libertaria

il piacere dell'utopia

Un antropologo nel girone dei raccomandati
di Giovanni Bochi

Summerhill: una scuola per crescere liberi
di Francesco Codello

Anarchici senza leggi? Ma chi l'ha detto
di Alain Perrinjacquet

Marcos a Città del Messico: com'era verde la mia selva
di Andrea Perin e di Dino Taddei

Le ideologie occidentali? È tutta una questione di spazio
di Fabrizio Eva

aprile / giugno 2001 - lire 15.000 *trimestrale - anno 3 • numero 2*

In direzione ostinata e contraria

con lo speciale De Andrè

24 pagine in bicromia • Lit. 5.000
in vendita in libreria o per corrispondenza

Concerto in ricordo di De André/Garessio C.N., 15-7-00/ foto R. Kohl

È un piccolo-grande successo editoriale: quattro ristampe, quasi 15 mila copie: "Signora libertà, signorina anarchia", la monografia su Fabrizio De Andrè, curata dalla redazione di "A".
Il fascicolo contiene scritti di Paolo Finzi, Alessandro Gennari, Romano Giuffrida e Bruno Bigoni, Mauro Macario, Gianna Nannini, Mauro Pagani, Marco Pandin, Cristina Valenti.

C'è poi una intervista (poco conosciuta) a Fabrizio realizzata nel '93 da Luciano Lanza. E molte foto di Reinhold Kohl.

Formato rivista (A4), 24 pagine, stampato in bicromia, il libretto costa 5.000 lire. È distribuito nelle librerie dalla Diest (via Cavalcanti 11, Torino) oppure può essere acquistato mediante versamento anticipato del relativo importo sul conto corrente postale sotto specificato. Per ogni richiesta inferiore alle 10 copie, chiediamo di aggiungere un piccolo contributo (almeno mille lire) per le spese di spedizione postale.

Chi ne richiede almeno 10 copie, non deve niente per le spese di spedizione postale. E soprattutto paga ogni copia solo lire 2.500 (invece di 5.000).

Editrice A • cas. post. 17120 • 20170 Milano • tel/fax 02 28 96 627 • conto corrente postale 12 55 22 04
e-mail: arivista@tin.it • www.anarca-bolo.ch/a-rivista

Collettivo redazionale

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

José Ángel Gonzalez Sainz
scrittore e saggista
Venezia
Barcellona, Spagna

Franco La Cecla
antropologo
Palermo
Parigi, Francia

Jean-Jacques Lebel
pittore e saggista
Parigi, Francia

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 3
numero 2
aprile / giugno
2001

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

Internet
www.libertaria.it

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

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

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

ISSN 1128-9686

libertari

dietro i fatti

Democrazia diretta nella selva

di Andrea Perin

Perché molti giovani occidentali sono affascinati dalle lotte del Chiapas?
Come mai tanti decidono di andare a lavorare nelle comunità zapatiste per diverse settimane?
Che cosa trovano?
Ecco il racconto di un giovane architetto che ha soggiornato in quella regione del Messico

pagina 14

conversazioni

Summerhill: scuola di libertà

intervista a
Zoe Readhead

di Francesco Codello

Nel Suffolk
c'è una scuola
che esce dagli
schemi tradizionali.
Ma anche da quelli
delle cosiddette
scuole sperimentali.
Si chiama
Summerhill.
È stata fondata
da Alexander Neill
nel 1924.
Lì il bambino
è considerato un
individuo nel senso
pieno del termine.
Un individuo
con diritti che
meritano rispetto.
Insomma, un luogo
dove si vive la «pratica
della libertà».
Per sapere come
funziona oggi questa
scuola *Libertaria* ha
incontrato la direttrice
Zoe Readhead,
figlia di Neill

pagina 17

I principi su cui è nata e si sviluppa Summerhill

pagina 25

personaggi

Il bambino libero è un bambino felice

di Francesco Codello

Il credo ispiratore
di Alexander Neill
può essere racchiuso
in una semplice
massima: la libertà
dà la felicità.
Seguendo questa
intuizione e «visione
del mondo» ha dato
vita a Summerhill.
Una scuola ancor oggi
all'avanguardia
per i suoi metodi
educativi.
Qui viene ripercorsa
la vita e l'elaborazione
teorico-pratica
di questo grande
educatore libertario
morto nel 1973

pagina 26

Una giornata con tante regole ma senza obblighi

Ecco come
è organizzata
la vita di studenti
e professori
nella scuola fondata
da Alexander Neill

pagina 28

lavori in corso

Noi che abbiamo visto Genova

Questo diranno dopo il 22 luglio gli antiglobalizzatori che manifesteranno contro la riunione del G8 nel capoluogo ligure. Quell'incontro è l'occasione per ripensare i percorsi su cui si sta avviando il «popolo di Seattle»

pagina 4

piano sequenza

Questo mercato fa male. Facciamolo smettere

di Luciano Lanza

C'è una ricorrenza che dovrebbe rendere felici: dieci anni fa implodeva l'impero sovietico. Crollava la grande mistificazione che dietro un vocabolario di eguaglianza e di emancipazione aveva realizzato una oppressiva società dello sfruttamento e del totalitarismo

Eppure c'è poco da festeggiare. Perché oggi tutti siamo cittadini dell'impero del dollaro. Fondato sul mercato capitalista. Libero di spaziare ovunque. Senza più ostacoli

pagina 6

dietro i fatti

Zapata è tornato a Città del Messico

di Dino Taddei

La lunga marcia dal sud del Messico fino alla capitale ha rilanciato a livello internazionale la lotta degli indios del Chiapas. Una lotta che non punta soltanto a una maggiore autonomia dal governo centrale. Ma vede i discendenti degli antichi maya adattare tradizionali forme di vita collettiva a un nuovo modello sociale. Basato su autogestione e democrazia diretta. Una delle più interessanti e originali sfide al neoliberismo. Che dalla Selva Lacandona può arrivare nelle periferie delle metropoli

pagina 9

a 2/2001

laboratorio

Il concetto di spazio? Dipende da come lo guardi

di Fabrizio Eva

È possibile analizzare le principali ideologie occidentali attraverso il concetto di spazio? Certamente. Così capital-democrazia, marxismo, postmodernismo e anarchismo sono anche metodi per organizzare lo spazio sociale e politico

pagina 41

pensiero eccentrico

Antropologia della raccomandazione

di Giovanni Bochi

È un fenomeno presente in tutto il mondo. In Italia, poi, è prassi «istituzionale» diffusa a tutti i livelli sociali. Eppure sulla raccomandazione non esistono studi. Si sa solo che esiste: si fa ma non si dice. Questo breve saggio rompe un tabù

pagina 60

senza confini

Anarchici senza leggi? Ma chi l'ha detto

di Alain Perrinjaquet

Una società priva di norme non è una società. Semplicemente, non può esistere in quanto tale. Ma in una comunità libertaria quali sono i principi che regolano la vita associata? Sono soltanto etici e ispirati al diritto naturale? Oppure possono essere contemplate anche norme di diritto positivo? Cioè codificate e con coercizioni o sanzioni per chi le viola?

pagina 75

dibattito

La crudeltà degli anarchici spagnoli

di Claudio Venza

Sul numero 1/2001 di *MicroMega* è apparso un saggio sulle responsabilità di Palmiro Togliatti nell'uccisione di Camillo Berneri durante la guerra civile spagnola. È di Pietro Adamo, storico e redattore di *Libertaria*. Quell'articolo esprime, tra l'altro, pesanti giudizi sugli anarchici spagnoli. A questa posizione ribatte Claudio Venza, anch'egli storico, redattore di *Libertaria* e di *Spagna contemporanea*

pagina 88

arcipelago

Notizie della cultura libertaria

pagina 96

NOI CHE ABBIAMO VISTO GENOVA

Questo diranno dopo il 22 luglio gli antiglobalizzatori che manifesteranno contro la riunione del G8 nel capoluogo ligure. Quell'incontro-scontro è l'occasione per ripensare i percorsi su cui si sta avviando il «popolo di Seattle»

Vi ricordate quel 15 novembre 1975 a Rambouillet, quando si incontrarono cinque potenti (più un aspirante in prova sullo strapuntino)? Era la prima riunione del G5: Stati Uniti, Giappone, Francia, Gran Bretagna, Germania Federale. Sullo strapuntino sedevano, in rappresentanza dell'Italia, Aldo Moro e Mariano Rumor. Sembra preistoria. L'anno dopo a Portorico il G5 diventa G7 (con l'Italia entra anche il Canada). L'obiettivo di quegli incontri (diventati nel 1998, non senza contrasti nei quattro anni precedenti, G8 con la Russia) voluti dall'allora presidente francese Valéry Giscard d'Estaing era preciso: creare una sorta di direttorio dei maggiori paesi capitalisti per coordinare il proprio sviluppo, mettere un freno alle fluttuazioni dei cambi, ridurre la dipendenza dalle fonti energetiche controllate dall'Opec. Nel 1975, infatti, le economie occidentali erano ancora sotto l'effetto della prima crisi petrolifera.

L'idea dirigista in campo capitalista non era certo nuova. Due anni prima si incontravano a Tokyo 300 vip del mondo economico e culturale occidentale per elaborare strategie di salvezza del capitalismo. Eh sì, nel 1973 David Rockefeller (il promotore di quel superclub mondiale conosciuto come Commissione Trilaterale) era fortemente preoccupato. E con lui lo erano i massimi esponenti del capitalismo. Adesso, va riconosciuto, hanno meno preoccupazioni. O, meglio, ne hanno di altro tipo.

Non era, però, l'aria degli anni Settanta (cioè della contestazione, delle crisi, della sconfitta in Vietnam) a spingere verso nuove soluzioni istituzionali i potenti del mondo occidentale.

Quando ancora si combatteva la seconda guerra mondiale con gli accordi di Bretton Wood del 1944 venivano gettate le basi per creare il Fondo monetario internazionale (Fmi) e la Banca mondiale. Due organismi che tutt'oggi, insieme alla World Trade Organization (nata nel 1995), regolano la vita di quasi tutto il pianeta. Nell'ultimo mezzo secolo si è accentuata la proliferazione di istituzioni sovrannazionali capaci di intervenire praticamente dappertutto. E con una discreta approssimazione possiamo proprio far risalire al vertice di Rambouillet il momento in cui «l'internazionalismo dei padroni» comincia a schiacciare l'acceleratore. Coincidenza curiosa: guarda caso è proprio quando nei paesi occidentali si esaurisce quella spinta di contestazione nata

nei campus americani degli anni Sessanta, approdata a Parigi nel maggio '68, diffusasi in tutta Europa e che poi si è inaridita nel corso di tutti gli anni Ottanta e buona parte del decennio appena trascorso. Soltanto una coincidenza, certo, però suggestiva.
Scendiamo sul concreto. Oggi siamo subordinati a una serie di poteri forti che hanno la necessità di coordinarsi per regolare e controllare le dinamiche innescate dalla globalizzazione. Un processo che, partito dalla dimensione finanziaria, tocca ormai tutti gli aspetti della vita politica, sociale ed economica. Bene, a fronte di queste «logge dei potenti» è uscito allo scoperto quel fermento sociale che si stava manifestando già da alcuni anni in forma sicuramente meno appariscente: quello che viene chiamato con un'espressione divenuta di moda «il popolo di Seattle». Così, dalla fine del 1999 a oggi, ogni incontro internazionale (Wto, Ocse e così via) ha visto la contestazione di movimenti antiglobalizzazione. È stata una ventata d'aria fresca dopo tanti anni di torpore. Che *Libertaria* ha salutato con soddisfazione. E tra qualche mese (dal 20 al 22 luglio) il G8 si riunirà a Genova. La mobilitazione del popolo di Seattle è già scattata: siti Internet, tonnellate di e-mail (se si potessero pesare come un tempo le lettere di carta), telefonate, fax e così via. Insomma, tutto è pronto per dare il «benvenuto» ai rappresentanti dei maggiori paesi industrializzati. È questo è sicuramente un bene.
Ma c'è un problema che va affrontato. Un problema su cui non si può tacere. Anzi, non si deve tenere la bocca chiusa. Il «popolo», lo sanno tutti, è una galassia molto diversificata e differenziata. Si va dagli ambientalisti istituzionali agli arrabbiati dell'ultima ora, passando per tutte le sfumature della contestazione anni Duemila. Non è un movimento è un insieme di movimenti che esprimono nella loro varietà la multiformità dell'antiglobalismo. Siamo, quindi, in una situazione fluida, tipica dei momenti di «stato nascente», di critica radicale all'istituzione. Ma, come sempre avviene, chi contesta l'istituzione è pronto (inesorabile legge sociologica) ad assumere caratteristiche analoghe al soggetto contestato. Un tempo questo processo di omologazione richiedeva parecchio tempo, oggi, in ossequio alla comunicazione in tempo reale, avviene rapidamente. Così alcuni gruppi del composito «popolo» pensano sia necessario dare una «dirigenza» a questo magma. La strada scelta sembra essere quella di una sorta di «militarizzazione». La gestione dello scontro con le varie polizie diventa il momento politicamente più significativo. La conseguenza? Le varie posizioni, la ricchezza di proposte, di idee vengono appiattite allo scontro fisico. Con il conseguente emergere di leadership promosse dalla «massa d'urto» che possono mettere in campo.
Banalmente si può dire che la storia si ripete. Alla fase iniziale (quella definita movimentistica) si sovrappone ben presto la «struttura politica». È quello che, purtroppo, sta accadendo anche oggi.
C'è da chiedersi anche se la logica della contrapposizione meeting dei potenti-corteo di manifestanti sia veramente produttiva. Se, cioè, non si debbano ricercare altre forme di contestazione, forme nuove, dettate da un'intelligenza politica dotata di immaginazione e non solo di irregimentazione. È un percorso molto più difficile, ma probabilmente più redditizio. Per il momento appuntamento a Genova. Poi potremo dire con Paolo Conte: «Noi che abbiamo visto Genova...».

anno 3 • n.2 • 2001 libertaria

QUESTO MERCATO FA MALE. FACCIAMOLO SMETTERE

di Luciano Lanza

C'è una ricorrenza che dovrebbe rendere felici: dieci anni fa implodeva l'impero sovietico. Crollava la grande mistificazione che dietro un vocabolario di eguaglianza e di emancipazione aveva realizzato una oppressiva società dello sfruttamento e del totalitarismo. Eppure c'è poco da festeggiare. Perché oggi tutti siamo cittadini dell'impero del dollaro. Fondato sul mercato capitalista. Libero di spaziare ovunque. Senza più ostacoli

Qualcuno, forse, non ci ha fatto caso, ma dieci anni fa si dissolveva l'Unione Sovietica. Sì, sono passati soltanto dieci anni da quell'agosto 1991 quando un gruppo di alti dirigenti cercò, con un improbabile golpe, di fermare il declino dell'impero. Fu tutto inutile. E di lì a poco avremmo assistito all'implosione di un regime che molti credevano indistruttibile. Simbolicamente rappresentato dalla fuga disordinata, scomposta dei funzionari del Kgb dalla sede della polizia segreta. Sembravano ladri di polli colti sul fatto dal contadino. Certo, non erano più quei potenti che avevano fatto tremare il mondo. Solo dieci anni... E in questo breve periodo sono intervenute tali e tante modifiche che il modo, la prospettiva con cui analizzare la società e noi stessi si è radicalmente modificato.

