà progettare. Cambia la percezione e diventa acuto il desiderio di capirlo nel profondo per poterlo trasformare. Si è presi da un'ansia di penetrarlo.

Che Sessantotto!

De Carlo è stato anche un acuto analista dei movimenti giovanili nel Sessantotto, soprattutto in Italia e negli Stati Uniti. È di quegli anni il suo testo La piramide rovesciata che denuncia la struttura autoritaria dell'università italiana.

Cosa mi dici del Sessantotto, che hai visto svilupparsi in Italia e negli Stati Uniti?

Si possono trovare analogie strette tra gli hippies americani e le guardie rosse cinesi, non tanto perché si sono rivoltati negli stessi anni, quanto per il modo del loro rivoltarsi: contro i luoghi comuni, le gerarchie, le strutture politiche e sociali. Le guardie rosse si sono a un certo punto abbandonate a raccapriccianti manifestazioni di crudeltà, ma credo che il loro primo movimento sia stato generoso e libertario. Anche gli hippies, quando si sono messi in questione fino in fondo e hanno messo in crisi ogni credenza, hanno fatto sperare che fosse possibile ripulire il mondo da tutte le orrende scorie del capitalismo. Ma poi l'enfasi delle droghe, l'imitazione superficiale dei culti sincretici orientali, la messa in circolo di stupidi feticci, hanno frenato la loro spinta innovativa e spento il loro potenziale rivoluzionario.

In Europa la rivolta dei giovani è stata altro e non ha raggiunto quelle punte. Comunque ha avuto il suo momento più creativo in Francia, quando ha coniato il modello che poi si è diffuso in gran parte dell'Europa occidentale e anche in Italia; dove ha sconvolto molti tabù dell'arretrata società italiana e ha inventato un nuovo modo creativo di usare lo spazio fisico, la città, le sue strade, le sue piazze. Ma il periodo dell'allegrezza, dell'invenzione, dell'ironia e dello scherzo è durato poco. Presto è sfociato nella burocratizzazione: la stessa che affligge la politica, la cultura, l'arte, l'insegnamento dell'architettura.

Nelle assemblee i capi degli studenti parlavano per ore e ore e nessuno li fermava per contraddire le stupidaggini che andavano dicendo. I professori ascoltavano per ore e ore senza dire niente: forse erano consapevoli che il tempo avrebbe giocato a loro favore e perciò aspettavano e stavano zitti, aspettavano la restaurazione che sarebbe venuta da sola, immancabilmente. L'esplosione di quegli anni aveva davvero messo in subbuglio le istituzioni statunitensi, compresa l'università che ne era stata per prima coinvolta. Ma l'istituzione universitaria americana è infinitamente più flessibile di quella italiana e anche più abile. Quando ero tornato, nel 1968, negli Stati Uniti per insegnare al Mit, il presidente aveva risposto alla contestazione degli studenti decidendo di chiudere la scuola e di sospendere tutti gli insegnanti per 15 giorni per dedicarli a un grande dibattito tra docenti e studenti sui problemi della scuola. Ho partecipato a quel dibattito frequentatissimo, e debbo dire che non solo era molto impegnato ma generava decisioni importanti. Per esempio: l'università avrebbe dovuto rifiutare ogni ricerca commissionata dall'apparato militare, uno dei più solidi sostenitori della ricerca scientifica e tecnologica. Anche quando, come nel caso del decollo verticale degli aerei, non era direttamente riferibile a impieghi bellici, doveva essere sospesa perché commissionata dall'apparato militare. Scelte di questo genere mettevano in crisi la struttura finanziaria dell'università che, essendo in gran parte privata, non ha sostegni statali. Eppure erano state accettate sotto la pressione degli studenti e di docenti

importanti come Serge Chermayeff o Noam Chomsky. In quegli anni ho girato molto gli Stati Uniti. Ero un personaggio anomalo e anche in un certo senso «esotico», perciò venivo invitato dappertutto; il più delle volte dagli studenti: nelle università americane organizzano da soli le attività culturali complementari. La partecipazione degli studenti alla gestione dell'università è infatti capillare. I servizi di qualsiasi tipo, in particolare le biblioteche, sono gestiti da loro che vengono pagati per questo lavoro. È così che servizi, impianti e biblioteche funzionano bene, notte e giorno.

Quale partecipazione

Uno dei temi sui quali ha riflettuto a lungo De Carlo è quello della partecipazione in architettura: intesa a volte come coinvolgimento degli abitanti al processo di progettazione sino ad arrivare in alcuni casi alla proposta di autocostruzione (per esempio, il progetto per San Giuliano a Rimini) e dopo gli anni Settanta come una «progettazione partecipata», è il caso del progetto per Mazzorbo nella laguna veneta. In tutti i casi senza rinunciare mai al proprio specifico ruolo professionale, al fare architettura in maniera «forte».

Credo che sia un momento molto importante quello della fine degli anni Settanta. Hai in qualche modo operato un ribaltamento dell'idea tradizionale di partecipazione nelle riflessioni di questo periodo. È questa riflessione che poi ti ha ispirato progetti come quello per Mazzorbo?

Nel progetto di Mazzorbo ho cercato di dare una risposta concreta proprio a quella riflessione. E questo mi ha dato occasione di capire meglio i limiti dell'idea di «lettura» e di «progettazione tentativa» che poi sono stati ripresi e sviluppati all'Ilaud.

A Mazzorbo la scelta dei colori esterni degli edifici può essere un esempio di queste tue riflessioni. Ti sarai sicuramente chiesto se lasciar scegliere agli abitanti del quartiere un colore qualsiasi secondo la loro tradizione. Sottrarti alla scelta progettuale oppure importi.

Con l'aiuto di Etra Connie Occhialini, che lavora con me all'Ilaud, ho scelto i colori di Mazzorbo cercando di capire come li avrebbero scelti gli abitanti delle nuove case. Ma allo stesso tempo assumendomi la responsabilità della scelta dal momento che le case le avevo fatte io e gli abitanti ancora non c'erano. Dire che all'interno del processo di partecipazione è come se i colori li avessero scelti loro non sarebbe corretto. Ma non è neanche corretto dire che li ho scelti io senza tener conto di loro. Nel processo di partecipazione tutto è sottile, contraddittorio, mutevole e bisogna accettare questa condizione altrimenti il processo si falsifica. Ci vuole molto più talento nella progettazione partecipata di quanta ce ne voglia nella progettazione autoritaria, perché bisogna essere ricettivi, agili, rapidi nell'immaginare, fulminei nel trasformare un sintomo in un fatto dal quale si può partire. Molti stupidi pensano che partecipazione vuol dire trascrivere quello che i tuoi

interlocutori ti chiedono. E da questi stupidi bisogna guardarsi perché sono quelli che non credono nell'architettura, sono quelli che così si compensano di non essere capaci di fare architettura.

L'impulso anarchico

La mia vita è fare l'architetto; nel mio modo di fare l'architetto si rappresenta la mia vita: c'è la registrazione delle esperienze che ho fatto e che continuo a fare. Non vedo grande differenza fra la mia vita e il mio modo di fare l'architetto. Sono due piani in sovrapposizione che combaciano e, se vuoi capire l'evoluzione delle mie idee politiche credo che devi guardare la sovrapposizione di quei due piani in trasparenza. Comunque ti ho detto fin da principio che io non so bene se sono anarchico. E ora debbo ripeterlo.

Così dicono i veri anarchici.

Posso aggiungere che la mia coscienza di essere anarchico, o piuttosto del mio tendere a essere anarchico, si è rafforzata con gli anni. Ho avuto un periodo di mezzo in cui forse non ero concentrato come lo sono adesso su questa tendenza. Era il periodo in cui pensavamo che fossero necessari strumenti più efficienti, più diretti, di quelli dell'anarchismo.

André Breton diceva che anche lui, come molti rivoluzionari dell'epoca, aveva abbracciato le idee marxiste in nome di una presunta efficienza e scientificità. Dopo la grande delusione del comunismo, comunque, aveva recuperato le idee anarchiche originali del suo pensiero, profondamente legate al messaggio surrealista.

Credo che attraverso questa incertezza siano passati in molti, soprattutto quando sembrava che i comunisti avrebbero raggiunto risultati decisivi perché erano organizzati ed efficienti. Invece dopo gli anni Cinquanta ho cominciato a essere sicuro che quel tipo di organizzazione è estraniante e quel tipo di efficienza produce distorsioni. Ho capito che organizzazione ed efficienza (intese come ordine, linearità di cause ed effetti, gerarchie, sospensione critica, soggezione al potere) applicate alla società non sono valori ma disvalori perniciosi. Così sono tornato con più attenzione ai pensatori anarchici, ho riletto molti dei loro scritti e ho riflettuto sul senso che può avere l'efficienza, di che natura può essere, per raggiungere risultati significativi. Ho cercato anche di acquistare un po' di quella esperienza storica che caratterizza gli anarchici: raramente si aspettano risultati immediati da quello che fanno. Quasi tutti gli anarchici di valore che mi è capitato di incontrare erano indignati e furiosi, ma pazienti. Credevano che i mezzi fossero più importanti dei fini e penso proprio che in questo sia la più chiara differenza tra l'anarchismo e tutti gli altri movimenti politici. Per gli anarchici i mezzi modificano i fini (e anche chi li persegue) lungo la rotta che si percorre per raggiungerli. Ti dirò che questo mi è sembrato un buon punto anche per l'architettura e l'urbanistica, e così l'ho adottato.

LE 2 SEPTEMBRE
J'ENLEVE LE HAUT.

LE 4 SEPTEMBRE
J'ENLEVE LE BAS.

AVENIR
L'AFFICHEUR
QUI TIENT
SES PROMESSES.

La pubblicità cerca sempre più di accreditarsi come mezzo di persuasione non più occulto e mascherato, ma palese e dichiarato. Oggi non c'è più bisogno di camuffare o moralizzare i messaggi promozionali perché questi hanno ormai assunto una centralità nell'ambito della comunicazione e perfino nell'informazione.

LA PAROLA PER VENDERE DI PIU'

di Giorgio Triani

Così oggetti simili trovano la loro differenziazione apparente nello spot: l'elemento capace di creare valore aggiunto immaginario. E per lanciare un prodotto cosa c'è di meglio del termine «libertà»? Questa l'analisi di Giorgio Triani, docente di sociologia all'università di Parma

Sgombro subito il campo da ogni equivoco e obiezione: la riflessione che segue è forzosamente riduttiva. La libertà della quale intendo parlare attiene unicamente alla sfera pubblicitaria. Con la convinzione, però, che la pubblicità è oggi un linguaggio forte, invasivo e pervasivo dell'intero spazio pubblico. Un medium di comunicazione che opera e agisce permanentemente, anche quando non pare o non se ne ha consapevolezza. Per la semplice ragione che la pubblicità è una presenza che non abbandona mai le nostre esistenze coscienti e quotidiane. A tutto infatti c'è scampo o tregua, ma a lei non si sfugge. Perché una radio e un televisore si possono spegnere, un giornale o un libro chiuderli, riporli, oppure semplicemente non comprarli. La pubblicità invece si può al massimo cercare di non prestarvi attenzione, fare finta che non esista. Ma è un'illusione. Visto che appena fuori di casa comincia a seguirci, ad apparirci di fronte o di lato, in alto o in basso. Perché in auto o sul metrò, in bus o in bici, o anche solo camminando con i propri pensieri, c'è sempre un momento in cui, anche inconsapevolmente, veniamo colpiti da un messaggio sonoro, da un annuncio, da un poster. Per la ragione che muoversi in ambienti urbani significa già avere interiorizzato uno spazio che da tempo è completamente «pubblicizzato»: pubblicitario non solo sotto l'aspetto fisico e delle cose, ma anche umano e delle persone. Perché l'insegna, le vetrine dei negozi, il manifesto e la locandina sono umanizzati da folle «firmate», da gente, nella migliore delle ipotesi ignara, nella peggiore felice e consenziente, di essere

stata trasformata in uomini e donne sandwich, in testimoni attivi della «marca», però paganti e non pagati per portare ed esibire le insegne della società dei consumi.

Paradossalmente però questo processo di omologazione da almeno vent'anni, da quando il furore degli «apocalittici» e la critica radicale nei confronti del consumismo si sono rarefatti, non viene più percepito negativamente, come un venire meno di consapevolezza, bensì positivamente, in quanto espressione di piena integrazione sociale. Perché le marche e le merci, dunque gli atti di consumo, e non la politica e la partecipazione civile, ovvero le tensioni ideali, sono diventati i mezzi attraverso i quali si cercano e si esercitano i diritti di cittadinanza. Tant'è che non è più inconcepibile e quasi immorale non andare a votare, ma lo è non andare all'ipermercato. In questo senso si può quasi rischiare di affermare che il «centro politico» coincide ora, non solo metaforicamente, con il «centro commerciale». Dal momento che la «società dei due terzi» si presenta come un «grande ceto medio» in cui, sia pure con scarti in alto e in basso, si riconoscono tutti coloro che hanno un lavoro e un reddito che consente loro un adeguato livello di consumi. E conseguentemente li espone e li predispone a quantità corrispettive di pubblicità. Perché si sa che la pubblicità è l'anima del commercio, ma ancor più il motore della produzione, dunque del consumo. Secondo processi e logiche che hanno subito, sempre nell'ultimo ventennio, un'accelerazione formidabile. Se è vero per esempio che, di fronte a prodotti, per analoghe caratteristiche merceologiche, sempre più simili e perfino uguali gli uni agli altri, campagne, spot e consigli per gli acquisiti sono diventati ciò

che fa la differenza; valore aggiunto immaginario, però indispensabile per conferire i «plus» capaci di orientare la scelta, di sedurre i consumatori.

La dittatura dolce del mercato

Per farla breve, in tale contesto di «dittatura dolce», di società di mercato a consumismo maturo però vagamente totalitaria, almeno nel senso che non riconosce, né ha più, alternative,



da quando la società del socialismo reale è rovinosamente crollata, si assiste a un fenomeno che è assolutamente incredibile, ma altrettanto reale. Ovvero alla trasformazione del «regno delle merci» nel «regno della libertà». Con ciò non nascondo che personalmente ho

idee critiche ma felici sulle attività di consumo, cioè non condivido il pessimismo di chi intravede il Grande Fratello orwelliano seduto a cavalcioni sul carrello del supermarket; allo stesso modo sono convinto che se è da disperati credere, «all'americana», che lo shopping tira sempre su l'umore e abbassa la pressione, non lo è confidare talvolta nella benefica azione umorale di un Mon Chéri oppure dell'acquisto di un oggetto bello ma futile, inutile ma desiderato da tempo. In entrambi i casi è l'intelligenza e il senso critico che devono fare premio. Nondimeno sono, anche per ragioni professionali, da parecchi anni un «guardato-



re» di pubblicità. Ne disdegno e ne scrivo malissimo della gran parte. Tuttavia ne apprezzo in alcuni casi la folgorante e creativa capacità di condensare in 30 secondi, in un'immagine o in un «claim», un universo di discorso; nell'avere la forza della poesia e la geniale abilità di parassitare in un motivo o in un gioco di parole linguaggi, ambiti e situazioni che nella loro difformità definiscono però

lo spirito e le sensibilità di un'epoca o di una stagione sociale. Ciononostante, per riprendere il filo del discorso, ho il sospetto (ma oserei dire la certezza) che le consapevolezze della pubblicità e dei pubblicitari di essere oggi le «voci del potere», e non più solo le «voci delle merci», abbiano indotto i medesimi in uno stato di ebbrezza, di delirio da potere merceologico, il cui tratto decisamente più fastidioso è di pensare che ai «cittadini» trasformati in «consumatori» (per sovrappiù di pena esposti a un martellamento pubblicitario senza tregua) vada fatta anche la morale. In forza e in forma di discorso che non si accontenta più di essere suggestivo e seduttivo, ma vuole essere anche formativo e perfino altamente ideale. Quasi che l'educazione dei consumatori dovesse viaggiare di pari passo con la loro elevazione e liberazione. «Liberi e belli», appunto, come recita il famoso claim di uno shampoo.

Ciò che più stupisce, infatti, è come questa «guerra di liberazione pubblicitaria» sia combattuta, senza risparmio di mezzi, proprio agitando la parola «libertà», facendola assurgere ad assoluta protagonista di racconti, situazioni e trame nelle quali l'utilizzo è di norma tanto reiterato e ridondante quanto improprio, se non proprio fuori posto. Certo non c'è parola, come libertà, così forte e piena, ma nello stesso tempo vaga e indecifrabile. Forse è la più polisemica in assoluto. Tuttavia è fuori discussione che la «libertà di scelta», per esempio, non possiamo ridurla solo a un detersivo o a un dentifricio. Né si può contrabbandare la libertà di pensiero con la libertà di consumare; né confondere le libertà politiche con la libertà di non avere limiti di affollamento pubblicitario televisivo (sul quale peraltro converrà ricordare che è stato fatto un referendum e che, più recente-

mente, sulla libertà di spot è stata approvata una legge apposita, detta della «par condicio»). Resta però il fatto che il ritorno prepotente sulla scena politica del termine «libertà», per esempio nell'ultima campagna elettorale, sia avvenuto per trascinarsi pubblicitario, ovvero per grande ridondanza di quel termine in ambito pubblicitario (come dirò meglio e con esempi più avanti); e per azione precipua di Silvio Berlusconi, il leader di partito che meglio e più propriamente esprime una cultura pubblicitaria della politica, essendo peraltro il capo di un partito-azienda, storicamente nato e consolidatosi avendo il suo caposaldo nella televisione commerciale, la cui caratteristica è di vivere e sostenersi solo con spot e promozioni.

La scomparsa dei persuasori occulti

Ma se queste possono sembrare coincidenze o comunque il portato di situazioni che non vengono create, ma solamente, per quanto abilmente, sfruttate, non è affatto casuale che la pubblicità cerchi sempre più di accreditarsi come mezzo di persuasione non più occulto e mascherato, bensì palese e dichiarato. In questo senso tutta la serie di critiche che hanno preso il via a partire dal fortunato saggio di Vance Packard, *I persuasori occulti*, hanno perso gran parte della loro forza interpretativa e di denuncia. Perché ora non c'è più bisogno di camuffare o moralizzare i messaggi promozionali, separandone la parte commerciale da quelle artistiche e di intrattenimento, come avveniva con Carosello. Né di ricorrere a modi surrettizi, non dichiarati o dichiaratamente operanti sotto la

soglia di consapevolezza, vale a dire in maniera subliminale. Per la ragione che la centralità della pubblicità nell'ambito della comunicazione e segnatamente nella produzione di informazione è ormai riconosciuta sia dagli attori sia dagli spettatori-consumatori, che infatti ritengono normale non solo la presenza massiva di annunci, spot e consigli per gli acquisti, ma anche l'interruzione dei programmi. Esiste dunque un accordo, un tacito contratto, che non sempre però esprime passiva o sofferta accettazione e che talvolta, perfino, dà luogo a un autentico entusiasmo da «pubblivori». In forza soprattutto del potere della pubblicità, della quale s'è già detto, di accreditarsi e porsi come linguaggio forte, quintessenza della creatività, metafora folgorante del nostro presente, specchio rilucente e sonoro di un mondo delle merci che viene percepito come il migliore dei mondi possibili.

Naturalmente ciò non significa che siano scomparse le astuzie pubblicitarie, perché anzi le tecniche e gli strumenti della persuasione si sono in questi anni grandemente affinati e sofisticati. Al pari delle strategie messe in atto per limitare gli effetti dello zapping. Tuttavia la pubblicità non ha più bisogno né vuole nascondersi, per la fondamentale ragione che non ha più nulla di cui vergognarsi o pentirsi. Al contrario, essendo stato rimosso qualsiasi senso di colpa, remora o rimorso nei confronti del libero e felice godimento «del senso pieno della vita» (Amaro Averna), può ora dedicarsi non più e solo alla celebrazione del prodotto, ma anche all'esaltazione di se stessa. In una tensione di autoglorificazione che si esprime appunto nel sottolineare la potenza creativa del «logo» (sempre più in odore di «logos»,

ovvero della parola creatrice), nell'accreditarsi come valore immaginario più importante e decisivo del lavoro impiegato per produrre materialmente un prodotto, e, appunto, nel ricorrere a un linguaggio alto, nel quale la «promessa» merceologica si fonde con questioni inerenti il senso e la direzione delle nostre esistenze. Il tratto parodistico, forse autoironico, è talvolta irresistibile, come per esempio quando ci si chiede «cosa sarebbe il mondo senza Nutella». Ma ci sono anche casi in cui è assolutamente seria e convinta, perfino solenne, l'evocazione di temi fondamentali quali il futuro e la libertà (come avviene nell'ultima campagna Telecom testimoniata da Nelson Mandela, Marlon Brando e Woody Allen).

Hanno creato la religione delle merci

Ma la novità è costituita dall'esplicitazione, dal pieno svelamento di questo processo che intende dare quasi un'anima agli oggetti, costruire una sorta di religione delle merci. Perché da sempre nella pubblicità si manifesta una volontà liberatrice, di emancipazione da varie forme di servitù. Si pensi per esempio alla nostra alba consumista, coincidente con il «miracolo economico», e si consideri come effettivamente la triade frigorifero-lavatrice-automobile abbia liberato dal bisogno e da impedimenti secolari ampie schiere di cittadini, consentendo la mobilità individuale, riducendo le fatiche del lavoro domestico, permettendo la migliore e più lunga conservazione dei cibi. Con tutte le relative implicazioni sul piano anche del soddisfacimento e del benessere non solo materiale. Tuttavia se si ripercorrono rapidamente i decenni successivi si osserva come la promessa di libertà era implicita, sotto-

sa per esempio al claim «pulito sì, fatica no» (Ajax), all'idea che con Api si potesse volare o con Bp fuggire lontano con una donna «Superissima» perché bellissima. Ancora negli anni della contestazione e delle controculture alternative, le nuove libertà sessuali, frutto soprattutto della liberazione femminile, al pari dell'infrazione del principio di autorità e di assoluto rispetto dei poteri costituiti, erano espresse in modo allegorico: per fare due esempi da «...sono bionda, spumeggiante, fresca, invitante...chiamami Peroni sarò la tua birra» e dai due blasfemi annunci «Non avrai altro jeans all'infuori di me» e «Chi mi ama mi se-



gua». Più recentemente la promessa di liberazione del talento è stata suggerita, in occasione della famosa beffa dei falsi Modigliani, da «È facile essere bravi con Bleck & Decker», ma l'evocazione chiara e diretta della libertà ha continuato a essere la classica eccezione (Durex libera l'amore»).

È solo negli ultimi due-tre anni che la parola libertà è diventata non il «classico inatteso» (Willer Vetta), bensì un classico continuamente evocato.

Curiosamente negli ambiti merceologici maturi, così saturi, come nel caso dell'automobile, da ritenere, fondatamente, che l'evo-
cazione di libertà abbia valore ironico-esorcistico, visto che nelle città non si circola più e che suona quasi comico vedere macchine che circolano in città-savane, come la Nuova Punto, o che corrono in spazi sconfinati, come le Peugeot e le Audi, o che si chiamano «Freelander» (Land Rover). Tuttavia è soprattutto nei set-
tori trainanti della new economy (telefoni, tecnologia e telecomunicazioni) che la parola libertà è diventata una parola-chiave, una pass-word che dischiude orizzonti da nuova età dell'oro. A portata di telefono e di mouse, digitando un numero verde o cliccando sul sito «www.paesedibengodi.it».



Perché tutto viene offerto «free e gr@tis». «Nopay.it!»: perché pagare quello che puoi avere gratis?». D'altronde se c'è chi «regala la luna» (Tiscali) con Tim si può «vivere senza confini» e con British Telecommunications viaggiare senza muoversi da casa nell'«infinito.it». Tranquilli e distesi perché la «libertà è climatizzata» (Artel) e perché il futuro, che è in rete, si può raggiungere comodamente imboccando le autostrade telematiche di «libero.it» (Infostrada) o di «libertà.com» (Wind). Sapendo però che la «terra della libertà» è già presente, materializzata da «Freedomland», che offre l'accesso a Internet, disponendo solo di un televisore e un telefono.

Insomma il ricordo di secoli di lotte irriducibili per la libertà quasi svapora all'impatto con la «convergenza multimediale», che, nonostante il suo suono tecnologico, freddo e quasi inespressivo, si accredita come il mezzo capace, in un prossimo futuro, di realizzare l'utopia di un mondo totalmente libero e affratellato, pacificato dalla transizione definitiva a una matura e universale «civiltà dei consumi». Peraltro da tempo anticipata e raccontata dalla grande
saga della pubblicità, che forte proprio del suo status di favola può tranquillamente irridere la realtà. Affermando, e affermandosi come artefice di questa trasformazione, che non esistono più bisogni da soddisfare ma desideri da realizzare.



Perché la crescita del pil non crea occupazione

di
Maurizio Pallante

È un luogo comune ripetuto sui media: l'aumento del prodotto lordo fa aumentare i posti di lavoro.

Ma non è vero e gli esperti lo sanno benissimo, eppure nelle dichiarazioni ufficiali magnificano la crescita del pil come toccasana per l'occupazione.

Esaminando i dati dal 1959 al 1998 viene dimostrata l'infondatezza di questa «verità».

Maurizio Pallante, dopo aver insegnato lettere per molti anni è oggi «apprendista agricoltore biologico».

È autore, tra l'altro, di L'uso razionale dell'energia (con Mario Palazzetti, 1997), Scienza e ambiente.

Un dialogo (con Tullio Regge, 1995) e Le tecnologie di armonia (1994)

Più volte nella storia dell'umanità è successo che un'idea priva di fondamento, a forza di essere ripetuta da tutti come se fosse vera, con autorevolezza dagli esperti, con capacità di persuasione dai gestori dei mezzi di comunicazione di massa e con pedissequo spirito di imitazione dalle masse degli individui non appartenenti alle due precedenti categorie, abbia orientato le scelte degli uomini conquistando così, di fatto, una consistenza reale. Nel tredicesimo secolo l'invenzione delle stimmate di san Francesco, fatta da biografi creativi e diffusa dall'iconografia sacra, divenne uno dei più potenti fattori di consolidamento del potere papale come unico e indiscutibile rappresentante di Cristo in terra. Nel diciannovesimo secolo la convinzione generalizzata tra le popolazioni europee che gli indiani d'America e gli altri popoli indigeni appartenessero a razze non solo inferiori perché meno civili, ma anche geneticamente criminali, fece considerare meritorio il loro sterminio. Nel ventesimo un'analoga idea di superiorità razziale spinse altre masse a muovere guerra al mondo nella convinzione di compiere un'opera di civilizzazione. Non stupisce, quindi, che oggi questo meccanismo si riproponga in relazione all'i-

dea, altrettanto autorevolmente sostenuta, massmediologicamente diffusa e pappagallescamente ripetuta che la crescita della produzione determini una crescita dell'occupazione e che senza una crescita della produzione non ci possa essere una crescita dell'occupazione.

All'apparenza, questo stringente rapporto causale sembrerebbe talmente ovvio da non richiedere né verifica, né dimostrazione. Per produrre di più occorre lavorare di più, direbbe, anzi dice chiunque, come un tempo, osservando il percorso del sole nel cielo da oriente a occidente, chiunque avrebbe detto, anzi diceva, che il sole si muovesse intorno alla terra e non la terra intorno al sole. In realtà, anche in questo caso, come in quello, l'apparenza inganna, come sorprendentemente evidenzia la semplice osservazione di quanto è avvenuto negli anni passati, in cui la crescita della produzione non ha mai comportato una crescita dell'occupazione e spesso, nelle fasi in cui la crescita della produzione è stata più intensa, si sono verificati decrementi occupazionali.

Sempre venti milioni

Non è possibile! Direbbero moltissimi leggendo una simile affermazione. Basta osservare le statistiche per vedere che invece le cose sono proprio andate così. Per una proficua lettura dai dati occupazionali occorre conoscere bene il significato delle classificazioni che vengono utilizzate. Innanzitutto la popolazione è suddivisa in due categorie: le forze di lavoro e le non forze di lavoro. La prima comprende sia gli occupati, sia coloro che non sono occupati ma cercano lavoro. La percentuale dei disoccupati è pertanto un sottoinsieme di questa categoria. La seconda comprende coloro che non lavorano e non cercano lavoro, o perché non sono ancora in età di farlo (la popolazione da 0 a 15 anni), o perché non sono più in età di farlo (gli ultrasessantacinquenni), o perché non intendono

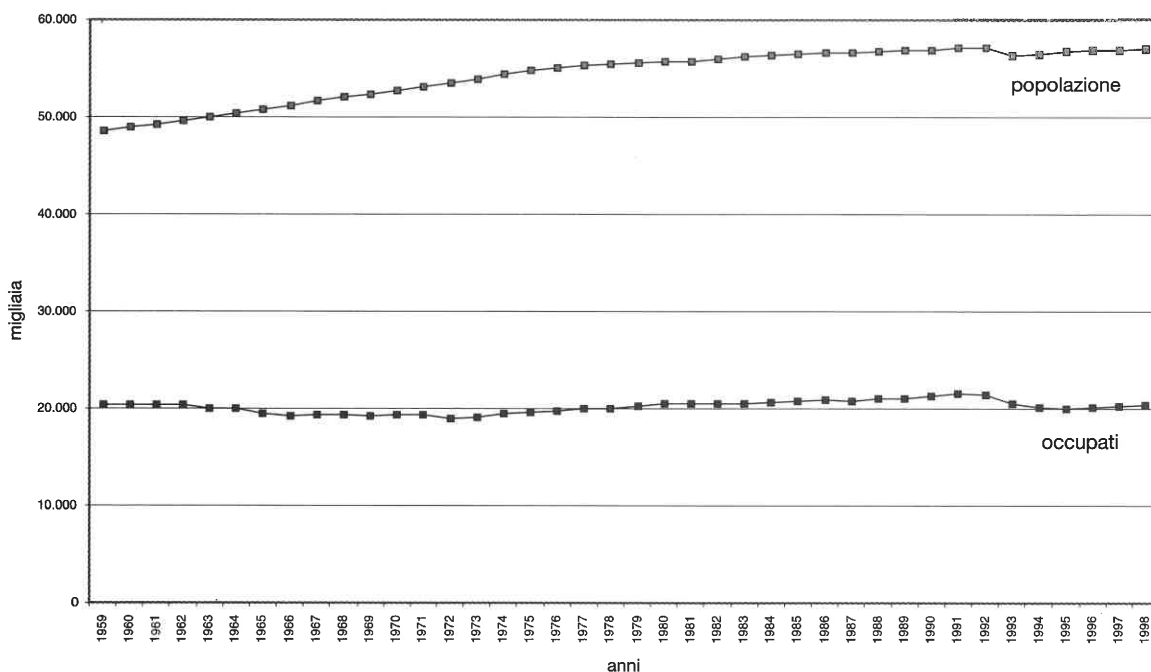
farlo (coloro che vivono di rendita, gli studenti ultraquindicenni e le casalinghe). Ma la popolazione cambia, sia in valori assoluti, sia nella composizione per fasce d'età, pertanto l'andamento del numero degli occupati va messo in relazione sia all'andamento del prodotto interno lordo a prezzi costanti, cioè del valore monetario dei beni prodotti e dei servizi forniti nel corso degli anni depurato dall'inflazione, sia in relazione alle variazioni della popolazione totale. Una crescita degli occupati in valori assoluti potrebbe infatti nascondere una loro diminuzione percentuale nel caso in cui la crescita della popolazione avesse fatto registrare nello stesso periodo un tasso d'incremento maggiore. Ebbero dal 1960 al 1998 in Italia il prodotto interno lordo a prezzi costanti si è più che triplicato, passando da 423.828 a 1.416.055 miliardi (valori a prezzi 1990), il numero degli occupati in valori assoluti è

rimasto costantemente intorno ai 20 milioni (erano 20.330.000 nel 1960 e 20.435.000 nel 1998), la popolazione è cresciuta da 48.967.000 a 57.040.000 abitanti. Smentendo la convinzione generalizzata, sostenuta pubblicamente dagli esperti e propagandata dai mass media, i dati dimostrano che un incremento così rilevante della produzione non solo non ha fatto aumentare l'occupazione in valori assoluti, ma che la percentuale degli occupati rispetto alla popolazione totale è scesa dal 41,5 al 35,8 per cento.

Produzione e produttività

Del resto chiunque sa per esperienza diretta nei luoghi in cui vive, che il numero degli occupati in agricoltura è diminuito costantemente dal dopoguerra a oggi mentre in misura

Gli occupati rispetto alla popolazione



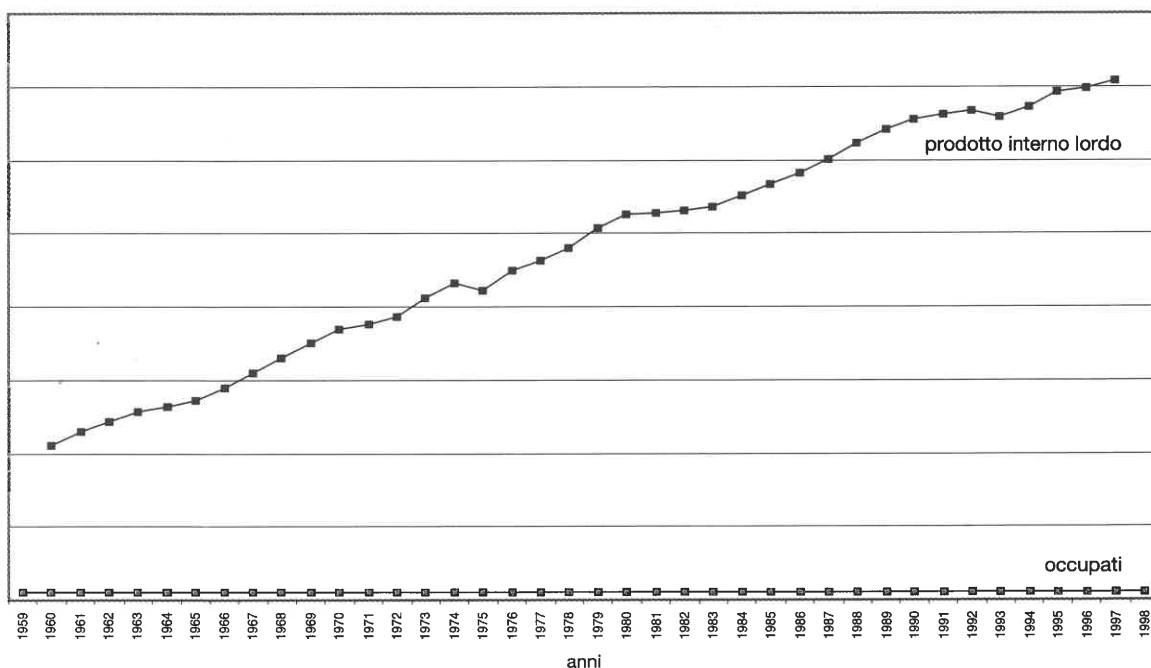
inversa la produzione agricola aumentava, che dagli anni Settanta in avanti nelle industrie si è verificato lo stesso fenomeno, che nel settore terziario dagli anni Novanta in poi la diffusione dell'elettronica, dell'informatica e della telematica hanno contestualmente accresciuto la quantità dei servizi offerti e diminuito il numero degli addetti necessari a fornirli. Come, nonostante questi fatti così evidenti a livello micro e macroeconomico, le autorità possano continuare a sostenere, i mass media a ripetere e l'opinione pubblica a credere che la crescita della produzione comporti la crescita dell'occupazione e che pertanto occorra considerare la crescita del prodotto interno lordo come il massimo del benessere e delle fortune che possano capitare a un paese, è veramente un mistero se si vuol dar credito che la buona fede guidi le azioni degli

uomini e diventa comprensibile solo se sulla buona fede degli uomini si abbia l'opinione opposta. A meno di pensare che la logica non sia lo strumento adatto per interpretare l'attività economica e produttiva. Altrimenti come si potrebbero comprendere le conclusioni a cui giungono gli uffici studi delle istituzioni pubbliche e private deputate a estrapolare da minimi indizi degli indicatori economici le tendenze in corso? Come non credere che abbiano qualcosa in comune con la testa di Giove quando partorì Minerva, dea della sapienza, davanti a questi meravigliosi parti della loro saggezza: «Per accrescere l'occupazione occorre licenziare», «Per fare spazio ai giovani che non trovano lavoro occorre spostare in avanti l'età minima della pensione di chi è già occupato»? Se licenziando si accresce l'occupazione e trattenendo più a lungo gli occupati nei loro posti di lavoro si fa spazio ai giovani disoccupati,

allora è anche vero che quando a fronte della crescita del prodotto interno lordo l'occupazione diminuisce in realtà sta aumentando e quindi l'idea che i fatti smentiscono è vera.