Va da sé che il 1991 (così come il 1989 con la caduta del muro di Berlino) sono date simbolo e come tali vanno utilizzate. Il declino dell'impero sovietico, infatti, era già iniziato negli anni Ottanta, ma pochissimi se ne erano accorti e comunque non venivano ascoltati. Ma è in quell'anno che la nuova realtà si propone agli occhi di tutti: il mondo non è più diviso in due blocchi. Capitalismo e controcapitalismo (o, se preferite, capitalismo di stato, economia pianificata) non si fronteggiano più. Uno dei due contendenti ha vinto. Da quel momento in poi solo il capitalismo di mercato ha le «carte in regola» per spaziare da un capo all'altro del pianeta. E pensare che entrambi i paesi leader dei due contrapposti sistemi economici (Stati Uniti e Unione Sovietica) avevano perso due sanguinosissime e lunghe guerre: in Vietnam gli Usa (dal 1964 al 1975), in Afghanistan l'Urss (dal 1979 al 1988). Però la «patria del capitalismo» ha usato la guerra per espandersi economicamente (salvo chiuderla rapidamente quando i costi hanno cominciato a superare i benefici), mentre il «paese del comunismo realizzato» con quel conflitto ha accelerato la sua crisi economica e sociale.

IL CAPITALISMO E IL SUO DOPPIO

Bene, da quell'anno opera un solo sistema economico nei paesi industrialmente avanzati: il capitalismo. Ma c'è di più: non c'è un capitalismo, sono tanti i capitalismi. «Il capitalismo è molteplice, complesso come la vita. Non è un'ideologia, ma una pratica», sottolineava proprio nel 1991 Michel Albert, allora presidente delle Assurances générales de France e saggista economico (*Capitalismo contro capitalismo*, Il Mulino, Bologna, 1993, p. 20). Albert con l'immediatezza di chi «fa economia» illustrava i due principali concorrenti che agivano all'interno del capitalismo: il modello neoamericano e quello renano, vale a dire modello ultraconcorrenziale e modello con un minimo di garanzie sociali. È però evidente che all'interno di queste due grandi categorie abbiamo sottospecie e varianti. L'importante, a questo punto, è evidenziare che a dieci anni dal crollo del comunismo, il capitalismo fondato sulla concorrenza, non avendo concorrenti al suo esterno ha amplificato la concorrenza «ideologica e operativa» al suo interno. Mentre nell'ex patria del comunismo e in molti ex paesi satelliti si è sviluppato un capitalismo mafioso che procede a tappe forzate all'«accumulazione primitiva del capitale». Si potrebbe dire: Karl Marx riveduto e corretto nell'ultimo decennio, dopo 74 anni di applicazione delle teorie di Marx.

Questa situazione, per tanti versi inedita, pone problemi sia teorici sia operativi. In un contesto in cui il capitalismo (un sistema socioeconomico che si fonda sul mercato) conquista ogni ambito, quale posizione, atteggiamento debbono avere verso il mercato coloro che non si riconoscono nel capitalismo? Coloro che vogliono sostituire alla società del dominio e dello sfruttamento la società della libertà e della solidarietà? Domanda non irrilevante, perché in campo economico conosciamo soltanto due forme: il mercato e la pianificazione. Al momento «tertium non datur».

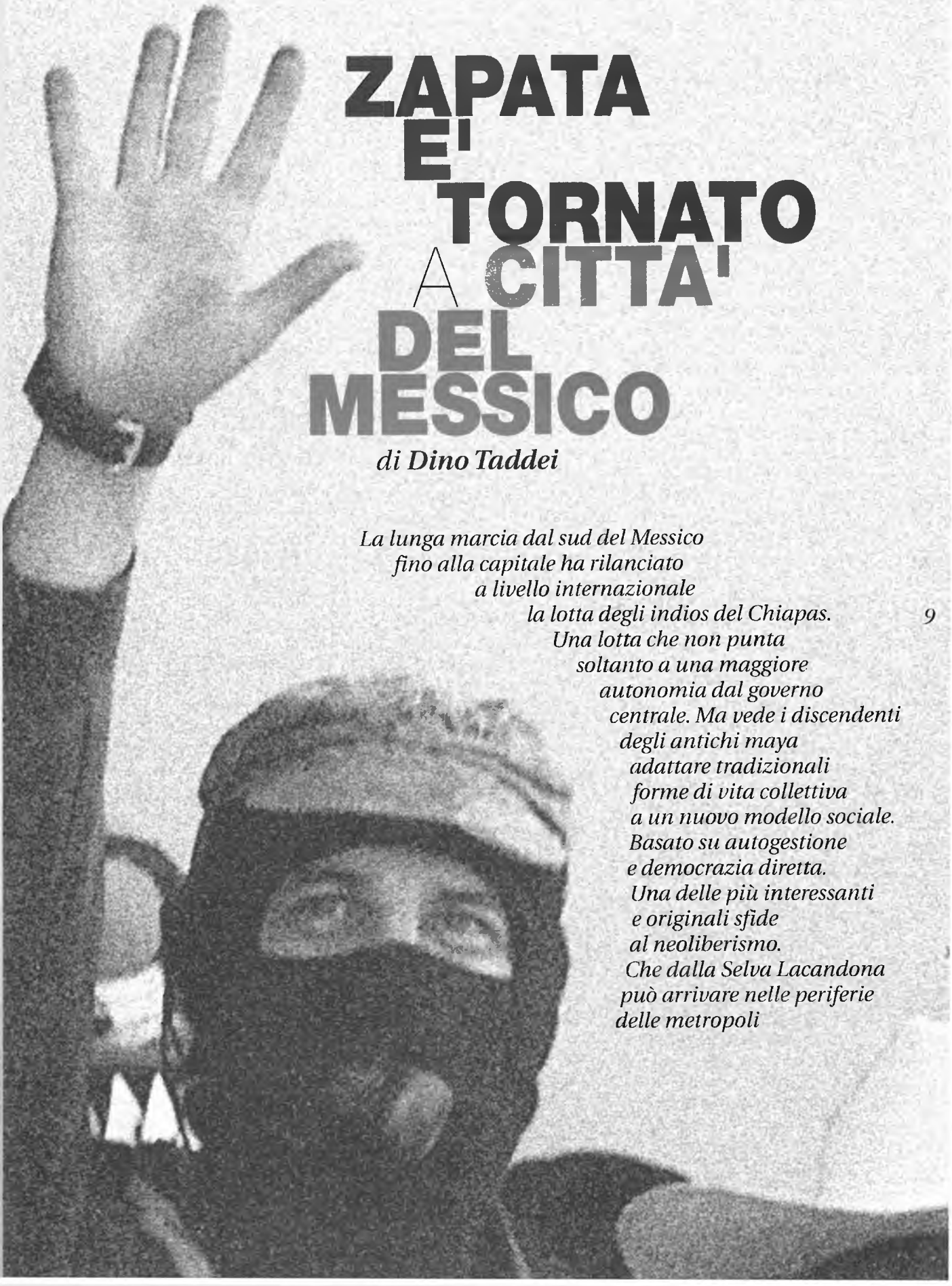
IL DELIRIO DELLA PIANIFICAZIONE

Inquadriamo il problema, seppur in modo sintetico. Nell'attuale situazione, «globalizzata» o in via di globalizzazione, si assiste all'esaltazione del mercato come produttore di ricchezza generalizzata (perlomeno per i paesi avanzati). Mentre la pianificazione, con la sconfitta del comunismo di stato, ha perso appeal e soprattutto ha mostrato la sua incapacità di rispondere alle sollecitazioni delle richieste della società civile. Non solo. La pianificazione centralizzata (quella democratica non è mai esistita e non può esistere) è elemento di dominazione totalitaria: la dirigenza decide che cosa e quanto debbono consumare i «sudditi». Da qui l'organica e strutturale carenza di beni rispetto a quanto veniva effettivamente domandato dalla gente. È una situazione nota, su cui non vale la pena di dilungarsi. Basterà ricordare le parole di un teorico della pianificazione, il polacco Janusz Zielinsky: «Un piano operativo deve essere completo. Essendo un insieme di decisioni interdipendenti non può omettere nessun fattore o sfera di attività che sia in grado di influenzare le decisioni in esame» (*La teoria della pianificazione socialista*, Fran-

co Angeli editore, Milano, 1973, p. 15). Una vera assurdità, o meglio, un delirio di onnipotenza, perché la complessità sociale, per fortuna, non potrà mai essere circoscritta nelle formule di un piano economico.
Il mercato, invece, è estremamente più duttile della pianificazione e, in via teorica, risponde con immediatezza alla domanda. Non ha un centro decisionale, ma una pluralità di centri. È in un certa misura controllabile dai consumatori che possono decidere se acquistare o non un determinato bene di una certa azienda. Insomma, c'è «libertà» di scelta. Però, noi tutti sappiamo (o dovremmo sapere) che la libertà nell'attuale mercato capitalista globalizzato è più enunciata che possibile. Siamo, soprattutto, di fronte a un mito creato dalle agenzie di pubbliche relazioni, dai moderni imbonitori del capitalismo, dagli economisti premi Nobel. La realtà è un'altra. Perché il mercato capitalista perpetua la diseguaglianza e lo sfruttamento, esattamente come dicevano già un secolo e mezzo fa i padri fondatori dell'anarchia. E non soltanto loro.
Oggi viviamo nell'immaginario e nella realtà del mercato. Perfino la Cina ha affiancato al suo regime politico totalitario un mercato «socialista». Che, al di là del nome, assomiglia molto al capitalismo selvaggio dell'Ottocento occidentale. Non parliamo poi dell'Italia. Tutte le forze politiche istituzionali si riconoscono nel mercato capitalista. Le differenze si collocano soltanto nel ventilato ricorso a maggiori o minori misure di garanzie sociali (peraltro in via di estinzione, grazie proprio al mercato globale).
Il problema è che sul mercato c'è una grande ambiguità. I liberali lo esaltano, i marxisti lo disprezzano. C'è poi una corrente «eretica» del capitalismo con un certo seguito negli Stati Uniti e divenuta petulante anche in Italia (quelli che si definiscono anarcocapitalisti) che fa del mercato il baluardo delle libertà contro l'invadenza dello stato acchiappatutto.
E in effetti il mercato si presta, con ragione, sia a critiche sia a consensi. È un luogo che, da un punto di vista teorico, presenta più dimensioni, mentre la realtà è sotto gli occhi di tutti: un gioco truccato a favore dei più forti.

LA LOGICA DELLA CONCORRENZA

Andiamo a fondo del problema: il mercato è il migliore strumento di allocazione dei beni finora conosciuto in una società differenziata, ma è innanzitutto un sistema con una sua logica specifica. Pensare di modificarne o adattarne la logica attraverso operazioni di aggettivazione (mercato socialista, mercato libertario) è un nonsenso che non porta ad alcun risultato effettivo. Anzi, il mercato è congenito al capitalismo, ne è la manifestazione fattuale e operativa. È il luogo della concorrenza, uno dei cardini del capitalismo. Eppure «la concorrenza uccide la concorrenza» come aveva già capito nel 1846 il buon vecchio Pierre Joseph Proudhon nel *Sistema delle contraddizioni economiche*. Che giustamente sottolineava: «il monopolio è il termine fatale della concorrenza, che lo genera con un'incessante negazione di se medesima». E infatti sia negli Stati Uniti sia in Europa ci sono specifiche authority (create dallo stato) per combattere la nascita e l'affermazione di monopoli, di cartelli e di trust. Insomma, il mercato non tiene neppure fede alle sue premesse costitutive. Lasciato a se stesso non è affatto in grado di regolarsi e di far funzionare la concorrenza, ma necessita di elementi esterni per rimanere in vita. Altrimenti arriverebbe ad autodissolversi per dare spazio alla sua negazione: il monopolio, appunto. Eppure... anche se sembra un assurdo dopo tanti secoli: il mercato non è ancora stato esplorato in tutte le sue potenzialità, in tutte le sue possibili manifestazioni. Su questo argomento i libertari non hanno messo «la fantasia al potere». Un argomento che invece meriterebbe studi e sperimentazioni.
E torniamo a questi dieci anni dalla caduta dell'impero d'oriente. Invece di sgombrare il campo dal grande equivoco rappresentato dal socialismo di stato, invece di aprire gli occhi a tutti su quanto possa essere criminale la «dittatura del proletariato», invece di evidenziare il segno totalitario della pianificazione centralizzata ha segnato un arretramento nella conflittualità sociale lasciando sostanzialmente mano libera a imprenditori, alti dirigenti, finanzieri. Insomma, oggi quasi tutte le forze di sinistra considerano il capitalismo come il minore dei mali. Salvo una minoranza di irriducibili che pretende di rifondare il comunismo. Come se non avessimo visto abbastanza «conquiste del comunismo».
Nel frattempo, i fautori del mercato capitalista occupano quasi tutti i luoghi della produzione teorica. Non paghi di conquistare la totalità di quelli della produzione e circolazione di merci. E, per di più, stanno trasformando in merci da piazzare sul net-mercato anche le idee.
A questo punto un confronto, un approfondito dibattito, una puntuale ricerca sulle forme economiche della società libertaria vanno affrontati. La mancanza di elaborazione teorica si traduce quasi sempre in inattività o in un agire senza prospettive o, peggio, «seguendo la corrente». Una situazione inaccettabile per chi non ha remore nel dichiararsi utopista e quindi vuole vivere «il piacere dell'utopia».



ZAPATA E' TORNATO A CITTA' DEL MESSICO

di Dino Taddei

La lunga marcia dal sud del Messico fino alla capitale ha rilanciato a livello internazionale la lotta degli indios del Chiapas. Una lotta che non punta soltanto a una maggiore autonomia dal governo centrale. Ma vede i discendenti degli antichi maya adattare tradizionali forme di vita collettiva a un nuovo modello sociale. Basato su autogestione e democrazia diretta. Una delle più interessanti e originali sfide al neoliberismo. Che dalla Selva Lacandona può arrivare nelle periferie delle metropoli

Ancora una volta Marcos è riuscito a mettere a segno una vittoria mediatica: la lunga marcia di avvicinamento al tavolo delle trattative di Città del Messico ha conquistato per settimane i mezzi di comunicazione, nessun movimento rivoluzionario ha saputo meglio veicolare le proprie ragioni a livello mondiale. La foto, girata in tutte le redazioni, dell'incontro con Diego Zapata, figlio del «mitico» Emiliano, ha sancito simbolicamente la continuità con lo zapatismo storico e l'ingresso del subcomandante nell'album degli eroi messicani a fianco di Benito Juárez, Pancho Villa e Ricardo Flores Magón. Non ci sarà da stupirsi se l'effige di Marcos comparirà tra cinquant'anni su una banconota da 100 pesos. Il subcomandante ha ormai un posto nell'immaginario collettivo messicano che difficilmente verrà cancellato. Un'immagine carismatica accentuata dall'acclamazione dei ceti popolari di Città del Messico, sino ad ora tiepidi verso la lotta dell'Ezln (esercito zapatista di liberazione nazionale). Marcos simbolo di una nuova speranza è ben più pericoloso di un Marcos abile guerrigliero. In particolare in un paese dove i simboli trovano grande credito. Perfino gli ex padroni incontrastati del Messico per settant'anni (i dirigenti del Partito rivoluzionario istituzionale) hanno dovuto rendere omaggio formale al mito della rivoluzione, pur tradendone la sostanza.

Ma se la prima battaglia per la conquista dei cuori appare vinta dall'Ezln, il neopresidente Vicente Fox accarezza il sogno di ritagliarsi un altro ruolo nello scenario mediatico: «Fox il pacificatore». Per arrivare a questa investitura l'ex capo della Coca-Cola messicana ha delle buone carte da giocare.

Sino ad ora la sua politica tesa alla ristrutturazione radicale del sistema economico nazionale in chiave tecnocratica e liberista è riuscita abilmente a non urtare la suscettibilità di alcuno. Gode buona credibilità internazionale, non è un uomo apertamente compromesso con il passato regime, non ha ancora intaccato in modo sostanziale le prebende dell'immenso apparato social-burocratico che sfama milioni di messicani, chiama il cittadino «cliente», perché lo stato deve servirlo bene (parole che a un messicano medio, abituato a essere trattato come un suddito da un partito-stato rotto a ogni tipo di corruzione e di abuso suonano come musica per le orecchie), lascia intendere che la tecnocrazia da lui propugnata può portare il Messico a non vergognarsi più di essere il parente povero del suo potente vicino del Nord e contemporaneamente tende a rafforzare il ruolo di paese guida nell'area centroamericana e caraibica.

Per dare respiro a questo progetto neoliberista, ha bisogno giocoforza della pace sociale. Aprire un tavolo di trattative con gli zapatisti è una prova di coraggio che sarà comunque ripagata: far scendere dalle montagne del Sureste il subcomandante, attorniato dai 23 comandanti e da tutto il composito mondo neozapatista, per portarli nelle ragnatele della politica della capitale per Fox significa rafforzare di giorno in giorno la sua posizione e indebolire quella dei rivoluzionari. In fondo questa strategia era già riuscita con Emiliano Zapata; arrivato a Città del Messico a capo dell'esercito Libertador del Sur e costretto ad abbandonare il campo alla svelta per non venire macinato nei giochi di potere delle camarille politiche.

Uomini contro. Il subcomandante Marcos dell'Esercito zapatista di liberazione nazio-

DISTENSIONE NECESSARIA

Inoltre, ogni gesto di distensione accredita l'immagine di un Messico nuovo nella comunità internazionale e questi attestati prima o poi verranno passati all'incasso, magari, insieme ai prevedibili investimenti, anche con un bel premio Nobel per la pace. D'altra parte, se questo premio in passato l'hanno dato perfino a Henry Kissinger perché ignorare Fox?.

nale, con José Bové, leader della contestazione alle multinazionali alimentari

Questo l'Ezln lo sa bene ma è altrettanto vero che la situazione delle basi d'appoggio chiapaneche è ogni giorno più drammatica: sette anni di assedio hanno sfiancato la resistenza delle comunità zapatiste. La strategia inaugurata dal governo dopo la sollevazione del gennaio 1994 inizia a dare i suoi frutti. Nei confronti degli indios insorti si è preferito adottare un modello di guerra a bassa intensità (Gbi) mutuato dall'esperienza nordamericana partita dal lontano Vietnam e affinata negli anni Ottanta in Nicaragua, Salvador e Guatemala.
La Gbi si caratterizza come un insieme di tecniche (terroristiche, psicologiche, economiche, culturali) che mirano a togliere ossigeno ai movimenti popolari senza troppo spargimento di sangue. Una liquidazione dei conflitti che si attaglia perfettamente a una realtà come quella messicana, nella quale esiste una società civile non disposta ad accettare una sbrigativa mattanza, peraltro ipotizzabile solo quando i riflettori del mondo sono spenti.
La verità è che la lotta degli zapatisti si è trovata in un vicolo cieco: gli oltre cinquantamila soldati (ai quali bisogna aggiungere le migliaia di poliziotti militarizzati e i paramilitari) disseminati su tutte le vie di comunicazione, in gran parte dei villaggi, hanno reso precaria qualsiasi elementare opera di approvvigionamento, di commercio, di relazione, facendo scricchiolare pericolosamente la simbiosi quasi perfetta tra miliziani-contadini e popolazioni locali.
Contemporaneamente il Chiapas sta vivendo il suo new deal: grandi opere pubbliche che foraggiano la manodopera filo-governativa caratterizzano il paesaggio attuale di molte regioni dello stato. La politica del bastone e della carota alla fine ha raggiunto in parte il suo scopo: per chi rientra nei ranghi arriva un tetto nuovo, la possibilità di aprire un micro spaccio, il lavoro nei grandi cantieri, la possibilità di raccogliere qualche briciola del business turistico. Per chi testardamente continua nella rivendicazione della propria autonomia continua il solito scenario fatto di miseria, vessazioni e minacce molto convincenti.
Questo continua ad accadere malgrado le ultime elezioni locali siano riuscite a scardinare l'egemonia del Pri.
L'esercito ribelle poco può fare per garantire i suoi simpatizzanti, ridotto com'è a difendersi nel bastione sigillato della Selva Lacandona. La stessa contromossa adottata negli scorsi anni di nazionalizzare il conflitto, coinvolgendo le altre minoranze indigene del Messico e i segmenti più combattivi delle aree metropolitane, ha dato risultati modesti. Quello che a noi europei appare come uno scontro di vaste proporzioni, per i cento milioni di messicani rimane un problema regionale interno allo stato più depresso della Federazione, con una popolazione di tre milioni di abitanti. Praticamente è come se metà degli abitanti del Molise si opponessero al governo italiano.
La stessa attenzione internazionale è andata via via scemando con il conseguente impoverimento dei flussi di aiuti militanti ed economici che la ribellione ha potuto godere nei primi anni.
Questa realtà è sotto gli occhi di un qualsiasi distratto «turista», così come appare altrettanto evidente che l'Ezln non può fare a meno del sostegno degli indios per la sua stessa intima costituzione: la grande innovazione di questo movimento (che lo differenzia dalle tradizionali guerriglie marxiste latinoamericane) è l'aderenza con la realtà culturale degli indios. Quando Marcos afferma che il potere decisionale spetta al Comitato clandestino rivoluzionario indigeno non vende retorica, esplicita un dato oggettivo: chi deve sostenere quotidianamente uno scontro ha spesso più buon senso degli oltranzisti della lotta armata. Per queste ragioni il dialogo è inevitabile. Perché un movimento realmente popolare non può restare sordo alla ri-

chiesta di pace che viene dalle basi d'appoggio. Detto ciò è difficile prevedere gli esiti di questa trattativa: il presidente Fox sicuramente è disposto a trattare su un alleggerimento della pressione militare, sul riconoscimento dei diritti basilari delle popolazioni indigene, che rappresentano il 10 per cento della popolazione complessiva del Messico.
Ma su due questioni centrali gli scenari sono imprevedibili: la questione della terra e lo sfruttamento delle risorse chiapaneche, che non sono cose da poco.
Sul primo nodo lo scontro sarà sicuramente duro: dopo la sollevazione numerosi latifondi sono stati occupati dai contadini, che in piena autonomia hanno deciso a livello di assemblea comunitaria la conduzione della terra recuperata (la casistica comprende un ventaglio di soluzioni che vanno dalla completa collettivizzazione alla divisione in appezzamenti familiari). Il fenomeno ha assunto vaste proporzioni e difficilmente Fox potrà tenersi buoni i grandi possidenti garantendo contemporaneamente un'equa riforma agraria.
L'altro grande nodo riguarda lo sfruttamento delle risorse strategiche del Chiapas: a tutt'oggi lo stato chiapaneco è il più grande produttore di energia elettrica del Messico, ma solo il 3 per cento della produzione rimane a disposizione della popolazione locale. C'è infine la questione più problematica: la Selva Lacandona. Questa vasta area, oltre al tradizionale e forsennato disboscamento, fa gola per gli immensi giacimenti di petrolio e uranio che, guarda a caso, sono proprio nel territorio controllato dagli zapatisti.
Sentir parlare di rispetto dell'ambiente e autodeterminazione dei popoli deve suonare come una bestemmia per la nomenclatura governativa legata alla Pemex, il gigante statale petrolifero, in odore di privatizzazione (e a chi andrà il futuro controllo è facile immaginare).
Già ora è in atto un programma di valorizzazione turistica della Selva. Dapprima si è creato un parco della biosfera «difeso» dai militari affinché gli indios non depauperassero il patrimonio boschivo, poi si è progettata la via dei Maya che dal Messico scende fino al Salvador. Questo progetto mesoamericano prevede l'apertura di strade nel cuore della Selva, che saranno a breve l'ossatura logistica per l'inizio dello sfruttamento dei giacimenti.
Oltre a queste preoccupazioni, il presidente Fox deve tenere conto del parere degli americani che, dopo aver concesso crediti di milioni di dollari per il riarmo dell'esercito messicano, non sono disposti a tollerare oltre l'infezione zapatista. Tanto più nel «cortile di casa».
Non si può dimenticare come l'esempio sia stato contagioso per tutta l'America latina: dai Sem Terra brasiliani alle lotte boliviane, allo scontro aperto in Ecuador, al fuoco sotto la brace che serpeggia nuovamente in Guatemala. Innegabilmente il fenomeno zapatista è stato il detonatore di una nuova consapevolezza delle popolazioni indigene di tutto il continente che hanno saputo rielaborare la loro storia in modo sotterraneo e originale, saldandosi con movimenti di matrice diversa: in fondo il popolo di Seattle ha un debito culturale con gli zapatisti, dato che sono stati i primi a denunciare gli effetti devastanti della globalizzazione, pur utilizzandone gli strumenti di comunicazione culturale. Se oggi, nelle camerette dei liceali europei, campeggia il poster di Marcos, sostituendo quello dei fratelli maggiori con il volto di Guevara, è perché affascina decisamente di più un guerrigliero che scrive poesie, usa internet e propugna un esercito che vuole autodissolversi, piuttosto che i proclami giacobini e l'assalto a Santa Clara tanto cari a una frusta iconografia rivoluzionaria.
E forse la forza di questo movimento sta proprio nel rifiutare la mitica conquista del potere, per ripartire dalla sana utopia di costruire una società dove ogni popolo possa determinare la propria storia.

Istituzioni. Il nuovo presidente del Messico Vicente Fox, ex responsabile della Coca Cola

Movimento. L'esercito zapatista dovrà autodissolversi, sostiene Marcos

Il vero «paradosso zapatista» sta proprio qui: dei rivoluzionari di professione che per sopravvivere scoprono la forza culturale degli indios e gli indios che per sopravvivere diventano rivoluzionari.

IL RUOLO DELLE COMUNITÀ

Perché le comunità assumono un ruolo centrale nella lotta zapatista? Voglio evitare i documenti ufficiali per cercare una risposta nella complessa realtà chiapaneca. Per fare questo bisogna partire da una osservazione sul campo e analizzare come si autoregolano le comunità d'appoggio.
Le montagne del Sureste messicano sono disseminate di piccoli villaggi indios di poche centinaia di abitanti, che sono la vera linfa del movimento zapatista. Senza il loro aiuto nessuna guerriglia può vivere. Addentrarsi in questo territorio significa entrare in contatto con una cultura che da cinquecento anni è costretta a difendersi dall'annientamento perseguito con pervicacia dai conquistadores, dalla chiesa, dallo stato «rivoluzionario» messicano, dai grandi proprietari terrieri e dalle multinazionali. Ancor oggi essere indios in Messico vuol dire rappresentare una vergogna per un paese che, sostanzialmente, fa partire la sua storia dall'arrivo degli spagnoli e recupera la grande storia precolombiana solo per un uso strumentale e cripto-nazionalista. Questa necessità di rivendicare la propria peculiarità culturale, ma soprattutto il più banale diritto all'esistenza, ha obbligato le popolazioni chiapaneche a riscoprire la tradizionale vita comunitaria come strumento di lotta e di autodifesa. L'unico modo possibile per resistere alla disgregazione culturale. Con l'espandersi del neozapatismo le comunità hanno iniziato ad allargare il loro campo d'intervento. Così la democrazia diretta non è vista solo come elemento interno di regolazione della comunità, ma anche come metodo per costruire una società parallela che investe campi nuovi quali la salute e l'educazione, cioè due tradizionali strumenti di controllo sociale dello stato e della chiesa.
Le comunità, grazie anche all'opera dell'Ezln, si sono federate in municipi autonomi, in regioni autonome, strumenti politici e coordinatori in grado di gestire strutture complesse di programmazione territoriale.
Punto di partenza e di arrivo rimane comunque la comunità di base, che decide l'utilizzo e la gestione delle risorse (la terra, le cooperative di consumo, la scelta dei promotori di salute e dei maestri, l'amministrazione della giustizia, i servizi logistici come la falegnameria, la biblioteca e così via): tutto passa per gruppi di lavoro e assemblee o per i rappresentanti liberamente eletti.
Naturalmente, questo è un cammino non privo di contraddizioni, non ancora in grado di scalfire in modo sostanziale alcuni modelli culturali come, per esempio, il ruolo subordinato delle donne (malgrado giorno per giorno stiano emergendo come vera spina dorsale della lotta zapatista) o capace di garantire una soddisfacente dialettica tra necessità collettive e necessità individuali (spesso il cattivo funzionamento di alcuni servizi comunitari è dovuto al fatto che l'incaricato ricopre la sua funzione controvoglia perché «comandato» dall'assemblea).
Gli aspetti negativi non sminuiscono la portata della trasformazione sociale in atto nel Chiapas. Un processo che coinvolge un alto numero di persone. E si deve prendere atto che la capacità di adattare tradizionali forme di vita collettiva a un progetto di nuovo modello sociale basato su autogestione e democrazia diretta, ha prodotto una delle più interssanti sfide degli ultimi dieci anni al neoliberismo mondiale. Un esempio contagioso, che dalla Selva Lacandona può arrivare nelle periferie metropolitane.