Chi non è stato partorito dalla mente di Giove, e almeno in parte intuisce i limiti che gliene derivano, non può che rimanere ancorato ai fatti perché non potrebbe fare altrimenti e non può non stupirsi constatando che i fatti non corrispondono a quanto si ripete a cascata, dai massimi livelli di autorevolezza alle conversazioni nei bar: alla crescita della produzione non corrisponde una crescita dell'occupazione. Anche se non conosce le statistiche gli basta osservare ciò che è accaduto nelle fabbriche, nelle campagne e negli uffici vicini ai luoghi in cui abita per capirne la ragione. Ogni volta che nei luoghi di lavoro con cui in qualche modo

Prodotto interno lordo e posti di lavoro



entra in contatto nella sua vita si è avuto un incremento di produzione sa che è avvenuto in conseguenza di innovazioni tecnologiche che hanno accresciuto la produttività, cioè la quantità di produzione a parità di tempo e ogni volta che è successa una cosa di questo genere ogni occupato ha prodotto più di prima a parità di tempo. Non si tratta certo di una novità, ma di un dato costante in tutta la storia della produzione industriale. E se non si accontenta di osservare il fenomeno, ma cerca di capirne le ragioni, si rende conto che è fisiologico: le imprese in cui non si verifica muoiono, vengono spazzate via dalla concorrenza di altre imprese dello stesso settore che innovando tecnologicamente riducono i loro costi di produzione riducendo il numero degli addetti, vendono di più perché

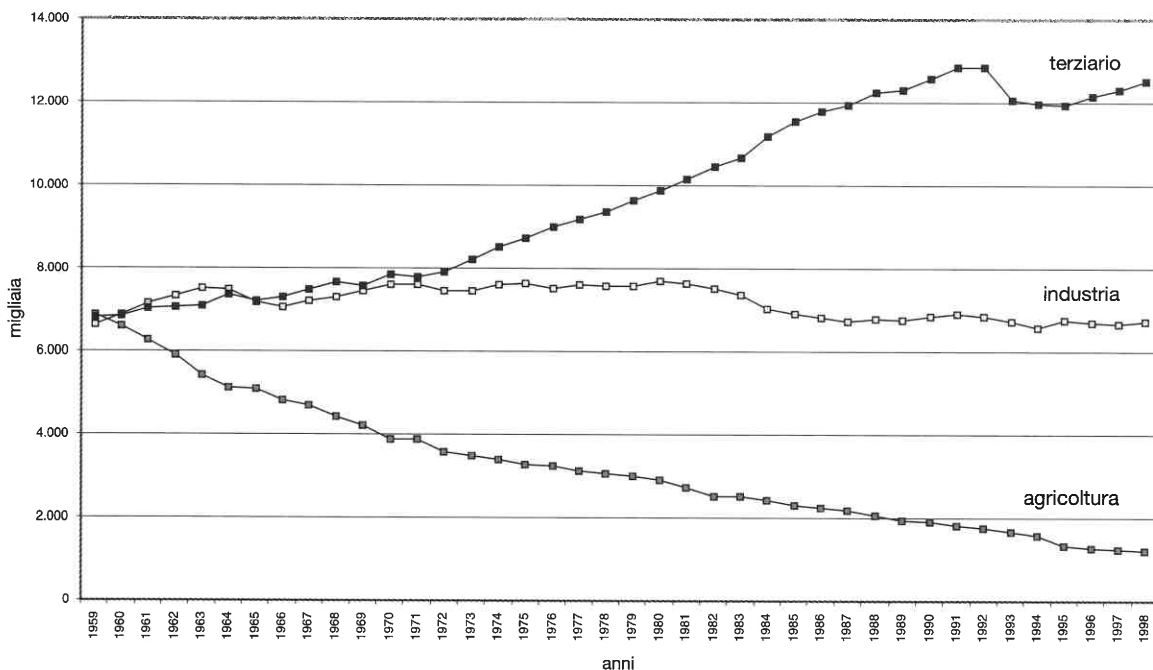
aumentano la produzione, accrescono il loro *appeal* commerciale producendo cose nuove.

La redistribuzione

L'aumento della produttività, ovvero la diminuzione percentuale dell'occupazione rispetto alla produzione, non fa diminuire l'occupazione anche in valori assoluti solo nel caso in cui contestualmente avvengano incrementi ancora maggiori della produzione. Se la produzione cresce più di quanto la produttività riduca l'incidenza della manodopera a parità di produzione l'occupazione cresce. Ciò si verifica quando nel mercato viene introdotto un bene nuovo che susciti una domanda forte e continuativa nel tempo. Questo è stato il ruolo dell'edilizia, degli elettrodomestici e dell'automobile dal dopoguerra al boom economico. Con il passare del tempo però le tecnologie produttive si

perfezionano progressivamente fino a superare la soglia oltre la quale la diminuzione percentuale degli occupati si trasforma in diminuzione assoluta, in cui cioè si continua a produrre sempre di più con sempre meno addetti. Allora la diminuzione degli occupati causata dalle innovazioni tecnologiche di processo viene compensata da innovazioni tecnologiche di prodotto e l'occupazione che si perde nei settori tecnologicamente maturi si trasferisce nei settori che producono beni innovativi. In termini macroeconomici le innovazioni tecnologiche di processo hanno cominciato a ridurre il numero degli occupati dapprima in agricoltura, determinando uno spostamento dell'occupazione verso l'industria e il terziario. In Italia questa fase è iniziata alla metà del ventesimo secolo.

Quanti operano nei tre settori economici



In una seconda fase hanno ridotto l'occupazione anche nell'industria determinando un ulteriore spostamento verso il settore terziario. Ciò in Italia è avvenuto negli anni Settanta. Infine gli occupati hanno cominciato a ridursi anche nel settore terziario nonostante il suo sviluppo inglobasse a ritmi forzati un numero sempre maggiore dei servizi autogestiti nelle famiglie sottraendoli alla sfera del dono e della reciprocità per inserirli nel circuito mercantile. Basta vedere come è aumentata l'offerta di modi per riempire il tempo libero e come in questo settore, alcuni abbiano avuto uno sviluppo esponenziale, in particolare le varie forme di intrattenimento. Negli ultimi quaranta anni una crescita del prodotto interno lordo del 500 per cento non ha quindi fatto crescere il numero degli occupati, ma lo ha semplicemente redistribuito in percentuali differenti tra i settori e i comparti produttivi. Questa redistribuzione ha impedito che il numero degli occupati diminuisse in valori assoluti, ma non ha evitato che, essendo nel frattempo cresciuta la popolazione, subisse un decremento percentuale. Da quando anche nel settore terziario il numero degli occupati è iniziato a diminuire in valori assoluti, poiché non è più possibile riassorbire gli eccedenti in un settore «quaternario» che non esiste ancora, il numero dei disoccupati ha iniziato a crescere sebbene la percentuale delle forze di lavoro sia diminuita (sia cioè diminuito il numero di coloro che per scoraggiamento e frustrazione hanno smesso di cercare un lavoro che non trovavano, rientrando così nella categoria delle non forze di lavoro) e il prodotto interno lordo abbia continuato a crescere,

anche se a tassi inferiori degli anni precedenti. Poiché le diagnosi e le terapie elaborate dalla scienza economica non sono in grado di risolvere il problema, da una parte ci si accontenta di ridurre contabilmente il numero dei disoccupati modificando i criteri con cui vengono conteggiati (una tecnica analoga a quella con cui per rendere potabile l'acqua delle falde idriche contaminate dall'atrazina, è stata innalzata per decreto la percentuale di concentrazione che la rende dannosa per la salute umana), dall'altra si comunica il numero dei nuovi posti di lavoro attivati in un certo periodo di tempo senza indicare il numero di quelli che contestualmente si sono persi. Senza omettere naturalmente di alimentare la speranza che il problema potrà essere definitivamente risolto da una nuova robusta fase di crescita del prodotto interno lordo.

Una scelta di qualità

Chi non fa parte degli uffici studi delle istituzioni economiche pubbliche e private incaricate di partorire sapienti idee come Minerva dalla testa di Giove, se si propone di usare la propria non divina capacità di pensare, constatando che la crescita del prodotto interno lordo non comporta una crescita dell'occupazione ne deduce che per ottenere questo auspicabile risultato forse sarebbe meglio cambiare strada. No, cosa avete capito, esperti e massmediatici? Cambiare strada non significa andare dalla parte opposta. Non è necessario essere nati dalla testa di Giove per capire che se l'aumento del prodotto interno lordo non crea occupazione, non ne crea nemmeno la sua diminuzione. Il cambiamento da perseguire è la sostituzione dell'indicatore quantitativo a cui è finalizzato

attualmente il lavoro con indicatori qualitativi. Finalizzare il lavoro alla crescita del prodotto interno lordo, il fare al fare di più, in questa fase storica oltre a diminuire l'occupazione peggiora le condizioni di vita degli uomini e distrugge il mondo. Se invece il lavoro viene riportato alla sua vera natura di fare bene per migliorare la vita degli uomini migliorando il mondo, si aprono anche insospettite possibilità di occupazione. Per scendere dalla teoria alla pratica, nei paesi industriali avanzati occorre sviluppare innovazioni tecnologiche che riducano l'impatto ambientale, il consumo di risorse e la quantità di rifiuti dei processi produttivi e dei prodotti. In questo ambito c'è molto da fare, non solo per riparare i guasti già fatti, ma per evitare di farne in futuro. Tutto il sistema economico e produttivo dovrebbe essere riconvertito in termini di stringente compatibilità ecologica. Le conoscenze scientifiche attuali consentono di farlo e poiché, in ultima analisi la riduzione dell'impatto ambientale dei processi di produzione e dei prodotti passa attraverso una sempre maggiore efficienza nell'uso delle risorse, la riduzione degli sprechi che ne deriverebbe non si tradurrebbe soltanto in una riduzione dell'inquinamento e dei rifiuti, ma in una direttamente proporzionale riduzione dei costi di produzione. Un ampio processo di riconversione ecologica dell'economia richiede grandi quantità di lavoro e libera grandi quantità di risorse economiche con cui se ne possono pagare i costi. Nei paesi industriali avanzati non c'è altra strada per accrescere l'occupazione e non ne deriverebbe un'occupazione purchessia, ma utile e qualificata.

La globalizzazione non è dominata soltanto dalle multinazionali e dalle transnazionali, sta infatti emergendo una comunità globale costruita sui collegamenti internazionali che i movimenti locali riescono a intrecciare. Così lo Stato nazionale si trova compresso, da un lato, tra gli organismi a potere mondiale e le grandi imprese e, dall'altro, dalle organizzazioni di base e quelle non governative.

Scott Turner

La società contro lo Stato

CASO N° 5754



PAESE	Guatemala
ETA'	7 anni
SESSO	Maschile
INCIDENTE	Picchiato
STATUS/ RESPONSE	Polizia

In questa ottica, si può vedere il globalismo come un processo dinamico che emerge non soltanto dallo sviluppo tecnologico, ma anche dalle scelte e dalle azioni di diversi attori sociali.

E la partita è ancora tutta da giocare. Questa è l'analisi che propone Scott Turner, docente al Department of Behavioral and Social Sciences della University of Montevallo

Lo Stato è, dalla metà del Seicento, il luogo centrale dell'autorità. Ma due fenomeni in atto oggi mettono in discussione il concetto tradizionale di governo legato alla sovranità dello Stato. Il primo riguarda il potere, le dimensioni e la mobilità raggiunte dalle multinazionali; il secondo la proliferazione di organizzazioni nazionali e internazionali non governative (Ong) e di movimenti sociali, che formano una società civile globale che ha esteso il raggio d'azione dei cittadini ben oltre i parametri dello stato sovrano.

Qui per prima cosa si riesaminano le origini della sovranità statale e del sistema internazionale statocentrico, evidenziando il rapporto tra la teoria realista delle relazioni internazionali e il ruolo della violenza nell'autorità statocentrica. Viene poi valutato il significato potenziale per il futuro di un'emergente società civile globale. In opposizione all'idea hobbesiana di anarchia, legata alla teoria realista delle relazioni internazionali, si adotta qui una teoria alternativa che si basa

sugli scritti di Pëtr Kropotkin, quale strumento euristico per concettualizzare una teoria dell'autorità che non si basi esclusivamente sullo Stato e sulle sue istituzioni, ma anche su una società civile globale resa attiva.

Benché esista già un numero notevole di ricerche empiriche sulle attività delle Ong, anche riguardo alla loro interazione con gli stati e le organizzazioni internazionali (Clark, 1995, pp. 507-525; Hunter, 1995, pp. 6-13; Weiss-Gordenker, 1996), dal punto di vista dell'analisi teorica poco è stato fatto finora per valutare se la società civile globale possa rappresentare un paradigma alternativo al realismo statocentrico. Si dirà che questo fenomeno emergente pone non solo una possibile sfida empirica al modello statocentrico delle relazioni internazionali, come lo s'intende convenzionalmente, ma ne pone anche una fondamentale e normativa ai presupposti paradigmatici del realismo. Facendo proprie sia le implicazioni empiriche sia quelle normative, questa analisi vuole dare un contributo alla comprensione del concetto di autorità in un mondo in cui lo Stato tradizionale forse scopre che i propri parametri di legittima autorità sono sempre più circoscritti a causa dell'interazione con l'emergente società civile globale.

● L'ORIGINE DELL'AUTORITÀ STATOCENTRICA

L'origine dell'autorità statocentrica può essere fatta risalire al Trattato di Westfalia del 1648, che pose fine alla guerra dei Trent'anni e risolse la situazione di stallo che esisteva in Europa per il conflitto tra cattolici e protestanti, affermando che l'adesione a una religione doveva essere fatta da chi era a capo dello stato secolare («Cuius regio, eius religio») e non da un'autorità esterna, come il Sacro Romano Impero o il Papa. Il principio era desunto dal Trattato di Augusta del 1555, che aveva dato a ciascun principato tedesco la facoltà di decidere se il proprio territorio dovesse essere cattolico o luterano. Un nuovo ordine prendeva così il posto del sistema feudale, decentrando l'autorità religiosa e accentrando quella politica nello stato secolare, che successivamente acquisì «un monopolio virtuale per l'uso legittimo della violenza» (Camilleri-Falk, 1992, p. 14) o la sovranità (Bodin, 1992). Secondo Samuel Bowles e Herbert Gintis (1987, p. 167), il «concetto di sovranità unitaria era di per sé sostenuto dai monarchi, in lotta contro relazioni feudali centrifughe, e offriva uno strumento concettuale per affermare un controllo illimitato sopra tutti gli elementi dell'organismo sociale».

Joseph Camilleri e Jim Falk (p. 28) ricostruiscono l'evoluzione del sistema statale sovrano dalle sue origini in Europa occidentale fino all'attuale ordine mondiale statocentrico. La sovranità dello stato era diventata «il principio costitutivo dell'organizzazione politica», la «pietra di fondazione» delle relazioni internazionali. La sua estensione geografica era in gran parte un prodotto della violenza (Tilly, 1975, pp. 636-637), proprio in quanto gli stati europei all'origine erano il prodotto delle ostilità presenti sul continente (Camilleri-Falk, p. 14). «A partire dal 1648, la conclusione dei conflitti offrì le condizioni per la nascita dei nuovi stati» (Tilly, p. 636). Questo fatto fa intuire che la violenza ha un ruolo centrale sia nel carattere costitutivo degli Stati sia nelle loro relazioni esterne. Anzi, Charles Tilly ritiene che la guerra e la sua preparazione siano state le principali motivazioni di chi edificava lo Stato.



La formazione e la conservazione di un esercito moderno imponevano la creazione di un personale leale e dipendente, la raccolta di dati sul Paese, sulla popolazione e sulle risorse e la promozione di attività economiche che assicurassero allo Stato i mezzi necessari per combattere. Come spiega Bruce Porter (1994, pp. 12-13), «la guerra diede ai governanti l'incentivo e la possibilità di concentrare il potere, cioè la forza che in ultima analisi ebbe la meglio sulla frammentazione della società feudale». Per la concentrazione del potere nelle mani di un'unica autorità istituzionale era necessaria la presenza non solo di conflitti internazionali, ma anche di dissidi intestini che portassero alla soppressione dei signori feudali e dei contadini che resistevano agli Stati emergenti, «perché solo affermando il fatto inconfutabile della propria autorità gli Stati confermano la sovranità interna: la caratteristica della moderna politica». Si era messo in moto un meccanismo interattivo, grazie al quale la guerra favoriva la concentrazione del potere nello Stato e tale concentrazione del potere in uno Stato imponeva agli altri di seguirne l'esempio, se volevano evitare di finire vittime della macchina militare rivoluzionaria. La stessa tematica fu sviluppata da Carl von Clausewitz nel suo classico studio sui rapporti tra stato, nazionalismo e «guerra assoluta». Alcuni teorici, come Karl Polanyi (1957, pp. 43-76) mettono insieme Stato e società o considerano lo Stato il meccanismo istituzionale dell'interesse generale della società, altri, fa cui Tilly (pp. 636-637) sostengono che lo Stato è costituito da «un gruppo ristretto di uomini assetati di potere» e che i primi Stati europei sono in ultima analisi responsabili della diffusione violenta del sistema statale in ogni angolo del globo. La scuola realista delle relazioni internazionali ha in mente un ambiente politico mondiale basato su Stati che sono attori autonomi e unitari entro uno stato di natura anarchico. Siccome il sistema internazionale è «anarchico», senza nessuna autorità sovrastante di governo sopra lo Stato, è anche pre-morale. Pertanto le azioni degli Stati non sono giudicabili secondo i criteri etici che applichiamo ai singoli esseri umani (Carr, 1964, pp. 146-169). Come afferma Thomas Hobbes (1985, p. 337), la legge, come la morale, provengono dal Leviatano, cioè dallo Stato, e «ove cessò la Legge, cessò il Peccato». Edward Carr (1964, p. 153) vede nella filosofia amorale una componente

centrale del pensiero realista: «I realisti (e, come abbiamo visto, anche qualcuno che realista non è) sostengono che le relazioni tra gli Stati sono governate esclusivamente dalla forza e la moralità non vi svolge alcuna funzione». Questa ottica ha profonde implicazioni. Vuol dire che gli Stati non possono mai essere criticati o condannati per l'immoralità delle loro azioni. Gli Stati non hanno bisogno di giustificazioni morali. L'invasione tedesca della Polonia, l'invasione della Germania da parte degli Alleati, il Piano Marshall, l'intervento americano in Vietnam, l'invasione sovietica in Cecoslovacchia, gli aiuti internazionali in seguito alle grandi carestie, l'invasione irachena del Kuwait, l'intervento Usa in Somalia sono tutte azioni moralmente equivalenti (o meglio, non morali), in quanto moralità e immoralità sono completamente assenti dal contesto della politica internazionale del paradigma realista. Gli Stati possono comportarsi stupidamente o in un modo che si dimostra contrario ai loro interessi, ma non possono agire immoralmente, perché non esiste un Leviatano mondiale che stabilisca che cosa sia morale e che cosa non lo sia. In termini hobbesiani, gli Stati esistono in condizioni di anarchia delle reciproche relazioni e l'unica legge è il diritto naturale all'autoconservazione.

Tale pensiero realista e neo-realista ha dominato le riflessioni teoriche sulle relazioni internazionali per tutto il periodo della Guerra Fredda. Robert Keohane (1986, pp. 165-165) ne riassume così le tre tesi di fondo:

1. La tesi statocentrica: gli Stati sono i principali attori della politica mondiale.
2. La tesi della razionalità: è possibile analizzare la politica mondiale come se gli Stati fossero attori razionali unitari, che calcolano con precisione i costi dei diversi modi d'agire e cercano di portare al massimo i vantaggi previsti.
3. La tesi del potere: gli Stati cercano il potere (inteso sia come capacità di influenzare sia come risorse per esercitare la propria influenza) e calcolano i propri interessi in termini di potere, tanto come fine quanto come mezzo necessario per tutta una serie di fini.



La violenza è una caratteristica prevalente del paradigma realista della politica internazionale com'era alle origini dell'ordine statocentrico. Anzi, la violenza o la minaccia di esercitarla sono al centro delle relazioni tra Stati, confermando così la classica definizione di Clausewitz (p. 119) della guerra come «semplice continuazione della politica con altri mezzi». Inoltre, la tesi dell'attore unitario non fa che rispecchiare la monopolizzazione della violenza da parte dello Stato. Non dimentichiamo che l'origine dello Stato si può far risalire al fatto che esso ha soffocato con la forza tutte le altre manifestazioni di autorità all'interno di un dato territorio.

Quando si valuta il paradigma realista, è indispensabile riconoscere che la violenza è davvero una componente primaria delle relazioni internazionali. È anche importante considerare, però, se le ipotesi realiste possano servire a dare una conferma alla teoria, l'effetto che hanno sulle prospettive e sulle azioni dei governanti e dei governati. Ovvero, se il comportamento degli Stati è condizionato dall'ipotesi che la violenza è insita

nella natura umana, questa stessa ipotesi è verificabile sulla base del comportamento che ne deriva. Il realismo è un modello empirico, ma è anche una serie di ipotesi portatrici di valori sulla natura e sul comportamento

degli esseri umani. In altri termini, esso funge contemporaneamente da teoria e da ideologia. Il contenuto ideologico influenza le forme di comportamento che vuole definire. Ne deriva che noi possiamo chiederci se la violenza insita nel sistema Stato sarebbe più o meno presente in sistemi alternativi di ordine mondiale. Si può affermare che la violenza sia centrale non solo per le relazioni tra Stati, ma anche per la natura profonda dello Stato in quanto gerarchia istituzionale. Max Weber (1946, p.78) definisce lo Stato «una comunità umana che rivendica (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica entro un dato territorio». Questa definizione dello Stato sovrano e la concezione hobbesiana dell'anarchia universale stanno alla base del nucleo teorico centrale del paradigma realista e statocentrico delle relazioni internazionali.

Ogni componente del concetto weberiano di politica statocentrica è messo in dubbio da una concezione alternativa dell'ordine

mondiale suggerita dal fenomeno emergente della società civile globale. Il monopolio è messo in dubbio dal decentramento politico (per esempio dei movimenti per i diritti delle popolazioni indigene), la legittimità assoluta della sovranità statale è attaccata dall'unificazione delle norme internazionali, dalla pluralità dei discorsi, dall'opinione pubblica mondiale, che ridefiniscono i parametri di un comportamento istituzionale accettabile (per esempio il movimento internazionale per i diritti umani), la forza fisica subisce la sfida di un sempre più diffuso impegno alla non violenza all'interno della comunità globale, e infine il territorio vede i suoi confini cancellati dalla crescente mobilità, dai network transnazionali e dalle prospettive di globalizzazione. La sfida empirica e normativa della società civile globale alle tesi del realismo statocentrico fanno emergere l'esigenza di ripensare una teoria dell'autorità più sensibile alle dinamiche attuali della globalizzazione.

● LA SOCIETÀ CIVILE GLOBALE

È un fatto che una serie di vari fenomeni stia oggi intaccando il sistema statocentrico sia dall'alto sia dal basso. Tra questi possiamo citare le Nazioni Unite e l'Unione Europea, i movimenti separatisti, dalla Cecenia allo Sri Lanka, le organizzazioni terroristiche internazionali come Hamas e la Jihad islamica, le multinazionali come General Motors e Shell e le organizzazioni non governative internazionali come Amnesty International e Greenpeace.

Per valutare un paradigma non basta un'analisi empirica, perché questa non è mai del tutto estrapolabile dalle modalità di comportamento che definisce. Nelle scienze umane, il comportamento può essere influenzato dagli assunti teorici, proprio come nelle scienze fisiche il comportamento delle particelle subatomiche può essere influenzato dagli strumenti che le osservano. Pur non affermando che la società civile globale sia un modello empirico più preciso per definire la politica mondiale contemporanea rispetto al paradigma realista, essa costituisce un fenomeno empirico importante e le ipotesi alternative, le prospettive e le diverse priorità a essa collegate rappresentano una sfida significativa ai presupposti normativi di autoperpetuazione del realismo.



In altri termini, l'emergere di una società civile globale impone non solo un riesame e un'eventuale revisione dei postulati empirici del realismo, ma più sostanzialmente mette in crisi i supporti ideologici del paradigma, spesso mascherati da verità oggettiva.

Per meglio valutare la potenziale portata di questo paradigma alternativo emergente, dobbiamo considerare con maggior precisione che cosa s'intende per società civile globale e in che cosa si differenzia dal contesto empirico e normativo del paradigma realista. Ai fini di una chiarezza teorica, è in primo luogo necessario estrapolare quei fenomeni che sono prevalentemente non statistici come orientamento. In questo modo si escludono automaticamente l'Onu, la Ue e altri organismi analoghi, il cui esercizio di autorità resta in gran parte dipendente dagli Stati membri e la cui struttura di autorità in genere riproduce quella dello Stato burocratico. La società civile globale va poi distinta da quelle organizzazioni separatiste e terroristiche che cercano esclusivamente di costituire nuovi Stati o di prendere il controllo di quelli esistenti. Lungi dall'attaccare il sistema statale in quanto tale, questi gruppi non costituiscono nessuna novità per il paradigma realista: servono solo a perpetuare l'ordine esistente orientando i propri programmi politici senza uscire dal contesto prestabilito. Inoltre si deve fare una distinzione tra il concetto di società civile come applicato oggi e quello di mercato. Anche se è possibile che molti dei gruppi collegati alla società civile abbiano interessi economici, per esempio con un possesso di beni immobili e di risorse, la loro motivazione esclusiva non è il profitto. Non sono imprese d'affari nel senso tradizionale. Invece le loro motivazioni sono più di natura politica e sociale su problemi che lo Stato e il mercato non sono riusciti ad affrontare in modo adeguato (Lipschutz, 1992, pp. 389-420). Walker definisce questi gruppi «movimenti sociali critici»:

► *i movimenti femminili, gli ambientalisti, gli antinucleari, quelli che lottano per i diritti umani (...) In molti luoghi la vita politica è oggi caratterizzata da movimenti molto più ridotti e molto più specifici, attivi soprattutto nelle aree urbane, per esempio, o impegnati nel campo dell'istruzione e della sanità, o ancora nati da gruppi religiosi o culturali. Alcuni sono fautori di forme alternative nel campo della tecnologia,*

della scuola o dell'agricoltura all'interno di iniziative di ambito locale. I movimenti che favoriscono l'attività di gruppi teatrali o sostengono i vantaggi dell'allattamento al seno s'ispirano a strategie analoghe a quelle dei movimenti che si battono per convertire la produzione di armamenti a fini socialmente utili, per bloccare lo smaltimento di rifiuti tossici o per la liberazione dei prigionieri politici (Walker, 1988, pp. 61-62).

Esistono vari e diffusi esempi. A Sarawak (Malaysia) le popolazioni indigene, consapevoli dei problemi ambientali, hanno bloccato le forniture di legname al Giappone e all'Europa. In Kenia e in Mozambico le donne hanno organizzato i movimenti della cosiddetta «Cintura verde» per recuperare terreni da destinare alle coltivazioni orticole in sintonia con le tecniche agroforestali tradizionali e sostenibili. Nel 1989 in India 60 mila persone, braccianti senza terra e contadini, si unirono nella protesta contro la costruzione di dighe nella valle del Narmada, un progetto in parte finanziato dalla Banca mondiale. In Brasile gli indiani di 40 nazioni tribali si federarono nel 1989 per protestare contro un progetto analogo previsto sul fiume Xingu. Poco tempo dopo, varie popolazioni del Brasile, raccoglitori di gomma e di noci, gente di fiume, ha costituito l'Alleanza dei popoli della foresta, per salvare l'Amazzonia. Nelle Filippine i gruppi non governativi impegnati nella difesa delle foreste esercitarono pressioni perché ci fosse un divieto nazionale alla deforestazione, cercando poi di far avere alle varie comunità i poteri necessari per tutelare le risorse della foresta. Sulla Cordigliera organizzazioni simili cercano di vietare le miniere a cielo aperto. Associazioni di pescatori si battono per limitare le zone di pesca, per esempio nel golfo di Manila (Broad & Cavanagh, 1993, pp. 150-155).

Il concetto di società civile, però, non è limitato a quei gruppi che tentano di apportare cambiamenti specifici alle politiche degli Stati o alle attività delle grandi imprese. Anzi, uno dei tratti più caratteristici dei nuovi movimenti sociali è l'attenzione che portano a problemi non gestibili direttamente con un'azione politica. Essi invece si orientano verso una trasformazione generale del-



la coscienza civile, che a sua volta incide sui criteri di legittimità al cui interno devono operare le istituzioni tradizionali. Spiega Paul Wapner:

- *Il movimento pacifista, per esempio, non punta solamente a convincere i governi a non fare più la guerra, ma cerca anche di creare società più pacifiche. Il che comporta la diffusione di espressioni di non violenza, di processi di composizione dei conflitti e, secondo qualcuno, di una pratica che è più collaborativa che competitiva. (...) Allo stesso modo il movimento femminista non mira tanto all'introduzione di leggi che tutelino le donne contro la discriminazione sessuale, ma agisce anche per modificare le pratiche patriarcali e la degradazione dell'immagine della donna nella società (...). Lo stesso vale per il movimento ambientalista, che non vuole solo far approvare leggi per la protezione dell'ambiente ma ambisce anche a cambiare gli atteggiamenti prevalenti in campo economico, politico, morale, culturale e sociale che favoriscono il degrado ambientale (Wapner, 1995, p.311).*



Così la politica della società civile globale non si rivolge solamente allo Stato. La sua importanza sta soprattutto nel suo modo d'incidere su «le tendenze, gli umori, gli orientamenti

che pervadono la società e agiscono come manifestazioni di autorità che conformano il modo di vivere di ampi settori di persone». Alla tendenza verso uno spirito civile «globale» contribuiscono le nuove tecnologie. Nel 1989, durante i moti di Piazza Tienanmen, gli studenti sono riusciti a eludere il black-out delle comunicazioni del governo cinese, trasmettendo le notizie via fax, per telefono e attraverso le reti informatiche a tutti gli attivisti del mondo, che a loro volta hanno organizzato manifestazioni di protesta, sottoscrizioni e raccolte di fondi, comizi volanti (Frederick, 1993, p. 10). Mentre da un lato mette in crisi il concetto di Stato-nazione quale luogo esclusivo dell'azione democratica e unico mediatore di valori sociali, la società civile globale emergente può avere in sé le potenzialità per edificare nuove forme di democrazia e di mediazione sociale, su scala mondiale.

I gruppi di cittadini delle Filippine hanno costituito forme di alleanza e di collabora-

zione con altri gruppi di ambientalisti, di urbanisti e religiosi degli Stati Uniti, dell'Europa, del Giappone e dell'Australia. Così interpretano il fenomeno Robin Broad e John Cavanagh:

- *Parte della spinta a estendere i collegamenti internazionali è venuta dalla presa di coscienza dei Filippini del fatto che le relazioni transnazionali sono l'unico mezzo per opporsi ai freni internazionali allo sviluppo sostenibile, dall'indebitamento dei paesi poveri al potere delle grandi banche transnazionali, ai piani d'aiuto devastanti per l'ambiente, al flusso incontrollato d'investimenti esteri (Broad-Cavanagh, 1993, p. 152).*

Asbjorn Eide (1986, p. 397) sostiene che è la stessa lotta per i diritti umani a portare i gruppi alla creazione di collegamenti internazionali, così il loro quadro di riferimento si allarga da una prospettiva di diritto nazionale a quella di diritti umani internazionali. Un'evoluzione analoga forse si sta verificando anche tra le minoranze etniche e i gruppi indigeni. Per esempio, negli anni Settanta gli Inuit, gli aborigeni australiani, i Maori in Nuova Zelanda e diverse tribù d'Indiani d'America costituirono organizzazioni internazionali, come il World Council of Indigenous Peoples. Gruppi intercomunitari e interetnici hanno raccolto un sostegno internazionale alle loro lotte per garantirsi un diritto alla terra e alle risorse (Anaya Macdonald, 1995, p. 70). In Brasile i ribeirinhos, le popolazioni fluviali, si battono per uno sviluppo sostenibile cercando d'impedire l'esaurimento delle riserve ittiche da parte di sistemi di pesca industriali. Sono assistiti dalla Commisao Pastoral da Terra (Cpt), un gruppo cattolico impegnato nelle questioni agrarie. La Cpt e altre organizzazioni non governative hanno portato avanti una campagna per salvare i laghi, coinvolgendo le reti regionali, nazionali e internazionali (Hadsell, 1995, p. 70-86). La formazione di una rete internazionale ha indotto la Banca mondiale a recedere dal progetto di costruzione di dighe a Narmada in India. Era prevista la costruzione di 30 dighe di grandi dimensioni, di 135 di medie dimensioni e di 3 mila piccoli sbarramenti nelle regioni del Madhya Pradesh e del Maharashtra, che avrebbero sommerso 120 milioni di ettari di territorio costringendo a spostarsi oltre 300 mila abitanti.

Davanti a questa minaccia, diversi gruppi hanno costituito il Narmada Bachao Andolan (Movimento Salviamo il Narmada) che ha stabilito collegamenti con numerosi altri gruppi dell'India e con organizzazioni internazionali. Le agitazioni locali erano organizzate in coincidenza con altre promosse da organizzazioni internazionali non governative, come l'Environmental Defense Fund a Washington, Survival International a Londra, gli Amici della Terra a Tokyo. Secondo il rappresentante della Banca mondiale incaricato del progetto, questi collegamenti internazionali sono stati fondamentali per convincere la banca a bloccare i finanziamenti (Akula, 1995, pp. 127-145).

Nel Quebec settentrionale, una società pubblica, la Hydro-Quebec, pensava di costruire nove dighe, 206 sbarramenti e cinque grandi bacini nel quadro di un gigantesco progetto di costruzione di impianti idroelettrici che avrebbe comportato la deviazione di quattro importanti corsi d'acqua e l'allagamento di territori abitati da diecimila Cree e da cinquemila Inuit. I nuovi specchi d'acqua avrebbero poi fatto aumentare la presenza di metil-mercurio tossico nel pesce, base dell'alimentazione dei Cree. Grazie a collegamenti con altri gruppi che simpatizzavano con la loro causa, come il Sierra Club, la National Audubon Society, il Natural Resources Defence Council, Greenpeace ed Earth First!, ma anche con gli indiani Kayapo del Brasile, anch'essi in lotta contro grandi progetti idroelettrici, i Cree sono riusciti a dare grande pubblicità alla questione e a esercitare una forte pressione nei confronti dei politici e dei programmatori. Il più importante cliente estero della Hydro-Quebec era la New York Power Authority (Nypa), con commesse per 19 miliardi di dollari. Alcune organizzazioni in difesa dei diritti dei nativi e dell'ambiente hanno costituito la James Bay Defence Coalition, che operava per indurre lo stato di New York ad annullare le commesse con la Hydro-Quebec. Nel marzo del 1992 il governatore Mario Cuomo annunciò l'annullamento di un contratto di 24 anni con la Hydro-Quebec e, nel novembre di due anni dopo, il primo ministro del Quebec, Jacques Parizeau, rese noto che la seconda fase del progetto, James Bay II, sarebbe stata rinviata sine die (Gedicks, 1995, pp. 90-94).

Certo, le normali relazioni tra le Ong e gli Stati sono molto più di collaborazione di quanto non suggeriscano gli esempi citati.

Una collaborazione che è in particolar modo evidente a livello di organizzazioni internazionali al cui interno molte Ong hanno ufficialmente un ruolo consultivo. In questo modo possono partecipare direttamente ai processi ufficiali e far parte di istituzioni del governo mondiale (Weiss-Gordenker, 1996, pp. 17-47). Felice Gaer (1996, p. 51), per esempio, dimostra come «le Ong che si battono per i diritti umani sono il motore che in pratica attiva ogni passo in avanti fatto dalle Nazioni Unite nel campo dei diritti umani, fin dalla fondazione dell'Onu». Grazie alla loro presenza negli organismi internazionali, le Ong possono spingere i singoli Stati ad attenersi alle norme internazionali come non farebbero in un contesto esclusivamente nazionale. In questo stesso senso Ken Conca (1996, pp. 104-119) mette in luce le relazioni tra le Ong ambientaliste e l'Onu, mentre Aartha Chen (1996, pp. 139-155) analizza il ruolo del movimento internazionale delle donne nelle diverse conferenze femminili sponsorizzate dalle Nazioni Unite. Se in ultima analisi gli Stati rimangono gli arbitri definitivi e sono sempre quelli che attuano una certa politica, l'attivismo di base e un'opinione pubblica mondiale hanno le potenzialità per trasformare il carattere del sistema-Stato nella sua integrità in quanto spesso sono portatori di diverse priorità e ipotesi rispetto a quelle delle élites politiche tradizionali.

La società civile è sempre più globale non solo perché i vari gruppi stabiliscono collegamenti strategici che travalicano i confini nazionali, ma anche a causa del carattere delle questioni intorno alle quali convergono le Ong e i movimenti sociali. Osserva Walker (1988, pp. 74-75): «Impegnarsi in battaglie che riguardano la salute, i profughi, i senza tetto, i ghetti urbani non vuol dire battersi per un'unica causa, ma all'interno di diverse strutture e situazioni, alcune di carattere strettamente locale, ma altre di indubbia portata universale». Il movimento ecologista indica una strada importante seguendo la quale la società civile globale disgrega il particolarismo della politica mondiale del modello statocentrico. Afferma Daniel Deudney (1995, pp. 289-290): «L'indubbio messaggio trasmesso dalla scienza ecologica è che la terra è un'unica bioregione integrale e la patria di tutti gli esseri umani è



tutto il pianeta e non una parte di esso». Lo stesso autore nota come le battaglie locali per l'ambiente portano quasi sempre alla formazione di «una coscienza universale e non limitata a un paese o a un'etnia». Questa forma di olismo ecologico si pone in netto contrasto con l'orientamento territoriale e limitato dello Stato.

Un altro tratto caratteristico della società civile globale è quello della sua diversità. Secondo Walker (1988), è qualcosa che va ben oltre il pluralismo di stampo liberale e statocentrico mettendo in crisi il sistema-Stato, respingendo ogni sistema o ideologia generalizzante, non esclusa quella dell'assolutismo delle istituzioni e della sovranità dello Stato. I movimenti sociali critici «guardano con particolare sospetto a chi fa appello all'unità in nome della Ragione, della Storia, di Dio, dello Stato o della Natura Umana, un appello sempre usato per umiliare e sopprimere il diverso, il marginale, l'altro» (Walker, 1988, p. 109). La diversità del discorso, intesa in un'ottica multiculturale, antimperialista o postmoderna, pone una

questione teorica fondamentale nei confronti della legittimità del monopolio dell'uso della forza da parte dello Stato, in quanto questa legittimità è condizionata dall'immaginario dei governati. I parametri dell'autorità le-

gittima dipendono per definizione dagli orizzonti discorsivi e operativi di una cittadinanza sempre più universale e ricca delle sue diversità.

In relazione ai molteplici gruppi che lavorano i confini delle nazioni e condizionano i parametri dell'agire legittimo delle istituzioni tradizionali, è forse necessario ripensare il significato di cittadinanza con modalità che non si limitino alla partecipazione ai normali processi istituzionali degli Stati-nazione. James Rosenau propone un modello che dia poteri e più possibilità di scelta al cittadino globale:

- *La biforcazione delle strutture globali, l'avvento di nuovi criteri di legittimità e di autorità, e la relativa evoluzione dei meccanismi di autorità non legati a governi formali apre a loro moltissime nuove porte d'accesso, nel corso degli eventi. Possono aderire a movimenti, contestare i propri leader, protestare a sostegno di loro omologhi di altri paesi, dopo aver visto alla televisione che*

questi sono impegnate in battaglie che li interessano, possono impegnarsi in cooperative progettate per approfondire i legami con l'estero, possono intraprendere tutta una serie di attività diversificate che li mettono in relazione con le dinamiche di un universo sempre più interrelato (Rosenau, 1992, pp. 285-286).

Le strategie politiche più caratteristiche del cittadino globale all'interno della società civile globale vanno distinte da quelle dei cittadini di una nazione in quanto tali. I cittadini globali sono meno interessati ai partiti, alle elezioni e alle lobby interne, e più alle Ong, alle iniziative simboliche e alle manifestazioni di massa. Quando cercano di influenzare direttamente la politica e la legislazione di un Paese, lo fanno sempre con un quadro di riferimenti mondiale e non limitato e nazionale, come si può vedere dall'evoluzione del movimento per i diritti umani e per quello ambientalista. Per lo stesso motivo sono spesso più attratti da consessi internazionali che non dai contesti politici nazionali, basti pensare alla forte partecipazione delle Ong alle conferenze dell'Onu, come il Summit sulla Terra (Rio 1992) e la Conferenza delle Donne (Pechino 1995). I cittadini globali si dimostrano meno coinvolti dall'approccio localista ai problemi che non a uno discorsivo e universalista, che punta a trasformare i parametri della legittimità istituzionale attraverso vaste azioni di democrazia.