anno 3 • n.2 • 2001 libertaria

Andrea Perin

DEMOCRAZIA DIRETTA NELLA SELVA

Perché molti giovani occidentali sono affascinati dalle lotte del Chiapas? Come mai tanti decidono di andare a lavorare nelle comunità zapatiste per diverse settimane? Che cosa trovano? Ecco il racconto di un giovane architetto che ha soggiornato in quella regione del Messico

Chi arrivando a San Cristobal si aspettasse di trovare una città assediata dall'esercito, oppure una versione moderna della Casablanca di Humphrey Bogart, con locali dalle torbide frequentazioni e dai loschi traffici, rimarrebbe deluso. Nel periodo natalizio, San Cristobal è solo una vivace cittadina dal bell'impianto coloniale, meta di un turismo internazionale spensierato e goloso di esotismo a buon mercato: dal partecipante ai viaggi organizzati al freakkettone nostrano, tutti si muovono tra botteguccie di artigianato e internet-café, *taccherie* e pizzerie.
Qualcuno potrà anche incuriosirsi alle poche scritte sui muri inneggianti all'Ezln (esercito zapatista di liberazione nazionale), piuttosto che divertirsi alle bamboline delle bancarelle che indossano il passamontagna, o ancora apprezzare le t-shirt con il sempreverde Che Guevara o il subcomandante Marcos. Pochi i poliziotti, nessun militare in vista, non c'è nulla che possa distogliere un buon turista dal suo compito di divertirsi e godersi la città.
Nulla da stupirsi. In parte questa situazione è frutto di un calcolo del nuovo governo di Vicente Fox, volto a minimizzare almeno gli effetti visibili internazionalmente della guerra a bassa intensità, così come a favorire le entrate del turismo. Sicuramente, sotto la crosta felice si muove un mondo di informatori e spie, di poliziotti in borghese, che controllano i punti nodali interessanti. Perché in realtà non è da San Cristobal che passa la lotta del popolo del Chiapas, è nella selva che il futuro delle comunità si costruisce nella quotidianità; la città è solo un terminale per chi viene da fuori, per gli occidentali che vengono ad aiutare e a contribuire.
Li riconosci subito, mischiati al tranquillo viavai dei turisti, dall'abbigliamento da centro sociale e dall'atteggiamento sottilmente sfrontato di chi vuole distinguersi dalla massa, convinto di avere un compito superiore da svolgere.
Per loro, San Cristobal è la tappa fondamentale che gli permette di ricevere l'accredito per poter entrare nella zona autonoma ed essere accettati nelle comunità. Si tratta di nord americani ed europei, spesso italiani e molti baschi, provenienti dalle più varie branche della sinistra, antagonista e non, ma anche dal mondo religioso. La loro presenza è ovviamente massiccia nei periodi «vacanzieri», Natale ed estate, con una permanenza che difficilmente supera i 40-60 giorni. Partono con la sincera voglia di contribuire e portare il proprio aiuto, di frequente hanno una preparazione e una pratica politica nel loro paese di origine. Raramente sanno bene cosa potranno fare, ma sono stimolati ed eccitati all'idea di poter partecipare di persona a qualcosa, la lotta di un popolo, che nel proprio paese rimarrà probabilmente un desiderio inappagato. Si muovono tra gli ostelli e gli alberghetti conosciuti per passa-parola, frequentano i locali «alternativi», fanno tutti riferimento a quelle Ong (organizzazioni non governative), legalmente riconosciute, alle quali bisogna essere accreditati per poter diventare, dopo un breve corso, «accampamentisti».

PICCOLE VEDETTE MESSICANE

Quello di accampamentista è un ruolo che si è ormai codificato nel tempo e che negli anni passati è stato uno strumento essenziale per la protezione delle comunità zapatiste. Alloggiati in appositi spazi vicino alla comunità, autonomi rispetto a queste per quanto riguarda la cucina e le risorse alimentari e senza un lavoro concreto da compiere, gli accampamentisti hanno svolto e continuano a svolgere con la loro semplice presenza la funzione di deterrenza rispetto alle azioni di militari e soprattutto paramilitari. Costituiscono, inoltre, il primo mattone della costruzione di quell'appoggio internazionale di simpatia per la lotta del popolo del Chiapas (prima della condivisione politica) che costituisce una caratteristica peculiare di questo movimento e che concorre a limitare la possibilità di una repressione militare.
Ed è veramente notevole e singolare la simpatia che l'Ezln riscuote nella comunità occidentale, sia a livello di mezzi di informazione sia di umore popolare, un gradimento che raramente si riscontra per qualsiasi altro movimento rivoluzionario degli ultimi decenni.
Le cause? Per cominciare, incide la sostanziale distanza geografica degli avvenimenti, che rende la lotta chiapaneca una storia affascinante, ma abbastanza lontana da non incidere sulla propria realtà quotidiana. Sicuramente influisce la comprensione della giustezza delle cause (ma quante altre lotte hanno altrettante giuste motivazioni...), soprattutto rassicura una distanza dalle ideologie politiche nostrane: nessuna dichiarata adesione al comunismo o all'anarchismo, ed Emiliano Zapata è per molti qualcuno che può assomigliare a un personaggio di uno spaghetti-western. Importante è la mancanza di qualsiasi atteggiamento militare di offesa da parte dell'Ezln, nessun

utilizzo del terrorismo o coinvolgimento nel commercio di droga, che spesso caratterizza altri movimenti sudamericani. Molto intelligente è anche l'uso simbolico che l'Ezln fa della propria icona nell'immaginario, a cominciare dal passamontagna, che ribalta il nostro concetto di anonimato: con il passamontagna sono riconoscibili come rivoluzionari, a volto scoperto sono anonimi come qualsiasi altro indigeno. Basta vedere la figura del subcomandante Marcos durante la Marcia indigena. La sua figura di leader rivoluzionario e intellettuale si specchia anche nel suo abbigliamento, che anche nello Zocalo di Città del Messico non abbandona la divisa rivoluzionaria da selva, con tanto di borraccia, giberne, cartucciera (vuota), e così sia.

LE REGOLE DELLE COMUNITÀ

L'utilità degli accampamentisti, peraltro dichiarata e richiesta, non è disgiunta da una pragmatica visione del loro ruolo reale ed è vissuta in maniera diversa da comunità a comunità e, soprattutto, secondo i comportamenti degli accampamentisti stessi.
La prima difficoltà è la necessità degli accampamentisti di dover rispettare la cultura e le abitudini delle comunità, anche quando sembrano essere distanti dalle abitudini di un giovane di sinistra: rispetto del pudore sia corporale sia affettivo, il divieto di consumo di alcool e droghe (regola autoimposta dopo un percorso di lotte politiche e culturali); ma anche la coscienza di essere a contatto di una cultura comunitaria e di una cultura in lotta, con la implicita accettazione di una serie di regole di sicurezza (nessuna iniziativa personale, obbedienza alla persona di riferimento, nessuna fotografia e così via). O anche cose molto difficili da accettare, come il ruolo, con le debite eccezioni, sostanzialmente subordinato della donna rispetto all'uomo, caratteristico purtroppo di tutte le comunità indigene del Centro America. Senza dimenticare che gli accampamentisti spesso rimangono solo pochi giorni in una stessa comunità perché preferiscono girare e conoscere il più possibile. Questa forma di «zapaturismo», peraltro astutamente rifornita di tutta una serie di gadget zapatisti (spille, matite, magliette), poco si combina con popolazioni abituate a un ritmo più lento della vita, alla strutturale e storica diffidenza e chiusura vero il nuovo. Questo vuol dire che gli indios hanno bisogno di diversi giorni per valutare le nuove persone, per metterle alla prova e, infine, eventualmente, concedere la propria fiducia. Insomma, a dispetto della indubitabile utilità e delle loro intenzioni, gli accampamentisti non incidono direttamente sulla lotta delle comunità, che mantengono la loro autonomia culturale e politica rispetto a questo tipo di interventi esterni.
Diverso, ovviamente, è il caso degli interventi mirati a progetti precisi, elaborati da organismi esteri su necessità locali e in base ad accordi con le comunità. Aspetto peculiare è il rapporto diretto che si viene a istituire con la singola comunità, la relazione fiduciaria e di amicizia che si crea, frutto di un obiettivo comune e della continuità della presenza.

CAPODANNO ALL'AGUASCALIENTE

Il primo gennaio di ogni anno ricorre per l'Ezln l'anniversario dell'*insurgencia* che, nel 1994, portò alla comparsa in pubblico dell'Esercito Zapatista e alla occupazione di numerosi municipi. Nell'*Aguascaliente* (centro di servizi per le comunità) scelta quest'anno come sede della festa, sono arrivati circa seimila indigeni da tutto il Chiapas, con famiglie e figli al seguito, con tutta la comprensione del senso politico dell'avvenimento e il desiderio della festa che comportava.
Assieme a loro, sistemati per la notte in qualche maniera nel grande auditorium, sono arrivate anche un gran numero di accampamentisti e ben tre carovane dal Messico e dal Nord America, alcune fautrici di progetti precisi: decine di *gringos* e *chicos*, acquartierati in *posadas* di legno, accorsi con entusiasmo e con la sottile presunzione, probabilmente anche in buona fede, di avere qualcosa da insegnare.
Queste persone si sorbiscono ogni sera dosi massicce di documentari propagandistici, si mischiano agli indigeni sulle strade fangose della *fiesta*, vengano ricordate dai discorsi ufficiali nella manifestazione notturna. Al termine della quale si esibiscono in slogan da manifestazione, mentre i ragazzi e le ragazze del Chiapas attendono pazienti e vogliosi di finire la notte ballando felici la marimba.

SUMMERHILL SCUOLA DI LIBERTA'

intervista a ***Zoe Readhead*** *di* ***Francesco Codello***

Nel Suffolk c'è una scuola che esce dagli schemi tradizionali. Ma anche da quelli delle cosiddette scuole sperimentali. Si chiama Summerhill. È stata fondata da Alexander Neill nel 1924. Lì il bambino è considerato un individuo nel senso pieno del termine. Un individuo con diritti che meritano rispetto. Insomma, un luogo dove si vive la «pratica della libertà». Per sapere come funziona oggi questa scuola Francesco Codello, studioso dei problemi dell'educazione, ha incontrato la direttrice Zoe Readhead, figlia di Neill

Si respira un'aria diversa a Summerhill. E infatti è una scuola molto particolare. È un luogo in cui i bambini possono sentirsi liberi. Ci sono due caratteristiche di questa scuola che i visitatori considerano insolite. La prima: tutte le lezioni sono facoltative. Gli studenti non sono obbligati a seguirle. A Summerhill sostengono che altrimenti si farebbe soltanto una parodia della libertà. Qualcuno pensa che in queste condizioni i ragazzi preferiscano non andare a scuola? No, è raro che un bambino non frequenti proprio alcuna lezione, se non altro dopo che lo shock iniziale di così tanta libertà è svanito. Ma anche se ciò accade il bambino non subisce pressioni.
La seconda caratteristica è l'assemblea settimanale, durante la quale sono fatte o cambiate le regole della scuola. All'assemblea presenziano tutti i membri della scuola: allievi e professori hanno esattamente un voto ciascuno.
Queste due caratteristiche sono sicuramente importanti, ma non sono tutto. Perché Summerhill è soprattutto una comunità. Una comunità in cui circa ottanta bambini sono impegnati con gli insegnanti a costruire un ambiente dove si possa convivere in armonia e libertà. Il risultato è un forte senso di solidarietà fra tutti i membri di Summerhill. Ed è una comunità internazionale: oltre un terzo dei ragazzi proviene da altre nazioni (Francia, Germania, Svizzera, Taiwan).
Naturalmente non ci sono solo rose in questo «giardino». Qualche volta uno studente con un forte desiderio di ribellione, quasi sempre un nuovo

Figlia di Alexander Neill. Zoe Readhead, direttrice di Summerhill

arrivato, si comporta in modo distruttivo, infrangendo quanto più possibile le regole scritte e orali. Questi super-ribelli spesso sono arrivati da poco a Summerhill da una scuola tradizionale. E sembrano ribellarsi contro il sistema autoritario a cui erano sottoposti. Ma a Summerhill c'è veramente un clima insolito e, in genere, il super-ribelle diventa ben presto «ragionevole», quando si rende conto che le ingiustizie subite in passato lì non esistono.
Libertaria ha incontrato Zoe Readhead che dirige Summerhill ed è la figlia di Alexander Neill, il fondatore, quasi ottant'anni fa, di questa scuola straordinaria.

Che cos'è Summerhill, su quali principi si fonda? Come si svolge l'intera vita di Summerhill?

Si fonda soprattutto sull'individuo. Questo significa rispetto per l'individuo e rispetto per il bambino, visto come individuo. Noi non pensiamo ai bambini come a una specie diversa, così come fanno molte scuole di pedagogisti. Li trattiamo con rispetto, con lo stesso rispetto che pretendono gli adulti. Ecco, in sintesi, la filosofia su cui si basa la scuola.

Che differenza c'è tra Summerhill di oggi e quella di Alexander Neill?

Non c'è molta differenza. Oggi esiste la stessa filosofia che c'è sempre stata. Ci sono differenze solo formali: i bambini giocano con il computer, mentre negli anni Sessanta non lo facevano. Uno degli errori dei sistemi educativi e di tutte le società è credere che ci stiamo evolvendo più in fretta di quanto realmente accada, quindi si crede che i bambini del Duemila abbiano bisogni diversi rispetto ai bambini del passato. È una sciocchezza: l'evoluzione ha bisogno di milioni di anni. I bambini di oggi sono uguali ai bambini di trent'anni fa, con gli stessi bisogni. Le persone non sono cambiate. In un posto come Summerhill, dove si vive una forte filosofia, un forte modello di vita, le cose non sono cambiate. Questo non vuole dire immobilismo ma comprendere che i cambiamenti sono essenzialmente superficiali, quindi superficiali sono i cambiamenti in questa scuola.