I casi appena illustrati ci dicono che la società civile globale si pone in opposizione al monopolio di autorità dello Stato, ridefinendo il carattere della legittimità. In quanto questa è una funzione della percezione pubblica, il monopolio che lo Stato detiene su di essa viene sempre di più incrinato dalla presenza di cittadini globali, con le loro diversità e con il loro impegno. A ciò si aggiunge il fatto che essi coordinano le proprie attività ed esercitano la propria influenza sull'opinione pubblica mondiale servendosi di mezzi di comunicazione e di tecnologie informatiche che trascendono i confini dei singoli stati. Resta tuttavia da vedere se la società civile globale sia distinguibile dal sistema statocentrico rispetto al ruolo della violenza, che evidentemente rappresenta l'elemento cardine della formula statocentrica e realista.



Scrive Walker (1988, p. 91) che «i movimenti sociali critici» rifiutano esplicitamente l'uso della violenza e che «per molti di loro è sempre più evidente che l'essenza della rivoluzione non sta nei bagni di sangue e nella crudeltà, ma nelle pratiche grazie alla quali è possibile mettere in essere una società in cui la violenza e la crudeltà diventino inutili». Va però detto, per non enfaticizzare la cosa, che non mancano proprio gli esempi di gruppi non governativi che ricorrono alla violenza per perseguire i propri obiettivi. Le organizzazioni terroristiche, i cartelli della droga, i movimenti separatisti sono casi ultranoti, ma non sono oggetto di questo saggio, per le ragioni illustrate in precedenza. Anche alcuni ambientalisti, però, sono ricorsi alla violenza per quello che considerano un bene più importante. Nel 1986, per esempio, i cosiddetti Pastori del Mare bloccarono la pesca delle balene in Islanda affondando due baleniere. Nel 1982 gli Ecosaboteurs canadesi distrussero una centrale idroelettrica sull'isola di Vancouver. I sami (lapponi) norvegesi fecero saltare un ponte collegato a una diga che aveva provocato l'inondazione delle proprie terre (Chatterjee-Finger, 1994, p. 72). In Ecuador un gruppo di huaorani aveva ucciso una suora e un vescovo che cercavano di attenuare la loro resistenza all'estrazione di petrolio sulle proprie terre. Si devono far rientrare nel paradigma della società civile globale anche i ribelli zapatisti nel Chiapas. Infatti essi non cercano né il controllo diretto dell'apparato statale né una secessione ufficiale dal Messico. I loro obiettivi dichiarati, invece, riguardano il diritto a una proprietà collettiva, la giustizia economica, l'integrità culturale. Il tutto fa pensare a un orientamento molto in sintonia con quello della comunità globale. Tuttavia, a differenza di tanti altri gruppi che si sono uniti per perseguire obiettivi analoghi, gli zapatisti hanno impugnato le armi. Quindi l'impegno alla non-violenza non è una caratteristica comune di questi gruppi e movimenti che compongono la società civile globale come è stata definita. Se si devono comprendere, quale componente perversa di questa società, anche le milizie antigovernative oggi operanti negli Stati Uniti, la questione della violenza si pone in modo particolarmente problematico.

Inoltre il discorso sui diritti collegato alla società civile globale può talora peccare di coerenza. Per esempio, in alcuni casi i diritti del singolo possono entrare in conflitto con

quelli del gruppo della popolazione indigena. Nel Chiapas la minoranza protestante è talvolta fatta oggetto di discriminazione e addirittura di espulsione dai villaggi tradizionalmente cattolici. A volte vengono accusati i dissidenti non religiosi di essere protestanti come pretesto per cacciarli. I capi villaggio affermano che queste espulsioni sono un metodo tradizionale, da sempre seguito per preservare l'autonomia culturale, tema centrale del movimento per i diritti dei popoli indigeni. Invece c'è chi afferma che si tratta semplicemente di un espediente politico per neutralizzare chi mette in discussione l'autorità dei capi villaggio (Callier-Quaratiello, 1994, p. 57), e che questa pratica offende la tradizione liberal sui diritti della persona. In sintesi i vari discorsi collegati alla società civile globale (diritti della persona, diritti dei popoli indigeni, ecologia, non violenza) non sempre trovano compatibilità e coerenza tra loro. Per giunta, lo stesso tipo di violenza strutturale che è insita nello Stato si può ritrovare all'interno di alcune organizzazioni non statali (per esempio nei villaggi tradizionali) che sono spesso accolte e celebrate dalla comunità globale.

Ciò nonostante, riguardo al ruolo della violenza e dei rispettivi atteggiamenti sull'uso della forza, possiamo vedere il netto contrasto tra il

realismo statocentrico e la società civile globale, in quando paradigmi di norme in alternativa tra loro. Esiste una notevole letteratura sul ruolo centrale della violenza nella formazione degli Stati e sull'evoluzione del sistema-Stato. Si è poi dimostrato come la violenza sia al centro del paradigma realista e statocentrico. Anche ammesso il ruolo cardinale della violenza nella politica statocentrica, si attribuisce allo Stato il merito di superare la violenza dell'anarchia monopolizzando l'uso legittimo della forza. Lo Stato moderno, inoltre, è spesso visto come una forza di progresso in grado di ovviare agli abusi dell'economia di mercato. Walker (1988, p. 42) rileva come nel corso del Novecento lo Stato sia giunto a essere considerato uno strumento per mitigare la disegualianza economica e l'alienazione. Eide (1986, p. 368) si spinge fino ad affermare: «Il concetto di diritto non ha significato se non in relazione al fenomeno dello Stato». Questi giudizi trovano il proprio fondamento nella tesi hobbesiana secondo la quale solo



la coercizione sarebbe un mezzo sicuro per raggiungere obiettivi politici. Lo Stato è visto come causa esclusiva dell'ordine sociale. Solo lo Stato sovrano, secondo Hobbes, è capace di superare con la forza l'anarchia dello «stato di natura».

E tuttavia questo apprezzamento entusiasta spesso dimentica la profonda violenza e il disordine sociale di cui lo Stato stesso porta la responsabilità. Lo stato burocratico è sorto non solo come reazione alla guerra moderna, ma è il solo che istituzionalmente ha la facoltà di eseguire quei massacri che sono una caratteristica dei tempi moderni. Ben lungi dall'imporre l'ordine sul caos, nel secolo appena trascorso è proprio il sistema-Stato che ha reso possibili due conflitti mondiali, l'Olocausto, la guerra fredda. Le atrocità di questa portata ci mostrano una scienza della violenza che solo lo Stato burocratico moderno è qualificato a praticare. Non si ripete mai abbastanza che i peggiori violenti non sono i delinquenti di strada o i terroristi, ma la tanto osannata sede della legge e dell'ordine, lo Stato sovrano. Sono gli

Stati i principali attori dei conflitti internazionali, non solo, ma anche quelli che praticano le peggiori violenze e i peggiori abusi entro i propri confini, basti pensare all'Indonesia dal 1965, alla Cambogia della seconda metà degli

anni Settanta, al Guatemala dal 1954 fino a oggi e così via. Se è vero che gran parte dei conflitti recenti si è svolta all'interno dei singoli Stati, resta comunque statalista nel suo orientamento. Cioè il conflitto è stato provocato da un movimento secessionista che aspirava a creare uno Stato indipendente (per esempio quello dei Tamil nello Sri Lanka) o da fazioni in concorrenza per il controllo di uno Stato esistente (per esempio gli hutu e i tutsi in Ruanda). Walker fa un'osservazione analoga quando critica la teoria della stabilità egemonica statocentrica nelle relazioni internazionali:

► *Questo scenario vuole far presagire un maggiore ordine internazionale attraverso una miglior gestione del sistema degli Stati; ma l'ordine è allora visto nell'ottica delle potenze dominanti e ha ben poco a che vedere con il cambiamento dei processi sociali, economici, politici e culturali a questo sottesi, che spingono sempre più spesso a ricorrere all'uso degli eserciti. In questo*

senso l'ordine non è sinonimo di pace e meno ancora di giustizia. Solo che implica una violenza di altro tipo (Walker, 1988, pp. 19-20).

Se è vero che anche i movimenti sociali di opposizione non sono del tutto immuni dalla violenza, diversi casi mettono in luce come un impegno filosofico per la non violenza sia una caratteristica importante della comunità globale.

Dato che a questi movimenti spesso interessa più ridefinire i parametri di legittimità sul lungo periodo che non conseguire risultati specifici immediati, la violenza non risulta un mezzo pratico né filosoficamente accettabile per il raggiungimento di obiettivi. Un consesso politico centrale della società civile globale è l'arena dell'opinione pubblica. È in quest'ambito che si valuta la legittimità delle rivendicazioni rispetto a metodi contrastanti. Quando i manifestanti non violenti sono colpiti o ammazzati dall'esercito o dalla polizia, la causa delle vittime acquista spesso una maggiore legittimità agli occhi del pubblico.

Un'illustrazione di questa tesi ci viene dalle vicende dei contadini delle Filippine di San Fernando. Nel 1987 essi accusarono un'impresa di legname, la Caridad C. Almendras Logging Enterprises, di «disboscare in zone aree di spartiacque» e di tagliare «alberi troppo giovani», oltre a non «avere rispettato l'impegno sottoscritto per contratto di piantare nuovi alberi». Dopo essersi rivolti al governo Aquino senza ricevere nessuna risposta, i contadini cominciarono a bloccare i camion carichi di tronchi sedendosi sulla strada. Dopo dodici giorni di blocchi stradali, arrivò un reparto dell'esercito che attaccò con bastoni di rattan i dimostranti, ferendone ventiquattro. La stampa riferì dell'accaduto mettendo in imbarazzo il governo fino a spingerlo a ritirare la concessione alla Almendras. Nonostante la dura repressione da parte dello Stato, la protesta aveva raggiunto il suo scopo senza fare ricorso alla violenza. Anzi, il contrasto dei metodi impiegati mise l'opinione pubblica contro l'impresa che a sua volta aveva fatto pressioni per l'intervento del governo.

Nel 1989 tredici contadini di San Fernando si recarono a Manila per chiedere il divieto totale del taglio degli alberi a Bukidnon e i fondi per formare e assumere un gruppo di



guardie forestali che assicurassero l'applicazione del divieto. La loro protesta prevedeva uno sciopero della fame «in difesa degli alberi» davanti al ministero dell'ambiente e delle risorse naturali. Avevano anche spedito lettere ai governi della Corea del Sud e del Giappone, che erano i principali importatori di legname dalle Filippine, chiedendo fondi per la riforestazione. Dopo otto giorni, le loro rivendicazioni furono soddisfatte: non solo si impose il divieto alla deforestazione, ma si approvò anche una disposizione che sanciva la partecipazione della gente del luogo al recupero della foresta (Broad-Cavanagh, 1993, pp. 64-65; Porio-Taylor, 1995, pp. 146-158).

Negli anni Settanta in India era sorto un movimento di protesta contro lo sviluppo commerciale che metteva in pericolo le foreste e provocava frane e smottamenti. Più tardi il movimento si allargò con la lotta contro il progetto della diga di Tehri e contro le cave di calcare. La diga di Tehri, se completata, avrebbe sommerso 425 chilometri quadrati di territorio e 125 villaggi, imponendo lo spostamento di più di centomila persone. Un movimento di protesta partito dal basso e non violento si è battuto per impedire il completamento del progetto (Chatterjee-Finger, 1994, p. 76). Si possono citare molti altri casi, dalla tattica adottata dai raccoglitori di caucciù guidati da Chico Mendes per opporsi al taglio della foresta pluviale del Brasile, (Revkin, 1990), al caso di Khor Chor Kor, un monaco buddista thailandese messosi alla guida degli abitanti della foresta nella difesa degli alberi: venivano avvolti con la tonaca color zafferano dei sacerdoti per arrestare un progetto finanziato dalla Banca mondiale per l'esportazione di legname destinato alla produzione di cellulosa (Rich, 1994, p. 16). Queste proteste simboliche non dimostravano un elevato livello culturale, ma esprimevano una fantasiosa alternativa alla violenza, avversata per ragioni sia pratiche sia etiche.

L'effettivo contrasto tra la coercizione statocentrica e l'azione non violenta all'interno della società civile si evidenzia nella distinzione che fa Rosenau tra governo e autorità:

- *L'autorità non è sinonimo di governo. Entrambi i termini si riferiscono a un comportamento finalizzato, ad attività che hanno un obiettivo, a un sistema di regole, ma il termine governo rimanda ad azioni investite di un potere formale, poliziesco,*

che assicuri l'attuazione di scelte politiche debitamente costituite, mentre il termine autorità si riferisce alle attività che hanno il supporto di obiettivi comuni che possono o non possono derivare da responsabilità legali o formalmente prescritte e che non si affidano necessariamente a poteri polizieschi per evitare defezioni e assicurarsi l'osservanza di quanto stabilito (Rosenau, 1992b, pp. 1-29).

In sostanza l'autorità può derivare dal governo attraverso il ricorso alla coercizione o dagli «obiettivi comuni» e dalle misure non violente della società civile, la cui efficacia non sta solo nella diretta relazione con gli Stati e le organizzazioni internazionali, ma anche nella capacità d'influenzare l'opinione pubblica mondiale.

In ultima analisi, l'impegno diffuso (anche se non universale) per un'azione non violenta nella comunità globale può rappresentare il più netto punto di contrasto tra la società civile globale e i paradigmi statocentrici e realisti. Secondo la teoria realista dello Stato, il monopolio che questo detiene dell'uso della forza è ritenuto legittimo in quanto si presume che gli esseri umani siano violenti per natura. L'ordine sarebbe possibile solo affidando a un'unica autorità (lo Stato) un monopolio del legittimo uso della forza. L'impegno diffuso alla non violenza all'interno della comunità globale mette in crisi l'ipotesi stessa su cui si fonda la legittimità dello Stato. Quanto più i cittadini globali sanno dimostrare la capacità di vivere volontariamente in modo non violento e collaborativo, tanto più viene messa in dubbio la necessità della coercizione. E ancora, quanto più lo Stato si rivela non indispensabile ad assicurare la pace e l'ordine, ma anzi la principale causa di violenza, tanto più il suo monopolio di autorità è incrinato dall'emergere di una società civile globale in gran parte caratterizzata da modalità di azione politica non violente.



● LA PROPOSTA ANARCHICA

La teoria anarchica propone un approccio per concettualizzare il sistema globale delle forze che interagiscono e delle filosofie che emergono dalle tendenze descritte nell'analisi precedente. Non bisogna dimenticare

che il tradizionale modello statocentrico e realista della politica mondiale parte dal presupposto che il sistema internazionale sia anarchico. Vale a dire che non esiste una legge o un'autorità superiore che governi le relazioni tra gli Stati. In realtà, a cominciare da Hobbes (1985, p. 337) e continuando fino al presente (Carr, 1964, pp.146-169; Keohane, 1986, pp.164-165), la scuola di pensiero dominante nell'ambito della moderna teoria delle relazioni internazionali ha sostenuto che agli Stati non si può applicare né la legge civile né quella morale, perché sia la legge sia la moralità derivano dall'autorità sovrana stessa. In assenza di una sovranità comune, gli Stati non sono legati da nessuna legge e da nessun principio morale, ma li accomuna solo da un'insaziabile brama di potere.

D'altro canto, la moralità è un tratto prominente di molti movimenti politici associati alla società civile globale. Questi non sono retti da un'insaziabile brama di potere ma da un ardente desiderio di autonomia e da un impegno in principi quali i diritti umani, l'ecologia e la differenza. Anche se la società

civile globale non corrisponde alla versione hobbesiana di anarchia, non avendo nessuna autorità sovrana per imporre una forma di ordine particolare, non si tratta di un sistema amorale come lo «stato di natura» di

Hobbes. Gli Stati possono continuare a comportarsi secondo il modello hobbesiano, mentre una politica alternativa che sappia sommare moralità e volontariato, passando attraverso l'internazionalizzazione dell'autorità (Rosenau, 1990, p. 395), può arrivare a definire i caratteri popolari e di base della società civile. Hobbes pensava che l'autorità gerarchica e assoluta fosse necessaria per imporre un ordine all'avidità naturale degli esseri umani; invece la nuova politica dell'azione diretta non violenta può manifestare la sua massima vitalità al di fuori dei parametri istituzionali dello stato sovrano di Hobbes. Questo fenomeno indica una teoria alternativa dell'anarchia e della comprensione della natura umana rispetto a quella avanzata da Hobbes e dopo di lui accettata dai quasi tutti gli studiosi di relazioni internazionali.

Secondo Ehrlich e altri (1979, p.3), «al centro dell'agire anarchico c'è il principio di concordanza tra mezzi e fini». Questo significa, per esempio, che non è lecito ricorrere a un

mezzo violento per raggiungere un fine non violento. Si presume che un fine apparentemente non violento raggiunto con la violenza sia illusorio, in quanto nella propria struttura, essenza o natura resta il nucleo della violenza che lo forgia. Questo aspetto è largamente illustrato dallo Stato stesso. I teorici dello Stato come Hobbes (1985, pp.184-190, pp.223-228), Weber (1946, p.78) e Tilly (1975, pp.22-24) hanno ammesso che si dovrebbe considerare lo Stato come una forma di violenza istituzionalizzata. Esso supera la violenza dello «stato di natura» imponendo una propria violenza ancora più forte, assoluta. Ricordiamo ancora la definizione di Weber (1946, p.78): lo Stato è quella istituzione che «rivendica il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica all'interno di un determinato territorio». Lo Stato non supera la violenza, come l'esistenza di massicce forze di polizia, di un esercito, di una guardia nazionale, di prigionieri e di iniezioni letali testimoniano, ma impone una forma particolare di ordine assicurato attraverso una violenza normalizzata, organizzata e amministrata in modo professionale. Sebbene Hobbes sostenga che certe forme di violenza sono innate nella condizione umana, la teoria alternativa dell'anarchia asserisce che i fini violenti sono insiti solo nei mezzi violenti e viceversa.

Certo, non tutti gli anarchici (compreso Kropotkin) escludono il ricorso a mezzi violenti contro la violenza assoluta dello Stato, e alcuni li accettano apertamente. In alcuni scritti anarchici, comunque, l'ordine anarchico è perseguito non attraverso una rivoluzione, ma attraverso le azioni di persone e associazioni che semplicemente non corrispondono agli assunti della natura umana che stanno alla base delle teorie del sistema-Stato. Lo Stato, a causa del ruolo centrale della violenza nella sua natura istituzionale, trova sottoposta a critica la propria integrità istituzionale quando la gente agisce in modo indipendente, volontario e solidale, alla ricerca di valori diversi dal bieco potere. Come diceva l'anarchico tedesco Gustav Landauer: «Lo Stato è una condizione, una certa relazione tra esseri umani (...) noi lo distruggiamo se stabiliamo relazioni diverse, se ci comportiamo tra noi in modo differente». (Ehrlich et al. 1979, p.2).

Anche Kropotkin si pone in forte contrasto con Hobbes quando definisce la moralità



come una capacità naturale degli uomini all'interno della società:

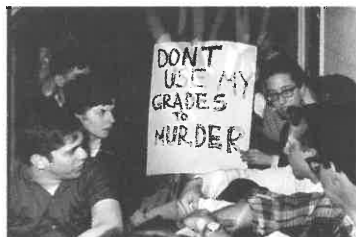
- *Nessuna società animale è possibile se non comporta la crescita di una certa consuetudine morale al soccorso reciproco e perfino al sacrificio di sé per il bene della comunità. Queste attitudini sono la condizione necessaria per il benessere della specie nella sua lotta per la vita, dal momento che la solidarietà tra individui è un fattore molto più importante, nella lotta per la conservazione della specie, rispetto alla tanto decantata lotta fisica tra gli individui per i mezzi di sopravvivenza. I «più idonei» nel mondo organico sono quelli che crescono abituati alla vita in società; e la vita in società necessariamente implica attitudini morali (Kropotkin, 1970, p.74).*

Vista da questo punto di vista teorico, non è detto che una società anarchica sia una società senza ordine. Può benissimo avere istituzioni e governo, a condizione che abbiano un carattere popolare, si fondino sulla libertà individuale e su «forme volontarie di cooperazione», e non sulla forza, l'intimidazione, «l'efficienza» (Falk, 1978, pp. 65-67). Il classico articolo di Kropotkin intitolato *Anarchismo* (1910, p. 914) prospetta una visione di una società mondiale che molto assomiglia nel carattere all'odierna società civile globale:

- *In una società che si sviluppa secondo queste linee, le associazioni volontarie che già oggi cominciano a occupare tutti i campi dell'attività umana prenderebbero dimensioni ancora più grandi fino a sostituirsi allo Stato in tutte le sue funzioni. Rappresenterebbero, con le loro interconnessioni, una rete composta da un'infinita varietà di gruppi e di federazioni di ogni dimensione a tutti i livelli: locale, regionale, nazionale e internazionale (temporanei o più o meno permanenti), per tutti gli scopi possibili: produzione, consumo e scambio, comunicazioni, igiene, istruzione, tutela reciproca, difesa del territorio e così via. Dall'altro lato, opererebbero per soddisfare un bisogno sempre più grande di realizzazioni scientifiche, artistiche, letterarie e di socializzazione. Per di più, una società del genere non rappresenterebbe niente di immutabile, anzi, (come si può osservare ampiamente nella vita organica) da ogni nuovo e sempre mutevole adeguamento e riadeguamento dell'equilibrio tra*

una pluralità di forze e di influssi, emergerebbe un'armonia superiore e questo adeguamento sarebbe più facile da raggiungere in quanto nessuna delle forze presenti godrebbe di una speciale protezione da parte dello Stato (Kropotkin, 1910, p. 914).

Falk (1978, p. 75) avanza la tesi secondo cui un relativo declino del rigido sistema-Stato e la corrispondente «globalizzazione della vita sociale» possono favorire «la fioritura di forme organizzative di tipo cooperativo e una fusione tra una confederazione universale e forme sociali organiche di carattere comunitario. Anche Paul Goodman (in Ward, 1973, p. 11) prefigura «l'estendersi di sfere di libera azione fino a renderle la parte preponderante della vita sociale». Kropotkin (1970, pp. 66-67) sostiene che «la caratteristica più sorprendente di queste infinite espressioni di libertà sta nel fatto che esse intaccano senza sosta quelle che un tempo erano le competenze dello Stato o dell'ente locale». Inoltre egli identifica il progresso moderno con «la libera aggregazione di individui liberi fino a soppiantare il governo in tutte le funzioni che un tempo gli erano state affidate che ha per lo più gestito così male. In *Act for Yourself*, Kropotkin chiarisce la sua visione di una società libera:



- *Il progresso umano (...) punta a limitare il potere dello Stato sugli individui. E la rivoluzione non può non seguire questa stessa linea. Se i tempi sono maturi per rimodellare in modo sostanziale l'esistenza, questo sarà il risultato di un numero infinito di azioni spontanee di milioni di individui; avrà un orientamento anarchico e non favorevole al governo; produrrà una società che dia libero gioco all'individuo e al libero associarsi di individui, e non rafforzerà la sottomissione allo Stato (Kropotkin, 1988, p. 27).*

Si tratta di visioni utopistiche e qui non si vuole sostenere che sia probabile un'imminente scomparsa delle tradizionali gerarchie istituzionali. Anzi, le citazioni di testi anarchici sono qui presentate a sostegno di un tentativo di sviluppare un contesto teorico che contrapponga le potenziali implicazioni paradigmatiche del fenomeno della società civile globale al tradizionale modello statocentrico e realista della politica mondiale.

L'intenzione è di evidenziare gli assunti che distinguono il carattere anarchico della società civile globale dall'anarchia dello Stato di natura hobbesiano e le implicazioni teoriche alternative tra le due visioni. In sintesi, lo scopo è quello di fornire una risposta teorica a questo interrogativo: perché dovremmo aspettarci che la società civile globale sia meno violenta e turbolenta del tradizionale sistema statocentrico, dato che né l'una né l'altro hanno sopra di sé qualcuno che ne regoli il comportamento? Un approccio del genere può dare un contributo al quadro teorico necessario per analizzare le forme di autorità globale che derivino non esclusivamente da gerarchie statocentriche, ma anche dall'interazione tra queste e tra le loro istituzioni e una sfera pubblica vigorosa di discorso e di azione decentrati.

● I DUE VOLTI DELLA GLOBALIZZAZIONE

Il terreno più importante per impegnarsi nella lotta politica nell'era dell'informazione sarà quello dell'opinione pubblica. Se da un



lato gli esponenti dei movimenti sociali e delle Ong possono ricorrere alle tattiche tradizionali di persuasione politica, la loro forza risiede soprattutto nella capacità di incidere sui valori e sulle norme pubbliche su scala

mondiale. L'esempio del Sud Africa illustra benissimo la capacità degli attivisti di base di agire sulla coscienza universale, di riorientare le scelte politiche degli Stati e delle grandi imprese, di modificare i parametri dell'autorità legittima. Analogamente Taylor (1995) ha messo in luce la capacità del movimento ambientalista di limitare i parametri di intervento legittimo dello Stato:

- *Mettendo in discussione la legittimità dello Stato di decidere chi sia il proprietario della terra, chi la controlli e ne tragga un vantaggio, mettendo in discussione i suoi piani, le sue intenzioni, mettendo in dubbio le competenze di tipo burocratico scientifico, criticando gli Stati che non riescono a far fronte al rischio rappresentato dal degrado dell'ambiente, questi movimenti limitano notevolmente la portata dell'intervento autonomo dello Stato: riducendo gli ambiti in cui gli Stati possono*

perseguire i propri obiettivi senza consultare i movimenti popolari e senza fare loro concessioni (Taylor, 1995, p. 344).

Le tendenze analizzate in questo articolo rappresentano solo un aspetto particolare del fenomeno generale della globalizzazione. La nascita di grandi imprese transnazionali e di reti di multinazionali, come di organismi d'integrazione di grandi aree geografiche, rappresentano altri aspetti importanti e tutti collegati di questo fenomeno. Come illustrano molti degli esempi qui fatti, anche gli attivisti di base hanno diretto l'attenzione verso queste istituzioni e un'analisi teorica per tenere conto di tutto deve evidenziare le interrelazioni tra la società civile globale, gli Stati, le organizzazioni internazionali e le imprese transnazionali.

La contemporanea proliferazione di Ong e di movimenti sociali offre nuove possibilità di esercizio di cittadinanza, perché la potenziale portata di un intervento civile è oggi mondiale. La società civile globale non mira a rovesciare il sistema-Stato, ma esprime un diverso ordine di priorità rispetto a quello connesso a quel sistema e in questo senso è un fenomeno che merita un'analisi teorica approfondita. Sul breve termine i movimenti sociali e le Ong hanno motivazioni proprie per mettere in discussione particolari scelte politiche degli Stati e delle organizzazioni internazionali (per esempio le norme e i trattati sull'ambiente). Inoltre, nel caso delle organizzazioni per i diritti umani come Amnesty International, lo scopo non è solo di intervenire nei confronti degli Stati che non rispettano i diritti umani ma anche di fare sì che essi si adeguino alle norme internazionali su tale questione, arrestando, processando e mettendo in prigione chi si è reso colpevole di abusi in tal senso.

Così, la società civile globale non rappresenta un'alternativa assoluta nei confronti del realismo statocentrico, ma piuttosto evidenzia una particolare relazione tra chi è cittadino del mondo e lo Stato, ove quello non è visto come un oggetto passivo delle macchinazioni di questo ma come un soggetto attivo che contribuisce non solo a orientare le scelte immediate ma anche a conformare i parametri della legittimità dello Stato sul lungo periodo. Inoltre, non si vuole affatto sostenere che la società civile possa risolvere

da sola i problemi di cui si occupa la galassia di movimenti, gruppi e attivisti che la compongono, anche se in certi casi il decentramento dell'autorità e le autonomie locali sono forse preferibili a interventi dall'alto delle burocrazie statali, compresi Fmi e Banca mondiale.

Infine non si vuole sostenere che i fenomeni qui collegati alla società civile globale siano oggi marginali nella grande arena della politica delle potenze: non controllano nessun esercito e hanno solo qualche impresa dalla loro. Ciò nonostante, la società civile globale rappresenta un fenomeno emergente, importante non per la forza bruta che esprime, ma per l'originalità dei suoi tratti rispetto al sistema-Stato tradizionale. È questa originalità che abbiamo qui descritto e analizzato con uno sguardo alla tradizione anarchica kropotkiana. Se è vero che la società civile globale va intesa nella sua relazione con lo Stato, ciò nondimeno essa si pone in una tensione normativa rispetto alle ipotesi fondamentali della teoria statocentrica e realista. La letteratura anarchica funge da utile strumento per sondare

questa tensione, anche se non va fraintesa pensando che la società civile globale minacci di sostituirsi al sistema statocentrico come paradigma predominante, né che l'uno e l'altra siano in contraddizione fino a escludersi a vicenda.

La globalizzazione è un processo dinamico che emerge non solo dallo sviluppo tecnologico ma anche dalle scelte e dalle attività di un vario numero di attori. Tra questi ci sono gli Stati, le organizzazioni internazionali, le grandi imprese e milioni di cittadini del mondo inseriti in un quadro multicolore di movimenti e di organizzazioni non governative. Valutare il carattere delle relazioni tra

questi attori è una tremenda sfida teorica, ma indispensabile. Analizzando le relazioni tra la società civile globale e lo Stato, è fondamentale misurare empiricamente in che dimensione la prima incide sul secondo e lo influenza, ma anche esaminare la portata dei diversi assunti in contraddizione, dei valori, delle priorità tra i due.



Riferimenti bibliografici

Vikram Akula, *Grassroots Environmental resistance in India*, in Taylor Bron Raymond, *Ecological Resistance Movements: The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*, Suny Press, New York, 1995.

James Anaya e Theodore MacDonald, *Demarcating Indigenous Territories in Nicaragua*, in *Cultural Survival Quarterly*, 19 (3), 1995.

Jean Bodin, *On Sovereignty*, quarto capitolo di *The Six Books of the Commonwealth*, Cambridge University Press, Cambridge e New York, 1992; edizione italiana, *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino, 1988 e 1997.

Samuel Bowles e Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism: Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought*, Basic Books, New York, 1987.

Robin Broad e John Cavanagh, *Plundering Paradise: The Struggle for the Environment in the Philippines*, University of California Press, Berkeley, 1993.

Joseph A. Camilleri e Jim Falk, *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*, Edward Elgar, Aldershot, 1992.

Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relation*, Harper and Row, New York, 1964.

Pratap Chatterjee e Matthias Finger, *The Earth Brokers: Power, Politics and World Development*, Routledge, New York, 1994.

Aarcha Alter Chen, *Engendering World Conference: The International Women's Movement and the Un*, in Thomas Weiss e Leon Gordenker, *Ngos, the Un, and Global Governance*, Lynne Rienner, Boulder, 1996.

Ann Marie Clark, *Non Governmental Organizations and Their Influence on International Society*, in *Journal of International Affairs*, 48 (2), 1995.

Carl von Clausewitz, *On War*, Penguin, London, 1832/1982; edizione italiana, *Della guerra*, Mondadori, Milano, 1997.

George A. Collier e Elizabeth Lowery Quaratiello, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Institute for Food and Development Policy, Oakland, 1994.

Ken Conca, *Greening the UN: Environmental Organizations and the Un System*, in Thomas Weiss e Leon Gordenker, *Ngos, the Un, and Global Governance*, Lynne Rienner, Boulder, 1996.

Daniel Deudney, *In Search of Gaian Politics: Earth Religion's Challenge to Modern Western Civilisation*, in Taylor Bron Raymond, *Ecological Resistance and Popular Environmentalism*, Suny Press, New York, 1995.

Asbjorn Eide, *The Human Rights Movement and the Transformation of the International Order*, in *Alternatives*, n.11/1986.

Howard Ehrlich, Carol Ehrlich, David DeLeon, Glenda Morris, *Reinventing Anarchy: What Are Anarchists Thinking These Days?*, Routledge and Kegan Paul, Londra, Boston e Henley, 1979.

Richard Falk, *Anarchism and World Order*, in Ronald Pennock e John Chapman, *Anarchism*, New York University Press, New York, 1978; edizione italiana, *Ordine mondiale e federalismo*, in *Volontà*, n.4/1995.

Howard Fredrick, *Global Communication and International Relations*, Wadsworth, Belmont, 1993.

Felice D. Gaer, *Reality Check: Human Rights Ngos Confront Governments at the Un*, in Thomas Weiss e Leon Gordenker *Ngos, the Un, and Global Governance*, Lynne Rienner, Boulder, 1996.

Al Gedicks, *International Native Resistance to the New Resource War's*, in Bron Raymond Taylor, *Ecological Resistance and Popular Environmentalism*, Suny Press, New York, 1995.

Alexander George, *Western State Terrorism*, Polity, Cambridge, 1991.

Heidi Hadsell, *Profits, Parrots, Peons: Ethical Perplexities in the Amazon*, in Bron Raymond Taylor, *Ecological Resistance and Popular Environmentalism*, Suny Press, New York, 1995.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, (1651), Penguin, London, 1985; edizione italiana, *Leviatano*, Laterza, Bari, 1997.

Allen Hunter, *Globalization from Below? Promises and Perils of the New Internationalism*, in *Social Policy*, 25 (4), 1995.

Robert Keohane, *Theory of World Politics: Structural Realism and Beyond*, in Robert Keohane, *Neorealism and its Critics*, Columbia University Press, New York, 1986.

Pëtr Kropotkin, *Anarchism*, in *The Encyclopedia Britannica: A Dictionary of Arts, Science, Literature and General Information*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1910.

Pëtr Kropotkin, *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Dover, New York, 1970.

Pëtr Kropotkin, *Act for Yourself: Articles from Freedom 1886-1907*, Freedom Press, London, 1988.

Ronnie D. Lipschulz, *Reconstructing World Politics: the Emergence of Global Civil Society*, in *Milennium: Journal of International Studies*, 21 (3), 1992.

Karl Polany, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon, Boston, 1957; edizione italiana, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974.

Emma Porio e Bron Raymond Taylor, *Popular Environmental in the Philippines: People's Claims to Natural Resources*, in Bron Raymond Taylor, *Ecological Resistance and Popular Environmentalism*, Suny Press, New York, 1995.

Bruce D. Porter, *War and the Rise of the State: The Military Foundation of Modern Politics*, Free Press, New York, 1994.

Andrew Revkin, *The Burning Season: The Murder of Chico Mendes and the Fight for the Amazon Rain Forest*, Penguin, New York, 1990.

Bruce Rich, *Mortaging the Earth: the World Bank, Environmental Impoverishment, and the Crisis of Development*, Beacon, Boston, 1994.

James Rosenau, *Turbolence in the World Politics: A Theory of Change and Continuity*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

James Rosenau, *Citizenship in a Changing Global Order*, in James Rosenau e Ernst-Otto Czempiel, *Governance Without Government: Order and Change in the World Politics*, Cambridge University Press, New York, 1992.

James Rosenau, *Governance Without Government: Order and Change in World Politics*, in James Rosenau e Ernst-Otto Czempiel, *Governance Without Government: Order and Change in the World Politics*, Cambridge University Press, New York, 1992.

Bron Raymond Taylor, *Popular Ecological Resistance and Radical Environmentalism*, in Bron Raymond Taylor, *Ecological Resistance Movement: The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*, Suny Press, New York, 1995.

Charles Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1975; edizione italiana, *La formazione degli Stati nazionali in Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1984.

R. B. J. Walker, *One World Many World: Struggle for a Just World Peace*, Lynne Rienner, Boulder, 1988.

Paul Wapner, *In Defense of Banner Hangers: The Dark Green politics of Greenpeace*, in Bron Raymond Taylor, *Ecological Resistance Movement: The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*, Suny Press, New York, 1995.

Colin Ward, *Anarchy in Action*, George Allen & Unwin, London, 1973; edizione italiana, *La pratica della libertà. Anarchia come organizzazione*, Elèuthera, Milano, 1996.

Max Weber, *From Max Weber. Essay in Sociology*, Oxford University Press, New York, 1946.

Thomas Weiss, *The Tradition of Philosophical Anarchism and Future Direction in World Policy*, in *Journal of Peace Research*, 12 (1), 1975.

Thomas Weiss e Leon Gordenker, *Puzzling Global Governance: Analytical Approaches and Dimension*, in Thomas Weiss e Leon Gordenker, *Ngos and the Un, Global Governance*, Lynne Rienner, Boulder, 1996.



Senza verde, invasa da auto e telefonini, deturpata dalla speculazione edilizia, il capoluogo lombardo è la culla dell'angoscia metropolitana. Da città intersecata da stupendi canali, i navigli, e con ritmi di vita umana si è trasformata in una frenetica bolgia assediata dallo smog.

milano • elogio della fuga



E non si è ancora ripresa dall'uragano del rampantismo volgare degli anni Ottanta craxiani. Così l'analizza un trentenne, lì nato e cresciuto, che per «sopravvivere» se n'è andato a Berlino. Questo testo è costituito da stralci di un lavoro più ampio e ancora in corso di elaborazione

di **Frediano De Libero**

Chiunque viva a Milano e abbia un po' di buon senso si rivolge di continuo due domande. Di queste, non è la prima quella fondamentale, e cioè perché mai si rimanga ancora a Milano, ma la seconda: perché ci si continui a rivolgere la prima domanda. Milano e i milanesi sono la città e gli abitanti che, per eccellenza, convivono con domande le cui uniche risposte possibili non fanno che frustrare la stessa intenzione di porsi tale domande. Paralisi delle intenzioni. Questa condizione cosiddetta di *inibizione all'azione*, continuata nel tempo, è la causa principale di parecchie varianti del malessere milanese. A questo malessere i più reagiscono, somaticamente, entrando in uno stato d'incoscienza comatosa; altri, psichicamente, intessendo un continuo elogio della fuga, per usare i termini di Henri Laborit. La fuga da Milano (programma peraltro reso quasi sempre inoperativo da fattori di ordine pratico) è in effetti l'unico tema vitale per chi vive in questa città, è l'unico refrain che abbia senso canticchiare di tanto in tanto.