Insisti molto sulla centralità del bambino nel processo educativo fondato su valori libertari. Fino a che punto il rispetto è una scelta dell'adulto e fino a che punto è una necessità del ragazzo? In che cosa si sostanzia veramente il rispetto per il bambino a Summerhill?

Parlare di rispetto del bambino significa prestare attenzione ai suoi desideri. Rispettare il bambino vuol dire

accordare il diritto di esprimere le proprie opinioni o decisioni sulla sua vita privata, lo stesso diritto che ha un adulto. Non diresti mai a un adulto: «Adesso devi andare a giocare a calcio», eppure in molte occasioni le persone dicono ai bambini quello che devono fare. Ebbene, questa è una mancanza di rispetto, perché si sta dicendo a qualcuno di fare qualcosa senza averne il diritto. Questo è il rispetto. Rispetto vuol dire capire, rispettare e non calpestare i diritti di una persona. Ma tutto ciò non significa essere sempre accondiscendente con i bambini. E neppure non fare richieste ai bambini. Tutti i membri della comunità sono uguali e hanno gli stessi diritti, ma se un bambino gioca a palla contro il muro vicino a una finestra gli dirò di smetterla, perché potrebbe romperla. Però mi aspetterò che anche lui mi dica la stessa cosa se sono io a giocare a calcio nella medesima situazione. L'importante è creare una situazione di eguaglianza che ovviamente non viene subito compresa dai bambini appena arrivati a Summerhill: mi vedono come un adulto che può imporre la propria volontà. Dopo un po' di tempo, però, si rendono conto che la realtà è diversa e mi vedono solo come un membro della comunità. Un membro con la facoltà di dire: non puoi agire così perché è una cosa che va contro le leggi o è insensata o è pericolosa, o perché puoi fare del male a qualcuno.

Tuo padre insisteva molto sulla differenza tra libertà e licenza. Ma nel contempo si poneva sempre dalla parte del bambino per poter cogliere e comprendere di volta in volta i bisogni più profondi che egli esprime.

Rispettare il bambino. Readhead: «Questa scuola si fonda sull'individuo»

In realtà nel 1930 i bambini arrivavano a Summerhill spaventati dagli adulti, spaventati dagli insegnanti e dal preside, perché nelle altre scuole venivano picchiati. Ancora adesso i bambini, appena arrivati, mi vedono come il capo della scuola e sono guardinghi, quando sono nei dintorni. Io cerco di fare e di far vedere al bambino che non sono un adulto nel modo in cui lui è abituato a vederlo. Sono diversa, non deve più pensare all'idea di adulto che aveva prima di venire qui, e per fare questo bisogna avvicinarsi ai bambini, prendere parte alla loro vita. In un certo senso, bisogna sorprenderli: farli pensare a te come a una persona spiritosa, non come quelle incontrate prima. Questo è possibile ottenerlo in molti modi. Per me è più facile usare quello che in Inghilterra chiamiamo «linguaggio sconveniente», cioè il linguaggio che normalmente usano i bambini, ma non permesso dagli adulti o che gli adulti non usano davanti ai bambini. Tutto ciò li stupisce e li fa pensare. Così posso dimostrare di non essere come i loro precedenti presidi.

E quando un ragazzo commette un atto di ribellione, l'adulto si schiera dalla parte del ragazzo e sviluppa un rapporto empatico?

Noi non cerchiamo di sviluppare alcun rapporto con i bambini. I bambini vengono in quest'ambiente, e capiscono (dopo un certo periodo di tempo) che vivono in una situazione diversa. Noi non cerchiamo di stabilire alcuna relazione particolare, siamo solo persone di una comunità: con qualcuno vai molto d'accordo, con qualcun altro no, qualcuno ti piace e qualcuno no. Comunque noi non vogliamo proteggere i bambini, non vogliamo fare niente di eccezionale, noi siamo una comunità che si autogoverna con l'assemblea. Quando arrivano qui, spesso i bambini sono ribelli, particolarmente quelli di 11 e 12 anni. Durante l'assemblea si discute di questi casi e talvolta si è molto duri e severi: è una comunità di tutti, non solo di alcune persone.

Non c'è il pericolo che l'autorità si trasferisca dal rapporto bidirezionale a un livello collettivo? Cioè, un controllo «sociale» sull'individuo con conseguente riduzione di rilevanza dell'individuo rispetto alla collettività?

Bisogna essere molto chiari tra quello che è autorità

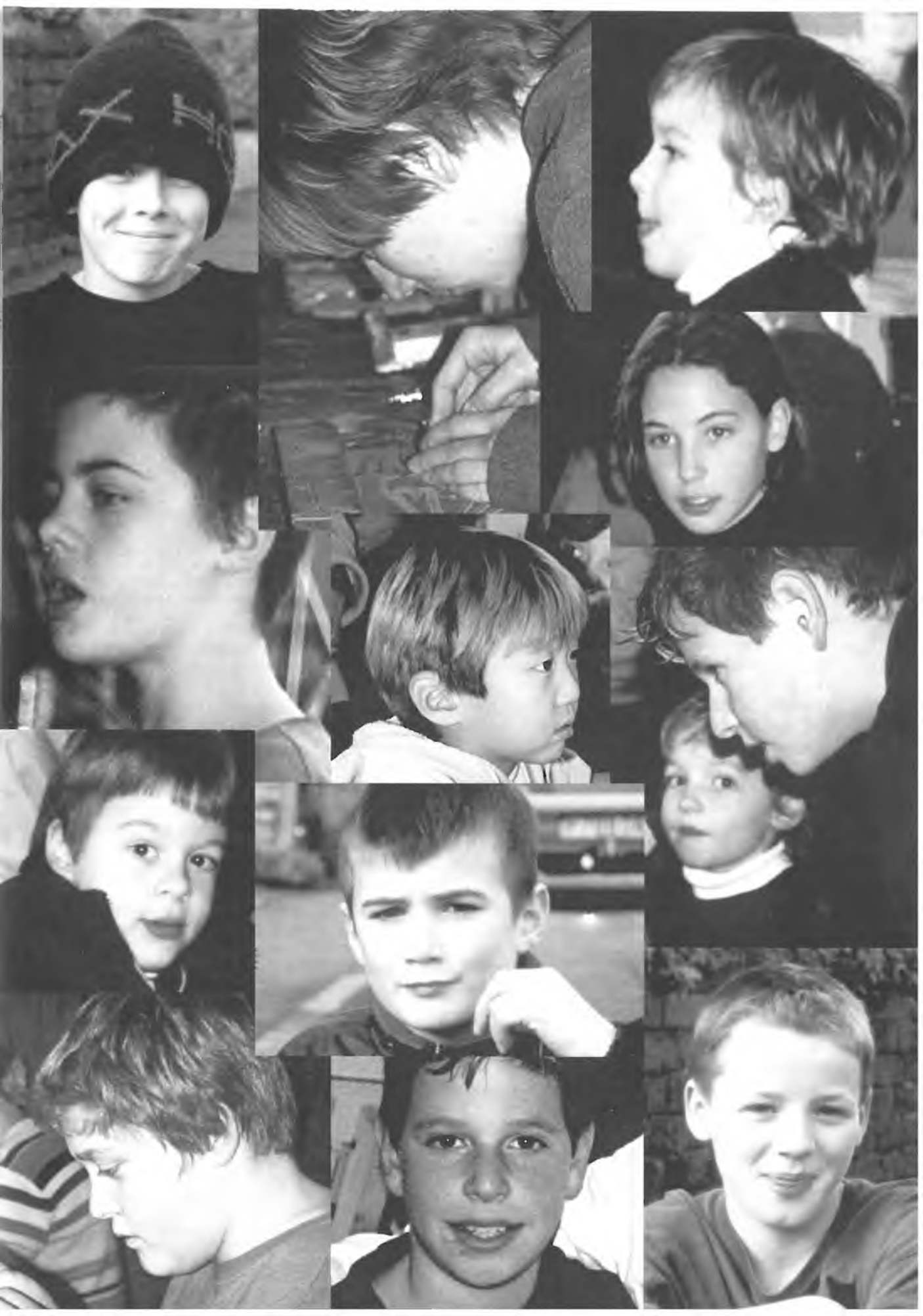
e leadership (anche se leadership non è la parola esatta). Chiunque nella comunità può sollevare obiezioni contro di me. Ma si deve tener presente che sono una persona con una lunga esperienza in questa comunità. Ho frequentato questa scuola, quindi, la maggior parte delle volte, dico cose corrette e la comunità ne è consapevole. Molte persone nella comunità ascoltano attentamente ciò che dico, perché esprimo idee sensate. Non si tratta di autorità, ma di autorevolezza. In un'assemblea c'è sempre qualcuno che ti interessa ascoltare, mentre ci sono altre persone che dicono stupidaggini. Lo stesso accade qui. In una normale assemblea, sia grandi sia piccoli, e si tiene in considerazione quanto viene detto se è importante, altrimenti non se ne tiene conto. Noi guadagniamo rispetto come adulti cercando di essere persone sensate e ragionevoli.

Qual è il senso più autentico di questa esperienza? Perché le scelte educative di Summerhill sono dirompenti rispetto a quelle di altre scuole tradizionali?

Sono dirompenti perché mettiamo le persone di fronte a realtà ritenute impossibili. In ogni famiglia in qualsiasi paese, gli adulti detengono l'autorità, essi credono di dover insegnare ai propri figli a diventare brave persone, invece noi dimostriamo ogni giorno di non dover insegnare alle persone a diventare brave: lo sono già. Si deve solo permettere alle persone di svilupparsi profondamente, ma non si insegna niente. Molti «danni» provengono dalla cultura cristiana e cattolica che instilla nella mente della gente l'idea di essere il frutto del peccato originale: tutti nati peccatori. Questo impaurisce. Sentire che i bambini sono liberi di prendere le proprie decisioni, che un bambino può guardare in faccia un adulto e dirgli di non aver voglia di fare qualcosa, intimorisce. Gli adulti non vogliono crederci. La maggior parte delle persone pensa che si debba insegnare ai bambini a dire: «grazie», «prego», crede che alla scuola elementare si debbano attivare progetti per mandare soldi ai bambini in Africa per aiutarli. In realtà, non occorre insegnare queste cose. Istintivamente l'uomo si prende cura del prossimo e aiuta i più deboli. Qualche volta quando dai un dono a un bambino ti senti rispondere grazie, ma questo non vuol dire niente, è solo un'espressione convenzionale. È molto più espressivo un «wow», questo è il vero ringraziamento che si dovrebbe sentire, perché sincero. La nostra società deve ancora percorrere un lungo cammino prima di liberarsi da queste convenzioni.

Qual è la pratica della libertà a Summerhill? In che rapporto sta con l'eguaglianza sociale e la diversità naturale?

Abbiamo idee molto chiare sulla distanza e differenza tra libertà e licenza. Qui a Summerhill sei libero di fare cose che coinvolgono te stesso: puoi frequentare i corsi di inglese o se preferisci quelli di arte o altro. Tutto va bene, perché sono tue decisioni che coinvolgono la tua persona. Ma non è permesso fare qualcosa che possa nuocere altre persone o disturbarle, come suonare la batteria a mezzanotte. Le leggi della scuola (attualmente sono circa 240 e sono molte) riflettono la differenza tra libertà e licenza. Anche se a prima vista non te ne accorgi. In realtà è così, dentro la nostra comunità puoi fare cose che coinvolgono te stesso, ma non gli altri. Non parliamo molto di uguaglianza qui a Summerhill. Non è una parola che usiamo. Anche se ciascuno di noi è uguale nella comunità, esistono delle differenze. Nella nostra comunità ci prendiamo molta più cura dei piccoli di quello che facciamo per i ragazzi più grandi. In un certo senso si potrebbe dire che i piccoli sono «meno alla pari», perché hanno più limitazioni nella loro vita, quindi dobbiamo proteggerli. Non è vero che non sono uguali, sono solo più protetti. La stesso discorso vale per gli adulti: il nostro ruolo all'interno della comunità è molto diverso, perché abbiamo delle responsabilità, abbiamo un lavoro da svolgere e siamo responsabili del benessere dei bambini. Inoltre gli adulti, all'interno della scuola, non hanno limite d'orario per coricarsi, possono farlo quando vogliono e in genere hanno minori restrizioni rispetto ai bambini. Noi siamo realistici, non stiamo giocando, non si finge la democrazia, è una vera democrazia e deve funzionare. Così all'interno della comunità i bambini devono capire la frase: «mi dispiace, ma io sono un adulto e sono responsabile di te e il mio ruolo è diverso dal tuo, dunque noi non possiamo essere assolutamente alla pari perché di fronte alla legge io sono responsabile». Ma al di là di queste ovvie differenze, a Summerhill siamo uguali: tutti chiediamo lo stes-



so rispetto, tutti chiediamo eguali diritti e tutti abbiamo il diritto di votare in assemblea.

Quali sono i riferimenti pedagogici, storici, psicologici e psicoanalitici a cui si ispira la vostra teoria educativa?

È difficile per me rispondere a questa domanda. Mio padre è stato il fondatore di questa scuola e colui che ha sviluppato questa idea. Le decisioni prese a Summerhill sono soprattutto di tipo pratico. Non seguo molto le teorie pedagogiche e non sono per niente interessata alla teoria. Sono interessata unicamente a tutto quello che accade qui e a come risolverlo; così per rispondere a questa domanda basterebbe guardare l'autobiografia di Neill e le sue opere, scoprendo il suo retroterra sociale e culturale, per esempio Homer Lane e «Little Commonwealth». Fu anche influenzato da Wilhelm Reich. Ma in realtà se si fa riferimento alla sua prima opera, *Domino's Log*, ci si rende conto che egli aveva già formulato le sue teorie mentre lavorava in una scuola in Scozia. Anche se fu influenzato da altre teorie pedagogiche, il sistema di Summerhill ha un'originalità che deriva dalla sua impostazione. E, infatti, essendo un uomo pratico, la scuola ha questa caratteristica. Non psicoanalizziamo i bambini, non continuiamo a farci domande sul perché, come o che cosa, ma agiamo in modo molto pratico. È la comunità stessa a essere terapeutica.