* * *

La Milano di quarant'anni fa, descritta come desolante, frenetica ed egoista nei romanzi di Luciano Bianciardi, sembra oggi un idillio bucolico. Allora poteva sembrare che la città avesse almeno un destino ancora aperto. In seguito Milano ha raffinato una strategia di mortificazione sistematica di ogni esperienza che non coincidesse con la logica dello sfruttamento commerciale del suo territorio e dell'arricchimento personale. Questo processo si è radicalizzato ulteriormente a partire dagli anni Ottanta. Le ultime generazioni sono cresciute a Milano senza esempi alternativi e le generazioni precedenti hanno avuto tutto il tempo per dimenticare. La città è affetta da autismo.

* * *

Il pensiero-unico del microproprietario, che domina nelle case di ringhiera ristrutturate, non è che una variante del pensiero-unico cittadino. Descrivere la miseria del pensiero-unico milanese è un compito ingrato, e non stupisce che nessuno se ne faccia carico. A conti fatti, si descrive bene Milano solo in cifre; ogni descrizione di Milano è un esempio di contabilità. Oltre 750 mila automobili arrivano ogni mattina incolonnate da tutta la provincia, circondano Milano e cercano di espugnarla. E 30 mila nuove immatricolazioni di auto ogni anno per un totale di alcune migliaia tra incidenti e casi di

Città terminale! Come se non vi fossero rotaie per uscirne!

Ingeborg Bachmann

cancro ai polmoni. Le credenziali di Milano si danno sempre in quantità, anche se poi vengono ignorate dai milanesi e dai turisti; dai milanesi, perché vi si sono del tutto abituati, dai turisti, perché a Milano sono sempre e solo

lo di passaggio, e si accontentano di una passeggiata al Castello Sforzesco e di una spaghettonata in un ristorante di Brera.

IL DIO AUTOMOBILE

A Milano è impossibile evitare la morsa automobilistica. Non c'è dove trovare riparo perché lo spazio fisico della città è stato esaurito dalle automobili. La prima cosa che si nota di Milano è questo assedio automobilistico, è l'unico ricordo forte che rimane di Milano. Gli stessi milanesi che tornano da un qualsiasi viaggio all'estero subiscono al rientro una specie di shock, anche se è uno shock che viene riassorbito in poche ore. Ma a Milano si parla di tutto tranne che dell'incubo delle automobili, e quando si chiacchiera di questo argomento, lo si fa per scongiurare il pericolo di parlarne davvero. Dal momento che l'automobile è sacra in Italia, la verità è che a nessuno, in fondo, sembra strano che Milano sia totalmente invasa dalle automobili. Non fanno che confermare questa regola i cosiddetti articoli di costume sui giornali ad alta tiratura. Sotto rubriche che s'intitolano in genere *La Milano da bocciare*, l'autore se la prende un giorno con le cacche dei cani e un giorno con l'inciviltà dell'automobilista, poiché un giorno è scivolato su una merda di cane e un giorno non ha trovato parcheggio vicino a via Solferino. L'impegno morale con cui tali articolisti scrivono è lo stesso con cui venderebbero affettati misti dal noto salumiere Peck. Questo genere di rubriche produce un tipo di rapporto articolista-lettori del tutto simile a quello che poteva passare tra un professore di scuola media negli anni Cinquanta e i suoi studenti, dove quello cantilenava le battaglie della seconda guerra d'indipendenza e questi si scaccolavano raccontandosi barzellette sporche.

* * *

Tutte le sere alla televisione il cinquanta per cento degli spot pubblicizzano automobili, e quanto più cresce l'effetto devastante dell'automobile, tanto più aumenta il numero degli



spot automobilistici. Più si intasano le città e più si rendono appetibili le automobili. E poiché in città non esistono strade che non siano intasate di automobili, questi spot ricorrono sempre a immagini di automobili che filano via lisce nella campagna sterminata. Lo spettatore medio è anche l'automobilista medio, cioè colui che passa almeno un paio d'ore al giorno in coda esasperante sulla tangenziale, colui che ha sofferto certamente una perdita tra parenti o amici a causa di un incidente stradale o di un cancro ai polmoni, e proprio per questo (così ragionano i copywriter) ha bisogno, almeno di sera, di una tregua. A causa dell'esperienza quotidiana sul fronte automobilistico (una battaglia misurabile in ore di coda, stress, incidenti e malattie) si deve continuamente riconciliare lo spettatore televisivo con la propria automobile, questo è il compito specifico dei copywriter. E la terapia d'urto, per così dire, di questi creativi consiste semplicemente nell'associare l'automobile a tutto ciò che è il suo opposto. Poiché nel 90 per cento dei casi automobile significa città, si usa la campagna, poiché auto significa immobilità, si mostra il movimento, auto è frustrazione, e allora soddisfazione, auto è rischio, e allora sicurezza, auto è morte, e allora vita.

* * *

48

A Milano la gente guarda con sospetto chi gira in bicicletta, e il sospetto peggiore è: chi si muove in questo modo non lo fa per necessità ma per scelta. Il ciclista è un provocatore, laddove il pedone gode di uno statuto un poco migliore solo perché, teoricamente, potrebbe essere appena uscito dalla propria auto o potrebbe essere in cammino verso di essa. Per chi si muove a Milano su due ruote c'è il rischio costante di incidenti, rischio più alto che altrove proprio perché in questa città si ignora la possibilità che qualcuno si muova in bicicletta. La bicicletta a Milano è puro masochismo. Gli automobilisti vengono frustrati da code continue, e questa frustrazione permanente si riversa, come di regola, su qualcosa di diverso dalle proprie cause, trasformandosi in astio da sfogare su pedoni e ciclisti, preferibilmente ciclisti. Non di rado accade di assistere a urla e botte di automobilisti che danno una lezione a qualche provocatore in bicicletta.

TUTTI CON IL TELEFONINO

In un qualsiasi aeroporto del mondo si capisce immediatamente qual è la fila per il check in di un volo per l'Italia, poiché è l'unica in cui tutti stanno parlando al proprio telefono cellulare.

Gli italiani hanno sempre qualcosa di particolarmente urgente da comunicarsi, qualcosa che evidentemente nessun'altra popolazione al mondo ha. L'Italia, oltre al maggior numero di automobili pro capite al mondo e al maggior numero di metri cubi di cemento pro capite al mondo, detiene anche un altro primato, quello del maggior numero di telefoni cellulari pro capite al mondo. Milano in questo non rimane certo indietro rispetto al Paese, la città si difende bene. Lo straniero di passaggio ride di gusto allo spettacolo di persone sempre attaccate al proprio telefonino, a piedi o in auto, in motorino o in autobus, sole o in coppia, in strada o al ristorante, non importa dove o come, ma sempre anche con il proprio telefonino. Il 90 per cento delle chiamate



Così si presentava via Francesco Sforza nel 1920, fotografata dal ponte di Porta Romana. Questo ponte è ovviamente scomparso con i navigli

si esaurisce nella comunicazione della propria attuale dislocazione cittadina.

L'esperienza del continuo squillare di telefoni in luoghi pubblici è diventata allo stesso tempo la normalità per gli italiani e un fattore di comicità folkloristica per gli stranieri che, al ritorno in patria, non mancano di riportare il termine «telefonino», in lingua originale, nelle loro descrizioni parodistiche del fenomeno. Ciò che ai turisti sfugge, sono le migliaia di ripetitori sparsi su tutto il territorio. A Milano basta guardare in alto con un po' di attenzione per vedere queste strane antenne. Si ipotizza che i campi elettro-

magnetici prodotti dai telefoni portatili e dai ripetitori possano causare forme di cancro, sono notizie che circolano nonostante il boicottaggio sistematico di questo genere di studi. Milano non ha però tempo né voglia per interrogarsi su certe stranezze. Di grattacapi un milanese ne ha a sufficienza, e già gli manca il tempo necessario per poter scegliere marca e modello del cellulare da regalare al figlio.

* * *

La vita a Milano è una piccola esperienza di morte. Si sopravvive a Milano solo avendo la possibilità di scappare in continuazione. Milano divora l'istinto di vita di chi ci vive e lo rivomita sotto forma di abitudine, un'abitudine all'inanimato, all'inerte. Ma la stessa fuga del fine setti-



Ed ecco la via Francesco Sforza nel 2000. Gli edifici ancora riconoscibili sono il Policlinico, a destra, e la Ca' granda a sinistra

mana diventa un ulteriore lavoro. Ogni sabato mattina in uscita e ogni domenica sera in entrata, la certezza dei chilometri di coda in automobile definisce in anticipo il pedaggio psicologico che la città esige.

* * *

Ogni grande città europea ha parchi grandi come interi quartieri di Milano dove invece ci sono meno parchi che in un solo quartiere di Monaco o Berlino. A conti fatti, nell'intera zona centrale di Milano non ce ne sono che due piccoli, il resto sono *disegni di verde*. A Milano

dominano le aiuole. L'aiuola milanese, più o meno piccola, più o meno riempita di fiori, utilizzata come spartitraffico e cesso per i cani. E poiché le cose stanno proprio così e non cambiano, ci si rifà sulla lingua: si dice parco e verde pubblico invece che spartitraffico e cesso per i cani. Già quando un milanese ha a che fare con una grande aiuola piena di merda la chiama parco, e se risalendo in macchina non imbratta i tappetini si ritiene soddisfatto. Della pianificazione e gestione del verde pubblico si occupano i cosiddetti specialisti dell'arredo urbano. Invece che fare l'unica cosa dignitosa, ovvero eliminare del tutto le aiuole, in tempi abbastanza recenti si è avuta la pensata di abbellirle. Dandole cioè in gestione a ditte private, che sostengono i costi di due o tre dozzine di violette destinate a morire nel giro di una settimana in cambio di un bel cartello pubblicitario. Questi cartelli sparsi per tutta la città spiegano ai milanesi che il loro verde è curato da Tizio o Caio, dove Tizio e Caio spesso risultano essere ditte multinazionali corresponsabili di disastri ecologici.

* * *

Beruto si chiamava l'architetto che nel 1889 progettò il primo piano regolatore di Milano. Il piano regolatore Beruto, in quanto padre ed esempio per tutti i successivi, ha dato inizio, senza saperlo, alla penosa storia urbanistica della città, in cui inettitudine e meschineria, senza tregua, hanno continuato fino a oggi a contendersi il primato in materia di pianificazione della città. In effetti, da Beruto in poi, e dunque dall'inizio, la storia dei piani regolatori di Milano andrebbe rubricata più correttamente, dal punto di vista storiografico, come storia delle varianti ai piani regolatori. Dove «variante» è un termine che già di per sé suona sinistro. Le cosiddette varianti hanno quasi sempre significato l'eccezione alla regola. Il piano regolatore funziona da presentazione, la variante da spartizione. Dal 1889 in avanti, Milano è stata concepita come terreno da spartire scientificamente tra immobiliari e imprese di costruzione; i piani regolatori sono serviti e servono tutt'ora a regolare gli appetiti troppo indisciplinati dei contendenti.

* * *

Milano ha una struttura concentrica. Le quotazioni delle vendite e degli affitti crescono con il diminuire della distanza dal Duomo. La ristrutturazione del centro città, cioè la sua omogeneizzazione secondo standard commerciali, è

scientificamente all'opera dagli anni Settanta in avanti. È la controparte dello scempio nelle periferie, traguardo ottenuto già nei due decenni precedenti. Per ogni Quarto Oggiaro prima, una Brera dopo, per ogni Gratosoglio un Garibaldi. L'effetto più vistoso di tale ristrutturazione è stato (e continua a essere) la cacciata e la sostituzione dei vecchi abitanti. Quartiere per quartiere, strada per strada, edificio per edificio, la logica perseguita è stata solo quella del massimo profitto. La cosiddetta *vecchia Milano popolare* ha quasi concluso la sua trasformazione nella *nuova Milano di lusso*. Interi quartieri sono stati cancellati, si è azzerato il tessuto sociale che per secoli aveva dato a essi un'identità. Le vie, gli isolati, le case, i negozi, le persone hanno perso ogni caratterizzazione. I bar si dividono ormai essenzialmente tra quelli finto-lusso-anni Ottanta, con mostruosi banconi rosa e grigi e sedie dorate che fanno pendant con le zuccheriere, e quelli che preferiscono la tonalità verde e l'insegna *pub*, secondo uno standard di mediocrità più internazionale. La differenza che c'è oggi tra Porta Romana e Garibaldi è dello stesso grado di quella che passa tra il McDonald's di Porta Romana e il Wendy's di Garibaldi: solo chi ha un'età cerebrale al di sotto dei sedici anni la riesce a notare.

* * *

In una città tutto è legato direttamente o indirettamente al prezzo al metroquadrato del suolo. In questo Milano sa distinguersi da altre grandi città del mondo per il grado di masochismo con cui si concede a tale determinazione economica. In tutte le città del mondo il mercato degli immobili è terreno di grandi speculazioni, il business è business ovunque. La differenza è che a Milano il business è selvaggio e non si trova mai davanti un ostacolo. Dove nelle altre città europee esistono organismi politici oltre a quelli più direttamente autoorganizzati che arginano la furia speculativa, a Milano gli organismi politici sono sempre stati dalla parte della speculazione, e l'unico diritto del cittadino di fronte a una società immobiliare rimane quello di fare le valigie e trasferirsi altrove. Così è avvenuto che migliaia di abitanti di Milano siano stati cacciati in orrende periferie semi-urbane. Questa concezione del territorio ha come risolto il fatto che

uno dei reati sentiti come più gravi sia quello contro la proprietà immobiliare. A Milano l'occupazione e l'utilizzo di un'area abbandonata a fini non speculativi non costituisce solo un reato contro la proprietà, ma viene innanzitutto percepito come reato contro la morale.

UNA VITA PER I SOLDI

Da anni l'Italia è un laboratorio per storici, sociologi ed economisti stranieri. Vengono a fare delle ricerche sul campo per capire come un così alto benessere materiale possa convivere con una così bassa coscienza civile. Ricchezza privata e miseria pubblica. Girano tantissimi soldi a Milano e in Lombardia forse più che in qualunque altra parte d'Europa (escludendo Londra e Parigi) ma allo stesso tempo, a differenza del resto dell'Europa ricca, non esiste una cultura, e dunque



Porta Venezia in una illustrazione del 1848. All'epoca era il dazio della Porta orientale. La tavola ricorda la ritirata dei milanesi per il ritorno delle truppe austriache

una politica, che siano attrezzate per gestire tale esuberanza di ricchezza. Il popolo italiano non è composto da cittadini, ma da proprietari. Proprietari un po' più piccoli o un po' più grandi, ma in definitiva individui che trovano un'identità nel concepirsi singolarmente in base a ciò che possiedono. Nel complesso, questi milioni di piccole unità formano una enorme, omogenea e mostruosa classe media unificata, per usare la formula di Piergiorgio Bellocchio.

* * *

La Milano americana ha raggiunto l'apogeo estetico a partire dagli anni Ottanta, gli anni dei soldi a palate, dei socialisti al potere e di «Dallas» alla televisione privata. In breve tempo Milano si è intasata di station wagon e

fuoristrada all'americana. Il fatto che già da tempo fosse pressoché impossibile trovare spazio per parcheggiare anche solo una Cinquecento, non ha influito minimamente sul trend delle vendite di auto di grandi dimensioni. Nell'arco di un decennio, hanno preso a circolare a Milano e provincia migliaia di fuoristrada, anche se in questo stesso periodo nel territorio circostante alla città non è aumentata di molto la quantità di deserti, paludi, alligatori e ranch. Il fuoristrada milanese, che a stento riesce a circolare nelle stradine del centro, sale però agevolmente anche sui marciapiedi più ostili, e questa è già una bella soddisfazione per il proprietario. Questi Pajero e Turbo Explorer viaggiano incolonnati sulle tangenziali come tutte le altre automobili, ma il guidatore brianzolo, evidentemente, in cuor suo punta sempre a Dallas o a Las Vegas, non a Usmate o Tru-

di alcuni stilisti vengono nominati con prontezza non appena si vuole mettere a proprio agio il turista italiano all'estero. Un tempo il Vesuvio, oggi Armani. Vedere sfilare la collezione autunno-inverno riempie gli italiani (ma i milanesi più di tutti) di un senso di orgogliosa appartenenza. Solo un'infima minoranza di essi compra poi davvero questi gioielli di creatività sartoriale, ma la maggioranza non dedica meno energie tempo e denaro alla cura del proprio abbigliamento. Da vent'anni, con puntuale regolarità, verso la fine dell'edizione di mezzogiorno del telegiornale arriva un servizio dove con la erre-moscia si descrivono succintamente le ultime collezioni presentate da questo o quella stilista, e buona parte delle casalinghe aspetta di essersi sorbita tutta la carrellata di spacchi vertiginosi e decolté birichini prima di mettere in tavola per i figli rincasati da scuola. Ognuno, a modo suo, vuole

essere appetibile, nessuno è il figlio della serva. Le strade di Milano sono la passerella per le sfilate di seconda o terza o quarta categoria, e in effetti il fatto che qualcuno si rassegni ogni tanto a uscire dalla propria automobile è dovuto perlopiù a questa possibilità di esibizione. Gli stranieri in visita a Milano si dividono in genere tra quelli che restano commossi da tanto impegno e devozione per la cura del look, e quelli che trovano la faccenda un po' imbarazzante. In ultima analisi però, i vestiti a Milano più che a esibire servono a nascondere, soprattutto il contesto; ma solo pochi virtuosi riescono in questa impresa

di prestidigitazione. *La sciura* che avanza impettita sui tacconi e con lo sguardo altero: purtroppo attorno a lei c'è Milano.

51



Porta Venezia oggi vista da corso Buenos Aires, la lunga arteria che arriva a Sesto San Giovanni. Solo i caselli del dazio sono rimasti come erano un tempo

cazzano dove in effetti è diretto per mangiarsi il suo piattone di pastasciutta di fine giornata.

* * *

Più la città si è arricchita e più si è impoverita di idee, l'aridità del paesaggio ideativo è tanto stupefacente quanto lo è la sovrabbondanza di denaro. Milano ha smesso di produrre qualcosa di suo da alcuni decenni, e più passa il tempo, meno la città ha qualcosa da proporre. Fanno eccezione i vestiti. Non senza buoni motivi ci si vanta del fatto che in tutto il mondo alla parola «Milano» si risponda con «moda»; a Tokio come a New York o Buenos Aires o Kingasa moda e Milano sono parole intercambiabili, e a parte i nomi di alcuni calciatori solo i nomi

* * *

A chiunque abbia una zia milanese è capitato almeno una volta, a un pranzo di Natale, che questa zia vantasse ripetutamente la bontà del prosciutto crudo per poter poi trionfalmente dire quanto le era costato. Bottegai nel cuore: questo il segno caratteristico anche dei successivi aggiornamenti della mentalità imprenditoriale cittadina. L'aziendalità ha attecchito

a Milano con ondate di recrudescenze: è entrata nelle case, nei rapporti d'amore, negli ideali. L'azienda come categoria dello Spirito.

* * *

Considerare una città nel suo complesso come un'azienda produce dei risultati particolarissimi, e Milano da alcuni anni si è posta all'avanguardia in questo genere di sperimentazioni politico-sociali. Il primo risultato è che il singolo cittadino si sdoppia in due identità funzionali, ora in quanto dipendente, e dunque in conflitto di tipo sindacale con la città, ora in quanto cliente (della sua stessa azienda), ovvero in rapporto commerciale e dunque sfiduciato con la città. Fino a un certo momento quadri e dirigenti di questa stravagante azienda che si chiama città sono stati selezionati secondo il modello politico. Ma poi è accaduto che la cittadinanza stessa abbia acclamato un feudatario (il più potente in circolazione) che, per il tramite di un podestà da lui scelto e di una corte di valvassori fedeli, accorpasse al suo feudo la città nel suo insieme. Il partito del feudatario recluta ora anche con criteri aziendali i propri effettivi. Tutti quelli che contano qualcosa in tale partito devono aver già dimostrato fedeltà ed efficienza nell'azienda che lo possiede. La città in quanto azienda entra a far parte di una holding, che in questo caso però, curiosamente, non si chiama Stato.

* * *

La terminologia politica corrente non utilizza mai termini politicamente significativi, poiché, ridotta a terminologia aziendale, appartiene a un lessico adatto a scopi di pura contabilità. Il vocabolario aziendale permette una pseudoespressività i cui limiti si situano appunto dove comincia la fragranza di senso politico. Per questa ragione è mortalmente noioso leggere di politica; e una discussione sul colore dell'intonaco di una casa da ristrutturare è molto più politica che una discussione sulla cosiddetta politica attuale.

* * *

L'orizzonte di una città è anche l'orizzonte del pensiero che in tale città può svilupparsi. La sensazione di sazietà milanese ha a che fare con l'impossibilità per il pensiero di dispiegarsi. La città è sempre già piena di altre cose. Se si lascia andare lo sguardo, dopo pochi metri esso incontra un ostacolo da cui, per difendersi, rimbalza indietro: stessa traiettoria per il pensiero. Milano è un gioco di specchi, distrae di continuo: questa è la sua caratteristica fondamentale. A chi persegue un significato generale, Milano oppone subito una massa di particolari insignificanti. Il semplice attraversamento quotidiano della città prosciuga le energie fisiche e psi-

chiche. Alla fine di una giornata ci si sente svuotati, ma anche troppo pieni. La sera ci si riposa da Milano, e il sonno di un'intera notte riesce solo in parte a svuotare la testa dall'ingorgo di nulla che l'ha riempita durante il giorno.

* * *

Di giorno una fiumana si riversa in centro per motivi di lavoro, di notte per motivi di svago. Chi è riuscito a scampare gli ingorghi delle otto



Via Fatebenefratelli all'inizio del Novecento con il naviglio. Il corso d'acqua proseguiva poi per tutta la via Senato

di mattina o delle sei di pomeriggio, rimane intrappolato in quelli dell'una di notte. Lungo i cosiddetti bastioni si formano enormi code notturne. Una muraglia in lentissima rotazione fatta di lamiera luci e monossido di carbonio. La cosiddetta vita notturna milanese è uno degli aspetti più popolari della città, e la sua fama

attira ogni notte gente da tutta la provincia e oltre. Migliaia di coatti del divertimento si sottopongono a un autentico doppio lavoro pur di convincersi che la vita che accettano non è poi così terribile, dato che permette anche di divertirsi. A Milano domina la ferrea logica del lavoro durante il giorno, così come la ferrea logica del divertimento durante la notte. Divertirsi significa letteralmente distrarsi da qualcosa con qualcos'altro. Il semplice andare a dormire do-

odierno di vita (e produzione) ricorda, quanto a funzionalità, il metodo in voga tra i patrizi romani per prolungare a piacere le abbuffate: di tanto in tanto mettersi due dita in gola, vomitare tutto e ricominciare a ingozzarsi.

* * *

Milano capitale morale è oggi solo un modo di dire grottesco, e sembra impossibile che fino a qualche tempo fa venisse utilizzato seriamente. In mezzo c'è stato il decennio in cui in città sono circolati più soldi che in qualunque altro periodo. Verso la metà degli anni Settanta a Milano viene varato il famoso «nuovo corso socialista», e in breve il partito rinnovato guadagna potere. Lo stile piace alla città, che ne apprezza l'arroganza. È l'epoca d'oro dei cosiddetti pescecani. Centinaia di pescecani di grande taglia e migliaia di pescecani di piccola taglia si arricchiscono semplicemente avvicinandosi al partito. Molti vecchi pescecani devono superare l'iniziale imbarazzo per la parola socialismo, ma ben presto la parola socialismo smette di far paura e diventa una parola amica. Milano diventa sì capitale, ma del famoso 10 per cento. Per diversi anni niente si è mosso in città senza che il 10 per cento andasse a qualche assessore, portaborse, sottoresponsabile, mediatore del partito socialista, e ancora oggi basta dire 10 per cento perché tutti capiscano a cosa si allude. Dopo scandali e processi il partito socialista è sparito, sciolto come neve al sole; altri partiti hanno riempito i vuoti di potere e le tariffe delle tangenti hanno subito qualche rialzo. La volgarità cambia nome ogni tanto, altrimenti stufa, e i milanesi sono tremendamente facili alla noia.

LA CULTURA? È SOLO DESIGN

Milano è una città estrema e dunque estremista, questo è il dato che ognuno sperimenta quotidianamente. L'estremismo di Milano è continuo e pervasivo, e in effetti fa apparire anche quelli che vorrebbero opporsi radicalmente a questa logica di vita non più che innocui scolaretti, anche se un po' monelli. I cani abbaiano ma la carovana passa. Si ricade, volenti o nolenti, dentro alla logica spietata della città. I pochi critici, inventori, poeti, artisti e così via che fanno eccezione a questa regola, pagano per questo un prezzo sempre più alto. Questi cani sciolti che sopravvivono alla città, finiscono inevitabilmente con l'appartarsi in una condizione di semi-clausura e semi-anonimato. Ci si chiude,



Questa è via Fatebenefratelli come la vediamo oggi. È stata talmente modificata da essere praticamente iriconoscibile

po una giornata di lavoro a Milano appare un nulla di fatto che segue e precede altri nulla di fatto, mentre il divertimento lo si può nominare e suddividere: sembra pur sempre qualcosa.

* * *

L'oblio sistematico di ciò che è appena trascorso. Questa regola vitale per il sistema

per conservarsi. Ma è sempre più difficile vivere in città come esiliati dalla città, è sempre più difficile anche solo starsene nascosti, e una gran parte di questi anomali si vede costretta a fare le valige e ad andarsene altrove.

* * *

Il cosiddetto mondo della cultura di Milano non è in un momento di particolare splendore. La cultura milanese ha creduto di poter vivere di rendita e ora si trova in bancarotta. Grandi riserve di energie, accumulate tra gli anni Cinquanta e Settanta, di singoli e di gruppi, energie sociali, politiche ed estetiche sono state pian piano prosciugate. Si è continuato tuttavia ad abusare del resto di vitalità che la cultura conservava, invece che chiedersi perché essa fosse malata. Ora però il ceppo non butta più. È una città nel suo complesso, in quanto organismo, a produrre o soffocare un pensiero, l'ambiente primario di cui un pensiero necessita non è composto di salotti, circoli o librerie: sono le strade, il ritmo di vita, le leggi, i prezzi, gli spazi che determinano la possibilità che in una città nasca e si sviluppi un pensiero. La cosiddetta Milano culturale s'incontra all'inaugurazione di qualche nuova libreria organizzata con più efficienti criteri commerciali. Questo riesce a fare oggi la Milano culturale.

* * *

La cultura milanese, più che cultura in senso stretto, è in effetti una variante del design e dell'architettura d'interni, dal momento che si occupa quasi esclusivamente di restyling. La cosiddetta varietà culturale si riduce a un catalogo di stili più o meno kitsch con cui personalizzare il proprio vuoto. E questo ha un suo risvolto positivo: chi cerca qualcosa di vitale culturalmente, non ha il problema del troppo, non rischia di perdersi in un mare di eccitanti alternative. Tra i cosiddetti mezzi di comunicazione tutto si riduce a un paio di radio e a un pugno di riviste. La radio a Milano diventa un mezzo di autodifesa contro la televisione, così come la rivista diventa un mezzo di autodifesa contro il giornale. Chi non vuole arrendersi alla logica cittadina si trova in continua necessità di autodifesa, e una tale condizione, come è ovvio, solo raramente lascia spazio ed energia per la produzione di qualcosa in positivo. Milano, alla fine, si riassume bene nella coppia filosofica di negazione e negazione della negazione.

HARD DISCOUNT DI GIOVINEZZA

A Milano si passa dalla condizione di adolescenti ancora privi di spirito a quella di adulti già vecchi di spirito. Si rimane adolescenti fino a 30-35 anni e poi ci si trova vecchi tutto d'un colpo. A Milano i ragazzi rimangono in casa come figli fino a quando si sposano e diventano padri e madri. E basta già dire padre o madre perché subito ci si figuri una persona non più giovane. Dall'adolescenza alla vecchiaia senza soluzione di continuità, dalla discoteca alla pensione. È un fatto che una categoria particolare, quella dei cosiddetti single, sia in continua crescita, ma questa condizione è una specie di limbo in cui il libero professionista si parcheggia per un po' di anni, con lo scopo di dimostrare principalmente a se stesso di essere ancora giovane. Milano è la città dei single per eccellenza, è un hard discount di simulacri di giovinezza. Chi oggi arriva a trent'anni senza essere stupido come un adolescente stupido, né rincoglionito come un vecchio rincoglionito, può già considerarsi fortunato.

* * *

Milano, a quanto pare, era una città piuttosto bella. Una città d'acqua, non per dote naturale ma per effetto di una eccezionale opera ingegneristica. La città era circondata da navigli, non da automobili. In molte zone l'acqua stagnava e faceva puzza, ma il cielo era moltiplicato per due. Milano ebbe una grande tradizione liberale, radicale e socialista. Questo era tanto tempo fa. Poi la Milano degli anni Cinquanta e degli anni Sessanta. Uno nasceva in un quartiere di semi-periferia, per esempio, e negli anni Settanta giocava con gli altri bambini sulla montagnetta. Come insegnava la maestra, questa collina era stata costruita con le macerie della guerra, che erano tantissime e non si sapeva dove metterle. L'idea era che il futuro sarebbe stato più lieto, e si erano piantati tanti alberelli. Poi è passato ancora del tempo. Milano ha continuato a cambiare, le persone pure.

* * *

In linea di massima uno si trova in un luogo e lì cerca di cavarsela come può. Altrimenti, la cosa migliore da fare è tagliare la corda. Come ha fatto chi ha scritto queste note.



Incredibile TOKYO Nucleo



55

di Gianni Gebbia

La capitale del Giappone è come un alveare costituito da piccoli e grandi spazi. Alle enormi distanze da percorrere si contrappongono minuscole unità abitative. E l'inquinamento regna sovrano. L'impatto con questa città lascia disorientati gli occidentali: traffico frenetico, ritmi di vita, consuetudini, visione del mondo possono frastornare. Eppure...

Libertaria propone le impressioni di viaggio di un musicista che ha una lunga dimestichezza con il Paese del Sol Levante

Nazione: Giappone. Città: Tokyo. Quartiere: Roppongi. Luogo: De Luxe.

Ho appena tenuto un concerto in solo più alcuni artisti ospiti giapponesi e americani; la musica è stata soddisfacente ed il pubblico folto e caloroso nonché concentratissimo com'è d'abitudine in Giappone.

Ore 11: il concerto è finito e sto per entrare in quel piacevole stato di rilassamento post-performance in cui tutta l'adrenalina scatenatasi precedentemente va sparendo, ripongo gli strumenti nelle custodie e vado per accen-

dermi una sigaretta (stile post-coitum, per intenderci...), fin qui tutto bene quando il mio amico Brett arriva e dice: «my friend it's time to go immediately, if not we have to sleep here!». Sistema le cose in fretta e mi ritrovo in una folle corsa da Roppongi per riprendere una serie interminabile di treni (già presi all'andata...) per ritornare nel quartiere di Hana Koganei; il tutto prenderà circa due ore. E io che già mi vedevo a rilassarmi dopo il concerto!

Questo è un piccolo esempio dei ritmi di Tokyo ovvero come passare la maggior parte della propria esistenza sui treni! Treni che potremo permetterci solo acquistando precedentemente in Italia un carissimo abbonamento al Jr (Japan Railways) cosa sempre meno cara del comprare i biglietti in loco, pena la bancarotta in pochi giorni.

Qualche tempo fa un editore ha pubblicato uno strano e comico libro dal titolo *100 useless japanese inventions* (100 invenzioni giapponesi inutili) convinto dell'assurdità della maggior parte dei surreali gadgets in esso contenuti che, al contrario, dopo quest'ultimo soggiorno in Giappone, ho capito essere, per la maggior parte, utilissimi! In particolar modo, in questo campionario, troviamo un curioso oggetto simile a un bavaglino gigante da appendersi al collo e su cui c'è scritto: «Per favore svegliatemi alla stazione tal dei tali». Ebbene questo oggetto è forse molto più utile di quanto si possa immaginare specialmente per un non giapponese in viaggio di lavoro a Tokyo.

Tokyo è un continuo viaggio e se il proprio sistema nervoso non vuole adeguarsi allora sono guai, in particolar modo per noi italiani abituati ad agire nello spazio da «padroni della strada» come si suol dire a Palermo. All'inizio è molto difficile sentirsi a proprio agio in questo luogo che si estende complessivamente per 88 chilometri da est a ovest e 24 chilometri da nord a sud e che comprende 23 circoscrizioni elettorali, 26 città minori, sette cittadine e otto paesi, il tutto con una popolazione di circa 8,5 milioni di abitanti dei quali più di 2 milioni transitano ogni giorno dalla sola stazione di Shinjuku.

Leggiamo nella guida Fodor's: «è sconcertante pensare quale sarebbe la densità della popolazione se Tokyo fosse cresciuta in altezza come è successo altrove. Chilometro dopo chilometro, le case si innalzano solo uno o due piani dal suolo. Questa piatta uniformità è rotta qua e là da una brutta torre di un condominio. Lo spazio, la più preziosa delle comodità, è così scarso che i pedoni sono costretti a serpeggiare tra le colonnine dei servizi pubblici quando camminano sugli stretti marciapiedi.

Il vero problema è lo spazio. Cominciate con l'osservare questo, scoprirete che la vera struttura della vita di questa città è composta da innumerevoli e impenetrabili contraddizioni. Di solito si dice che Tokyo non possiede un centro ma questa teoria è discutibile poiché, in realtà, Tokyo ha un centro che è il palazzo imperiale ed è una sorta di «punto vuoto», in senso quasi buddistico.



Anni Trenta. Bande musicali per le strade di Tokyo, in occasione dell'anniversario della fondazione dell'impero

Le distanze interne, in questa megalopoli formata da tante vere e proprie città attaccate su un territorio sterminato, possono essere davvero interminabili e talvolta si può arrivare a stazionare sui treni anche per più di due ore e mezza prima di raggiungere la meta non contando il «gioco di ruolo» che bisogna interpretare costantemente all'interno del sistema di comunicazioni di Tokyo, seguendo un regime infinito di segni e linee per terra, sezioni speciali, frecce, colori e una musicchetta sempre uguale (alla Philip Glass) che preannuncia le stazioni e i numerosissimi tipi di treni: accelerati, espressi, locali, superlocali e così via. Se non si accetta il gioco (che, si badi bene, dopo averlo ben appreso risulta perfino divertente) è meglio stare a casa propria se là, nelle dimore giapponesi contemporanee, non ricominciasse un nuovo livello ancor più difficile da apprendere per un «galjin» (significa straniero, ma possiede una valenza alquanto dispregiativa e ironica).

Dopo essere stati almeno una buona mezz'ora supercompressi in una delle linee principali e stipati come sardine dai buttadentro delle Jr si arriva sfiniti nelle microcase che, salvo l'eccezione di persone con un certo tenore di vita, non superano le dimensioni di tre nostri sgabuzzini. Ed è in questo set che si svolge la vera «prova del nove» del controllo dei nostri movimenti nello



Anni Sessanta. Il vecchio convive con il nuovo: donne in costume tradizionale di fronte a un moderno palazzo

spazio, della misura e dell'eleganza della pressione muscolare dei propri gesti quotidiani. Così come all'esterno si passa la maggior parte del tempo a viaggiare all'interno si passerà il proprio tempo a ordinare oppure a cercare di capire dove mettere la propria valigia fuori misura. Questo solo i primi giorni poiché, come abbiamo già detto a proposito dell'esterno, a lungo andare questa «geometrizzazione» e formalizzazione dei movimenti e delle emozioni non è una cosa negativa per noi «esseri informali» (fatti a immagine e somiglianza di certi quadri della pittura informale degli anni Cinquanta). Quando, nel dopoguerra, arrivarono le truppe americane, una delle paure dei giapponesi era quella che gli americani fossero troppo grandi e voluminosi per le dimensioni e la delicatezza dell'ambiente nipponico e in un certo senso avevano ragione, se si pensa che il sottoscritto indossa in Italia una S (small) mentre in Giappone porta la L (large) oppure che ha rischiato di rimanere incastrato in alcuni bagni. Che può succedere a una persona di 100 chili? L'economia dei movimenti nello spazio può allora diventare un serio problema. Una dicotomia quasi di kantiana memoria: problema tempo all'esterno- problema spazio all'interno dove tutto è in funzione della mancanza di spazio: dal futon alle innumerevoli scatole e scatoline contieni-oggetti all'inter-

no di una giungla di minielettrodomestici. Non voglio tediarmi troppo con dettagli dei bagni giapponesi poiché sarà l'agorafobia provocata alla prima defecazione al ritorno in patria a darne un'idea realistica...

Oltre le suddette prove, non dimentichiamo che, in Giappone, è d'obbligo anche una «economia dei suoni». Si proprio così, ogni tipo di luogo prevede un tipo di silenzio o di *caciara* a seconda della situazione e del luogo, una cosa sicuramente civile nel suo principio se non avvenissero cose come quella che mi capitò qualche anno fa assieme ad alcuni amici: abitavamo in un quartiere residenziale di Tokyo e decidemmo di fare una piccola cenetta dove volò qualche risata di volume medio basso per il contadecibel italiano (che, come sappiamo è tarato in modo abbastanza spinto) così l'indomani ci ritrovammo sulla porta un biglietto in bella grafia giapponese: «La prossima volta siete pregati di non fare casino».

Non pretenderemo che in una città delle dimensioni di Tokyo l'aria sia pulita? No di certo. La capitale del Sol Levante si piazza sicuramente a un buon posto nella classifica delle varie «puzze di città» dopo le nostre Napoli, Roma, Palermo. Attenzione! Non si tratta di un puzzo plumbeo come il nostro bensì di un aere metallico e pungente. A cosa sia dovuto non posso rispondere, ma certo la quantità delirante di condizionatori d'aria e pompe di calore gioca sicuramente un ruolo molto importante nella composizione di «codesto aere». Per fortuna Tokyo è ben equilibrata nelle sue zone residenziali che posseggono un'aria molto più pulita anche se, per il pedone, è assolutamente obbligatorio passare per le arterie principali strainquinata e caotiche.

Se nell'immaginario dei paesi a capitalismo avanzato non c'è più posto per il fumo delle sigarette, vedasi la California, in Giappone la situazione è piuttosto simile, se non peggiore, della nostra: i giapponesi, infatti, fumano a ripetizione e a tutte le età quasi esclusivamente due marche di sigarette i cui nomi, alquanto simbolici, furono voluti dal presidio postbellico statunitense: Peace e Hope...

A peggiorare il tutto, queste sono una versione raffinata delle nostre Stop e Alfa (nomi questi sicuramente non voluti da nessun presidio postbellico bensì frutto dello psicotico di turno dei Monopoli di Stato...).