Hai conoscenza di esperienze simili a questa che siano nate prima di questa scuola?

No, non ce ne sono state, a parte quella di Homer Lane. Neill rimase sicuramente colpito da quello che vide e fu influenzato dalla forma di autogoverno e di democrazia di quella scuola (Little Commonwealth) formata da piccoli delinquenti. La libertà funziona all'interno di una determinata situazione e lui si ispirò all'idea di assemblea che vide in quella comunità. Poi la sviluppò.

La conoscenza di Reich l'ha influenzato e in quale misura?

La scuola era già nata quando Neill incontrò Reich, di conseguenza le sue idee entrarono solo in un momento successivo. Sicuramente mio padre ammirò il suo approccio ai sentimenti dell'individuo, ammirò il suo approccio alla psicoanalisi e da lì si capisce che avevano molto in comune e lavorarono insieme per combattere le repressioni sessuali e comportamentali create dalla società autoritaria. Insomma, in Reich mio padre trovò un grande amico.

Che rapporto esiste tra mezzi e fini all'interno delle vostre convinzioni pedagogiche? La pedagogia libertaria, un po' tutto l'anarchismo, sostiene che c'è un rapporto di coerenza tra i mezzi e i fini: non tutti i mezzi possono produrre un determinato fine. Anzi i mezzi contengono già il fine. Non possono essere in contraddizione i mezzi che noi usiamo con il fine perseguito: se vogliamo raggiungere la libertà non possiamo che usare la libertà. Se vogliamo raggiungere un sistema di non violenza dobbiamo usare la non violenza.

Certamente. L'autogoverno attuato in questi ottant'anni di vita di Summerhill libera l'individuo. Quindi i mezzi e i fini sono naturalmente correlati. Una nostra studentessa ha detto: «Quando lascerò Summerhill io sarò solo la persona che dovevo essere». Un'affermazione molto significativa, se consideriamo che questa ragazza a soli 16 anni può affermare: «Questa sono io, sento di essermi formata». La libertà, in tutti i suoi aspetti, è fondamentale in questo processo di autorealizzazione.

Democrazia diretta. Ogni venerdì pomeriggio a Summerhill si tiene l'assemblea ge-

Che significato viene attribuito alla sessualità nel processo evolutivo dei ragazzi e qual è l'atteggiamento verso la sessualità all'interno della scuola?

La sessualità è una parte importante nello sviluppo della persona e in qualsiasi momento la persona senta il desiderio di sperimentare o imparare qualcosa in più, gli dovrebbe

nerale. Partecipano studenti e professori. Ognuno (adulto o ragazzo) ha diritto a un voto

essere concesso di farlo. Summerhill è comunque una scuola e noi dobbiamo obbedire alla legge inglese secondo la quale i ragazzi non possono avere rapporti sessuali al di sotto dei 16 anni. Noi dobbiamo attenerci alla legge. Tuttavia anche ai ragazzi al di sopra dei 16 anni, non è permesso avere rapporti sessuali all'interno delle scuole. A Summerhill dobbiamo stare molto attenti nel rispettare la legge, anche se siamo una comunità mista.È importante per la nostra «reputazione», anche se naturalmente non metteremo mai delle recinzioni elettriche tra i ragazzi e le ragazze per impedire loro di stare insieme. Devo dire che qui molti bambini vivono dei rapporti romantici. Questo è naturale che succeda e noi li appoggiamo. Il nostro ruolo è sostenerli e informarli sui problemi delle malattie infettive, sui metodi contraccettivi, anche se i ragazzi ormai sono molto informati su tutto. Cerchiamo comunque di essere sempre disponibili, in modo che non abbiano timore di parlarci dei loro problemi. Siamo molto orgogliosi di avere questo tipo di rapporto con i nostri ragazzi e lo dimostra il fatto che in ottant'anni anni non c'è mai stato un caso di gravidanza nella scuola: un record. I ragazzi sono consapevoli del fatto che devono proteggere il nome della scuola. All'esterno ci sono tanti problemi fra i giovani per quanto riguarda la sessualità: gravidanze non desiderate, malattie veneree, insoddisfazione delle proprie esperienze, ma noi cerchiamo di avanzare con i tempi, qui tutti sembrano fratelli e sorelle, anche se non lo sono, e vivono, quando le vivono, le loro relazioni amorose in modo naturale e tenero, senza costrizioni. Inoltre, anche se in tutte le scuole inglesi non è permesso il sesso, nessuno crede, soprattutto dove le scuole sono miste, che non nasca fra i ragazzi il desiderio sessuale. Non sarei realista se pensassi che non ci siano delle relazioni, sono parte della vita e prima o poi tutti le sperimentiamo. È anche accaduto che qualche ragazza abbia avuto un «incidente» durante la notte, pur usando le dovute precauzioni, e noi ci siamo dimostrati comprensivi e disponibili, dando consigli o accompagnandola dal medico. Noi sentiamo che loro hanno fiducia in noi e sono a proprio agio, mentre in altre parti i ragazzi cercano di risolvere i problemi da soli e molte volte è troppo tardi o si sentono in colpa, hanno paura. Non vogliamo che i ragazzi abbiano sensi di colpa per quello che fanno, soprattutto per quanto riguarda il sesso, perché fa parte della vita. Molte volte i bambini fanno domande molto personali e talmente dirette che alcuni insegnanti, soprattutto quelli appena arrivati si sentono a disagio e imbarazzati a rispondere. Personalmente ho sempre cercato di rispondere alle domande che mi venivano rivolte con sincerità e semplicità.

Ogni idea educativa ha alla base un'idea precisa di bambino e quindi anche di uomo. Qual è l'idea di bambino che avete a Summerhill?

Di una persona. Lo sviluppo del bambino è molto chiaro e semplice: si parte dal neonato, totalmente bisognoso di cure, fino ad arrivare all'adulto, socialmente responsabile, cioè una persona che si prende cura dell'ambiente e delle persone che vivono insieme a lui. Si parte pensando solo a se stessi e gradualmente ci si sviluppa con gli anni allargando i propri orizzonti, pensando al mondo che sta attorno. Questo sviluppo è semplice e logico nelle varie fasi, non è certo un mistero. Il bambino nasce buono, viene poi corrotto dall'ambiente in cui vive. Le persone in generale sono buone, attente, gentili, disponibili. E lo sono anche i bambini. Questo non vuole dire che i bambini non facciano cose sbagliate. Tutti le facciamo. Ma si impara anche dai propri sbagli. Anche il bambino più educato, cortese e buono arriva a divertirsi catturando una mosca strappandole le ali. Fa parte delle normali esperienze. Ma anche dagli errori si impara.

Se sei convinta di questa naturale e innata bontà del bambino, che cosa lo rovina?

La società, le famiglie. Una buona parte di queste ultime hanno danneggiato i bambini con una cattiva gestione della vita familiare, non sapendo come comportarsi e rovinando tutto. Il problema è dunque l'adulto. Perché gli adulti non fanno altro che porre divieti ai bambini: « Non fare così!», « Attento ti scotti!», «Mettilo giù!». Così i bambini smettono di ascoltare i grandi e vanno verso il pericolo anche se richiamati. A un bambino piccolo si deve dire di non fare qualche cosa solo se la cosa è importante. Se sta facendo qualcosa di pericoloso e lo richiami dicendo: "Stai attento perché ti potresti scottare!», il bambino si ferma e ti ascolta perché sa che non gli hai mai detto bugie e hai detto sempre e solo le cose veramente importanti. È ovvio che dirò a un bambino di due anni di non fare questo o quello oppure sposterò gli oggetti pericolosi, ma non lo farò mai sotto forma di comando, in modo imperativo. Non puoi dire a un bambino piccolo «No, non puoi farlo!», il piccolo non lo capisce, non capisce quello che vuoi dire, non conosce il concetto del no e della proibizione. Questi modi producono fin dalla tenera età costanti incomprensioni e attriti fra l'adulto e il bambino. Una madre sensata mette via le cose pericolose e delicate e lascia che il bambino giochi senza il pericolo di far danni. Se si permette a un bambino di vedere le cose e di imparare a conoscerle e gli si parla in un certo modo, ti ascolterà e si renderà conto che gliel'ha detto una persona sincera, ragionevole, fidata. Si deve instaurare un rapporto in cui non si pretende di essere iperprotettivi, si deve concedere la libertà di sperimentare qualcosa anche se chiaramente non si può scoprire tutto da soli, vista l'esistenza dei pericoli. È nostra responsabilità fare in modo che un piccolo che non sa nuotare non stia vicino a uno stagno. È semplice da dire e anche da fare! Questo non vuol dire non arrabbiarsi mai con i propri figli, l'importante è essere sempre onesti e coerenti. Il bambino deve avere il diritto di rispondere se sbagli e tu devi essere pronto a dire: «Mi dispiace ho sbagliato!». La maggior parte degli adulti non ammette mai di aver sbagliato.

L'educazione deve tendere a formare un uomo nuovo, vale a dire un essere che cresca secondo una filosofia diversa da quella attuale, oppure un uomo libero?

L'educazione non tende tanto a produrre un uomo libero o nuovo, quanto quello che in realtà ognuno di noi è. Lo scopo che ci si prefigge è sviluppare nella persona quello che si è destinati a essere. Vorrei dire che non si produce nulla, ma si permette che accada qualcosa nel migliore contesto possibile. Vale a dire, fornire gli strumenti affinché il bambino sviluppi liberamente la propria personalità.

Qual è la critica che implicitamente l'esperienza di Summerhill fa al sistema educativo tradizionale?

È tutto sbagliato. Ci sono bravi insegnanti, che lavorano molto, ma in un tale sistema non sono in grado di produrre ciò che è necessario. È un sistema nel quale si insegna quello che vuole ed esige l'adulto. Milioni di bambini devono raggiungere un certo grado d'istruzione, ma c'è una totale incapacità a trattare i problemi dei bambini, perché gli adulti hanno solo una certa immagine di loro.

Tuo padre, quando qualcuno gli chiedeva un consiglio per aprire una scuola come questa, gli rispondeva di lasciar perdere. Sei anche tu della stessa opinione?

È difficile rispondere, posso dire che Summerhill ha una storia di ottant'anni e se non avesse avuto una tradizione così lunga tutto sarebbe stato più difficile. C'è un grande fermento per quanto riguarda le scuole democratiche in tutto il mondo e risultati entusiasmanti si sono raggiunti in Israele con una scuola di nome Hadera che conta 300 persone. L'uomo che avviò questa scuola è Yacov Hecht. L'ho incontrato poche settimane fa. È stato chiamato dal governo israeliano perché vogliono trasformare tutte le scuole in scuole democratiche. È veramente incredibile pensare a una nazione intera che ha queste intenzioni. Pur avendo parecchi problemi, gli israeliani hanno la reputazione di essere persone molto riflessive ed è importante che qualcuno al governo abbia chiesto aiuto a una persona per trasformare le scuole.

Attualmente quante scuole di questo tipo ci sono?

Penso ne abbiano attivate tre o quattro, ma la cosa importante è che sentono il bisogno di una università. Così quando gli studenti terminano gli studi in una scuola libera possono accedere a un'univer-

sità con analoghe caratteristiche. Yacov Hecht, uomo molto creativo, sta pensando a delle università diffuse in tutto il mondo. Questo è molto importante, se si pensa che una delle difficoltà maggiori per noi è quella di dare veramente poche opportunità ai nostri ragazzi quando lasciano la scuola. Devono andare nei college, sostenere gli esami A-Level, vanno all'università o si inseriscono subito nel mondo del lavoro. I valori che sviluppi in questo genere di scuola: la felicità, la tua personalità, la capacità di essere una persona aperta e disponibile, piuttosto che interessata a guadagnare molti soldi, sono profondi e sinceri e quando esci nel mondo esterno affronti una realtà diversa. Sarebbe interessante creare un collegamento fra le varie parti del mondo, così gli studenti di Summerhill potrebbero andare in Israele, quelli della Nuova Zelanda in America, dando a tutti ampie possibilità di scelta.

Zoe Readhead sarà in Italia dal 28 giugno al 2 luglio per tenerre conferenze a Milano, Roma, Treviso e Trieste.

QUESTI SONO I PRINCIPI SU CUI È NATA E SI SVILUPPA SUMMERHILL

1

Fornire situazioni e opportunità che permettano ai bambini di svilupparsi secondo i loro ritmi e interessi

Summerhill non vuole «sfornare» giovani con particolari abilità e conoscenze, preferisce creare un ambiente nel quale i bambini possano determinare chi sono e che cosa vogliono essere.

2

Consentire ai bambini di essere liberi da giudizi obbligatori o imposti per poter ricercare i propri obiettivi

i bambini dovrebbero essere liberi dalle pressioni esercitate dalla logica del successo, sostenuta dalle teorie dominanti su apprendimento e risultati accademici.

3

Permettere ai bambini di essere completamente liberi di giocare quanto vogliono. Il gioco creativo e fantasioso è un momento essenziale dell'infanzia e del suo sviluppo

il gioco spontaneo e naturale non dovrebbe essere condizionato o trasformato dagli adulti. Il gioco appartiene al bambino.

4

Il bambino può sperimentare la completa gamma di sentimenti svincolati dal giudizio e dagli interventi degli adulti

la libertà di prendere decisione presuppone sempre il rischio e la possibilità di risultati negativi. Le conseguenze negative come la noia, lo stress, la rabbia, la delusione e il fallimento sono una parte necessaria dello sviluppo di un individuo.