In compenso, il Giappone, all'esterno, è pulito a eccezione di alcuni stranissimi interspazi di circa 30 centimetri. tra un edificio e l'altro creati per motivi antisismici onde evitare il crollo a catena.



Anni Ottanta. Il traffico è ormai divenuto caotico. E Tokyo si è trasformata in un enorme metropoli percorsa da auto, treni, metropolitane, il tutto con il contorno di nugoli di biciclette e motorini. E l'inquinamento raggiunge punte altissime

58

Sulla pulizia degli interni è invece ancora aperta la ricerca e non sono in grado di rispondere per vari elementi contraddittori raccolti in merito.

Poc'anzi avevo citato il buon vecchio Kant, e infatti alcuni dei punti elencati sopra sono delle «condizioni a priori» dell'agire in Sol Levante, alle quali è superfluo e inopportuno opporsi, per esempio, nei treni vedremo quantità sterminate di persone in stato ipnagogico o addormentati, una «compilation» di tipi umani più svariati (compassati businessman, colletti bianchi, figurini griffati Prada e Versace, studentesse in uniforme primi del 900 pornoevocanti, boys techno, otaku e, last but not least, l'ultima moda dei surfisti urbani tutti abbronzati alla lampada e con i capelli colorati) in attesa dell'arrivo della propria fermata ma tutti, e senza alcuna eccezione, si alzano, come per incanto, all'arrivo del loro turno (facoltà questa di difficile apprendimento per noi poiché richiede la coltivazione di una condizione di «sonno vigile» che noi difficilmente raggiungiamo in quanto pochissimo abituati a «staccarci» da pensieri e preoccupazioni (non per nulla questo è il paese dello Zen). Per ciò che riguarda la famosa ospitalità giapponese, va premesso che i giapponesi ospitano gli stranieri solo in casi veramente eccezionali, ma se

ciò succede, come è capitato a me, bisogna sottostare a dei planning densissimi ed estenuanti nonché a pranzi o cene in cui sfoderano tutta la loro conoscenza culinaria con il risultato che possiamo solo paragonare al cenone di Capodanno oppure al pranzo di Pasquetta. Per quanto riguarda il bere anche là bisogna stare molto attenti poiché l'abitudine è quella di riempire ogni bicchiere vuoto ad infinitum, la qual cosa può anche andare bene per il té verde ma, quando la bibita in questione è il famigerato saké allora bisogna stare veramente attenti. Si può incorrere in una delle più perniciose sborneie al mondo, peggiorata, ovviamente dalla novità assoluta della maggior parte del cibo e dei condimenti. Al di là di tutto ciò, com'è noto, la cucina giapponese offre alcune delle esperienze migliori immaginabili per il gusto e non starò a elencare le delizie dei vari sushi, sashimi, ramen, udon, shabu shabu, soba, sukiyaki e così via. Cercare di sottrarsi a questi durissimi programmi di ospitalità giapponese causerebbe situazioni davvero imbarazzanti e tra i lati positivi della cosa va notata la totale dedizione verso gli ospiti, segno di una capacità di concentrazione verso il collettivo che è una delle leve fondanti della forza economica di questo paese.

Un capitolo a parte merita anche l'esperienza linguistica. È stata coniata l'espressione «japa-



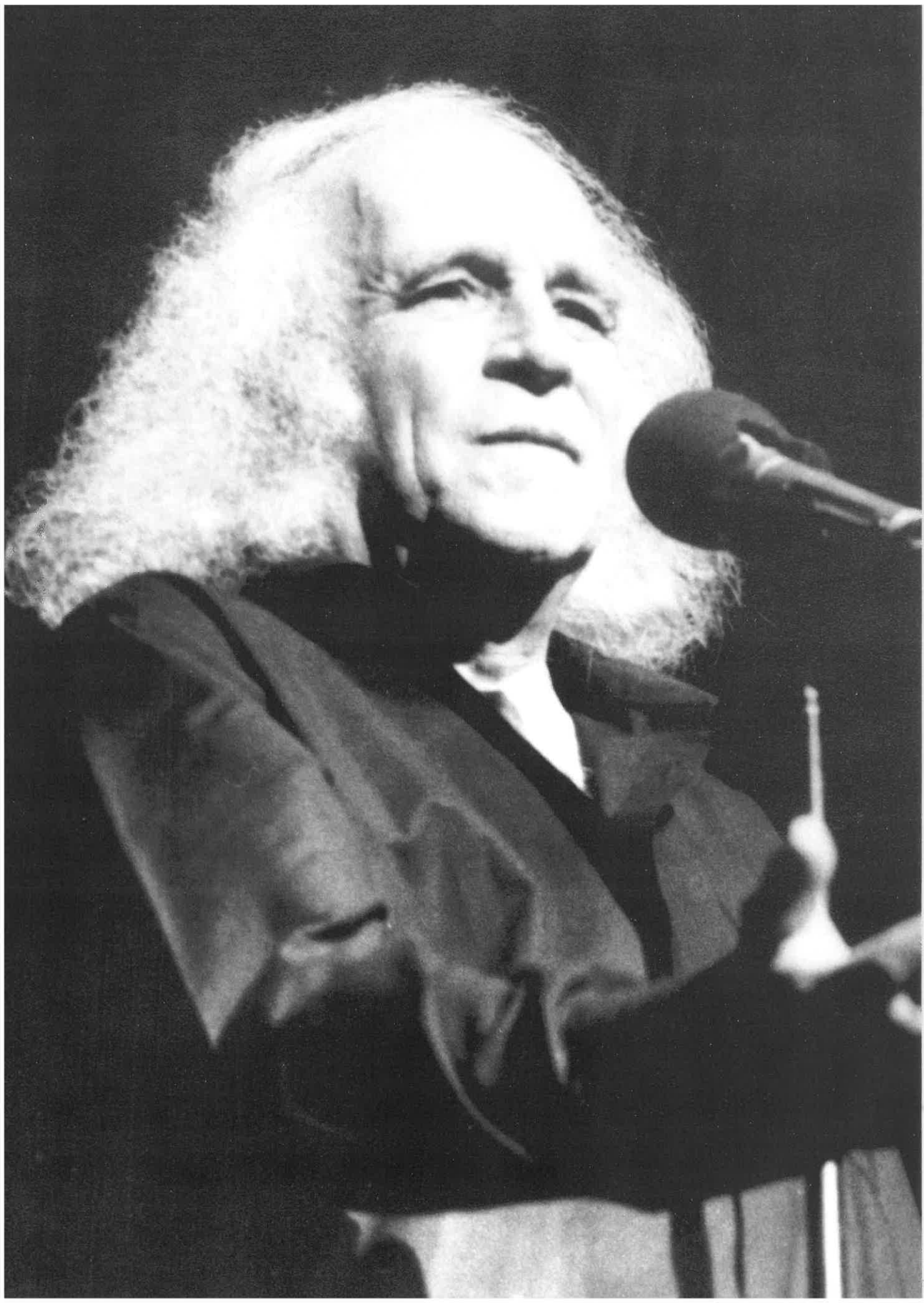
Oggi. L'ultima generazione di treni e metropolitane ha accorciato i tempi dei trasporti, ma comunque uno spostamento a Tokyo dura, in media, almeno un'ora. Ma anche due ore rappresentano un fatto normale per gli abitanti della capitale

nese fractured english» per indicare la quantità di gaffes e malintesi nella comunicazione dovuta al fatto che pochi giapponesi, pur conoscendo molti termini in inglese, sono in grado di far propria la forma espressiva e grammaticale, essendo abituati a tutt'altra forma di espressione linguistica di tipo ideogrammatico. Il risultato è che le comunicazioni in inglese avvengono per «patterns» ben precisi e dunque impostare una comunicazione con un costrutto un po' più complesso, al di fuori di questi patterns, genera incredibili malintesi spesso di una comicità incredibile. A questo si aggiunga l'impossibilità a pronunciare la lettera *elle* che viene sostituita con la *erre*, grazie alla quale l'ormai anziano generale Mac Arthur candidatosi alle elezioni presidenziali Usa, si alzò una mattina a Tokyo e trovò davanti al quartier generale il seguente striscione «augurale»: «We pray for Mac Arthur's erection!» Potrei inoltre dilungarmi sulle «croci e delizie» del sistema degli indirizzi a Tokyo, praticamente semi-introvabili anche per gli stessi giapponesi, che sopravvivono a furia di cartine regolarmente sbagliate per una congenita confusione tra destra e sinistra tipica di questo paese a orientamento nettamente mancino (quasi tutto si apre o si muove nel verso contrario rispetto al nostro). Oppure dilungarci sulla monocromia

e uniformità degli oggetti di massa (tipo l'ultimo modello di J-phone della Panasonic color madreperla e con amuletto di prammatica appeso a un gancio e che ogni giapponese possiede). Sicuramente rischierei di annoiarvi dunque, per chi voglia saperne di più in merito, consiglio l'ottimo libro di Jack Seward dal titolo *The Japanese*, pubblicato dalla Yohan Publications Inc. oppure tutta una letteratura di libri comici e manuali di sopravvivenza fatti dagli americani su questo problema.

Per non deprimerne o fuorviare i nostri lettori vorrei, in conclusione, dire che Tokyo è, in realtà, una città meravigliosa e non basterebbe un'enciclopedia per elencarne le bellezze e i pregi, il mio è solamente un piccolo avviso per i naviganti distratti.

Una sola cosa è certa e da sapere prima di intraprendere il viaggio: se ci si vuole recare con l'idea di «rilassarsi» nel senso italiano della parola, cioè di una specie di distrazione, spesso eccessivamente *sbracata*, allora sarà meglio cambiare destinazione verso Rimini poiché quel famoso rilassamento post-concerto, di cui scrivevo all'inizio avvenne solo a fine tournée sull'aereo di ritorno per Milano.



LÉO FERRÉ L'DISORDINE E L'ORDINE MENO IL POTERE

Note di rivolta

di **Mauro Macario**

È da poco uscito in Francia un cd, Metamec, con canzoni inedite del grande cantante, compositore, scrittore libertario. Sono passati sette anni dalla morte di Ferré e la casa editrice fondata dal figlio Matteo, La mémoire et la mer,

oltre al disco ha già pubblicato libri e spartiti con l'ambizione di riproporre l'opera omnia dell'autore di Gli anarchici. Ecco una breve e surreale analisi del poliedrico personaggio Léo Ferré, stilata dal poeta Mauro Macario, autore, tra l'altro, di Léo Ferré, il cantore dell'immaginario (1994)

In tempi in cui le biotecnologie s'ingegnano a trapiantare ovuli femminili come funghi transgenici sulle pareti delle cantine, a fecondare uteri in affitto con la formula immobiliare della multiproprietà, a clonare cellule per poi guardarci il profilo senza voltare la testa, a orchestrare l'amplesso assistito nell'area 51 tra l'alieno di Roswell e un ex ministro della sanità, a riprodurci in serie secondo schemi ariani di gotica memoria, con il rischio di sostituire un presidente con il suo clone (un clonglione), come non ne avessimo abbastanza di uno, nessuno, centomila presidenti, la scienza ufficiale dovrebbe invece impegnarsi a spiegare un fenomeno misterioso che trascende il corpo ma che, per fortuna, non raggiunge la dimensione divina: il padre amniotico.

Un padre, beninteso che non vuole essere «Né Dio Né Padrone», un punto sorgivo che mi ha generato nell'immaginario sbattezzandomi come figlio adottivo nato, o meglio rinato da quella matrice anarchica che, nell'ambito poetico-musicale non ha eguali nel secolo appena trascorso: Léo Ferré. Scomparso sette anni fa, si potrebbe supporre, per conforto illusorio, che i governi in un comune intento di espulsione, gli abbiano dato semplicemente un foglio di via per estradarlo ai quattro punti cardinali e che lui abbia scelto il quinto: «l'altrove», l'altra vita, quella disperatamente cercata in visioni sciamaniche e peregrinazioni perpetue da un poeta protolibertario a lui molto caro e di cui mise in musica i versi: Arthur Rimbaud. Ferré, in esilio oltre la giurisdizione planetaria, ancora ci canta che «nostra patria è il mondo», ma non questo. Non questo asilo chiodato che poggia su schemi euclidei che restringono il nostro campo onirico con un tasso smisurato di acido citrico spremuto sulla globalizzazione da una sottocultura che contrae la terra come una cozza gigante; da qui, a livello cosmico, l'ipotesi dell'universo in espansione come fremito ripetuto di quel mitile abnorme. Il padre corporale e il padre immaginario, la lotta tra l'autorità patentata dalla biologia, e il sovversivo con il lasciapassare della poesia. E nel fango immaginario di una Madrid (Eldorado dell'anima) mi ha modellato con le sue mani di ultimo «maledetto» contemporaneo, di sopravvissuto

simbolista in musica, a sua volta generato da tre padri elettivi: Baudelaire, Verlaine, Rimbaud.

Nel rifugio di Castellina

Una sorta di genesi laica dove è Michail Bakunin a incrociare il maledettismo tenebroso con la luminosità anarchica e non è male come chiaroscuro... La prima volta che incontrai Léo, a Castellina in Chianti, dove abitava con la famiglia, fu nel 1983. Lungo la strada accaddero avvenimenti meteorologici da bollettino infernale: nevicò, venne il sole, cadde la pioggia, calò la nebbia, scoppiarono lampi... Gli Dei erano incazzati perché andavo a conoscere Ferré e mi scatenarono contro tutti gli elementi, ma un'altra tempesta, dolce e tellurica, m'avrebbe risvegliato la coscienza letargica: l'impatto con il genio. Fratello, semplice, viscerale passava dalla tenerezza alla collera destabilizzandomi e un attimo dopo il suo volto di vecchio sioux si rischiava in una risata che non saprei dire se satanica o fanciullesca. Léo mi ha portato in un continente parallelo dove tutto è pronto: l'arredamento della casa comune, il banchetto della vita, il compleanno ogni giorno, il Museo degli errori, il mare in cucina, i fantasmi nella testa, il falò del calendario, il cimitero degli orologi, il letto collettivo, le nuvole tascabili, la razza speranto, la cuccia per gli animali sulla giacca del generale... Dieci anni di amicizia e devozione, l'estasi della ragione, l'irruenza dell'istinto, il conflitto con la maggioranza, l'utopia in scena calcolata sull'uno per cento. Quando Léo morì, venne portato a Monaco dov'era nato nel 1916.

Alla sepoltura accadde un fatto che traumatizzò la piccola folla di amici e compagni riuniti attorno al feretro. Un prete, in abiti civili si staccò dal gruppo e s'arrogò il diritto di tenere il discorso funebre dicendo che ora Léo, dopo aver combattuto tutti i poteri terrestri, si trovava al cospetto del potere spirituale assoluto... Di che vomitare, veramente! I fratelli libertari non credettero alle proprie orecchie ma vollero rispettare il dolore dei familiari e rinviare a una data ideale la resa dei conti. A un certo punto, il prete non resistette alla suprema sfida e indossò i paramenti sacri spargendo l'acqua santa sul feretro. La stessa cosa è accaduta a Fabrizio De André. Strano destino, l'oltraggio estremo! Almeno Léo non era in chiesa ma all'aperto e l'odore dell'incenso ben presto si dissolse insieme al prete.

Ascoltando *Métamec*

Gli inediti, sia musicali sia letterari, che la moglie Maria e il figlio Matteo, hanno ritrovato costituiscono, per valore e quantità, una vera opera postuma che, scagliata nel tempo, verrà pubblicata. Matteo, con grande determinazione e amore, ha fondato a Monaco la casa editrice *La mémoire et la mer* e ha già pubblicato libri, spartiti, e un Cd. Questo album si chiama *Métamec* ed è composto da brani di straordinaria forza e strugimento incisi da Léo a casa sua. Un giorno andrà a Matteo il merito di aver salvato e riproposto l'opera omnia del padre alle generazioni future.

“

**Non dimenticate che l'ingombrante nella morale
è che si tratta sempre della morale degli altri.
I canti più belli sono quelli di rivendicazione.
I versi devono fare l'amore nella testa dei popoli.
Alla scuola della poesia non si impara:
Ci si batte!**

(Prefazione)

**E se veramente Dio esistesse
Come diceva Bakunin
Questo compagno vitamina
Ce ne dovremmo sbarazzare**

(Il cane)

**Biologicamente me la cavo
con l'idea che ho della biologia:
piscio, eiaculo, piango. Innanzitutto
noi dobbiamo lavorare le nostre idee
come se fossero dei manufatti.
Io sono pronto a procurarvi gli stampi
ma...la solitudine...**

(La solitudine)

**Questa parola del Vangelo
Che agli imbecilli vende il cielo
E dà un blasone e uno stile
Anche all'atrocità civile
Questa parola da profeta
Di augurio e rivendicazione
Che non riconosciate mai
Né dio né padrone**

(Né dio né padrone)

**Mille volte son morti
Come è indifferente
Con l'amore nel pugno
Per troppo o per niente
Han gettato testardi
La vita alla malora
Ma hanno tanto colpito
Che colpiranno ancora**

(Gli anarchici)

**Signora Miseria ascolta il silenzio
che attorno ai letti sfatti dei magistrati troverai
il codice del terrore fa rima con forza
basta solo trovare impiccati di scorta
e ciò, Dio mio, non manca mai**

(Signora miseria)

**Tu sei sposato con Signora Morte
Per meglio fottere i compagni
Gli anarchici che vengono traditi
Mentre l'Europa chiacchiera**

(Franco La Muerte)

**E i microbi dell'imbecillità
che voi non avrete mancato
di lasciarci in eredità, salendo
Dal vostro letame
Dai vostri libri stivati
nelle vostre siloteche
Dai vostri documenti pubblici
Dai vostri regolamenti
d'amministrazione penitenziaria
Dai vostri decreti
Dalle vostre preghiere, persino,
Tutti questi microbi...
State tranquilli,
Noi possediamo già
delle macchine per eliminarli
Noi avremo tutto
Domani mattina!**

(Non c'è più niente)

”

Poco tempo fa, a san Benedetto del Tronto, si è tenuta la sesta edizione del Festival Ferré. Manifestazione nata per l'eroica volontà di un professore, amico di Léo, Giuseppe Gennari. Sorta di Peter Pan dell'immaginario poetico, è stato giustamente ribattezzato da suoi allievi Mr. Attimo Fuggente, per la sua illuminante posizione antiaccademica che in ambito didattico ha fatto scoprire ai giovani, autori e opere fuori dal recinto puritano dell'educazione scolastica.

del mercato nostrano ai surgelati digitali del laboratorio tecno-musicale di provenienza nordamericana che sotterra l'identità culturale europea di fondo (ormai molto in fondo) in gran parte da scoprire, riscoprire e proporre malgrado la sordità da otite purulenta, «marketing» di cui sono affetti i canali istituzionali della comunicazione massmediologica. Allora un Festival dedicato a una figura così dichiaratamente e visceralmente anarchica (Léo disse che era

vessilli delle erociate post-moderne e i logo blasonati delle multinazionali invasive come un virus incontrollabile dal quale ci si può difendere solo diventando anarcotrafficienti del sogno estremo.

La rivolta cantata

La collettività mondializzata da una lobotomia indolore è mutilata delle sue istanze oniriche e insurrezionali, il rischio di leucemia epocale si manifesta all'insegna non dell'uomo nuovo ma della sua appendice bionica di replicante indotto, un paggio cyberg alla corte informatica dei re virtuali.

Su quest'isola di buon senso che è il Festival Ferré, sbarcano i sopravvissuti di certi aneliti insopprimibili, quelli della mitica canzone di Saint-Germain che ha inventato la poesia in musica elevando un genere di consumo a una dignità artistica di altissima creatività. Su quella ribalta si sono avvicendati nomi storici come Juliette Greco e Georges Moustaki ma anche figure emergenti come Lucio Matricardi e Alessio Lega che hanno il compito di traghettare nel domani quella cultura sempre più difficile a espandere nell'ostilità del presente. La voce carismatica e inimitabile di Léo trasmigra in gole ugualmente attraversate dalla collera dirompente, dal monito esortativo, dalla tenerezza umiliata, dall'amore deriso. Gole anatomiche come il diapason della rivolta cantata



Fondatore del Centro Studi Ferré per la canzone d'autore francese e ideatore di un festival della poesia in musica che non ha eguali nel nostro paese, celebra ogni anno l'opera libertaria di questo autore dalla vastità galletica, non a caso quando in Francia si parla della produzione creativa di Léo, si parla della «Galaxie-Ferré». Opera poco conosciuta e divulgata per l'asservimento

anarchico fin da quando era nella pancia di sua madre!) è senza dubbio un caso anomalo, un orizzonte salvato, un sipario aperto sul sogno, e, come esclamò il personaggio del film *Morgan matto da legare* di Karol Reisz: un'isola di buon senso in un mare di guai. Guai epocali che non sembrano preoccupare nessuno ma che, a occhi translucidi, mostrano senza pudore l'involutione umanistica del millennio del Giubileo dove la retrocessione oscurantista alza nuovamente i sinistri

che spande echi allertanti in cerchi concentrici sull'acqua per un giudizio anarcouniversale che sceglie *le bateau ivre* di Rimbaud piuttosto che l'Arca istituzionale di biblica propaganda.

Un battello ebbro che accoglie a bordo, in una cambusa carica di assenzio, il popolo speciale di una speciale etnia, indefinibile da qualsiasi antropologo di regime: sognatori sgominati dalle logiche di partito, poeti antiaccademici avversati dal clero e dalla borghesia, rivoltosi totali per codice genetico e che, a loro volta, avversano gli Stati talidomide di qualsiasi natura deformante.

Solo un pianoforte, le luci abbassate. Parlando del suo paese ideale immerso in una nebbia viola, là-bas... là-bas... Léo si alzava dal piano, guardava sotto lo strumento e poi, a muso duro, i pugni chiusi, le mascelle contratte, i lunghi capelli bianchi, tra luci suggestive, come ali di sparviero, correva in proscenio spinto da una urgenza incontenibile e gridava: «Nel mio paese non c'è un capo, non c'è un mezzo capo, non c'è un sottocapo, perché il potere quando si mette un cappello diventa il potere della merda e noi ne abbiamo abbastanza del potere della merda!».

Ricordo teatri parigini sconvolti da ovazioni insurrezionali, muri e coscienze scossi da quelle invettive, la «quarta parete» squarciata dall'afflato ipertensivo: le idee passavano dalla rappresentazione alla vita, là-bas...là-bas...nelle strade...

E a sottolineare la volontà rivendicativa di moltitudini messe a tacere, recitava il lungo monologo «Non c'è più niente», dove sul finale ci dava appuntamento per il 10.000, sua data emblematica e simbolica, di risarcimento storico e rinascita etica.

Léo, professore fuori ruolo di matematica onirica che scrive l'equazione anarchica «Il disordine è l'ordine meno il potere», Léo che dopo aver cantato *Franco la muerte* non può più entrare in Spagna, Léo che torna

spetto sul silenzio di Pio XII, Léo che ringrazia Satana di esistere come angelo ribelle e protettore sul contraltare della notte e dedica la canzone *Thank you Satan* a Bobby Sands e ai suoi compagni, Léo che nel *Cane* ripercorre il '68 sulle barricate-nurserie dove nasce e muore la giovinezza Big Bang tra stelle cadenti sotto i colpi dei manganelli, Léo che nella trilogia *Né dio né padrone*, *La morte dei lupi*, e *Signora miseria* lancia il suo lacerante j'accuse contro la pena di morte, palin-



nella Spagna liberata e intona davanti a una folla esultante di ventimila persone *Gli anarchici*, accompagnato dalle chitarre dell'esilio, nel sogno retrodatato e ancora tutto futuribile «Madrid-Durruti», andata e ritorno senza conducente in quelle due località turistiche dell'anima emorragica, Léo che affronta il malumore dei parigini irritati per la sua canzone antigollista *Mon Général*, Léo censurato nel 1949 alla radio francese per *Monsieur Tout Blanc* dove insinua apertamente il so-

sesto nazional-popolare per l'audience statale. Léo che in *Salut beatnik* accoglie i ragazzi non violenti e antimilitaristi e li invita a completare la loro metamorfosi in anarchici. Léo che ama e si schiera con gli animali seviziati e sente in quel branco la sua appartenenza



preferenziale, Léo che ogni anno, per tutta la vita, dedica un recital agli anarchici e devolve l'incasso a Radio Libertaire, Léo legato al gruppo Louise Michel, al suo compagno Maurice Joyeux e all'altro bretone, il vecchio marinaio Lochu ricordato nella canzone *Les Étrangers*, Léo che canta la vita misera ed errabonda degli artisti «mal amati» e che parla a Vincent Van Gogh, a Maurice Ravel, a Ludwig van

Beethoven... Léo che ogni anno, per tutta la vita, dedica un recital agli anarchici e devolve l'incasso a Radio Libertaire, Léo legato al gruppo Louise Michel, al suo compagno Maurice Joyeux e all'altro bretone, il vecchio marinaio Lochu ricordato nella canzone *Les Étrangers*, Léo che canta la vita misera ed errabonda degli artisti «mal amati» e che parla a Vincent Van Gogh, a Maurice Ravel, a Ludwig van

Beethoven... Léo che ogni anno, per tutta la vita, dedica un recital agli anarchici e devolve l'incasso a Radio Libertaire, Léo legato al gruppo Louise Michel, al suo compagno Maurice Joyeux e all'altro bretone, il vecchio marinaio Lochu ricordato nella canzone *Les Étrangers*, Léo che canta la vita misera ed errabonda degli artisti «mal amati» e che parla a Vincent Van Gogh, a Maurice Ravel, a Ludwig van

66

**Quando fumerò qualcos'altro al posto delle Celtiques
Voglio essere drappeggiato di nero e di ragione
Battere le ali sul bordo dell'inferno democratico
E sputare su Trotszki Lenin e Socrate
E che di me si dica «Dio mio com'era coglione»
Quando fumerò qualcos'altro al posto delle Celtiques
«Non amava niente di ciò per cui l'abbiamo amato
E camminava solo davanti al pugno nell'utopico
Credeva che l'amore fosse come la musica
Quando il vostro amore si è immatricolato»
Quando fumerò qualcos'altro al posto delle Celtiques
Io sono un coglione in fede mia con in faccia i miei fiori neri
Finito il tempo delle bombe, oggi giorno si transige
Si gruppuscola si parlamenta e si esige
Da un tizio con i capelli lunghi che strilli o che scompaia
Quando fumerò qualcos'altro al posto delle Celtiques
Voglio morire tutto solo là in fondo alla banchina
Trascinato da quattro cani nella notte compagna
Avendo fra i miei fagotti il gufo delle serenate
Che non vede che la notte per meglio accompagnarmi
Allora noi spareremo le nostre cartucce
(Quando fumerò qualcos'altro al posto delle Celtiques)**

Beethoven... Léo che invoca la musica e la poesia fuori dai recinti spinati dei salotti elitari... Léo nelle strade.

Genialmente incodificabile

Compositore, poeta, saggista, romanziere, librettista d'opera, autore di sinfonie, direttore d'orchestra. Difficile catalogare un incodificabile che non ha mai se-

ghi strutturati come prosa poetica e dirige Beethoven in giro per l'Europa, scrive un romanzo *Benôit Misère* che sfiora il premio Gouncourt, gioca da virtuosista della parola manipolata con tutti gli stili e i linguaggi, da quelli più raffinati all'argot popolare conquistando la stima di personaggi della statura di André Breton, Benjamin Peret, Louis Aragon, Gaston Bachelard, Jean Paul Sartre.

I brani delle canzoni citate sono nel libro *Léo Ferré, il cantore dell'immaginario*, Elèuthera, Milano 1994. Le foto sono di Quentin Dupont.

Libreria 1

Se
la
vita
è
sogno
di
Nantas
Salvalaggio

►
Santa Rita: così
la vede il giovane prete
Gabriele, creato
dalla fantasia
di Nantas Salvalaggio



O bella signora,
l'ultimo romanzo dello
scrittore veneziano,
trapiantato a Roma,
è stato rifiutato
dal maggiore editore
italiano. La causa?
«Una sottile vena
blasfema» che
contrasta con gli
«aspetti più ufficiali»
dell'azienda milanese.
Mentre questo
è un romanzo allegro
e spregiudicato dove
si immagina la rivolta
delle sante in Paradiso
contro l'arroganza
machista dei santi
uomini: da Pietro ad
Antonio ad Agostino.
Il femminismo sbarca
in Paradiso. La notizia
della «rivolta celeste»
giunge sulla Terra
e viene pubblicata
sulle pagine
dell'Osservatore
romano, grazie
alla complicità di un
giovane prete, Gabriele.
E lui che riceve in sogno
gli ordini da Caterina,
poi da Rita, infine
dalla Madonna.
Insomma, un romanzo
ironico, ma nell'anno
del Giubileo i grandi
editori non vogliono
avere screzi
con il Vaticano.
Libertaria, per
rimediare, almeno
in parte, alla censura
filo-papalina pubblica
alcuni estratti del
romanzo ancora inedito

Eminenza, chiedo umilmente perdono se oso rivolgermi a Lei. Ma non ho altra strada. Mi hanno chiuso in un vicolo cieco, bollato come eretico, fra sensi di colpa e desideri di morte. Lei avrà l'indulgenza, io mi auguro, di sceverare il bene dal male e la ragione dalle insinuazioni. Alla base delle mie recenti disgrazie suppongo ci sia la mia ingenuità, il mio bisogno di onestà e di chiarezza. Purtroppo sono stato frainteso e ingiustamente punito. Sono stato espulso dal monastero e dalla pontificia università, calpestando la mia vocazione sacerdotale.

Ma è tempo che racconti ogni cosa dal principio, da quei sogni (non so più giudicare se miracolosi o scellerati) che sono alla radice del mio castigo. In certi momenti maledico il giorno e l'ora in cui ne ho parlato ai miei superiori: padre Mariano dell'università Gregoriana e monsignor Ildefonso, caporedattore della rivista *Ecclesia*.

È probabile che nelle mie attuali condizioni, l'impulso abbia il sopravvento sulla temperanza. E tuttavia desidero precisare, Eminenza illustrissima, che non mi sembra di aver agito in malafede o con leggerezza. Prima di farne parola con qualcuno, ho voluto essere ben certo dei precisi segnali che mi venivano dal Cielo. Solo all'ultimo sogno, il dodicesimo, che mi aveva sconvolto al punto da procurarmi un'altissima febbre, ho avvertito l'obbligo morale di aprirmi alla persona che



Santa Caterina: «Osservavo il curioso abbigliamento di Cathy, da modella degna di un défilé parigino ... Sembrava sbocciata dalla copertina di una rivista»

ritenevo di grande saggezza: quel padre Mariano che in passato mi aveva mostrato affetto e comprensione, il mio attuale insegnante di teologia morale.

Ma ora voglio arrivare al nocciolo, toccare la materia, per molti versi inquietante, di quei miei dodici sogni, che agli occhi dei miei superiori rappresentano la causa prima della mia devianza.

In principio mi apparve Caterina, la grande santa senese. La riconobbi perché stavo pregando nella cappella del monastero (sognavo di pregare) e lei si staccò dal bel quadro che orna la nicchia di sinistra, a lei dedicata. Mentre scendeva dal piccolo altare, e prendeva posto sulla mia stessa panca, inginocchiandosi, d'un tratto lasciò cadere sul pavimento il mantello azzurro e il candido giglio che prima teneva tra le mani. Disparve nell'aria anche l'aureola luminosa che sulla tela cingeva i suoi capelli castani.

«Non ti voltare!», bisbigliò, «Fai finta di niente». Il suo corpo emanava un profumo di mughetto o forse di gelsomino (ero troppo turbato per poterlo distinguere). Ma la cosa che più mi stupì, è

che le sue mani diafane, dalle lunghe dita affusolate, avevano le unghie laccate di rosso: un dettaglio piuttosto insolito in una santa monaca, venerata e ammirata nei secoli per i suoi rigorosi costumi.

«Vai a fare due passi in giardino», continuò santa Caterina, «ti devo parlare. E non far caso alla mia persona, ché tanto nessuno, al di fuori di te, mi potrà vedere».

Stellata era la notte e l'aria tiepida; ma benché il giardino fosse del tutto privo di illuminazione, spioveva abbastanza luce da quel cielo color malva che si stende su Roma dopo il tramonto.

«Chiamami pure Cathy», mi disse subito la santa, mentre sedeva su una panchina accavallando le gambe. Erano gambe lunghe, dalle caviglie sottili, generosamente esposte a causa della minigonna color fucsia. Poi proseguì, ravviandosi i capelli ondulati che le ricadevano sulle spalle:

«Se abbiamo scelto te, è perché sei un ragazzo sveglio, di cuore incontaminato, e hai accesso al quartier generale della informazione cattolica. Mi preme inoltre dirti che non ti parlo a titolo personale, bensì a nome delle mie compagne celesti, sante e meno sante, cattoliche mussulmane e protestanti. E la prima cosa che vogliamo farti sapere è che in Paradiso non è tutto oro quello che luccica; non è puro incenso il fumo dei turiboli. Ma per questa notte ti ho già detto abbastanza. Riprenderemo il discorso domani o dopo. E ne sentirai delle belle».

Si alzò, nella penombra i suoi occhi brillavano come fiamme di candela. E dopo essersi curvata su di me, mi posò un tenue bacio sulla fronte e disparve. Nel buio restò per qualche minuto qualcosa di lei, una impalpabile silhouette di profumo al mughetto.

Zuppa di cipolle e beaujolais nouveau

A questo punto mi svegliai di soprassalto. Avevo la gola secca e il camicione di tela grezza inzuppato di sudore. Nella cameretta a due letti che occupo in convento, il mio compagno Pierre dormiva della grossa. Svegliarlo? Non era certo il caso. Del resto, che avrei potuto dirgli? C'era una tale confusione nella mia testa. E poi Pierre è un giovane prete di Marsiglia, timido e silenzioso, come me fresco di voti, che ha l'hobby della cucina vegetariana. Sostiene che è propedeutico alla santità. Era stato lui a preparare quella zuppa di cipolle che avevamo gustato la sera prima, con una bottiglia di beaujolais nouveau. Senza dubbio un piatto squisito, da leccarsi le dita, ma greve come un macigno. E siccome ora provavo un certo qual senso di nausea, mi sembrò naturale attribuire quel sogno sensuoso e strampalato alla faticosa digestione di una specialità francese.

Non mi riuscì in ogni modo di riprendere sonno. Quando suonò la sveglia, e corsi in bagno per le consuete abluzioni, fui spaventato dal colore terreo del mio viso, e dalle profonde occhiaie blunavy. Mentre accennavo a



La Madonna: «Forse mi sarei innamorata di un gondoliere e avrei avuto una nidia di bambini, uno più normale dell'altro, senza missioni speciali»

insaponarmi la faccia, Pierre mi sorprese con una risata alle spalle.

«Gesummaria, quanto sei brutto!», disse, «non avrai mica fatto i giochetti del demonio?».

Imbecille. Quanto sanno essere imbecilli i francesi, alle volte, con quelle loro arie di superiorità. Ma dopo un primo moto di rabbia, non diedi troppa importanza alle insinuazioni di Pierre, che non è mai cattivo o malizioso di proposito. Chissà come gli saranno venuti in mente i giochetti solitari sotto coperta. A meno che, sospettai, a meno che non sia lui il primo a praticarli. Con tutte le sue travi, avrebbe detto l'Evangelista, come si permetteva di criticare i fuscilli miei?

La giornata scivolò via come di consueto: quattro ore all'Università, due ore di volontariato all'Ospedale Gemelli, e la sera la funzione del santo rosario nella cappella. Ma qui mi aspettava una seconda sorpresa, e che sorpresa: mentre recitavo le Ave Marie del rosario a capo chino, attraversato ogni tanto dal sogno di santa Caterina, sentii sul viso una specie di refolo leggero, e nel refolo

il profumo di mughetto che tanto mi aveva turbato la notte precedente. Allora alzai il capo e guardai; e mentre fissavo il quadro di santa Caterina, il lungo giglio nelle mani e il manto azzurro sulle spalle, vidi senza ombra di dubbio che mi rivolgeva un sorriso ammiccante. Quel sorriso era diretto a me in maniera esplicita, non c'era da dubitarne; e siccome la santa voleva sottolinearlo, strizzò due volte l'occhio in segno d'intesa.

Il sangue mi montò alla testa, sentivo le orecchie bruciare e ronzare insieme. Stavo sognando, o avevo delle allucinazioni? Con la coda dell'occhio cercavo di scrutare i miei compagni all'intorno: che si fossero accorti di quei segnali? Possibile che non avessero notato quel sorriso disinibito di santa Caterina, per non parlare dell'occholino che mi aveva fatto dall'altare?

Malgrado la mia comprensibile trepidazione, m'accorsi che nessuno dei miei confratelli aveva notato quel singolare comportamento da parte della santa: chi biascicava preghiere, chi si chiudevano il viso tra le mani, e chi addirittura sonnecchiava sul banco. Ma dell'intesa intercorsa tra me e la venerata icona, nessuno pareva essersi accorto.

Nel medesimo tempo io vibravo come una foglia in un turbine di vento; sentivo che ero prigioniero del campo magnetico di un superiore destino, e di conseguenza stavo in attesa di ulteriori segnali. Dopotutto c'era stato un salto di qualità fra il primo e il secondo messaggio.

Il primo era avvenuto nelle pieghe di un sogno, ma l'altro mi aveva raggiunto a occhi aperti, nel sacro silenzio di una chiesa. A meno che non abbia ragione il buon Calderon, che tutta «la vida es sueño». Insomma, che si voleva da me? Di quale arcano disegno diventavo lo strumento?

In quel preciso istante ho avvertito una sorta di strappo dentro, seguito da un buio improvviso; né saprei dire quanto sia durata quella temporanea perdita di memoria.

Quando ripresi i sensi, mi ritrovai nella cappella del convento, la funzione della sera era finita e un giovanissimo chierichetto stava spegnendo i doppiieri sull'altare maggiore. Uscii per ultimo, dopo che i miei compagni si erano già diretti verso il refettorio; poi voltai a destra, lungo il tunnel d'edera che conduceva al giardino. Mi sembrava che una forza invincibile guidasse i miei passi. E difatti, mentre la sera precipitava sugli alberi e le case lontane, una voce mi chiamò dalla panchina di destra, accanto alla fontana. Era ancora lei, la santa che mi aveva sorriso: Caterina. Quanto tempo fa?

«Ciao, signore!», mi salutò con la disinvoltura di una pischella di Trastevere, «Vieni qua che dobbiamo parlare». Dopo avermi fatto sedere alla sua destra, mi afferrò un polso e bisbigliò: «Santa Vergine, il tuo cuore va a cento. Di che cosa hai paura?». «Non è paura», farfugliai, «è piuttosto la gran meraviglia. Mi succedono cose che fino a ieri credevo impossibili».



San Luigi Gonzaga: «Il più fanatico è senz'altro lui, che va matto per gli abiti di foggia inglese, cuciti a Savile Row, e le scarpe di Bond Street»

«Uomo di poca fede, niente è impossibile sotto la volta dei cieli. Ma io sono qui per una missione difficile e improrogabile; ho il compito di aggiornarti sul deplorabile stato in cui è piombato il Regno dei Cieli».

«Ma perché venite a raccontarlo proprio a me, santa Caterina? Io sono l'ultimo pedone del gioco, non conto nulla di nulla».

«Questa è una valutazione che non spetta a te, ma ad altri che più sanno. Non ti ha mai insegnato nessuno che ogni valanga nasce da un minuscolo sasso? Ora, per noi, tu sei il piccolo sasso. Raccogli il lamento che scende dal cielo e presto correrà lungo i sentieri delle umane genti. Le quali devono sapere che il Paradiso, come la neve e l'aria, non è più quello di una volta. Vi dominano il caos, l'ingiustizia e la corruzione. Si direbbe che sia rimasto fermo, o tornato indietro, ai secoli bui del peggior Medioevo. Nell'odierno Paradiso, sogno e meta di tanti poveri cristiani, domina la prepotenza dell'uomo e la donna vi è tenuta in schiavitù».

«E io potrei cambiare le cose in Paradiso, secondo voi,

quando non sono in grado di spostare di una virgola il regolamento del monastero in cui vivo?».

«Non darti pensiero: secondo i nostri piani, dovresti semplicemente diffondere i nostri messaggi, stampare i comunicati che di volta in volta ti faremo recapitare in convento o nella redazione di Ecclesia. Vedrai, sarà un gioco da ragazzi infilarli nel cervellone del giornale e metterli a stampa».

«Ma se si accorgeranno che sono stato io, mi caceranno con infamia. Mi butteranno in mezzo a una strada!».

«Non succederà mai. Ricordati che potrai contare sulla parte migliore del Paradiso: tutte le sante, le beate e perfino le peccatrici del Purgatorio, che hanno votato per la grande rivoluzione. Noi non ti lasceremo mai solo. Ma dipenderà anche da te la diffusione del manifesto del femminismo celeste, che ha mosso guerra all'arroganza dei santoni machi, da san Giorgio a san Pietro a sant'Antonio. Brutta genia. È tempo che in Terra lo si sappia e che lo stesso Papa si schieri senza ipocrisia: o con noi o contro di noi. Non ti sembrerà credibile, forse, ma in Paradiso, specie negli alti ranghi, c'è ancora chi prende il Papa molto sul serio».

Non saprei dire se mi sentissi più impacciato o confuso; ma intanto che «Cathy» perorava la causa della giustizia sociale e della uguaglianza fra i sessi nel Regno celeste, io osservavo il suo curioso abbigliamento, da modella degna di un défilé parigino.

Sembrava sbocciata dalla copertina di una rivista patinata, tipo Harper's Bazaar: conturbanti mi parvero le scarpe, di pelle rosso sangue e con alti tacchi a spillo; la gonna era del medesimo colore e la camicetta d'un rosa tenue, di merletto trasparente.

«Ma in Paradiso», provai a indagare, «tutte le sante vanno in giro vestite come lei, Cathy?».

«Ti ho già pregato di darmi del tu. Quanto alla moda, è fra le nostre rivendicazioni più elementari. Siamo arcistufe di mostrarci come nelle sacre icone, sottanoni lunghi e accollati, niente rossetto e guai se fai un salto dal parrucchiere. Questi straccetti che mi vedi addosso, li tengo di nascosto in un appartamento che ho preso in affitto a Trastevere; almeno quando sono qui sulla Terra, in vacanza o licenza-premio, mi addobbo come mi pare e piace».

«Scusami, Cathy, ma non posso nasconderti il mio imbarazzo: che cosa ve ne importa, a voi che vivete nell'immortalità, di quello che si può dire o scrivere sulla nostra miserabile Terra? Fra l'altro, non vedi com'è ridotta, cloaca massima di vizi e di veleni?».

«Ma caro il mio ragazzo, non hai idea delle fatuità e delle bassezze di cui sono capaci i più autorevoli e venerati santi del calendario. Seguono i varietà e lo sport in televisione, giocano al Lotto e fanno un uso smodato di creme e profumi; c'è persino qualche vanitoso che si è abbonato all'*Eco della Stampa*. Il più fanatico è senz'altro san Luigi Gon-



San Pietro: «Povero Pietro, ormai irricognoscibile, sembra uno di quei barboni che dormono sotto i ponti. Senza contare che è praticamente sordo»

zaga, che va matto per gli abiti di foggia inglese, cuciti a Savile Row, e le scarpe di Bond Street. Sant'Antonio fa invece lo jogging con le scarpe da ginnastica e i blue-jeans, facendosi largo con quel suo cipiglio aggressivo, da manager dell'Antica Ditta Miracoli. Ha messo su un giornale nel suo sito Internet, tradotto in quattro lingue, e pretende che ciascuno di noi sottoscriva un abbonamento. Pur di vendere copie, non si fa scrupolo di invitare gli scrittori più debosciati, dal marchese De Sade all'Aretino a Gabriele d'Annunzio».

«E san Pietro, cosa fa: zitto e mosca? Non sarebbe suo compito mettere ordine? Un tempo si diceva che era l'inflessibile guardiano del Paradiso!».

«Povero Pietro, lasciamo perdere: ormai irricognoscibile, sembra uno di quei barboni che dormono sotto i ponti. Senza contare che è praticamente sordo, afflitto da dolori artrici e acciacchi vari; non risponde neppure al telefono, la sera si ubriaca con un vinaccio che fa lui e c'è gente che l'ha sentito parlar male di tutti, perfino di Gesù. Dice che Gesù l'ha

diffamato nei Vangeli, con la storia che avrebbe rinnegato per ben tre volte il Figlio di Dio prima che cantasse il gallo. Ma quale gallo!, andava gridando l'altro giorno. Quale gallo, se ce lo siamo mangiato con le patate al forno per l'ultima cena?».

Suonò la campanellina che ci convocava in refettorio.

«Mi spiace molto, Cathy, ma debbo proprio andare. Ci chiamano per cena, e ti prego di non invidiarmi: è previsto il solito pollo di batteria, con cicoria e qualche formica dell'orto».

«E che t'importa della cena? Dai retta a me, salta quella sbobba, almeno per una volta. E se te la senti di farmi compagnia, ti voglio portare in una trattoria rustica ma assai coccola, sta in un vecchio casale sull'Appia Antica ed è condotta da certe suore francesi. Non hai idea di come si mangia, e che vinello si beve. Modestia a parte, da vera toscannaccia, di vino un po' me ne intendo. Allora, ci stai?».

«Non vorrei che il rettore si accorgesse della mia assenza».

«Lasciati servire, non oserà torcerti un capello. E se poi dovesse alzare la voce, tu rispondi con le parole di quel rompiscatole dell'Alighieri: Vuolsi così colà, con quel che segue».

Uscimmo dal cancelletto della servitù. Mi pareva di camminare sulle uova. Non ero mai uscito a cena con una santa.

Una santa che aveva abbandonato la regola della castigatezza per la filosofia degli epicurei.

Bisognava vederla con quale competenza sceglieva i cibi nel menù e le marche nella lista dei vini. La cena si chiuse in bellezza, con un piatto di profiteroles e una bottiglia di champagne rosé. «E adesso?», domandò Cathy alla fine, pagando il conto con la sua carta di credito azzurrina, «vuoi fare un salto nel mio piccolo attico a via delle Cinque Lune? Dalla mia camera da letto si vedono le mura vaticane e il Cupolone. Quando l'aria è fina, ti sembra di poterlo toccare».

Era un invito al di sopra di ogni sospetto. Non potevo dire di no alla santa che aveva convinto papa Gregorio XI ad abbandonare la corte di Avignone per ritornare a Roma. E così, mentre si rifaceva le labbra con uno stick di rossetto, ordinai al cameriere di chiamare un taxi.

Ah, San Pietro di notte, visto dal terrazzino di santa Cathy in via delle Cinque Lune: sotto il cielo color mosto, la cupola della basilica pareva lo zucchetto di un cardinale. Appoggiati alla ringhiera, Cathy ed io guardavamo il formicolio delle automobili sulle strade e il lungotevere. Ma per qualche ragione che non capivo, Cathy mi pareva inquieta: ora accendeva una sigaretta, ora la spegneva.

«Bevi qualcosa?», domandò alla fine, rientrando in salotto.

«No», dissi, «credo di aver bevuto abbastanza».

Lei invece si versò un po' di cognac in un grande bicchiere, e dopo aver scalcciato in aria le scarpine rosse con il tacco a spillo, sedette su

un lungo divano bianco, tutta raggomitolata come una morbida gattina siamese.

«Vieni, siediti vicino a me», bisbigliò con gli occhi stretti di chi ha messo troppo alcol nel serbatoio, «aiutami a fare queste parole incrociate». Tutto quello che accadde dopo mi fa pensare a un vortice d'acqua azzurra, luminosa e calda; come un'estasi innocente, ma così diversa dai piaceri che avevo fino ad ora esplorato. Era piuttosto un concerto che coinvolgeva tutti i sensi: un profumo di fiori mi stordiva (erano i capelli di Cathy?); un vino denso e soave bagnava le mie labbra (o erano le sue labbra?), mentre una musica di pianoforte vibrava nell'aria. Sarà questo, pensavo, l'amore sublime di cui parla Platone?

Ho la sensazione di avere urlato mentre mi destavo; e poco prima di destarmi, d'aver cercato strenuamente di rimanere dentro i vaghi recinti del sogno.

«Ma Cathy, Cathy, dove stai scappando?», provavo a fermarla. Purtroppo le mie grida non bastarono a trattenerla, e sparì nella nebbia.

Fortuna che Pierre, il mio compagno di stanza, aveva un sonno di piombo e non registrò i miei deliri. Né gli venne in mente di farmi delle domande imbarazzanti quando mi sorprese, al suono della sveglia, seduto presso la finestra con il viso tra le mani.

Com'è bella Venezia con la Madonna

L'aspetto più rilevante di quelle notti, Eminenza, stava nella carica espressiva dei miei sogni, nella loro energia vitale. In buona sostanza, anche a costo di ripetermi, le confermo che mi apparivano ben più veri del

vero; al punto che le cose accadute durante il giorno risultavano al confronto di gran lunga più scialbe degli eventi notturni. Proprio per questo ero indotto a sospettare che quei sogni non fossero casuali, bensì formulati da un regista occulto: premonizioni di qualche evento prodigioso, del quale avrei dovuto essere testimone o tramite.

La festa, dunque: attendevo con ansia quel giorno solenne che Lucia mi aveva annunciato come foriero di un incontro decisivo. E difatti, nel sogno dell'undicesima notte, mi ritrovai inspiegabilmente a Venezia, nella parrocchia di san Geremia, proprio la sera del 15 agosto, quando si snoda per calli e campielli la tradizionale processione dell'Assunta.

Ecco dunque il corteo dei fedeli, migliaia di candele incidono il buio come un fiume luminoso, mentre al centro del campo la statua della Madonna dondola e vibra alla maniera di un vascello nel mare in tempesta.



*Mira il suo popolo
o bella Signora
che pien di giubilo
oggi ti onora.*

Sale il canto della folla nell'aria afosa e strisciata d'incenso; e mentre io mi unisco agli amici della parrocchia, non mi accorgo che un rivolo di cera fumante cola sulla mia mano e la piaga. Il fatto è che sono caduto in una sorta di atarassia, o stato di grazia, dopo che la Madonna si è voltata verso di me e mi ha fissato con una tenerezza infinita. Avrebbero potuto conficcarmi dei chiodi nella carne, non avrei provato dolore.

Ma dopo che la processione si è conclusa, e la Madonna è rientrata nella sua nicchia, alla destra dell'altare maggiore, la folla ha abbandonato a poco a poco la chiesa ed io ho potuto eludere la vigilanza del sagrestano nascondendomi sotto una panca.

Non appena siamo rimasti, lei ed io, soli nel tempio, io mi sono inginocchiato ai piedi della sua statua, e a

mani giunte l'ho supplicata di dare un senso, una ragione, a quella enigmatica sequenza di visite che popolava le mie notti. Scesa dalla sua nicchia con lentezza regale, mi sfiorò il capo con la mano, poi sedette su una panca e mi sorrise. Con una prodigiosa capacità di travestimento, aveva abbandonato la lunga tonaca e il manto celestino, e al loro posto aveva indossato un paio di pantaloni bianchi da marinaio e una giacca color pesca.

«Vieni con me», disse, prendendomi per mano, «andiamo in cima al campanile, così potremo vedere la città di notte e fare due chiacchiere».

Lei non sosteneva alcuna fatica a salire i gradini, torno torno il campanile; anzi li saltava a due a due, leggera come una piuma. Io invece sudavo e ansimavo, non tanto per lo sforzo (i gradini erano più di trecento) quanto per l'emozione che mi infondeva la presenza della Vergine.

Venezia era un sogno dentro al sogno: le innumerevoli luci, simili a capocchie di spillo, disegnavano fantastici ghirigori sulla laguna color carta da zucchero.

«Sai una cosa?», disse, «In Paradiso hanno cercato di fare una Venezia d'imitazione, come a Las Vegas, ma non è venuta tanto bene».

«Beatissima Madre», osai chiedere, «come mai questa visita sulla terra? E a Venezia, poi... c'è qualche motivo particolare?».

Sospirò una, due volte. Alla terza il sospiro si trasformò in uno sbuffo.

«Noia, diciamo. Umor nero. Voglia di evasione... Ma tu credi davvero che il Paradiso sia tutto rose e fiori?».

«Non saprei dire: ho così scarsa esperienza...».

«Parliamo un po' di Venezia, la città che più amo. Se il mio destino fosse stato diverso, e avessi potuto scegliere la vita di una ragazza normale, avrei chiesto di nascere qui, in uno di quei palazzi che galleggiano sul Canal Grande. Forse mi sarei innamorata di un gondoliere, o di un soffiatore di vetro, e avrei voluto una ni-diata di bambini, uno più normale dell'altro, senza missioni speciali».

Avvertivo nel fondo delle sue parole la ruggine del risentimento, come un velo di acredine verso il proprio destino.

«Non vorrei essere fraintesa», continuò sottotono, quasi per togliere quel tanto di asprezza che incrinava la sua voce, «io sono orgogliosa dell'alto incarico che ha segnato la mia vita. Ma avrei preferito che quel divino mandato non mi fosse stato imposto. Altrimenti, dove va a finire il libero arbitrio? Quando l'arcangelo Gabriele si presentò sulla soglia della mia casa con la sua tromba d'argento (una scena, devo dire, volutamente teatrale) come mai non sollecitò il mio personale punto di vista? Perché non mi chiese: Cara Maria, avrei un'imbasciata che viene da un Alto Loco: ti va di parlarne? Prendiamo insieme una bibita fresca? Invece no. Nessuna considerazione nei miei confronti. Sono stata scelta, catturata, stavo per dire affittata per un divino disegno, in attesa dello Spirito Santo. Ma non si poteva almeno usarmi un po' di buone maniere, un filo di elementare diplomazia?».



MINISTERO DELL'INTERNO

Direzione Generale della Pubblica Sicurezza

DIVISIONE AFFARI GENERALI E RISERVATI

Casellario Politico Centrale

Anno	Mese	Giorno	Numero	Anno	Mese	Giorno	Numero	Richiamo ad altri fascicoli
19	5	16	38096	938	9	2	68027	COMUNISTA ANARCHICO ESTERO <i>(Arrestato / BELGIO)</i> Inscritto Rubrica Frontiera N. 6.982 arrestato a Roma Condannato al Tribunale Condannato a morte per insurrezione N. 6.328 FUGILATO
11	4	1	42894	112	1	16	1251	
	5	11	514590	941	12	17	63020	
	70	5	62688					
34								MORTO <i>(Arrestato)</i> <i>Spardelotto Pellegrino</i> <i>Galvini Angelo</i>
10	3	10	31175					
	6	10	92819					
		19	39952					
	6	28	40976					
	4	4	43177					
			43178					
			113149					
		4	11138					
		4	11139					
152	10	21	86821					
173	2	10	9830					

**Bombe
e pistole
contro
Mussolini**
di Francesco Berti

Anche quando
Benito Mussolini
era ormai saldamente
insediato al potere
ci furono anarchici che
non abbandonarono
la lotta.

Facendo una scelta
precisa: uccidere
il dittatore e con
la sua morte
far crollare il regime.
Sono da poco usciti
tre libri che rievocano
due anarchici
attentatori:
Gino Lucetti
e Angelo Sbardellotto.
Ecco la loro storia,
ma anche quella
di altri due sfortunati
anarchici:

Anteo Zamboni
e Michele Schirru

L 11 settembre 1926 fu un giorno sfortunato per la libertà, per il popolo italiano e forse per il mondo intero. Una bomba Sipe, scagliata a breve distanza, nei pressi di Porta Pia, contro la limousine che portava il capo del fascismo dalla sua residenza di Villa Torlonia alla sede del Ministero degli Esteri a Palazzo Chigi, dopo aver colpito lo sportello superiore destro della vettura rimbalzò sul selciato, esplodendo senza ottenere l'effetto desiderato. Otto involontarie vittime, che si trovavano in quel momento ai bordi della strada, riportarono ferite fortunatamente lievi, mentre Benito Mussolini se la cavò con un semplice spavento, peraltro ben mascherato: del resto, come scrisse qualche anno più tardi Camillo Berneri, Mussolini, l'uomo che secondo il papa era stato mandato dalla Provvidenza in persona per salvare l'Italia (una profezia di cui si sono scordati in Vaticano) era sicuramente un grande attore. Narra la leggenda che, dopo aver personalmente appurato dal suo attentatore che questi non era affatto pentito del gesto, bensì si rammaricava di non essere riuscito nell'intento di farlo saltare per aria, il duce abbia ordinato che gli venisse portata una bottiglia di vino. Un aneddoto, quest'ultimo, forse costruito ad arte dalla propaganda, ma non del tutto inverosimile, perché pare davvero che a Mussolini non mancasse il coraggio, e neppure lo spirito. Sicuramente era un uomo nato con la camicia (della buona sorte: quella nera non fu dono di natura), e il 1926 la Dea Bendata gli fu particolarmente propizia, dato che scampò a

ben tre attentati, di cui quello di Porta Pia fu il secondo, dopo il graffio sul naso procuratogli dalla revolverata esplosa il 7 aprile da una poco compassata signora irlandese (Violete Gibson), e prima dell'ipotetico buco sulla fascia dell'ordine mauriziano causato da un ipotetico proiettile di rivoltella, revolverata forse fatta sparare (in aria) dallo stesso Mussolini a Bologna il 31 ottobre, e a causa della quale fu linciato dalla folla (o forse sarebbe meglio dire ucciso ad arte da alcuni sgherri del Duce) il quindi-cenne Anteo Zamboni (si veda Pier Carlo Masini, *Mussolini e l'attentato Zamboni*, in *Rivista storica dell'anarchismo*, n. 2/1998).

Quel giorno a Porta Pia

Fortuna audaces iuvat? Eppure anche a Gino Lucetti, l'anarchico ventiseienne di Avenza (Carrara) autore dell'attentato, il coraggio non mancava di sicuro. Nella Grande guerra, qualche anno prima, una volta chiamato sotto le armi, aveva scelto di rischiare la vita come *ardito* in un reparto d'assalto. E, solo un anno prima dell'attentato, proprio a causa di un atto di audacia aveva quasi compromesso il piano dinamitardo, per definire i dettagli del quale era tornato di nascosto in Italia dalla Costa Azzurra, dove da tre anni risiedeva in esilio. Si trovava a passeggiare, quella sera del 26 settembre 1925, per le strade di Avenza, quando tre fascisti locali gli si avvicinarono chiedendogli fuoco. Il fuoco, Lucetti,

gentilmente lo porse, ma quello della rivoltella, ferendo uno dei tre (tale Alessandro Perfetti) e venendo a sua volta ferito nella sparatoria che ne nacque.

Quella volta riuscì a scappare, e a riparare nuovamente in Francia, da dove, nel maggio 1926, ripartì con l'intenzione di sopprimere Mussolini. Non riuscì a fuggire, invece, dopo aver scagliato la bomba a Porta Pia: subito arrestato, fu processato dal neocostituito Tribunale speciale per la difesa dello Stato, e condannato al massimo della pena prevista dalle leggi (30 anni): scampò la morte solo perché la pena capitale, istituita alla fine del 1926, non aveva valore retroattivo. Scontò dunque 17 anni di carcere durissimo: prima a Regina Coeli a Roma, poi, dopo il processo e fino al 1930, a Portolongone, all'Isola d'Elba. Dal 1930 al 1932 soggiornò nel carcere di Fossombrone; infine fu trasferito all'isola di Santo Stefano, nell'arcipelago Pontino, nella stessa prigione dove era morto «suicidato» Gaetano Bresci. Qui Lucetti rimase fino al settembre 1943, cioè oltre un mese dopo la caduta del fascismo (25 luglio), poiché Badoglio aveva deciso che era giunta l'ora di liberare tutti i detenuti politici, fuorché gli anarchici. L'arrivo degli anglo-americani nelle isole pontine portò al trasferimento dei detenuti dal carcere di Santo Stefano a quello di Ischia, dove Lucetti, finalmente liberato, non fece in tempo a gustare la ritrovata libertà: venerdì 17 settembre, sei giorni dopo

la scarcerazione, la scheggia di una bomba, probabilmente sparata da una postazione nazista dalla vicina costa partenopea, ferì a morte l'uomo che per poco non era riuscito a liberare l'Italia dalla dittatura, e che non si era fatto piegare da quasi diciotto anni di carcere speciale.

Non so se sia «libertariamente corretto» servirsi di un termine tradizionalmente legato alle imprese guerresche e patriottiche come quello di eroe. Gino Lucetti (la sua biografia lo conferma) fu un individuo come tanti altri: un uomo semplice, un figlio del popolo, intelligente nella media, devoto alla causa ma né esaltato né fanatico. Tre doti lo distinsero da tutti quelli (e furono la grande maggioranza) che per conformismo, per codardia o semplicemente per quieto vivere, accettarono il fascismo e la dittatura di Benito Mussolini come una fatalità, come un destino o addirittura come una provvidenza: l'amo-

re per la libertà, il coraggio e la coerenza. In questo senso, Lucetti fu un eroe: per merito suo, soprattutto, ma anche per demerito di gran parte degli altri italiani, di molti di quegli stessi italiani che il giorno prima accorrevano ad ascoltare osannanti i comizi di Errico Malatesta, e il giorno dopo si svegliarono fascisti.

Ben vengano dunque, a ricordare a questo popolo culturalmente conformista i due libri pubblicati recentemente che raccontano la vita di Gino Lucetti: *Gino Lucetti. L'attentato contro il Duce* (La Cooperativa Tipolitografica, Carrara 2000) di Riccardo Lucetti e *Il dito dell'anarchico. Storia dell'uomo che sognava di uccidere Mussolini* (Piemme, Casale Monferrato, 2000) di Lorenzo del Boca. Si tratta di due lavori scritti con una forma diversa, ma rispondenti a un medesimo scopo: porre al giusto posto nella storia e nella memoria collettiva la figura dimenticata di un uomo che davvero per



un nulla non riuscì a risparmiare all'Italia vent'anni di dittatura. Nel 1926 il fascismo si identificava quasi esclusivamente in Mussolini, non era ancora regime, non aveva ancora un consenso di massa.

Riccardo Lucetti è autore di un libro dal taglio decisamente storico, che ricostruisce la vita del marmista carrarino dalla nascita, avvenuta il 31 agosto 1900, cioè un mese e due giorni dopo il regicidio di Gaetano Bresci, alla sfortunata morte. Il lavoro di Riccardo Lucetti appare particolarmente meritevole di menzione, anche in considerazione della giovanissima età dell'autore: significativa la ricerca archivistica, degno di lode l'equilibrio nei giudizi che evita al testo di scadere in una agiografia. La passione civile è comunque forte, capace di coinvolgere anche emotivamente il lettore. Il contesto storico preso in esame per ricostruire la vita di Gino Lucetti ha come riferimento principale il movi-

mento anarchico: le origini internazionaliste e il successivo sviluppo dell'anarchismo a Carrara e in Italia, gli anni precedenti l'attentato, il fuoriuscitismo e il mondo intricato, torbido e grottesco delle spie, la tradizione degli attentati nell'anarchismo e nella cultura risorgimentale. La figura dell'attentatore assurge a protagonista soprattutto nei capitoli quarto e sesto e nella parte finale del libro, dedicata alla lunga detenzione e al dramma finale. L'autore è riuscito a porre nel giusto risalto anche le figure che hanno avuto un ruolo centrale nella vita di Lucetti e in particolare nell'attentato: tra esse, Gino Bibbi, morto l'estate scorsa a cento anni, compaesano di Lucetti, il «corriere» che trasportò le bombe usate da Lucetti da Trieste alla Toscana; Stefano Vatteroni, anch'egli di Carrara, che aiutò più direttamente Lucetti nella preparazione dell'attentato, e fece 12 anni di carcere e cinque di confino, per poi ritornare

alla sua terra dove fu attivo organizzatore della Federazione anarchica e a fianco di Alberto Meschi nella Camera del lavoro; Leandro Sorio, bresciano trasferitosi a Roma nel 1921, che ospitò Lucetti nei giorni precedenti l'attentato nell'albergo Trento e Trieste dove faceva il cameriere, e che scontò anch'egli diciott'anni tra prigione e confino.

Lorenzo Del Boca, presidente del sindacato dei giornalisti, è invece autore di un libro che si inserisce in un filone diverso: il romanzo storico. *Il dito dell'anarchico* è appunto una storia romanzata della vita di Gino Lucetti, nella quale i fatti certi della vita dell'anarchico di Avenza, ricavati anche in questo caso da una ricerca storica e archivistica, si mescolano spesso alle cronache dell'Italia dell'epoca, desunte da un meticoloso sfoglio dei giornali. Il periodo preso in considerazione, gli scenari e i protagonisti sono naturalmente gli stessi. L'unica eccezione è data dal fatto che nel libro di Del Boca, scritto appunto come un romanzo, trova giustamente spazio anche la figura di Nella Manconi, la fidanzata di Lucetti, anch'ella anarchica, la quale, quando la salma dello sfortunato attentatore fu riesumata nel 1947 per essere trasportata ad Avenza, volle tenere con sé la falange del dito mignolo della mano sinistra di Lucetti, forse per il fatto che, come scrive l'autore, «dal suo uomo, in fondo, non aveva avuto nulla e le sembrò che quello fosse il segno di un destino fino a quel momento troppo avaro» (il titolo del libro si riferisce a questo episodio).

77



Luoghi comuni

Quella del giornalismo storico è una disciplina che ha avuto nel passato un grande successo di pubblico, e gode tuttora di un notevole riscontro commerciale. Leg-

gendo il libro di Del Boca e scorrendo la bibliografia posta in appendice, si capisce come l'autore vi abbia attinto a piene mani, con esiti tuttavia non sempre felici. Da un lato, infatti, la ricostruzione del quadro storico attraverso la cronaca del

tempo gli consente di inquadrare, con una ironia a volte divertita, a volte amara, la parabola umana di Lucreti nel contesto della vita dell'italiano medio, prima e durante il fascismo. Da questo libro ad uscirne male è proprio il popolo italiano,

Gaetano Bresci, un burattino?

A cento anni dall'assassinio di Umberto I esce una nuova edizione del libro L'anarchico che venne dall'America sulla figura dell'attentatore arrivato a Monza da Paterson. Promette sensazionali rivelazioni rispetto all'edizione del 1969. Ma si tratta di patacche già note

Esattamente cento anni fa (29 luglio 1900), Gaetano Bresci, operaio tessile, anarchico, poneva termine, con tre precisi colpi di rivoltella sparati da distanza ravvicinata, alla poco gloriosa vita del re d'Italia, Umberto I, conosciuto anche come «re mitraglia»: facendosi interprete di un sentimento popolare nelle classi oppresse, «l'anarchico venuto dall'America» volle vendicare con questa azione estrema le cannonate che due anni prima a Milano il generale Fiorenzo Bava Beccaris aveva fatto sparare ad altezza d'uomo contro il popolo affamato, causando la morte di 125 persone. Umberto I aveva pensato bene di insignire immediatamente il suo fido generale della Croce di Grand'ufficiale dell'Ordine militare di Savoia; non pago di ciò, pochi giorni dopo, l'aveva nominato anche senatore a vita.

In occasione del centenario, Arrigo Petacco, giornalista, sceneggiatore, storico, ha pensato bene di ripubblicare la sua biografia su Bresci, pubblicata nel 1969 e ristampata nel 1974 (*L'anarchico che venne dall'America*, Mondadori, Milano, 2000). Nonostante l'autore si premunisca di scrivere nell'introduzione che non si tratta di una semplice ristampa, a ben vedere, invece, è proprio così, dal momento che rispetto alla versione precedente egli ha aggiunto solamente un piccolo capitolo (il quindicesimo). In queste sei pagine e mezzo, dunque, lo storico-giornalista avrebbe racchiuso quelle che nella boriosa introduzione definisce «particolari, rivelazioni, nuovi e inconfutabili documenti che modificano e spesso capovolgono la precedente interpretazione degli eventi»: queste prove scientifiche dimostrerebbero, secondo Petacco, che Gaetano Bresci sarebbe stato nient'altro che un «ignaro attentatore-burattino». Infatti, «grazie ai nuovi documenti acquisiti» emergerebbe una «trama romanzesca»: a ordinare l'attentato sarebbe stata Maria Sofia, moglie di Franceschiello e ultima regina di Napoli. «Al vertice del complotto non figura infatti il Grande vecchio al quale tutti pensavano, ossia il leader anarchico Errico Mala-

testa, bensì una Grande vecchia, che gli agenti si limitano ad indicare come la nota signora». Quali sono dunque queste inconfutabili prove? Petacco scrive che «soltanto ora» emergono «dalle carte segrete di Giolitti», conservate nell'Archivio di Stato «episodi sconcertanti». Il tono sensazionalistico non tragga in inganno: non c'è niente di nuovo. Vediamo perché.

La tesi del complotto monarca-anarchico di Petacco si basa unicamente sui rapporti di polizia inviati allo stesso Giolitti dai suoi 007, i quali appunto sostenevano che: 1) Malatesta, Pietro Gori e Charles Malato, insieme ad altri anarchici, conoscevano personalmente Maria Sofia e frequentavano il suo «salotto»; 2) Maria Sofia non era estranea ai moti di Milano; 3) molti anarchici sfuggiti alla cattura durante le repressioni governative seguite ai moti del 1898 trovarono rifugio alla sua corte; 4) Angelo Insogna, il consigliere di Maria Sofia, avrebbe dato a Malatesta i soldi per uccidere Umberto I.

Scriva Petacco: «Insogna risulta infatti presente a New York nei giorni in cui erano in corso i preparativi e così pure a Le Havre quando Gaetano Bresci sbarcò dal *Gascogne* per proseguire in treno per Parigi». Anzitutto, Petacco non specifica a chi risulti che Insogna fosse in quei posti in quelle occasioni: agli 007, a Giolitti, o a chi? Il fatto stesso che le prove inconfutabili si basino unicamente sui rapporti degli informatori, la dice lunga su quali basi scientifiche Petacco poggi le sue convinzioni. Egli stesso, del resto, ammette che «dai documenti esaminati non emergono particolari più dettagliati», sebbene aggiunga poi che «essi furono di certo sufficienti a convincere Giolitti», tanto è vero che il prefetto di Torino Guido Guiccioli scrisse in una lettera: «Giolitti mi ha detto che il governo ha le prove di come fu ordito il complotto di Monza. La regina Maria Sofia ne fu l'ispiratrice e la mandante e procurò i mezzi necessari per attuarlo. Nei contatti da lei avuti con Errico Malatesta fu prestabilita la chiamata di un agente anarchico adatto allo scopo, proveniente dal numeroso gruppo di anarchici di Paterson».



L'ASSASSINIO DEL RE UMBERTO I
Illustrazione di G. B. B. B.

che «in un amen, accettò la religione dell'antifascismo, come vent'anni prima aveva accettato quella del fascismo», sebbene Del Boca non risparmi critiche feroci anche alle istituzioni, sia dell'Italia pre-fascista sia di quella mussoliniana.

Dall'altro, forse proprio l'assiduità con testi di divulgazione storica, scritti da giornalisti bravi forse, in alcuni casi, a tratteggiare il costume italico, spesso però scarsi nell'analisi storica vera e propria, porta l'autore, in vari punti del suo lavoro, a

scivolare nella sociologia dei luoghi comuni. Così ad esempio Errico (che Del Boca scrive Enrico) Malatesta viene descritto come un



MONZA, NELLA SERA DEL 29 LUGLIO, 1926

Ricapitolando: le «prove» del complotto si basano su vaghi rapporti degli informatori di Giolitti; sul fatto che Giolitti si era convinto della bontà di queste informative, e infine su una lettera nella quale il prefetto di Torino scrisse che Giolitti era convinto della tesi del complotto anarco-borbonico. Certo, nel sistema giuridico di uno Stato poliziesco (e spesso non solo di quello) la parola di un confidente può ben valere una condanna. Ma in un dibattito storiografico serio, a un ricercatore che giustifichi le sue tesi con «prove» di questo tipo, verrebbe consigliato di cambiare mestiere.

Ma c'è di più. Petacco non solo ha fondato le sue prove su labili indizi, ma pure ha rispolverato una tesi vecchia, già conosciuta dagli storici. Pier Carlo Masini, nella *Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati* (Rizzoli, Milano, 1981) scrisse: «Giolitti, nuovo ministro degli Interni, si era intanto formato una sua convinzione, scarsamente suffragata da prove, che dietro l'attentato di Monza ci fosse stato un complotto inter-

nazionale, che al centro di questo complotto vi fosse la ex regina di Napoli, Maria Sofia di Baviera [...], che infine gli stessi congiurati stavano ora preparando la liberazione di Brescia». Ecco le conclusioni di Masini: «Giolitti confidava questa sua convinzione ai suoi amici, forse per costituirsi l'alibi morale del delitto che, sotto il pretesto della ragion di Stato, sotto la sua responsabilità, si stava per consumare». In nota, Masini citò la lettera del prefetto riportata da Petacco, e poco oltre, puntualizzò che coloro che circondavano Maria Sofia, e tra essi, lo stesso Insogna, erano dei «piccoli imbroglioni». Infine, lo storico dell'anarchismo affermò: «è provato che Malatesta ebbe rapporti diretti con lei, è probabile che ne abbia ricevuto qualche aiuto finanziario, è certo, come risulta da una lettera dello stesso Malatesta [riportata da Petacco per sostenere incredibilmente la tesi contraria] ch'egli restava estraneo al problema della «buona o cattiva fede della Signora», come lui la chiamava, escludendo di farsi «imporre da lei o da chi per lei qualsiasi direzione» (la lettera citata è stata pubblicata da Lorenzo Gestri: *Dieci lettere ine-*

dite di Cipriani, Malatesta e Merlino, in Movimento operaio e socialista, ottobre-dicembre 1971). Giolitti insomma, secondo Masini, «attribuiva a Maria Sofia una capacità d'intrigo e una potenza di mezzi assolutamente fantomatici», e proprio la scoperta e la pubblicazione della lettera di Malatesta per lo storico recentemente scomparso «hanno fatto definitivamente luce su questa controversa questione dei rapporti tra Malatesta e Maria Sofia che aveva fatto correre parecchio inchiostro al momento in cui Benedetto Croce pubblicò nel 1926 su La Stampa di Torino una serie di articoli su *Gli ultimi Borbonici*. Masini ricordò che nell'ultimo di questi articoli Croce aveva scritto che Insogna era venuto in Italia nel 1904 (!) con una lettera di Malatesta per prendere accordi con anarchici italiani per liberare Brescia. I comunisti, da sempre affamati di argomenti utili a screditare gli anarchici di fronte alle classi popolari, colsero l'occasione al volo, rilanciando l'accusa sull'*Unità* e adombrando pure l'idea che dietro l'attentato di Monza ci fosse stata la mano borbonica, sfidando Malatesta a fornire chiarimenti. L'anarchico italiano rispose ironizzando sull'imprecisione storica di Croce («un tentativo per fare evadere Brescia alcuni anni dopo che Brescia era morto! Ah, questi storici!»), respingendo fermamente l'ipotesi di un complotto borbonico per quanto riguarda l'omicidio di Umberto I («io non so nulla») e facendo invece una mezza ammissione sull'ipotesi di un accordo con Maria Sofia per la liberazione di Brescia: «Io non troverei niente da ridire contro chi per far evadere un detenuto si servisse magari dei carabinieri». (si veda Errico Malatesta, *Per fatto personale. Manovre borboniche, o malignità comuniste?*, in il Risveglio, 31 luglio 1926, ora in, *Pensiero a Volontà*, Mai, Carrara 1975, pp. 296-98).

Le «prove inconfutabili» riportate nell'ultima versione de *L'Anarchico che venne dall'America* non sono dunque nient'altro che una «pataccata» (meglio sarebbe dire «petaccata»), per vendere qualche migliaio di copie in più. A chi volesse leggere una biografia di Brescia meno romanzata e più rigorosa sotto il profilo storico si consiglia *Gaetano Bresci*, di Giuseppe Galzerano (Galzerano editore, Casalvelino Scalo, 1988). In quanto a Petacco, non si può che concludere parafrasando Malatesta: ah, questi giornalisti!

«vecchio santone dell'ideologia integrale», innocuo al regime in quanto dedito a «apologhi democratici». Carrara viene tratteggiata come la città culla di «un sentimentalismo onesto (e perciò pericoloso), di chi si innamora delle cause perse». Berneri (proprio lui!) è raffigurato come un ideologo dell'individualismo anarchico e altre inesattezze. Se quello di Lucetti fu, come ha scritto Aldo Garosci e ha ribadito successivamente Renzo De Felice, l'attentato a Mussolini «in cui si esprime una più chiara e lucida volontà politica», non fu comunque l'unico tentativo di uccidere il capo del fascismo. Gli anarchici ne concepirono molti altri e in altre due occasioni furono vicini a mettere in pratica i loro propositi tirannicidi. I casi in questione ebbero una sorte ancora peggiore di quella che toccò alla bomba di Lucetti, dato che i due attentatori furono catturati prima ancora di avvicinarsi a Mussolini e finirono fucilati dopo essere stati sommariamente giudicati dal Tribunale speciale fascista. La vita del sardo Michele Schirru, era stata descritta dal giornalista Giuseppe Fiori alcuni anni or sono (*L'anarchico Schirru. Condannato a morte per l'intenzione di uccidere Mussolini*, Mondadori, Milano 1983).