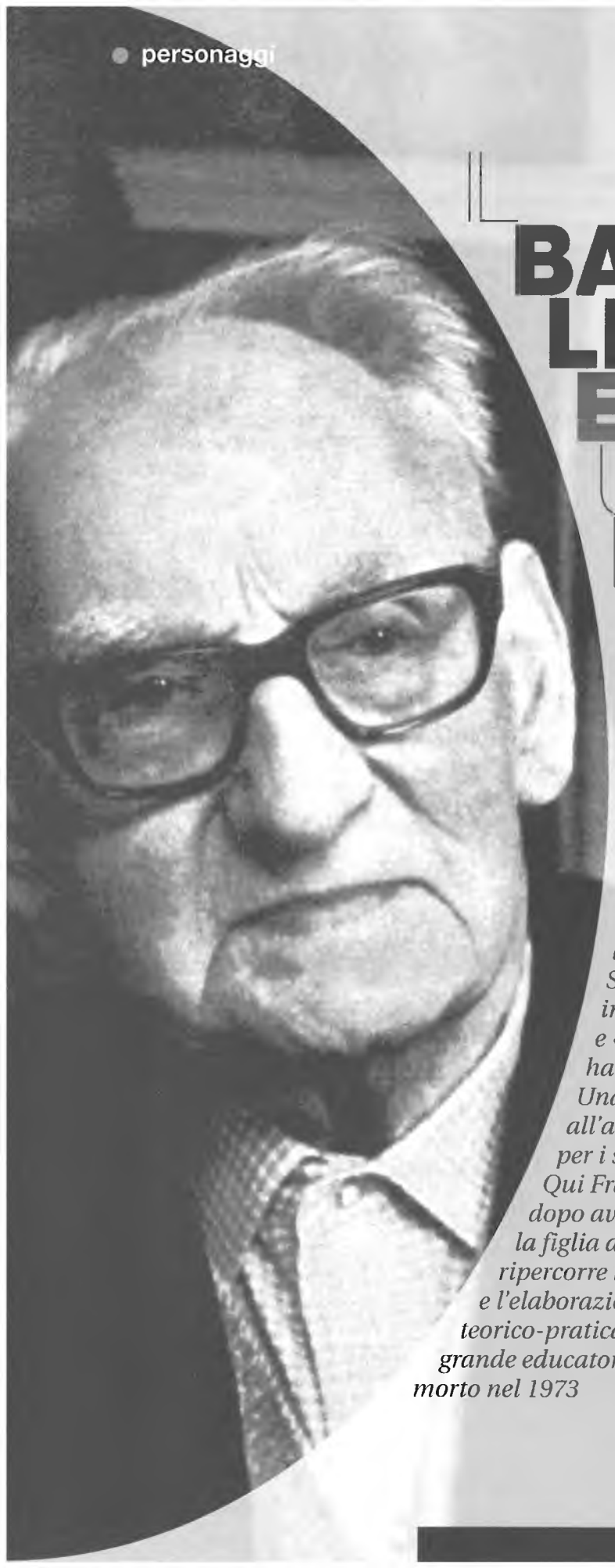
5

Permettere ai bambini di vivere in una comunità che li sostiene e di cui essi sono responsabili

a Summerhill i bambini hanno la libertà di essere se stessi e hanno il potere di cambiare la vita della comunità attraverso un processo realmente democratico.

traduzione di ***Laura Goppion***

anno 3 • n.2 • 2001 libertaria



IL BAMBINO LIBERO E' UN BAMBINO FELICE

di Francesco Codello

Il credo ispiratore di Alexander Neill può essere racchiuso in una semplice massima: la libertà dà la felicità. Seguendo questa intuizione e «visione del mondo» ha dato vita a Summerhill. Una scuola ancor oggi all'avanguardia per i suoi metodi educativi. Qui Francesco Codello, dopo aver intervistato la figlia di Neill, Zoe, ripercorre la vita e l'elaborazione teorico-pratica di questo grande educatore libertario morto nel 1973

> *Il ragazzo difficile è il ragazzo infelice. È in lotta con se stesso e, di conseguenza, in lotta con il mondo... Tutti i delitti, tutti gli odi, tutte le guerre possono essere ricondotte all'infelicità. Questo libro sarà un tentativo di mostrare come l'infelicità si origini e come essa rovini le vite umane*

La devianza dipende dall'infelicità causata dall'educazione repressiva e fondata sull'autoritarismo, sulla repressione sessuale e su principi religiosi che negano la ricerca della felicità stessa e ogni forma di eudemonismo. Alexander Neill (1883-1973) ha dedicato tutta la sua vita di educatore a dimostrare tutto questo, principalmente nella sua scuola di Summerhill in Inghilterra.

Dopo la laurea e i primi impieghi scrive il suo primo libro, uscito nel 1915: *A Dominie's Log*. È una specie di diario sul suo lavoro di insegnante. C'è già una presa di coscienza molto forte: «il mio lavoro è senza speranza, perché la scuola dovrebbe mirare a crescere una generazione nuova, migliore delle precedente. Ma il sistema attuale è fatto in modo da produrre lo stesso tipo di uomini che si vedono oggi». Questa spietata analisi della realtà non gli impedisce di affermare con forza la speranza di riuscire a dare ai ragazzi un atteggiamento, uno stile, un metodo di ricerca che li porti a guardare alla vita in modo onesto, libero, autonomo. La conoscenza di se stessi ha la precedenza su ogni altro tipo di apprendimento. Infatti egli ritiene che un essere umano possa definirsi colto solo quando si sia liberato di tutte le convenzioni, di tutte le superstizioni e ipocrisie.

Nella sua pratica quotidiana di insegnante fin da subito mette in discussione la disciplina autoritaria puntando alla massima libertà possibile. Annota a questo proposito: «*Per me la disciplina non è altro che una posa da parte dell'insegnante. Lo rende molto distante; gli presta dignità. La disciplina è una cosa che odio*».

Sostiene di credere nell'autodisciplina e nella libertà di studiare: gli strumenti capaci di responsabilizzare una persona.

Il suo obiettivo dichiarato è rendere felici i bambini, non deluderli, perché nessuno ha il diritto di oscurare questa felicità. Racconta di riuscire a motivare il ragazzo a un determinato studio attraverso l'interessamento profondo e sincero che dimostra per lui, non certamente con le punizioni. Anzi, si accorge subito che i castighi sono solo atti di debolezza e irritazione: servono solo a chi li dà e non a chi li riceve. «*Voglio dire che ai miei bambini che l'unico peccato è la crudeltà. Non predico la morale perché non so bene cosa sia; io non ho morale, sono un a-morale, o dovrei dire un im-morale? Io non giudico e voglio insegnare ai miei allievi a non giudicare*».

Mano a mano che questo diario si sviluppa in annotazioni su tutti i più variegati problemi, si rende conto che sta esplorando se stesso invece di mettere a punto la propria filosofia dell'educazione. Da qui una grande intuizione: la scoperta di se stessi deve avere la precedenza su ogni azione educativa.

Vorrebbe formare menti eretiche, assolutamente non conformiste, non soddisfatte da risposte prestabilite, capaci di mettere in discussione ogni tipo di dogma. Prevede, quindi, il prossimo licenziamento per questo suo insegnamento sovversivo. Anche perché i buoni insegnanti sono come i poeti e gli artisti e quindi insegnare è prima di tutto un'arte naturale fatta della capacità di riconoscere la propria vera natura e nel non avere paura di svelarla nella relazione con gli altri.

Dopo la pubblicazione di questo diario una signora contatta Neill e gli parla di Homer Lane e del suo «Little Commonwealth». «*Il più grande fattore che ha influenzato la mia vita, l'uomo che mi ha ispirato di più, è stato probabilmente Homer Lane*»: così riconosce Neill il suo debito culturale e umano nei confronti di questo sperimentatore di una nuova educazione antiautoritaria. La visita a «Little Commonwealth» lo impressiona a tal punto da decidere di volerci lavorare, ma gli avvenimenti prendono un'altra piega.

Grazie a Lane comprende quanto importante possa essere la psicologia, e in particolare la psicoanalisi, nell'opera di formazione di un insegnante, per la sua capacità di scavare nel profondo del proprio essere e della propria

storia e quindi per meglio capire gli altri partendo dalla conoscenza di se stessi. Il fondatore di Summerhill ammette però che su di lui questa prima esperienza di analisi non sortisce molti effetti anche se questo non gli impedisce di apprezzarne le potenzialità.
Ma è soprattutto nell'ambito educativo che Neill ricava dalla conoscenza di Lane gli elementi più significativi della sua pedagogia libertaria. Frequentare anche privatamente Lane e i suoi piccoli ragazzi «difficili» che sono assegnati in custodia allo stesso Lane, offre a Neill le occasioni per rendersi conto approfonditamente della giustezza delle idee dell'amico americano. Egli ha ben chiaro finalmente quale possa essere la sua meta, quale la sua pedagogia e i mezzi per realizzarla, cioè «*un fondamento scientifico a ciò che ero andato vagamente ricercando e avevo desiderato*».
La libertà si può attuare solo sulla base di un reale autogoverno, vale a dire che la coerenza mezzi-fini è indispensabile e irrinunciabile per ogni progetto educativo. Questa nuova consapevolezza di Neill supera sostanzialmente le sue prime concezioni ed esperienze scolastiche documentate nel suo *Diario*, perché vengono introdotti nuovi concetti, sperimentati nella scuola di Lane: la struttura assembleare nella gestione della vita scolastica e la mancanza di influenza dell'adulto sul bambino.
Alcuni principi e diverse pratiche didattiche Neill le sperimenta subito, ma rimane ancora prigioniero di una concezione ideale di uomo che considera suo dovere trasmettere ai bambini. Solo più tardi capirà l'importanza di evitare qualsiasi influenza volutamente esercitata nei confronti del bambino: «*Nella mia scuola non ho mai tentato di far sì che i bambini condividano le mie convinzioni e i miei pregiudizi... Non credo in nessuna religione ma non ho mai detto ai ragazzi una sola parola contro la religione, né contro il codice barbaro e criminale, né sull'antisemitismo, né sull'imperialismo. Non ho avuto nessuna influenza sui bambini rispetto al pacifismo o al vegetarismo o sui riformatori della sobrietà... So anche che le prediche non contano nulla con i bambini, quindi ripongo la mia fiducia nel potere della libertà perché fortifichi i giovani contro la mistificazione e il fanatismo*».
Neill comprende, grazie a Lane, che il rispetto autentico dei bambini si realizza solamente se vengono lasciati liberi di formarsi autonomamente le proprie idee sulla vita, la società, la religione, la politica, basandosi esclusivamente sulla propria esperienza, curiosità e capacità. Insomma l'autonomia che comprende la libertà è qualche cosa di più profondo della licenza e si realizza innanzitutto in un processo interiore di riflessione sulle relazioni e le esperienze sociali. Nel corso dei colloqui con Lane (non erano solo sedute psicoanalitiche), prende forma compiuta un'idea che già possiede in embrione: non esiste peccato originale, nessuna condanna a vita possibile per gli esseri umani. Infatti Lane nella sua scuola aveva riabilitato un'infinità di ragazzi provenienti da ambienti poveri, piccoli delinquenti, rifiuti della società e della scuola.
L'amore, l'approvazione, la fiducia verso di loro, uniti alla pratica dell'autogoverno e alla re-

UNA GIORNATA CON TANTE REGOLE MA SENZA OBBLIGHI

Ecco come è organizzata la vita di studenti e professori nella scuola fondata da Alexander Neill

Uno degli aspetti più importanti a Summerhill sono gli orari: qualche volta vengono cambiati dall'assemblea. Soprattutto l'ora di andare a dormire è soggetta a molte discussioni e cambia molto spesso.Gli orari destinati alle lezioni non comportano l'obbligo della frequenza. Le lezioni sono disponibili e gli studenti possono frequentarle se lo desiderano. Di solito i ragazzi si iscrivono a corsi di lezioni su materie che a loro inte-

sponsabilizzazione, all'ascolto profondo e sincero, sono in grado di svelare la vera natura dell'essere umano, vale a dire la sua bontà.
Quando fonderà Summerhill, questi principi saranno alla base della sua opera teorica e pratica molto legata alla psicoanalisi. E, infatti, la libertà, su cui egli sta ormai definendo il suo progetto, trova nelle teorie freudiane alcuni assunti teorici ben definiti: ogni nevrosi nasce dalla repressione dell'istintualità naturale del bambino; particolarmente nefasta questa repressione si rivela quando intacca la sfera sessuale; la terapia analitica può rimediare a questi guasti.
Per Neill non ha senso dibattere su come assicurare il libero sviluppo del bambino, se alla base di questo sviluppo vi sono già stati degli interventi che hanno represso sistematicamente gli istinti infantili e adolescenziali. Cosa significa affermare di voler realizzare la personalità di un bambino quando questa è già compromessa o comunque predeterminata dagli influssi emozionali di stampo repressivo? Cosa importa ciò che si insegna e come a un bambino se i suoi problemi emozionali e più profondi vengono ignorati o peggio mistificati?
Queste sono le domande che Neill si pone, anticipando temi e problemi della più innovativa e contemporanea ricerca psicopedadagogica, e alle quali cercherà di dare risposte concrete nella sua esperienza educativa.
Riconoscere l'importanza prioritaria dei condizionamenti emozionali infantili ed essere consapevoli della necessità di lavorare per rimuoverli, cogliere la sessualità come fattore determinante nella formazione della personalità, tradurre anche in comportamenti e in interventi di tipo analitico l'opera educativa: queste ormai sono le direttrici sulle quali egli imposta il suo futuro di educatore assolutamente innovativo rispetto a tutta la tradizione libertaria.
Naturalmente accanto a questi motivi di condivisione della psicologia freudiana, Neill, proprio perché pone a fondamento della sua teoria e della sua pratica il concetto di libertà, non può non sviluppare una severa critica sulle conseguenze pratiche e terapeutiche che Freud trae da queste premesse.
Sarà l'incontro con Wilhelm Reich che fornirà a Neill la chiarezza e la sicurezza per comprendere come l'attività educativa debba capovolgere la logica freudiana, trasformando cioè la repressione in liberazione.
A molto serviranno le «lezioni private» che egli svolgerà a Summerhill: incontri con singoli ragazzi per sviluppare un processo analitico veramente liberante. Queste lezioni private non vengono presentate come un colloquio analitico di carattere terapeutico, ma hanno al contrario un andamento del tutto informale e colloquiale.
Ma Neill, nel corso della sua attività a Summerhill, si accorgerà ben presto che per trasformare e liberare veramente i bambini occorre la libertà, mentre il successo della psicoanalisi risiede semplicemente nel fatto che qualcuno «ascolta» e si sforza di comprendere l'altro, dimostrandogli tutta l'attenzione di cui ha bisogno.
È dunque debitore nei confronti di Freud, ma allo stesso tempo pragmaticamente afferma che «*seppure gradualmente, ho teso ad abbandonare la teoria se la realtà la invalidava*».
In effetti, nei cinquant'anni di esperienza educativa a Summerhill, avrà modo di rivedere idee e metodi commisurandoli sempre all'esperienza.