Della biografia del veneto Angelo Sbardellotto, originario del bellunese (altra terra che ha dato natale a molti anarchici) si è occupato recentemente Enzo Magri ne *I fucilati di Mussolini* (Baldini e Castoldi, Milano, 2000), un libro dedicato agli altri quattro italiani, escluso dunque Schirru, fucilati per antifascismo. Sbardellotto, nato a Mel nel 1907, dopo l'instaurazione della dittatura fascista aveva scelto la

cuzione, dopo aver rifiutato il «conforto» religioso del cappellano militare. La ricostruzione di Magri è efficace e ha molti pregi (tra i quali: uno stile originale, «parlato», di scrittura, una ricerca delle fonti pertinente), anche se l'autore, saltuariamente, non riesce a sottrarsi a immagini letterarie (e cinematografiche) stereotipiche. Anarchico e in più veneto: diciamo la verità, chi avrebbe saputo resistere? Così Sbardellotto viene descritto come un tipo di buoni sentimenti, ma un po' mona oppure se preferite *bauco* o *oco* (come dicono i veneti); coerente, ma fanatico; semplice, ma soprattutto sempliciotto.

La storiografia comunista per anni ci ha raccontato che la storia dei popoli è solo ed esclusivamente la storia della lotta di classe, e che di conseguenza le azioni individuali sono espressione di velleità piccolo borghesi. Mah... La lettura di questi libri contribuisce piuttosto a rafforzare l'idea che la storia della

libertà, salvo rare eccezioni (vedi Spagna 1936), è stata più realisticamente il frutto del coraggio di un pugno di uomini liberi: in questa storia, gli attentatori anarchici di Mussolini meritano un posto d'onore.



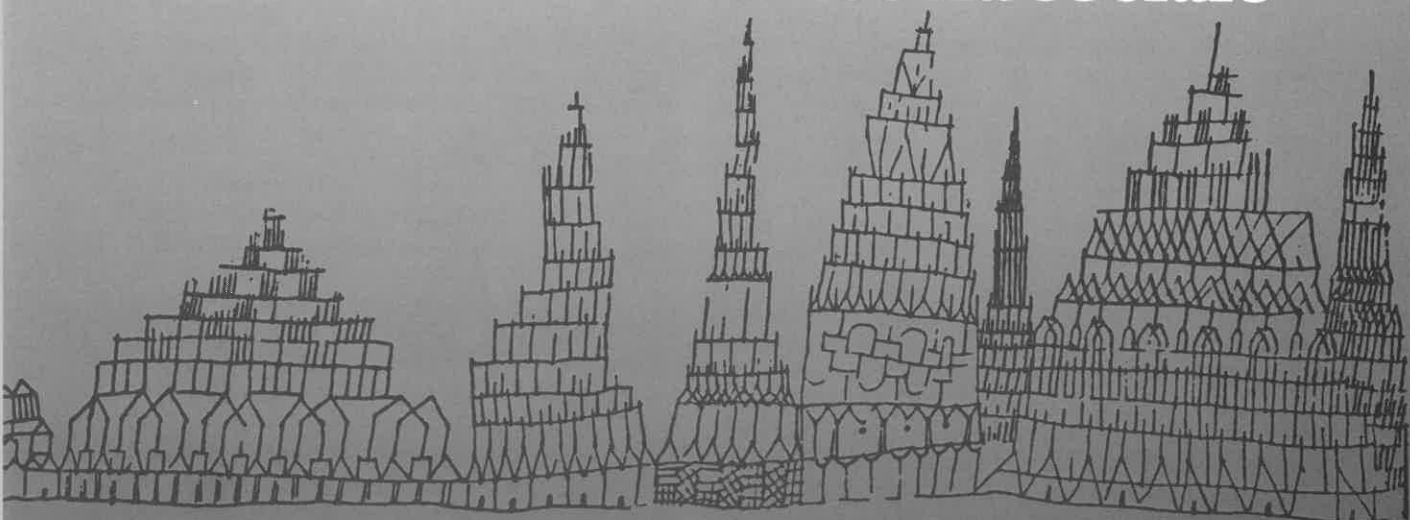
31/3/16
Sbardellotto Angelo

via dell'esilio, emigrando prima in Francia e poi in Belgio. Il 14 giugno 1932 venne fermato a Piazzale Venezia e trovato in possesso di due bombe. Processato il 16 giugno dal Tribunale Speciale dopo sole due ore di dibattimento fu condannato alla pena capitale: all'alba del 17 giugno venne fucilato dal plotone d'ese-



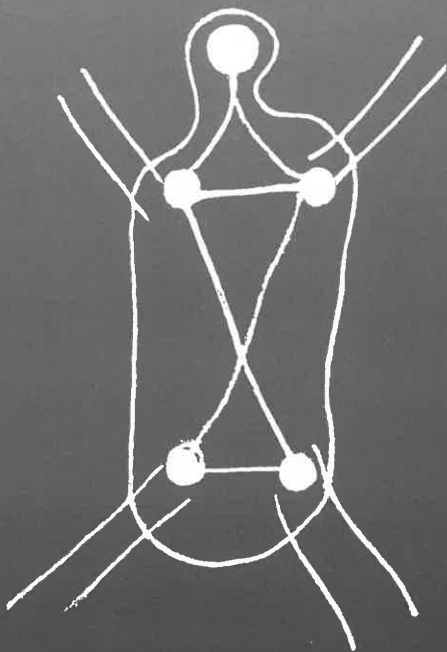
Randall Amster

L'anarchismo come teoria sociale



*Come realizzare
il massimo
della libertà individuale
e una solida comunità?*

*Grazie a un'etica
indirizzata alla socialità,
all'aiuto reciproco
(il mutuo appoggio
avrebbe detto
Pëtr Kropotkin)
e la sostituzione
della proprietà privata
con l'usufrutto.
Cioè ipotizzando
un «ordine sociale»
anarchico*



*capace di coniugare
in modo equilibrato
individuo, società
e natura.*

*Questa è,
in estrema sintesi,
la tesi di Randall Amster,
docente alla
School of Justice Studies
dell'Arizona State
University di Tempe.
Il saggio
è stato pubblicato
sulla rivista londinese
Anarchist Studies
n. 2/1998*

libertaria



La storia umana e il ragionamento morale sono inestricabilmente connessi, al punto che è quasi impossibile discutere la prima (sia valutando il passato sia speculando sul futuro) senza fare riferimento al secondo. Anche teorie rilevanti sovente caratterizzate come *α*-moralì, quali la previsione nietzschiana dell'«avvento del nichillismo», il suo annuncio che «Dio è morto», e la sua pretesa che l'umanità sia finalmente di fronte alla «fine dell'interpretazione morale del mondo» (Kaufmann, 1956), richiedono tuttavia il riferimento a una struttura morale, per quanto solo come mezzo per produrre una critica della religione, dell'autoritarismo o dell'etica formale.

Per quanto tenti, Friedrich Nietzsche non può sfuggire dal primato della moralità, poiché gli esseri umani sono stati e saranno sempre immersi in una rete di processi morali; infatti, come Pëtr Kropotkin, il principe cortese, ha mostrato attraverso la sua estesa ricerca biologica e zoologica sull'*Etica* (1992), l'impulso morale in natura precede l'esistenza della vita umana. Gli esseri umani primitivi, secondo Kropotkin, svilupparono l'impulso morale osservando i processi della natura, e non appena cominciarono a portare un qualche ordine entro le loro osservazioni della natura e a trasmetterle alla posterità, gli animali e la loro vita fornirono loro i materiali principali per la loro non scritta enciclopedia del sapere, così come per la loro saggezza, che essi espressero mediante proverbi e detti (1992, p. 50).

La natura umana, dunque, come parte della grande trama della vita naturale e dei suoi complessi processi, è stata e sarà sempre impregnata di impulso morale.

Per Kropotkin, le lezioni morali che l'umanità ha derivato dalla natura includono: la socialità; la proibizione all'omicidio di un proprio simile; il clan, la consanguineità, o la struttura tribale; i vantaggi dello sforzo comune; il gioco; e una nozione di reciprocità nel far pagare le ingiustizie (1992, pp. 51-59). Da questo punto di vista la diffusa tendenza in natura verso «il mutuo appoggio» (e non la competizione, come hanno ritenuto i darwinisti sociali) è ciò che soprattutto ha consentito la sopravvivenza delle specie nel regno animale, compresa naturalmente la specie del genere *homo*. Così, mentre il carattere specifico delle questioni etiche cambia nel tempo, con ogni sviluppo nella scienza, nella tecnologia e nel controllo sociale

che porta con sé nuove e più difficili sfide morali, la natura onnipresente della ricerca morale stessa è costante. Nel nostro mondo postmoderno, che cambia minuto per minuto, poiché la tecnologia e le comunicazioni globali istantanee modificano continuamente il paesaggio sociale e ma-

teriale, noi affrontiamo una urgenza senza precedenti nella sfera del ragionamento morale, che sovente si manifesta in un senso pervasivo di disordine individuale e di ansia collettiva. L'esortazione di Nietzsche a «vivere pericolosamente» cattura parte dell'*Angst* della nostra era, e in questa nozione cominciamo ad afferrare l'essenza della *praxis*, sia come un mezzo per fare fronte a un mondo che cambia continuamente, sia come la vera essenza della convinzione che «la filosofia deve essere vissuta» (Kaufmann, 1956, p. 51). *Praxis* allora, in questo linguaggio, è semplicemente il dispiegamento consapevole di un inerente impulso morale presente in natura, che precede perfino la nostra esistenza umana.

Bisogna notare, tuttavia, che nonostante tutte le sue intuizioni sulla moralità naturale e i processi delle comunità biologiche, Kropotkin, non ha mai formulato un'etica che includesse nel suo calcolo la terra stessa, ma invece ha sovente espresso, come nota George Woodcock, «una sorta di acritico ottimismo secondo cui le risorse della terra sono illimitate» (Kropotkin 1993, p. 125).

Oggi abbiamo una comprensione più profonda della interdipendenza di *tutti* i processi vitali sul pianeta, e della precarietà della nostra stessa sopravvivenza se non teniamo conto di questa interconnessione naturale, e di conseguenza le nostre attuali ricerche morali devono riflettere questa conoscenza ecologica (Rogers, 1994). Pertanto, fra le nostre speculazioni morali sulla natura del governo, della legge, della società e della proprietà, esiste un substrato onnipresente che presuppone che l'umanità sia inserita nei processi della «natura» e che si manifesta nel primato della socialità e dell'aiuto reciproco fra esseri umani, così come nel riconoscimento che queste stesse priorità si applicano ugualmente alle nostre relazioni con la natura non-umana. E questo, io credo, è un valore primario dell'anarchismo per il ragionamento morale. Sfidando consolidate concezioni dell'autorità e mettendo in luce la persistenza dell'ineguaglianza nella società civile, l'anarchismo al tempo stesso consente una ricerca più profonda sull'impatto che questi stessi

processi gerarchici «umani» hanno sull'equilibrio della vita del pianeta. In questa luce, la moralità umana e la moralità naturale sono considerate coeve, poiché derivano dalla stessa matrice. E con questa consapevolezza possiamo intraprendere un'analisi significativa dei contorni della politica, della prassi e della proprietà nell'era «postmoderna».



FIDUCIA, VIOLENZA E STATO MINIMO

Fin dall'inizio mi sono spesso state poste le questioni «politiche» (solo apparentemente di definizione) se «anarchico» e «libertario» siano termini intercambiabili, e se l'anarchismo sia una qualche forma di comunismo. Possiamo perfino trovare in letteratura riferimenti agli anarchici come «comunisti libertari» (Guerin 1989, p. 118), che mettono in luce le difficoltà inerenti a tutti i tentativi di categorizzare. Ciò non di meno, a fini di analisi, i «libertari» (nell'accezione utilizzata nel mondo anglosassone e statunitense in particolare) in genere preferiscono, nelle parole di Robert Nozick (1974), lo «Stato minimo» e mettono grande enfasi sul massimo di libertà come lo scopo principale della società civile. Lo Stato minimo libertario, tuttavia, è problematico all'inizio, se prendiamo sul serio la critica anarchica dello statalismo. Ma il problema rimane: perché non uno Stato minimo (guardiano notturno) incaricato solo della funzione difensiva e impositiva? La risposta è triplice. Anzitutto, dobbiamo chiederci: difesa da che cosa e imposizione di che cosa? Quando consideriamo il libertario come colui che ritiene l'apparato dello Stato ciò che protegge e fa valere gli interessi della proprietà privata, notiamo immediatamente una divergenza rispetto alla tradizione anarchica enunciata da molti teorici tra cui Pierre-Joseph Proudhon, Kropotkin ed Emma Goldman.

La seconda risposta a Nozick si incentra sulla nostra visione dell'agire umano. La presenza di uno Stato minimo volto a mantenere il monopolio della forza per la difesa (della persona e della proprietà) e per l'imposizione (dei contratti e degli obblighi) implica che i suoi soggetti non siano in grado di auto-regolarsi; cioè che i soggetti dello Stato minimo non siano considerati moralmente auto-diretti. In una visione del genere, il libertario è interessato principalmente alla libertà negativa (libertà *dalla* coercizione, *dall'*interferenza e *dagli* ostacoli), mentre l'anarchico è interessato soprattutto alla libertà positiva (libertà *di* auto-determinazione in accordo con la volontà individuale). La distinzione è importante, e di nuovo riflette una

differenza fondamentale nella nostra visione dell'agire. Il libertario comincia con il presupposto del bisogno di uno Stato sociale forte (quindi una visione debole del soggetto), e da lì discende ed è soddisfatto quando raggiunge lo Stato minimo: infatti, i libertari non osano andare più in là, se prendono sul serio le loro radici lockiane (proto-libe-

rali). D'altra parte, l'anarchico comincia da una prospettiva di assenza di Stato, lo Stato più debole possibile (quindi una visione forte del soggetto) e si chiede se sia proprio necessario procedere costruendo verso l'alto.

È questa una descrizione corretta della posizione del libertario? In *Anarchia, Stato e Utopia*, Nozick pretende di costruire verso l'alto, dallo stato di natura (senza Stato) di John Locke, attraverso lo Stato ultra-minimo (protezione soltanto per coloro che sono disposti a pagarla), fino ad arrivare allo Stato minimo (1974, pp. 3-25). Analogamente, Thomas Hobbes, Locke stesso, e persino Jean-Jacques Rousseau, cominciano da un costrutto teorico di stato di natura e sembrano costruire verso l'alto fino allo Stato sociale. Si affermerà qui, tuttavia, che i teorici del contratto sociale non tentavano di mostrare come lo Stato cresca naturalmente da una condizione di primitiva assenza di Stato, ma piuttosto tentavano una giustificazione revisionista di uno Stato sociale già esistente. La metafora dello stato di natura, quindi, vista in questa luce è, nel caso migliore, un valido meccanismo espositivo, e, nel caso peggiore, un astuto espediente letterario inteso a distogliere l'attenzione dai veri scopi dei suoi protagonisti. Il libertario allora, e in particolare Nozick, parte da un costrutto che appare a prima vista venire dal basso verso l'alto ma, in realtà, procede dall'alto verso il basso.

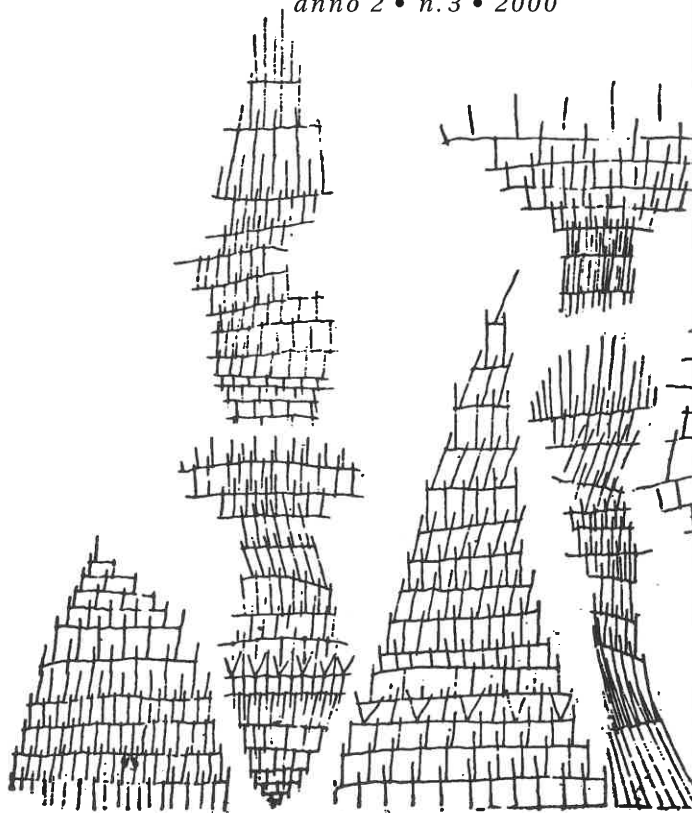
La terza obiezione allo Stato minimo è centrata su ciò che possiamo chiamare «fiducia». La presenza dell'apparato statale sotto qualsiasi forma inculcherà nei suoi soggetti una tendenza verso l'abdicazione, qualcosa di simile a quanto Henry David Thoreau descriveva come «rimettere la propria coscienza alla legislatura» (1965, p. 252). Per esempio, lo Stato minimo, come è concepito da Nozick, occupa i campi della protezione e dell'imposizione. Il probabile effetto nel tempo consiste nel fatto che i soggetti di tale Stato diventeranno sempre più «fiduciosi» nella distribuzione da parte dello Stato di questi servizi di base, e nel fatto che le

capacità proprie dei soggetti di proteggere e imporre si atrofizzeranno oppure non si svilupperanno. Come nota Michael Taylor (1987, pp. 168-169), «più lo stato interviene... più necessario esso diventa, poiché l'altruismo positivo e il comportamento cooperativo volontario si atrofizzano in presenza dello Stato e crescono in sua assenza... Uomini che vivono a lungo sotto un governo e la sua burocrazia, i suoi tribunali e la sua polizia, finiscono con il fare affidamento solo su di essi. Trovano più semplice (e in certi casi sono legalmente obbligati ad) usare lo Stato per la composizione delle loro dispute e per la distribuzione dei beni pubblici, piuttosto che provvedere a queste cose da soli». Analogamente Zygmunt Bauman (1993, p. 31): «La promessa di rendere gli individui universalmente morali attraverso il trasferimento delle loro responsabilità ai legislatori si è rivelata fallace, così come la garanzia di rendere ciascuno libero in questo processo».

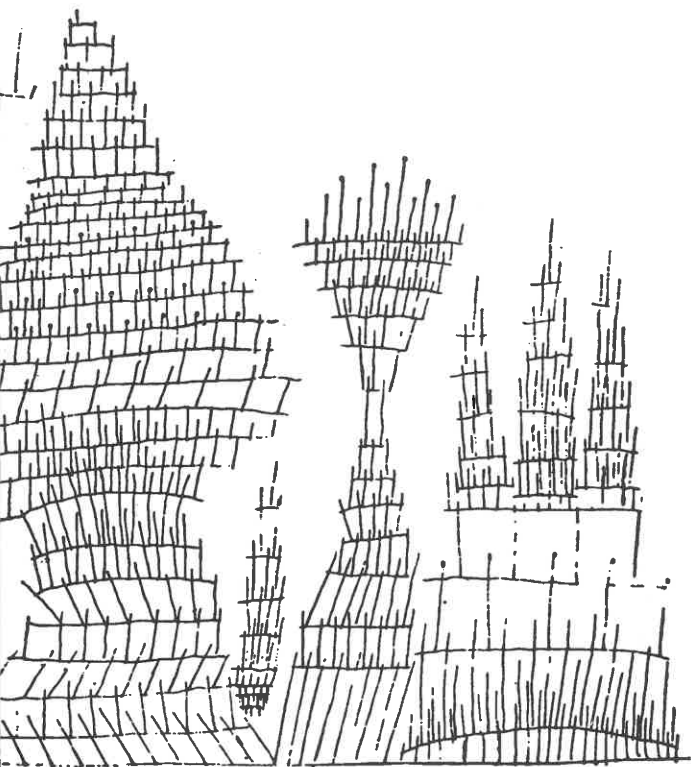
Uno degli scopi principali della prassi anarchica, pertanto, deve essere l'abolizione delle leggi codificate, formali: «L'anarchismo (...) fin dal tempo di Godwin ha rifiutato tutte le leggi scritte» (Kropotkin 1968, p. 176). Invece, la comunità dovrebbe essere «regolata dai costumi, dalle abitudini e dagli usi» (1968, p. 201), così come le pressioni della coscienza sperimentate da ciascuno dei suoi membri. Per la visione anarchica, di nuovo, il riferimento a leggi esterne, scritte, rappresenta una abdicazione della capacità del soggetto di auto-direzione morale: elemento essenziale, questo, di un ordine sociale privo di coercizione istituzionale. Come ritiene Kropotkin (1968, p. 197):

- *Siamo così traviati da un'educazione che fin dall'infanzia mira ad uccidere in noi lo spirito di rivolta, e a sviluppare quello di sottomissione all'autorità; siamo così traviati da questa esistenza sotto il bastone della legge, che regola ogni evento della vita (la nostra nascita, la nostra educazione, il nostro sviluppo, il nostro amore, la nostra amicizia) che, se questo stato di cose continua, perderemo ogni capacità di iniziativa, ogni abitudine a pensare per noi stessi.*

Inoltre, leggi codificate richiedono qualche corpo istituzionale per l'amministrazione e l'imposizione, mentre norme sociali interiorizzate possono servire a coltivare più profondi istinti per determinare ciò che è «giusto» e ciò che è «sbagliato», promuovendo un accesso più ampio all'impulso morale della comunità.



In questa luce diventa evidente che perfino lo Stato minimo (con le sue leggi e diritti di proprietà e meccanismi di imposizione) genererà un *momentum* che deve essere considerato con profondo sospetto da parte di un anarchico. Questo punto fornisce inoltre un utile aggancio per sviluppare un'importante distinzione fra marxismo e anarchismo. Nella ben nota visione del primo, una serie di «rivoluzioni» storiche porterà a una finale dittatura del proletariato, e poi questo Stato socialista si «indebolirà», lasciando il posto a un'utopia comunista apparentemente priva di Stato. C'è molto che un anarchico può accettare nella risoluzione finale prevista da Karl Marx; tuttavia il problema consiste nei mezzi. Se già l'anarchico è sospettoso dello Stato minimo libertario, allora lo Stato socialista marxiano (che è uno Stato persino più forte di quello che viene a sostituire) dovrebbe lasciarlo profondamente perplesso. Per quale magia lo stato si «indebolirà»? Lo spettro di una fiducia che porta alla chiusura e all'atrofia tormenta questa visione dello stato socialista (May 1989, p. 170). Inoltre, il marxista è «preparato ad accettare la necessità di adottare duri mezzi per ottenere nobili fini» (Lukes 1985, p. 105). Non così l'anarchico, se si considera la visione di Emma Goldman, che sostiene: «nessuna rivoluzione può mai accadere come fattore di liberazione a meno che i mezzi utilizzati per promuoverla siano identici in spirito e tendenza ai propositi che devono essere



conseguiti» (*id.*, che cita Goldman 1925, p. 261) (vedi anche Tolstoj, 1990, p. 16). Pertanto, se coercizione, dominio, gerarchia e violenza sono evitati come fini, non bisogna mantenerli come mezzi, non importa quanto nobile sia lo scopo.

COSCENZA, COMUNITÀ E KARMA

Collegata alla questione dei mezzi e dei fini, passiamo a considerare la non facile tensione nel pensiero anarchico fra la priorità dell'individuo e la necessità della comunità (come per esempio nel saggio di Robert Paul Wolff *In difesa dell'anarchismo* (1970), in cui egli tenta di conciliare il conflitto fra autorità e autonomia). Alcuni autori hanno perfino costruito dei campi all'interno della teoria anarchica, proponendoci categorie come «anarchico individualista» o «egoismo anarchico» e «anarchismo collettivista» o «anarchismo comunitario». Queste etichette rompicapo segnalano una difficoltà fondamentale contro la quale i pensatori anarchici hanno combattuto: come riconciliare un individualismo massimamente libero con la necessità pratica della comunità sociale. Questo è il «genuino dilemma dell'anarchismo», in cui appare sovente che «la comunità nega se stessa o, nel caso migliore, è instabile oppure è costretta a ricorrere a metodi non anarchici di

controllo sociale» (Condit, 1987, p. 56). La comunità, dunque, è il nemico della libertà? Alan Ritter ci dà una buona descrizione della nozione anarchica di «censura pubblica», intesa come un mezzo non-autoritario per assicurare e inculcare l'obbedienza alle norme della comunità (1980, pp. 25-39). Ma anche la censura può essere coercitiva, e può causare un indebolimento della libertà che è forse più tirannico dell'apparato statale che esso viene a rimpiazzare: decisamente qualità non-anarchiche. Sembra di essere tornati al dilemma. Tuttavia il problema consiste nella direzione della coercizione: la censura, come la coercizione sanzionata dallo Stato, opera dalla comunità verso l'individuo. Se fossimo in grado di concepire un meccanismo diretto verso l'esterno, qualcosa che si origina con l'individuo e solo secondariamente è riflesso nella comunità, forse la difficoltà sarebbe risolta.

Da questo punto di vista, presso alcuni autori anarchici contemporanei, osserviamo formulazioni simili a un modello morale kantiano. Stephen Condit, per esempio, nega che l'autonomia richieda un minimo grado di azioni intenzionali di una persona basate su una deliberazione razionale dei suoi principi e fini, sulla sua responsabilità verso i mezzi necessari ad essi e sulla sua giustificazione morale dei mezzi in sé» (1987, p. 55). Taylor ci dice che l'autonomia comprende la razionalità e l'autenticità e definisce azioni autentiche quelle che «sono coerenti» con il «sé essenziale» di una persona; cioè quando tali azioni esprimono un carattere che è stato adottato o espresso criticamente (1982, pp. 148-150). George Crowder, inoltre, propone un sé «autentico» come «quella parte della personalità che vuole un'azione moralmente corretta», costituita di a) razionalità e b) virtù (1991, pp. 10-11). E Wolff basa il suo «anarchismo filosofico» su una versione esplicitamente kantiana della «autonomia morale» che include l'onere di «acquisire conoscenza, riflettere sui motivi, prevedere i risultati, criticare i principi» (1970, pp. 12-18). Se trascuriamo le loro basi di carattere liberale, queste teorie offrono una soluzione potenziale al «genuino dilemma dell'anarchismo», concependo la moralità come personale e soggettiva, e non come il prodotto primario della coercizione o della persuasione esterna. Naturalmente, abbiamo bisogno di non limitare noi stessi soltanto alle nozioni kantiane di «autonomia», che assimilano regole convenzionali (o societarie), ma piuttosto

dovremmo anche considerare l'efficacia di un nietzschiano «individuo autonomo, colui che crea e impone canoni auto-prodotti» (Palmer, 1993, p. 579).

Applicato al nostro dilemma individuo-comunità, il valore di una tale «coscienza-etica» è evidente. Dovremmo ora essere in grado di comprendere la possibilità di una comunità di individui autonomi che si auto-dirigono moralmente. Come è ovvio, la censura pubblica verrà ancora talvolta impiegata in ogni comunità sub-utopica, ma costruendo il nostro apparato «coercitivo» a partire dall'individuo verso l'esterno, e non dalla comunità verso l'individuo, possiamo assicurare che mezzi come la censura saranno utilizzati solo secondariamente, e anche allora come eccezione e non come regola. Solo in questo modo, dal basso verso l'altro, è possibile immaginare una vera comunità di individui liberi, moralmente auto-diretti. Come nota Bauman (1993, p. 61):

- *Se la solitudine segna l'inizio dell'atto morale, l'essere insieme e la comunione emergono come il suo fine, come l'essere insieme del «partito morale», la conquista delle persone morali solitarie che superano la loro solitudine in un atto di sacrificio di sé che è sia il fulcro sia l'espressione dell'essere per. Noi non siamo morali grazie alla società; noi viviamo nella società, noi siamo la società, grazie al nostro essere morali. Al cuore della socialità è la solitudine della persona morale. Prima che la società, coloro che creano le sue leggi e i filosofi, chiariscano i principi etici, esistono esseri che sono stati morali senza la coercizione di un valore codificato.*

A titolo di illustrazione, si consideri come il concetto di «autorità» possa essere visto in una comunità anarchica. In un tale scenario, l'autorità è caratterizzata come «una competenza riconosciuta in un certo campo e come il diritto di prendere e mettere in atto decisioni con l'assenso di ogni persona coinvolta da tali decisioni. L'autorità così definita non è l'opposto o il nemico della libertà, bensì il suo necessario complemento» (Baldelli, 1971, p. 75). Come può essere reso operativo questo concetto in una società «senza stato»? In *Anarchismo Sociale*, Giovanni Baldelli ci fornisce una sorta di prontuario: «1) il potere coercitivo deve essere ridotto al minimo e posto in più mani possibili;

2) le rivendicazioni all'autorità devono essere rigettate se sono stabilite per forza; 3) ogni autorità deve rendere conto a molte altre, che a loro volta sono ugualmente responsabili nei confronti di un numero ancora maggiore; 4) nessuno nella sua relazione con un altro dovrebbe essere esentato dal giudizio di un terzo; 5) la terza

parte dovrebbe avere sempre un potere superiore; e 6) l'accesso ad una terza parte, possibile per ciascuno, dovrebbe essere aperto a molte terze parti, non ad una soltanto» (1971, pp. 86-88). In questa formulazione, l'integrità e la priorità dell'individuo vengono mantenute concependo l'autorità e il potere come diffusi e accessibili a tutti i membri, mentre si consente alla comunità in quanto tale di funzionare come deve.

Inoltre, mancando un'autorità centrale, è probabile che la cooperazione nella comunità si sviluppi e si sostenga, poiché la coscienza autonoma, essendo sollecitata a considerare l'impatto delle proprie azioni, terrà necessariamente conto degli interessi degli altri (in sostanza, della natura stessa) prima di guidare le azioni del sé morale. In questo senso, si può dire che la coscienza etica incorpori uno spirito di reciprocità, un'attenzione per ciò che Bauman chiama l'Altro: «essere una persona morale significa che io sono il guardiano di mio fratello» (1993, p. 51). Kropotkin nel suo noto *Il mutuo appoggio* (1972) si è spinto molto avanti nel mostrare che la reciprocità è la norma che si impone tra le creature della terra, ritenendo, in risposta alla biologia darwiniana, che l'aiuto reciproco, e non la competizione, abbia consentito a molte specie avanzate di sopravvivere, e ha parimenti notato «il sentimento di solidarietà è la caratteristica che guida tutti gli animali che vivono in società». E Todd May identifica «l'a priori dell'anarchismo tradizionale: abbi fiducia nell'individuo» nell'idea che «abbandonati a se stessi, gli individui abbiano un'abilità naturale, in sostanza una propensione, a escogitare accomodamenti sociali che sono sia giusti sia efficienti» (1989, p. 171).

Ho tentato qui di mostrare che l'attore umano in una teoria anarchica è al tempo stesso individualista e orientato verso la comunità, e che la società composta di tali attori è parimenti costruita in modo riflessivo. Abbiamo un'immagine a strati, con la «coscienza» come primo livello che assicura la condotta morale e la comunità posta a un livello secondario. Che accade dei soggetti «non coartati» né dal sé né dal collettivo? Se bisogna prendere sul serio la libertà, allora ciò significa che uno è libero di commettere un genocidio o di diventare un





dittatore? La risposta per l'anarchico coerente è che l'interazione dei primi due strati avrà successo nell'educare attori morali auto-diretti e soggetti dotati di mentalità comunitaria; i pochi che rimangono non convinti dalla coscienza inferiore o dalla pubblica esortazione (sia sotto forma di censura, sia persino come desiderio di socialità), e persistono in un comportamento predatorio, non anarchico, sono destinati a sopportare il karma che spetta alla loro condotta. Ogni altra risposta fa più danno di quanto cerchi di prevenirne.

Abbiamo così costruito una formulazione anarchica tripartita (coscienza, comunità e karma) considerando il caso della auto-direzione morale. Ma così facendo, siamo andati troppo lontano? Posso già sentire le lamentele sull'universalismo, i fondamenti e la rappresentazione, provenire dalle frange del post-modernismo. Tuttavia, l'attore morale autonomo qui considerato, è fondativo solo nel senso del *meccanismo* impiegato: la coscienza. Ciò che è chiaramente non universale, è il modo in cui la coscienza individuale manifesta se stessa. È importante che questo punto venga ben compreso. La questione è che esiste un apparato comune, qualcosa di universalmente inerente all'esistenza e alla consapevolezza (in quanto funzione dell'impulso morale in natura) che è sufficiente a tenere insieme una comunità di individui. Ma non esiste un rigido codice etico che funzioni, non è possibile privilegiare un insieme di principi a discapito di un altro. Infatti, da un luogo a un altro, e in tempi differenti, gli standard e le aspettative della comunità si modificano; parimenti variano gli stimoli della coscienza da una persona all'altra. In questo senso noi concepiamo un imperativo della moralità personale e soggettivo.

Il fatto che molti possano raggiungere questa o simili conclusioni morali, non significa che noi propendiamo per l'universalismo; significa soltanto che le persone sono più simili di quanto siano diverse e che la socialità e la reciprocità sono impulsi morali fondamentali che si manifestano «nella coscienza di una solidarietà umana di primaria importanza» (Read, 1954, p. 155). Come osserva Kropotkin (1993, pp. 144-145):

- *Noi non temiamo di rinunciare ai giudici e alle loro sentenze. Noi rinunciamo a sanzioni di ogni genere, persino agli obblighi verso la moralità. Noi non temiamo di dire: «Fai quello che vuoi; agisci come vuoi»; poiché siamo persuasi che la grande maggioranza del*

genere umano, in proporzione al suo grado di consapevolezza e di completezza nel processo di liberazione dalle pastoie, si comporterà e agirà sempre in una direzione utile alla società (...). Tutto quello che possiamo fare è mettere in guardia. E di nuovo, mentre mettiamo in guardia, aggiungiamo: «Questo monito sarà senza va-

lore se la vostra esperienza e la vostra osservazione non vi porteranno a riconoscere che vale la pena di seguirlo».

PROPRIETÀ E USUFRUTTO

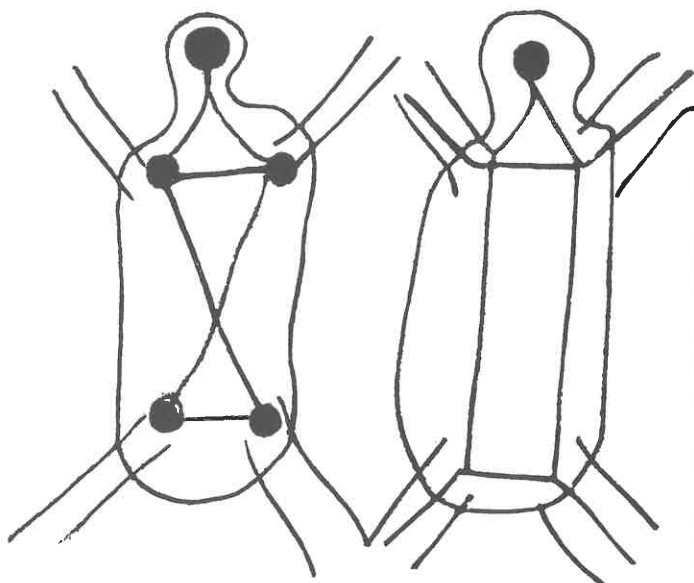
Una questione correlata, sovente avanzata come obiezione all'anarchismo, è la seguente: come può una società ottenere la produzione, la distribuzione e la conservazione dei beni pubblici in assenza di una autorità centrale? (Harriott, 1993, p. 325). In altre parole: come possono individui liberi essere incoraggiati a lavorare e a dare il loro contributo alla «pubblica utilità» senza coercizione, sia negativa (punizione) sia positiva (guadagno personale)? Il problema, con questioni di tal genere, è che esse sono poste in modo rovesciato; la questione reale è come una società basata sulla coercizione e sull'autorità centralizzata possa produrre e distribuire e al tempo stesso conservare liberi gli individui. Una questione simile è quella del problema del «*free rider*»: come può una società priva di Stato evitare che coloro che non partecipano al lavoro godano dei beni pubblici prodotti da tale lavoro? Di nuovo, la questione è mal posta; dovremmo piuttosto chiederci come una società statale possa giustificare l'impedimento a certi individui dell'accesso al godimento dei beni *pubblici* (Harriott, 1993, p. 330). Nella società anarchica, tutti i beni (sia materiali sia immateriali) sono in un certo senso pubblici, come conseguenza dell'abolizione di quel tipo di proprietà privata che è venuta a caratterizzare le società liberal-capitalistiche. Allora la questione diventa: come definire la *proprietà* nella teoria anarchica e come considerare i diritti e le responsabilità individuali nella produzione e conservazione dei beni pubblici?

Un buon punto di partenza per un'analisi dei beni pubblici e della proprietà è lo stato di natura, un costrutto metaforico impiegato soprattutto nelle teorie del «contratto sociale» di Hobbes, Locke e Rousseau fra gli altri.

Come abbiamo notato prima, in *Anarchia, Stato, Utopia*, Nozick apparentemente costruisce «verso l'alto», dallo stato di natura (senza Stato) di Locke, attraverso lo Stato ultra minimo (protezione solo per chi è disposto a pagarla), per fermarsi quando raggiunge lo Stato minimo (1974, pp. 3-25), in parallelo con i modelli dei primi teorici del contratto sociale che partivano dallo stato di natura e sembravano costruire «verso l'alto», derivandone lo Stato sociale. Tuttavia, le vere radici socio-strutturali del «contratto sociale» erano: 1) un pregiudizio che vedeva il soggetto come atomistico e razionalmente auto-interessato, e 2) l'esistenza di un forte Stato sociale in embrione, il cui scopo era di stimolare questi attori atomistici sotto l'ombrello di una crescente economia di libero mercato. Anche Nozick sostiene di lavorare «dal basso in alto» (cioè dalla primitiva assenza di Stato) nella costruzione del suo stato minimo, ma in realtà è vero l'opposto e ne deriva che Nozick appare come un mero apologeta dello Stato del *laissez-faire* neo conservativo. Come afferma Stephen Condit (1987, pp. 159-163): «quel che egli tenta di fare nello specifico è di fornire ragioni per la distribuzione della proprietà e le potenzialità economiche esistenti... Alla fine, Nozick parla soltanto per quelle persone che possiedono già proprietà effettive e spaccia i loro interessi ideologici come un ragionamento filosofico».

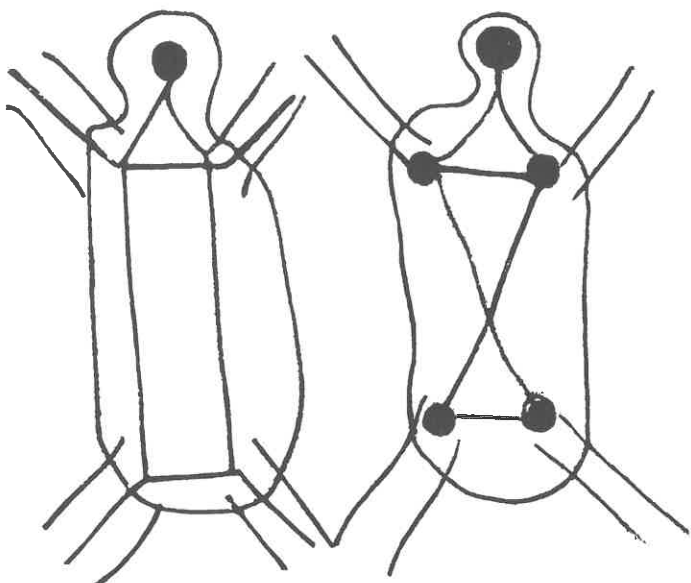
In contrasto con Nozick, che parte dal modello concettuale di Locke, molti teorici anarchici prendono come punto di partenza la formulazione di Rousseau (Condit, 1987). Ma anche questo è problematico, dal momento che Rousseau, come Hobbes e Locke prima di lui, mirava sostanzialmente a giustificare lo Stato moderno e a revisionare di conseguenza la storia. Pertanto, se faccio riferimento allo stato di natura, non è per giustificare nozioni preconcepite di attore e società, ma piuttosto per illustrare concretamente le radici naturalistiche della mia concezione della materialità. L'enfasi allora non è sullo Stato ma sulla natura e da questo forse si può derivare una teoria generale della proprietà normativa.

Nel *Discorso sulle origini dell'ineguaglianza*, Rousseau (1973) sviluppa uno stravagante quadro dello stato di natura, un luogo e un tempo in cui la vita era semplice, regolare e buona. Tuttavia quel che mancava e quel che, in ultima istanza, cacciò l'umanità fuori



da questo Eden e la portò entro le catene dello Stato sociale, furono l'immaginazione, una mente inquieta, la filosofia e la consapevolezza; la semplice fisicità della vita nello stato di natura non era sufficiente a saziare le crescenti necessità intellettuali, emotive e linguistiche persino dei suoi abitanti «selvaggi». Abbandonammo dunque questo stato di natura, rinunciando alla nostra libertà naturale e al diritto a qualsiasi cosa che ci attraesse, in favore di uno Stato sociale che ci garantisse «la libertà civile e il diritto legale alla proprietà» di ciò che possediamo. Il quadro che Rousseau ha dipinto mostra l'uomo primitivo come distinto dal suo ambiente, come atomistico e non-comunitario, e come intellettualmente povero. Tuttavia presso molte culture «indigene» o «primitive» osserviamo proprio l'opposto: la natura è sacra, la comunità è essenziale e la filosofia integrale. Più di quanto facesse Locke, Rousseau vede la natura e i suoi primitivi abitanti attraverso gli occhi di un colonialista. L'errore consiste nel modo in cui egli concepisce l'umanità nei confronti della natura: un attore atomistico sarebbe in conflitto con il suo ambiente poiché esso minaccia la sua singolarità; un soggetto auto-interessato adotterebbe necessariamente una visione del mondo antropocentrica.

La formulazione lockiana adottata da Nozick è ancora più problematica perché, per Locke, la natura è qualcosa di cui ci si deve appropriare, che deve essere recintato e posseduto (potremmo dire che Locke trasforma la «guerra di tutti contro tutti» di Hobbes in una «guerra di



tutti contro la natura»). La teoria giustificativa di Nozick si basa sulla supposizione che se tutti i possessi sono leciti (intendendo con ciò che essi furono acquisiti in accordo con una clausola lockiana modificata, e trasferiti legittimamente nel corso della loro storia), allora la distribuzione esistente degli averi è legittima (1974, pp. 150-182). Un difetto sostanziale in questa argomentazione, come osserva Alasdair MacIntyre, è che essa presuppone che «esistano di fatto molto poche, e in alcune estese aree del mondo non esistano per niente, giustificazioni legittime. I detentori di proprietà del mondo moderno non sono gli eredi legittimi degli individui à la Locke che compiono atti di acquisizione originale quasi lockiani; sono i successori di coloro che, per esempio, rubarono, e usarono violenza per rubare le terre comuni dell'Inghilterra alla gente comune, vasti tratti di Nord America agli indiani d'America, gran parte dell'Irlanda agli irlandesi e la Prussia agli autoc-toni prussiani non-germanici» (1981, p. 234). Abbiamo così realizzato le conseguenze logiche (furto, guerra, perfino genocidio) del considerare la terra come qualcosa che deve essere acquisito e posseduto, piuttosto che onorato e celebrato.

Arriviamo così al famoso assioma di Proudhon, secondo cui «la proprietà è un furto». Proudhon apparentemente non intendeva con ciò che ogni proprietà sia un furto, ma solo quella che deriva da un possesso non guadagnato (per esempio interesse su prestiti, guadagno da rendite) (Crowder, 1991, p. 85). Possiamo estendere questo argomento per esprimere la nostra massima: «tutta la proprietà *non-normativa* è

un furto». Un possibile punto di partenza è il concetto di usufrutto. In origine concepito come alternativa al possesso privato di terra in paesi come la Svizzera e la Germania, l'usufrutto garantiva alla persona che lo possedeva il «diritto di costruire»; quando i diritti di usufrutto venivano venduti, non era la terra stessa, ma erano le strutture erette e il capitale accumulato sulla terra a essere soggetti al trasferimento (Ushakov, 1994, p. 11). Godwin ha esteso il concetto a tutte le proprietà, affermando che gli individui hanno diritto solo all'amministrazione dei beni, e sono strettamente vincolati ad usare tali beni per la promozione della felicità generale (Crowder, 1991, p. 86). Allo stesso modo Proudhon considerava l'usufruttuario contrapposto al proprietario, e lo vedeva «responsabile dell'oggetto affidatogli; egli doveva usarlo in conformità all'utilità generale, tenendo conto del suo mantenimento e del suo sviluppo» (in Crowder, 1991, pp. 86-87).

Possiamo vedere qui i semi della normatività, che si sviluppano e culminano nella tesi di Giovanni Baldelli, secondo cui «la principale differenza tra la proprietà e l'usufrutto in quanto diritti, consiste nel fatto che, mentre la prima è irresponsabile e incondizionata, il secondo è soggetto a condizioni sociali ed economiche e comporta *obblighi morali*» (1971, p. 110). I diritti di proprietà includono il diritto di abusare o perfino di distruggere le proprietà personali; l'usufrutto proibisce questa azione, a meno che essa non comporti qualche beneficio generale (per esempio l'eliminazione di un rischio). L'usufrutto considera chi lo possiede come un amministratore, che può goderne i benefici nella misura in cui ciò avviene in modo armonioso con la comunità; come nota Murray Bookchin (1991, p. 50), «tali risorse appartengono a chi le usa fin che vengono usate». Inoltre, mediante una traslazione logica, l'usufrutto viene a significare che nulla mi appartiene tranne ogni cosa; cioè ho obblighi morali nei confronti di tutte le cose materiali. Le cose che possiedo devono essere utilizzate in modo da adattarsi al benessere della comunità; le cose che nessuno possiede devono essere conservate per l'uso e il piacere di tutti; le cose possedute da altri riguardano anche me. Di nuovo, Bookchin (1991, p. 50): «la rivendicazione collettiva è implicita nel primato dell'usufrutto sulla proprietà. Per tanto anche il lavoro compiuto per la dimora di un singolo trova una sottostante

dimensione collettiva nella disponibilità potenziale dei suoi prodotti per la comunità intera». Quale altra visione razionale possiamo avere delle buone cose della terra? La terra non ci appartiene, ma noi apparteniamo ad essa (Rousseau, 1973, p. 84); abusare di essa o distruggerne una qualsiasi parte significa danneggiare noi stessi; l'esistenza materiale è un dono della natura, e con quel dono viene l'obbligo di preservare l'integrità del tutto.

L'usufrutto allora può essere visto come «un insieme di regole per l'utilizzazione sociale della realtà materiale che trascende un ristretto e non specificato diritto del potere sopra le cose» (Condit, 1987, p. 103); e come Bookchin (1991, p. 54) ritiene, «perfino gli 'oggetti' di per sé... stanno in conflitto con la pratica dell'usufrutto della società organica». Da questo punto di vista giungiamo a comprendere la proprietà come la fonte originale dell'ineguaglianza, che dà vita al potere nella forma del dominio «sopra le cose», in particolare le cose della natura, e perfino noi siamo inclusi nella natura. Come il primo Rousseau (1973, p. 84) afferma nel *Discorso sull'ineguaglianza*:

- *Il primo uomo che, avendo recintato un pezzo di terra, decise di dire «questo è mio», e trovò delle persone abbastanza semplici da dargli credito, fu il vero fondatore della società civile. Da quanti crimini, guerre e omicidi, da quanti orrori e disgrazie qualcuno avrebbe potuto salvare l'umanità se avesse abbattuto gli steccati o avesse riempito il fosso e avesse urlato ai suoi compagni: «guar-*

datevi dall'ascoltare questo impostore; siete perduti se dimenticate anche solo per una volta che i frutti della terra appartengono a noi tutti, e che la terra stessa non è di nessuno».

Rifiutando questa gerarchia originaria, diamo spazio a una concezione davvero egualitaria del sé, della società e della natura. Affermare questa visione richiede non meno che coscienza individuale, aiuto reciproco e una nozione di proprietà che sostenga il possesso di nulla tranne ogni cosa; solo un «ordine» sociale anarchico consente questo ampio usufrutto e nel contempo preserva l'integrità dell'individuo.

UN ANARCHISMO POSTMODERNO?

L'enfasi ricorrente qui, su concetti come coscienza individuale, comunità inclusiva e proprietà normativa, riporta l'argomentazione alla persistente «ricerca morale» notata all'inizio di questo saggio. In un cenno sui limiti attuali del pensiero etico, Kock considera la critica postmoderna delle realtà materiali e delle relazioni di potere che operano nel senso di inibire la realizzazione del sé autonomo. Che cosa sono queste fonti di costrizione? David Harvey descrive la condizione del postmoderno come frammentazione e contingenza, in cui l'estetica trionfa sull'etica e fiorisce un capitalismo del *laissez-faire* neo-conservativo (1990, pp. 340-341). In questa condizione, una crescita tecnologica esplosiva porta a una compressione

Riferimenti bibliografici

Giovanni Baldelli, *Social Anarchism*, Aldine, Chicago, 1971.

Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Cambridge, 1993.

Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Black Rose, New York, 1991; edizione italiana, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 1988.

Stephen Condit, *Anarchist Studies: Two Inquiries into the Ideal and Material Purposes of Philosophical Anarchism*, University of Joensuu, Finland, 1987.

George Crowder, *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin*, Clarendon, Oxford, 1991.

Daniel Guerin, *Marxism and Anarchism*, in David Goodway, *For Anarchism: History, Theory and Practice*, Routledge, New York, 1989.

Howard H. Harriott, *Defensible Anarchy*, in *International Philosophical Quarterly*, 33 (3), 319, 1993; edizione italiana, *L'anarchia è difendibile?*, in *Volontà*, n.4/1995.

David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge, 1990.

Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Meridian, New York, 1990.

Andrew M. Koch, *Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism*, in *Philosophy of the Social Sciences*, 23 (3), settembre, 1993.

Pëtr Kropotkin, *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, (1927), Blom, New York, 1968.

Pëtr Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, (1914), New York University Press, New York, 1972; edizione italiana, *Il mutuo appoggio*, Salerno editrice, Roma, 1982.



incontrollabile dello spazio-tempo, causando sentimenti profondi di alienazione e disordine; queste sensazioni a loro volta contribuiscono a produrre una popolazione disorientata che tende rapidamente a trasformarsi in un mercato di massa dall'accelerazione drogata, cosa che ha come unico effetto quello di esacerbare ulteriormente il problema. Come nota Baldelli (1971, p. 28): «come la produzione diventa progressivamente disumanizzata e standardizzata ... così l'uomo della strada diventa insensibile alla spiritualità delle cose attorno a lui, poiché la sua capacità di stupirsi viene indebolita da condizioni sempre più complesse e artificiali». Una persona non deve essere un filosofo postmoderno per rendersi conto che c'è qualcosa di profondamente sbagliato nel mondo così come è configurato al presente; la messinscena del crimine, della corruzione e della distruzione mandata in onda nelle nostre case ogni notte rende questa situazione evidente persino all'osservatore più distaccato.

Il problema è che il post-modernismo non ci offre vie d'uscita, né approdi sicuri su cui basare una nuova visione morale. Ciò che ho tentato di costruire in questo lavoro è una moralità soggettiva che rifugga dai pregiudizi dell'universalismo, senza peraltro degenerare nel nichilismo. Ho avuto successo? Seguendo Zygmunt Bauman, ho sostenuto che è possibile rifiutare i codici etici totalizzanti, pur continuando ad avere una moralità, nella convinzione che «la coscienza del sé morale sia l'unica garanzia e l'unica speranza dell'umanità» (1993, pp. 249-

250). È importante credere che quello che facciamo, e il modo in cui viviamo, contano; non farlo può solo attirare un cataclisma e forse perfino l'estinzione. Qui sta il valore della resistenza, qui sta il punto di convergenza tra anarchismo e pensiero postmoderno. L'anarchico è avverso a ogni forma di potere esercitata da un gruppo

a spese di un altro, sia esso lo Stato o altra istituzione; come corollario, l'anarchico ha una profonda fede nel potere dell'individuo autonomo (May, 1989, pp. 169-171). Allo stesso modo, l'analisi di Foucault dei legami tra conoscenza e potere istituzionale, identifica certe «tecnologie del sé» sotto la forma di «varie strategie di oggettivazione che sono state usate per controllare i corpi» (Koch, 1993, p. 347). Certo, Foucault era notoriamente circospetto nel fare specifiche chiamate all'azione; e tuttavia, quando egli delinea per noi in modo dettagliato concetti come disciplina, documentazione, sorveglianza e panotticismo (Rabinow, 1984), non possiamo non sentire che ci sta chiedendo di giungere da soli a concludere che tali pratiche vengono descritte proprio perché ad esse si possa resistere. Quale altro può essere il fine di una tale critica se non stimolare uno spirito di resistenza con un occhio verso la libertà? «Se non è in nome dell'umanesimo o di qualche altra fondazione che si esercita la critica, in che cosa o in nome di che cosa essa può dirsi una critica?» (May, 1989, p. 177).

91

Pëtr Kropotkin, *Ethics: Origin and Development*, Black Rose, New York, 1992; edizione italiana, *L'etica*, Edigraf, Catania, 1969.

Pëtr Kropotkin, *Fugitive Writings*, Black Rose, New York, 1993.

Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford, New York, 1985.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1981.

Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University of Pennsylvania Press, University Park PA, 1994; edizione italiana, *Anarchismo e post-strutturalismo*, Eleuthera, Milano, 1998.

Todd May, *Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Lyotard on Kantian Justice*, in *The Southern Journal of Philosophy*, 28 (4), 1990.

Todd May, *Is Post-structuralist Political Theory Anarchist?*, in *Philosophy and Social Criticism*, 15 (2), 1989.

Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, (1886), University of Nebraska Press, Lincoln, 1996.

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic, New York, 1974; edizione italiana, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano, 2000.

Lucia M. Palmer, *Anarchy and the Condition of Contemporary Humanism*, in *History of European Ideas*, 16 (4-6), 577, 1993.

Stephen Pfohl, *Images of Deviance and Social Control: A Sociological History*, McGraw - Hill, 1994.

Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, Pantheon, New York, 1984.

Herbert Read, *Anarchy and Order: Essays in Politics*, Beacon Press, Boston, 1971.

Il post-strutturalista ci deve una risposta a questa questione, l'anarchico ce ne ha già data una: l'attualizzazione del sé morale autonomo, come un qualcosa che riflette l'impulso morale in natura e che si è completamente liberato dai propri fondamenti universalistici.

Se dobbiamo localizzare una fondazione morale nel pensiero post-strutturalista, essa si trova nella asserzione di Foucault secondo cui «l'etica è una pratica; l'ethos è un modo di essere» (Rabinow, 1984, p. 377). A questo proposito, Todd May ha individuato certi principi etici ai quali il post-strutturalismo si collega implicitamente: 1) «la pratica che consiste nel rappresentare gli altri a se stessi (sia per quanto riguarda chi essi siano sia per quanto riguarda che cosa essi vogliano) dovrebbe il più possibile essere evitata»; 2) «a pratiche alternative, dal momento che tutte le cose sono uguali, dovrebbe essere permesso di fiorire e persino di essere promosse» (1994, pp. 130-133). (May nota inoltre che «c'è in genere fra i post-strutturalisti un sentimento anti-capitalistico fondato sull'etica» (1994, p. 136). L'implicazione di questi precetti etici è che dovremmo intraprendere pratiche che evitino la *rappresentazione* e invece permettano agli individui di definire ed esprimere se stessi nella loro maniera unica, e questo si avvicina molto allo scopo anarchico di liberare il sé autentico, quello che agisce nello spirito della affermazione di sé e della solidarietà sociale. Come conseguenza di questo scopo, tuttavia, dobbiamo essere pronti a vivere con l'affermazione che «la condotta morale non può essere garantita» (Bauman, 1993, p. 10), mentre continuiamo a credere che «l'unità

morale del genere umano nel suo complesso sia concepibile, quanto meno, non come il prodotto finale della globalizzazione del dominio dei poteri politici con pretese etiche, ma come l'orizzonte utopico... della emancipazione del sé morale autonomo e della rivendicazione della sua responsabilità morale» (1993, pp. 14-15). In questo modo, giungiamo a una convergenza che consente una moralità senza ricorso all'universalismo, e che sostiene piuttosto un universo di differenza e una moralità naturale che non conosce doveri o obblighi, ma solo gli istinti innati verso la socialità e l'aiuto reciproco.

traduzione di **Lorenza Sianesi**

Le illustrazioni di questo articolo sono di Paul Klee che molte volte ha rappresentato «solide comunità» e «libertà individuali».

Alan Ritter, *Anarchism: A Theoretical Analysis*, Cambridge, New York, 1980.

Raymon A. Rogers, *Nature and the Crisis of Modernity: A Critique of Contemporary Discourse on Managing the Earth*, Black Rose, New York, 1994.

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The Discourses*, (1750-1762), Everyman's Library, London, 1973; edizione italiana, Scritti politici, Utet, Torino 1970.

Michael Taylor, *The Possibility of Cooperation: Studies in Rationally and Social Change*, Cambridge, New York, 1987.

Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, New York, 1982.

Henry David Thoreau, *Walden and The Civil Disobedience*, Harper and Row, New York, 1965; edizione italiana, *Walden e La disobbedienza civile*, Mondadori, Milano, 1977.

Larry L. Tiff, Dennis Sullivan, *The Struggle to be Human: Crime, Criminology and Anarchism*, Cienfuegos Press, Orkney UK, 1980.

Lev Tolstoj, *Government is Violence: Essays on Anarchism and Pacifism*, Phoenix Press, London, 1990.

Yevgeny Ushakov, *Usufruct Urged Over Private Land Ownership*, in *The Current Digest of the Post-Soviet Press*, 46, 20, June 15th, 1994.

Robert Paul Wolff, *In defense of Anarchism*, Harper & Row, New York, 1970; edizione italiana, *In difesa dell'anarchia*, Elèuthera, Milano, 1999.

PËTR KROPOTKIN LETTERA APERTA



A LENIN

Il 21 dicembre 1920 l'anarchico russo, rientrato nella sua terra, dopo la rivoluzione scrive al capo del Cremlino una breve nota pubblica.

Sono parole di dura critica quelle dell'autore di Campi, fabbriche e officine e di La conquista del pane al nuovo dittatore della Russia sovietica.

*Ma verranno ignorate, né alcuna azione verrà attuata contro un rivoluzionario troppo famoso e per certi versi ingombrante. Ecco il testo seguito da un commento di **Predrag Matvejevic**, uno dei più conosciuti intellettuali dissidenti del regime di Tito e di Slobodan Milosevic in Jugoslavia.*

Matvejevic vive in Italia dal 1994, tra i suoi libri ricordiamo: I signori della guerra (1999), Tra asilo ed esilio (1998), Mondo Ex. Confessioni (1996)



“

Vladimir Illich,
Le *Izvestia* e la *Pravda* pubblicano una dichiarazione ufficiale per annunciare che il potere sovietico ha deciso di prendere quali ostaggi dei socialisti rivoluzionari del gruppo Tchernov e del gruppo Savinkov, delle guardie bianche del «Centro Nazionale» e del «Centro Tattico» e degli ufficiali wrangeliani, e che nel caso di un attentato contro uno dei capi dei Soviet, questi ostaggi sarebbero «implacabilmente sterminati». È mai possibile che non si sia trovato nessuno fra voi per ricordare che simili misure (che rappresentano un ritorno alle peggiori epoche medievali e alle guerre religiose) sono indegne d'uomini che hanno assunto il compito di fondare la società futura su basi comuniste e che non possono essere accettate da coloro a cui è caro l'avvenire del comunismo? È mai possibile che nessuno di voi abbia saputo riflettere a ciò che è un ostaggio? È un uomo imprigionato non per scontare un delitto, ma perché si vuol minacciare della sua morte degli avversari. «Se uccidete uno dei nostri, uccideremo tanti dei vostri». Ma non è la stessa cosa che di condurre ogni mattina al patibolo un uomo e di ricondurlo poi in carcere dicendo: «Pazienza, non è per oggi!».

I vostri compagni non comprendono che ciò che equivale al ristabilimento della tortura per gli ostaggi e le loro famiglie?

Spero che nessuno dei vostri compagni mi dirà che anche per gli uomini al potere la vita non è punto gaia: anche fra i re, ve ne sono ora che considerano un attentato come un incerto del mestiere. Quanto ai rivoluzionari prendono davanti ai tribunali la difesa di chi ha attentato alla loro vita (come ha fatto Luise Michel) o rifiutano di denunciarli (come hanno fatto Errico Malatesta e Voltairine de Cleyre). Perfino papi e re hanno rinunciato ai mezzi di difesa così barbari come il sistema degli ostaggi. E voi, che predicate una vita nuova e costruite una società nuova, come potete ricorrere a quel mezzo di lotta contro i vostri nemici? Non sarebbe questo il segno che voi considerate la vostra esperienza comunista come fallita e che vi preoccupate di salvare non più l'opera creatrice a voi cara, ma unicamente voi stessi?

Siete voi così assorbiti dal presente da non vedervi l'idea che voi, comunisti, per quanti errori abbiate commessi, lavorate per l'avvenire, e che perciò non dovete disonorare la vostra opera con atti troppo ispirati dalla paura animale; che sono precisamente tali atti compiuti nel passato che rendono così difficili i nuovi tentativi comunisti?

Voglio credere che ai migliori tra voi l'avvenire del comunismo è più caro dell'esistenza personale. Il pensiero solo di questo avvenire deve farvi ripudiare tali misure.

Pëtr Kropotkin

”

COSÌ I BOSCEVICH FALSIFICAVANO LA STORIA

di
Predrag Matvejevic

Ho spesso stabilito un rapporto tra Pëtr Kropotkin e Lev Tolstoj, leggendo e commentando entrambi in un'epoca nella quale gli anarchici dell'Europa dell'Est venivano eliminati. Le *Lettere allo zar* di Tolstoj giocano un ruolo fondamentale nella mia formazione, cui peraltro devo il mio primo interesse verso un sentire libertario. In un paese dove il progetto nazionale si identificava nello zar, Tolstoj, da autore famoso, ebbe il coraggio di scrivere queste lettere aperte, a cominciare dalla prima del 1881, da Jasnaja Poljana: «Vostra Maestà Imperiale, io uomo debole e insignificante, privo di qualsiasi buona dote, scrivo una lettera all'Imperatore russo e gli consiglio cosa fare nelle circostanze più gravi e difficili che si siano mai verificate». Cominciano così, in un profondo tono di umiltà, per tramutarsi poi in un grido. Nell'ottobre 1905 scrive a Nicola II e ai suoi aiutanti: «Che cosa fate, che cosa fate, che cosa fate?, tre volte, «combattetene per un potere che vi sfugge». Si diceva nella Russia di allora: «Quando Tolstoj scrive allo zar il trono trema». E questa mi sembra essere una funzione dell'intellettuale. Aggiungerei, che pur avendo manifestato nella sua vita forti riferimenti alla spiritualità cristiana, Tolstoj venne scomunicato dalla chiesa ortodossa perché non accet-

tava assolutamente il rito dell'eucarestia.

Di Kropotkin, invece, ho molto amato *La storia della letteratura russa*, dove spicca il suo appoggio alle avanguardie artistiche del tempo, diversamente dai bolscevichi che nei confronti dell'arte nutrivano, non si può dire una poetica, ma un mero atteggiamento di funzionalità. C'è un'analogia tra la sorte delle avanguardie artistiche e la sorte degli anarchici in Unione Sovietica: un comune tragico destino di cui bisogna rendersi conto. Alla fine degli anni Venti i grandi pittori costruttivisti vennero condannati come piccoli borghesi, persino un grande artista come Kazimir Severinovic Malevic, uomo di un'anarchia creatrice, subì poi la stessa condanna.

C'è un altro libro di Kropotkin a cui sono molto legato, e verso il quale nutro ancora oggi, per come mi ha forgiato, un profondo senso di riconoscenza: *«La conquista del pane»*. Kropotkin fu l'unico che meditò sul fatto che il giorno dopo la rivoluzione vittoriosa permane pur sempre il bisogno di qualcuno che cuocia il pane per tutti: occorre una funzionalità. Ecco: in un'epoca dove i bolscevichi condannano ogni idea anarchica, dicendo che ai suoi sostenitori non interessa altro che disordine e distruzione, Kropotkin si sofferma su un bisogno umano che ci ricollega alle tradizioni del primo cristianesimo.

Negli anni Settanta, durante una serie di viaggi in Unione Sovietica, grazie ad alcuni amici venni a conoscenza di un fatto che sino allora

ignoravo, e che per me assunse il significato di una grande scoperta: l'incontro del 1919 tra Lenin e Kropotkin. La descrizione di tale avvenimento era contenuta nelle memorie dell'ex segretario di Lenin, Vladimir Bonc-Bruevic, un personaggio che secondo me nutriva simpatie libertarie. Di fatto, in un secondo tempo, egli dovrà prendere la via dell'esilio. Fuggirà camminando per giorni e giorni attraverso il confine russo-persiano, rischiando a ogni momento di essere catturato e, secondo gli ordini, di essere fucilato all'istante.

Durante l'incontro, Vladimir Illic propone a Kropotkin, tornato in Russia nella primavera del 1918, di pubblicare le sue opere in un'edizione di Stato. Il pensatore anarchico, coerentemente, oppone un netto rifiuto. Dalla conoscenza di questo fatto giunsi poi alla lettura della lettera che Kropotkin scrive a Lenin, depositata presso gli Archivi di Stato, dove (siamo nella Mosca di Leonid Illic Breznev) non mi fu permesso di farne una fotocopia, ma solo di ricopiare a mano, e in tutta fretta, alcuni stralci. In essa Kropotkin lamenta le misure da adottarsi nei confronti degli ostaggi da parte delle autorità sovietiche. Ora, come si sarebbe potuto conciliare l'ideale libertario con la prassi bolscevica, che non si faceva scrupolo di prendere ostaggi e minacciare di morte gente innocente? Già in precedenza Kropotkin aveva scritto: «Ogni forma sociale può fossilizzarsi e cessare di svilupparsi (...) cerchiamo la libera unione degli interessati e non la centralizzazione del potere». Per me fu sorprendente constatare quanto la critica del pensatore anarchico, alle

autorità comuniste, fosse già da allora così pertinente: «Con i loro metodi fanno di tutto perché sia odiato il nome stesso di comunismo».

Nel mio immaginario ha profonde radici l'immagine di Mosca (la Mosca di oggi, che conosco ormai così bene) piena, per l'ultima volta, delle bandiere nere dell'anarchia, mentre accompagnano il feretro di Kropotkin. Il funerale venne organizzato dalle autorità sovietiche. La famiglia e i compagni di Kropotkin accettarono la cerimonia solo in cambio della liberazione degli anarchici incarcerati. Questi, terminato il funerale, avendo dato la loro parola, fecero ritorno alla prigione.

In tutti questi anni ho provato molta rabbia per la falsificazione che le autorità di impronta staliniana facevano dell'immagine degli anarchici, dipingendoli come degli assassini. Ricordo un film dove Nestor Mackno, la leggendaria guida della rivolta contadina in Ucraina, da una giostra in movimento sparava su gente inerme, e, non pago, ad ogni nuovo giro tornava a sparare. Quando si legge un libro come *L'armata a cavallo* di Isaak Babel, risulta evidente come l'intera armata rossa fosse intrisa di crudeltà, non sempre inevitabile. Il suo capo, generale Budennyj, fece poi causa allo scrittore, sostenendo che il romanzo era pieno di falsità. Di fatto, nel 1937, Babel venne condannato e deportato in un gulag, dove trovò la morte. Ora, tutte le rivoluzioni hanno conosciuto episodi di crudeltà, e non voglio dire che nell'entourage di

Mackno ci fosse tenerezza per i nemici; tuttavia sono certo che la crudeltà fosse maggiore in altri campi. Dove passavano gli anarchici si sperimentava l'autogestione, non la restaurazione di un regime fortemente autoritario.

Per quel che mi riguarda, già prima di quei miei viaggi a Mosca, io avevo completamente rotto con l'esperienza sovietica; la Jugoslavia aveva reciso quel legame nel 1948. Negli anni Cinquanta entrai nella Lega dei comunisti jugoslavi perché convinto della necessità di far fronte contro lo stalinismo, e tale lotta non si poteva condurre in solitudine. Inoltre, vivevo allora sulla mia pelle il fatto che tutta la famiglia di mio padre (la mia lingua paterna è il russo), negli anni Trenta, venne deportata nei gulag, da dove non fece più ritorno nessuno. È molto curioso che anche agli anarchici venisse mossa l'accusa di trozkismo, pur non avendo nulla a che fare con Lev Trockij, di cui invece è nota la colpevolezza nella repressione degli anarchici di Kronstadt.

Comunque il mio paese, la Jugoslavia, aveva proclamato l'idea dell'autogestione.

Come ho scritto nel mio libro *Mondo Ex. Confessioni* fu una scommessa della speranza. Quest'idea non è affatto marxista: c'è solo una menzione indeterminata, vaga e dubbia di Karl Marx. L'idea dell'autogestione è anarcoproudhoniana, ed esprime un mondo di cui sono rimasto partecipe. Sono stato espulso dalla Lega dei comunisti jugoslavi perché col tempo modificai la mia concezione personale dell'idea di autogestione: riportata alla sola funzione pragmatica, l'autogestione si strumentalizza e rischia di

perdere il suo contenuto di socievolanza e di cooperazione tra «membri associati» o «produttori liberi». Da allora presi a frequentare delle riunioni alternative, dove incontravo spesso un vivace gruppo di anarchici belgradesi. In quegli anni di disgelo si riuscì persino a pubblicare una scelta di testi di Kropotkin, Michail Bakunin ed Errico Malatesta. Insieme ad altri colleghi dell'università, scrittori e filosofi, fondammo una scuola critica, revisionista nei confronti del marxismo ufficiale e della vulgata marxista. Ogni anno ci si dava convegno in Dalmazia, nella stagione estiva, presso l'isola di Korčula (Curzola). Qui si tenevano seminari tesi a ripensare il «socialismo reale», che non era socialismo, né tantomeno reale. Herbert Marcuse era oggetto di discussione e si tenevano accesi dibattiti con gli allievi di György Lukacs, rimasti ancora troppo legati a una visione marxista per noi inaccettabile. Qui convergevano da ogni parte d'Europa tutti coloro che erano stati espulsi dai vari partiti comunisti. Ricordo anche gli anarchici francesi, i gruppi del '68 e Daniel Guérin. Questa nostra scuola ebbe vita per otto anni, dal 1966 al 1974, quando fu dichiarata illegale, e pertanto soppressa. Oggetto

di studio e approfondimento dell'ultimo anno furono le personalità carismatiche, senza fare eccezione per Tito, a cui nel 1975, scrissi una lettera aperta proponendogli di lasciare ai più giovani il suo posto e di usare la sua autorità rivoluzionaria per organizzare il post-titoismo.

Devo alla scuola di Curzola la conoscenza delle teorie di Cornelius Castoriadis: «La partecipazione di tutti, la responsabilità di ciascuno riguardo agli affari comuni... Una vera liberazione delle energie», e di André Gorz: «Nuovi spazi delle socialità autogestite o di attività autodeterminate (...) in cui gli individui devono costruire da soli la loro identità, devono formare, elettivamente, le comunità alle quali possono sentirsi di appartenere».

Ebbene ancora oggi nutro la convinzione che le varie democrazie si esauriscano nel processo elettorale. Pur avendo un suo deputato, il singolo non può decidere di creare un parco, un giardino per l'infanzia, o di aprire un asilo per i bambini del quartiere, dando sostegno alle mamme che lavorano. Non si possono ottenere tali cose tramite il deputato. Ci vuole dunque l'autogestione nel tuo spazio di vita, nel tuo spazio di lavoro. «L'idea di una società nella quale settori essenziali fossero gestiti dai cittadini», come scrivo in *Mondo Ex*, «meriterebbe assai di più. Nel rinnovamento della democrazia, che è legittimo aspettarsi dal secolo a venire, un simile progetto troverà probabilmente il suo posto».

▼ Predrag Matvejevic



Giubileo? ma mi faccia il piacere!



Il numero 265 della rivista anarchica mensile "A" copre i tre mesi estivi ed ha 84 pagine. Al solito (pazzesco) costo di 5.000 lire, propone tra l'altro: Carlo Oliva sulla farsa del mistero di Fatima; Cristina Gramolini sulla cultura anti-omosex della Chiesa e delle destre; Arcilesbica con il suo Manifesto lesbista; Francesca "Dada" Knorr su alcune chicche giubilari; Felice Accame con la sua consueta rubrica di attenzione sociale; Tiziana Ferrero-Regis con un articolato dossier sull'Australia oggi, aldilà delle retoriche delle prossime Olimpiadi; Carlo E. Menga sullo sciopero dei giornalisti; Gianni Sartori con due interviste sui diritti negati in Colombia; il Centro Studi Libertari sul

recente incontro veneziano "Anarchici & ebrei"; Marco Pandin con alcune novità discografiche; Frediano de Libero con una rassegna dei locali alternativi nell'ex-Berlino Est; Nadia Agustoni sulla voce di Lalli; Jean-Jacques Gandini su totalitarismo e cannibalismo in Cina; Francesco Bertì sul pensiero anarchico e la democrazia; Cristina Valenti su due esperienze di teatro in carcere; Tiziano Antonelli in difesa del comunismo anarchico; Enrico Bonfatti sui problemi della mobilità in Italia; Tina Goldman con un racconto-verità; alcuni carcerati sulla situazione "dentro"; Dino Taddei su 5 novità librerie; Harpa-Pralina sul caso giudiziario di Horst Fantazzini; Giovanna Panigadi con una lettera a Fabrizio De André. E poi numerose iniziative libertarie per l'estate, i comunicati editoriali, ecc. ecc..

**chiedici
una copia-saggio!**



**in vendita in numerose librerie,
centri sociali, circoli anarchici,
associazioni...**

Ecco le librerie dove si trova questa rivista

Ancona

- Feltrinelli

Avellino

- Immagine Lettera

Bari

- Feltrinelli

Bassano del Grappa (Vicenza)

- La Bassanese

Bologna

- Feltrinelli
- Ripicchio

Bolzano

- Cooperativa Libreria
- Mardi-Gras

Brescia

- Feltrinelli
- Rinascita

Carpi (Modena)

- La Fenice

Ferrara

- Feltrinelli

Firenze

- Feltrinelli
- Libreria delle donne

Forlì

- Einaudi
- Ellezeta

Genova

- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli
- XX Settembre

Jesi

- Wobbly

Lucca

- Centro di Documentazione

Mestre

- Feltrinelli

Milano

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

Modena

- Feltrinelli

Napoli

- Feltrinelli

Padova

- Feltrinelli

Palermo

- Feltrinelli
- I fiori blu
- Modusvivendi

Parma

- Feltrinelli

Pescara

- Feltrinelli

Piacenza

- Alphaville
- La pecora nera-ctm

Pisa

- Feltrinelli
- Lungarno

Ravenna

- Feltrinelli

Reggio Emilia

- Libreria del Teatro
- Info-shop Mag 6

Roma

- Anomalia
- Bar il Fico
- Fahrenheit 451
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- Libreria dello spettacolo il Leuto
- Libreria Internazionale il manifesto
- Odradek
- Rinascita

Salerno

- Feltrinelli

Siena

- Feltrinelli

Torino

- Libreria Comunardi
- Feltrinelli

Trento

- Rivisteria

Treviso

- Canova

Trieste

- In Der Tat

Venezia

- Il Fontego

Verona

- Rinascita

Vicenza

- Librarsi

1 anno

Libertaria, con questo quarto numero, compie un anno di vita. È il momento di un primo bilancio. Decisamente incoraggiante. Crescono i lettori e gli abbonati. Segno che la formula editoriale piace. Ma non è neppure il momento dell'auto-compiacimento. Anzi. Quanto pubblicato dall'ottobre 1999 ad oggi soddisfa solo in parte il progetto che ha fatto nascere questa rivista. E la redazione sta mettendo in cantiere nuove inchieste, interviste ai maggiori personaggi della cultura libertaria internazionale, puntuali analisi sulle trasformazioni in atto nella società. Ma anche reportage per fare conoscere le tante isole che compongono l'arcipelago delle alternative. Avviando, così, una riflessione su questi nuclei di piccole utopie concrete. La rivista, insomma, si occuperà di quelle piccole, ma originali e vitali, realtà che si muovono contro la standardizzazione della vita.