IL BAMBINO DIFFICILE

Nel 1927, a tre anni dalla fondazione di Summerhill, Neill scrive un importante testo, *Il fanciullo difficile*, in cui raccoglie i suoi pensieri le sue riflessioni sul bambino.
Poiché ogni comunità ha un suo parametro di valutazione su ciò che è buono e su ciò che e cattivo, se ne deduce che questi concetti sono relativi. Nell'Europa e nell'Occidente in genere è molto diffusa l'idea che l'uomo sia peccatore per nascita, pertanto è compito della società educarlo, redimerlo, per farlo diventare

ressano particolarmente al momento e poi frequentano la maggior parte delle ore di lezione.
La colazione è dalle 8 fino alle 8,45. Ci si deve alzare ed essere vestiti entro le 8:30 altrimenti i vigilanti delle ore notturne ti multano.
Una tipica multa potrebbe essere: ultimo in coda per il pranzo o mezz'ora di lavoro per la comunità.
Alle 9,30 iniziano le lezioni. I ragazzi più vecchi si iscrivono a varie materie e poi seguono un orario, così come si fa nella maggior parte delle scuole (con l'eccezione che le lezioni non sono obbligatorie). I ragazzi con meno di 12 anni vanno nella classe uno e, se più grandi, nella due. Questi hanno i

buono. Il risultato finale è l'infelicità e la nevrosi.
Il lavoro di Neill si rivolge proprio a quei bambini che sono stati educati alla bontà mediante la paura del bastone e di Dio, vale a dire dell'autorità: «*Il mio lavoro è negativo perché è un lavoro di diseducazione di coloro che sono stati così educati*». I genitori di un cattivo ragazzo tendono quasi sempre a colpevolizzarlo, a imputare alla sua natura le difficoltà che dimostra e manifesta. In realtà, secondo Neill, sulla base delle sue dirette osservazioni e sui suoi interventi «diseducativi», il ragazzo non è mai dalla parte del torto, ma il frutto di una cattiva educazione: «*L'atto antisociale è il risultato del conflitto; è un compromesso*». Cercare di controllare i propri impulsi ma senza riuscirci perché troppo forti e profondi, interiorizzati da un'educazione autoritaria è quanto evidenzia non cattiveria ma semplicemente malattia. «*Il bambino reca con sé una forza vitale. La sua volontà, cioè a dire il suo inconscio impulso, è di vivere. La sua forza vitale lo stimola a mangiare, a esplorare il suo corpo, a soddisfare i suoi desideri... E il bambino cresce ben presto contro tutto un sistema di proibizioni*»
Lo stesso processo avviene naturalmente nell'ambito sessuale. Sono proprio le proibizioni nel periodo infantile che formano personalità disturbate destinate a diventare profondamente infelici e antisociali. L'opera degli educatori è sempre tesa a nascondere e occultare la loro vera natura per paura di scoprire che guidare i bambini verso una determinata direzione non è altro che l'indirizzare se stessi. Il fanciullo che essi disapprovano è sempre quello che è più simile a loro stessi: «*Noi odiamo negli altri ciò che odiamo in noi stessi. E poiché ciascuno di noi è un odiatore di se stesso i ragazzi ne subiscono le conseguenze in schiaffi e botte, proibizioni e prediche morali... Solo se amiamo noi stessi noi possiamo amare gli altri*».
Neill si occupa molto, fin dall'inizio della sua attività, della sfera sessuale della personalità e di una sua corretta e libera interpretazione. Ovviamente le acquisizioni freudiane sono molto importanti in questa consapevolezza anche se egli, da subito, intuisce che la libertà sessuale è determinante nello sviluppo armonico del bambino.
Queste considerazioni precedono la sua conoscenza con Reich, che avverrà qualche anno più tardi. Per Neill non è tanto importante sapere perché esista un tabù del sesso, ma avere coscienza della sua esistenza è molto preoccupante per chi si occupa di educazione. Infatti, il compito più difficile per un educatore è trovare una maniera nuova di orientare al sesso. Quando un adulto condanna e soffoca la sessualità in un bambino o in un adolescente commette un'ipocrisia e una mistificazione. Questo atteggiamento non nasconde altro che una proiezione della propria colpa su altri dovuta a una formazione che si fonda sull'odio per il corpo. Il corpo e quindi la sessualità è costretta in ambiti assolutamente repressi e nascosti e ciò crea, secondo l'educatore scozzese, una serie di psicosi, nevrosi, fobie e anche vere malattie, tanto che spesso le malattie vengono poi associate, nella cultura occidentale, ai «peccati» sessuali.
Il fatto di caricare il sesso di connotati morali negativi oltre che svolgere una funzione repressiva stimola interesse e curiosità: «*È l'atteggiamento di odio della carne che hanno gli adulti che rende il sesso estremamente interessante per i fanciulli. Gli oppositori di Freud hanno ragione di dire che egli vede il sesso in ogni cosa. Ogni onesto osservatore deve vedere il sesso in ogni cosa. L'educazione morale ha infatti messo il sesso in ogni cosa. Il primo rimprovero che una madre fa quando il bambino si tocca le parti sessuali rende il sesso la cosa più affascinante e misteriosa del mondo. Proibire il frutto significa renderlo piacevole e attraente*».
Il processo di contrasto tra istinto e colpa avviene nel seguente modo: l'atto sessuale (per esempio la masturbazione in un ragazzo) soddisfa il desiderio di felicità e piacere dal momento che è il culmine di una tensione. Ma dopo che l'atto è compiuto, la coscienza si impadronisce del ragazzo urlandogli forte che ha commesso un peccato. Abolen-

loro insegnanti e classi con spazi da gestire per varie attività.
L'insegnante può fornire un orario settimanale oppure organizzare attività in risposta ai bisogni e alle richieste degli alunni. Per quanto riguarda alcune materie: arti, scienze e lingue estere i bambini possono scegliere di seguire lezioni particolari con insegnanti specifici della materia.
L'inglese è considerata una materia specifica per i ragazzi stranieri e si auspica che frequentino i corsi.
La gamma di materie offerte include: scienze (biologia, fisica, chimica, astronomia); matematica; inglese, francese, tedesco, giapponese; laboratorio di falegnameria; ar-

do questo senso di colpa imposto dalla cultura e dall'educazione, non solo si libera tutta la forza vitale e creativa del bambino, ma si produce anche un interesse normale e assolutamente non morboso all'atto sessuale. Il moralismo rende i bambini codardi perché fa loro temere la vita: «*Imponendo la propria moralità e religione il genitore cerca di creare il figlio a sua immagine psichica. Io dico che nessun uomo è tanto buono da creare un altro a sua immagine psichica*».

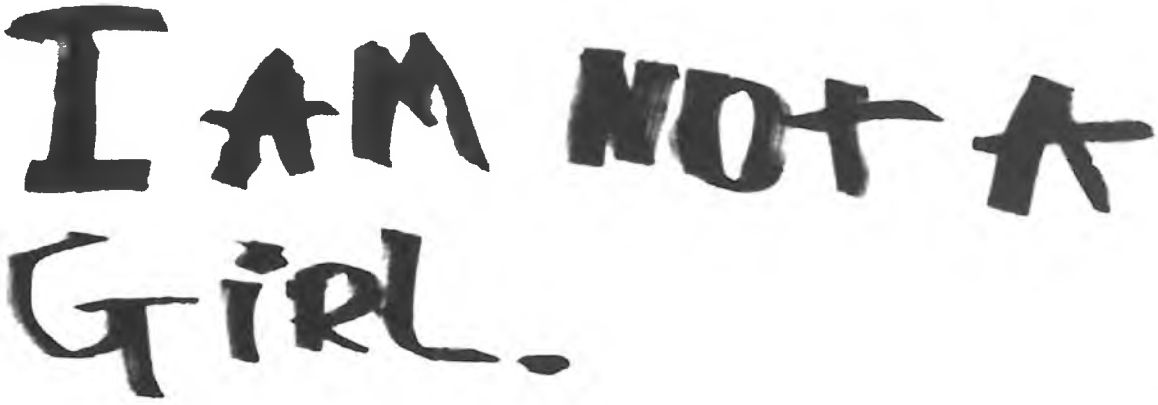
Inoltre non è giustificato in nessun modo raccontare menzogne ai bambini, l'unico caso accettabile è quando si pensa che una determinata verità possa nuocere emotivamente al bambino. Pertanto, nel caso della sessualità, non vi è alcuna ragione per mentire. Ma, attenzione, sottolinea Neill, raccontare la verità sulla sessualità, non significa descrivere scientificamente la nascita e la riproduzione, ma riconoscere l'esistenza del piacere.

Il metodo generalmente usato nel trattare i bambini consiste nell'insegnare loro ad adattarsi alle idee di vita e di cultura, di piacere e di felicità degli adulti; in realtà ogni opinione imposta è una menzogna perché il bambino «*non è un piccolo adulto. Un bambino di otto anni non può in alcun modo scorgere il punto di vista dell'adulto*».

È certamente difficile essere sempre sinceri con i bambini ma una volta presa la decisione di esserlo ci si accorge che non è poi così difficile.

Con Neill abbiamo il capovolgimento radicale della prospettiva pedagogica corrente, il ribaltamento della morale tradizionale e l'inizio della vera e completa liberazione di ogni aspetto della personalità. Per la prima volta la sessualità entra prepotentemente nell'educazione, non più come conquista di derivazione positivista, conoscenza anatomico-fisiologica, ma essenzialmente come energia che crea piacere, quindi ammissione della sfera eudemonistica della vita.

Senza la psicologia del profondo applicata in senso libertario da Neill nella sua opera educativa, il bambino veniva considerato un essere ragionevole con la facoltà di volere il bene e il male e il suo intelletto un foglio bianco sul quale l'adulto doveva incidere le linee portanti dell'etica e della moralità. Con la sua opera viene portata alla ribalta la certezza che non vi è nulla di statico nel bambino e anzi egli è una forza dinamica che cerca di esprimere in azioni i suoi desideri, anche quelli più profondi e inconsci. Il



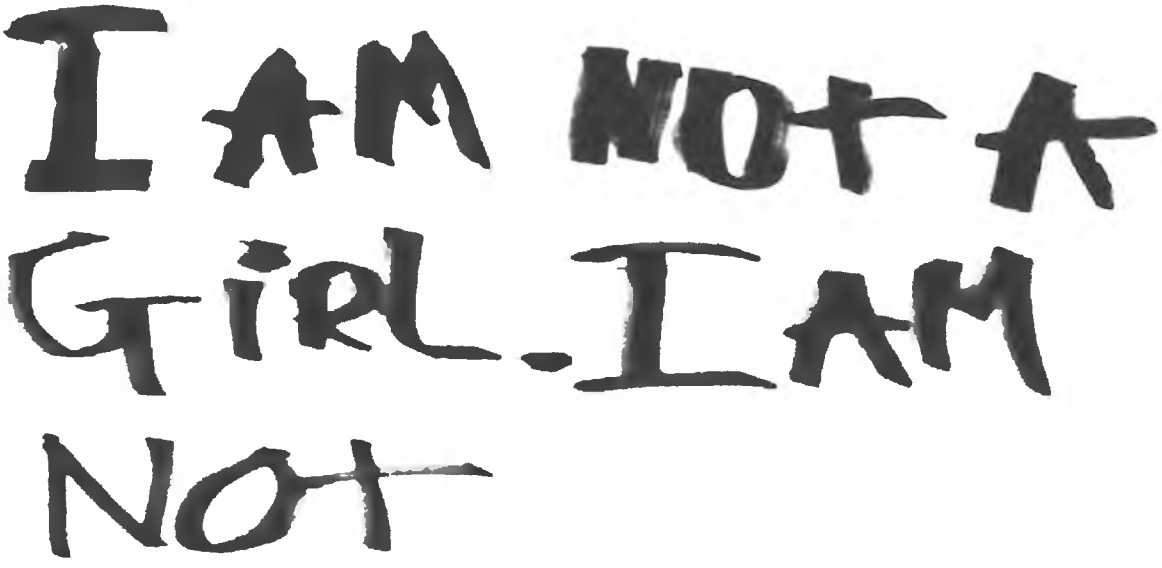
tistica e ceramica; teatro; storia; geografia.

A ogni studente è dato un prospetto dove egli segna le lezioni che frequenta. L'orario delle lezioni può cambiare dopo un periodo, se questa è l'esigenza degli alunni.

Il principio dell'orario deve concedere ai bambini di imparare ciò che desiderano apprendere. Esso conduce a una giornata strutturata, con lezioni che iniziano alle 9,30 e finiscono alle 13,10.

Una campanella computerizzata annuncia le lezioni. Ogni insegnante tiene un registro, ma i bambini sono in grado di scegliere di frequentare le lezioni oppure no, dipende da ciò che vogliono fare. Non vengono mandati reso-

bambino è naturalmente interessato alle cose e cerca sempre di mettere alla prova dei fatti il suo potere di esprimersi e sperimentare.
Egli si dimostra inoltre un profondo conoscitore dei sentimenti umani. Infatti sostiene che l'amore e l'odio non sono sentimenti opposti poiché l'opposto dell'amore è, a suo avviso, l'indifferenza. L'odio contiene sempre un timore. Ciò si percepisce chiaramente in un ragazzo che odia il fratello più piccolo. Il suo odio non è altro che la paura di perdere l'affetto della madre e dal timore dei suoi pensieri cattivi sul fratellino. Situazioni come questa sono molto frequenti, avviene cioè molto spesso che vi sia una proiezione verso altre figure maschili o femminili (per esempio insegnanti) di queste paure represse e di questa ricerca di sicurezza, amore, comprensione. La punizione, quindi, non fa altro che reprimere un sentimento. Spesso questi sentimenti si trasformano in fantasie che apparentemente non hanno nulla a che vedere con la vera situazione.
Il desiderio di diventare adulti non è altro che un desiderio di potere: poter fare le cose che ai piccoli sono vietate. Per Neill «*tutto ciò che io o qualunque altro insegnante o medico siamo autorizzati a fare è liberare il fanciullo dai confini che gli impediscono di far volare gli aquiloni*».
Questa psicopedagogia della liberazione esalta dunque la creatività, il pensiero divergente, la fantasia. Il mondo della fantasia è per Neill lo spazio nel quale si realizza il desiderio. Esso non ha confini e ogni cosa è possibile. È un mondo più attraente del sogno perché non vi sono incubi, ma solo cose che soddisfano l'ego.
Distruggere le fantasie significa rendere la vita piatta ma possono anche diventare situazioni patologiche, spazi di fuga. In questo caso, secondo Neill, prima di distruggere queste esagerazioni occorre trovare qualche cosa di diverso da collocare al posto della fantasia perché l'ego di ogni individuo deve trovare



conti alle famiglie, a meno che queste non li richiedano e comunque sempre e solo con il permesso dei bambini.
Agli insegnanti specializzati viene lasciata piena libertà in classe per quanto riguarda il metodo di insegnamento e gli obiettivi. Gli studenti si aspettano che gli insegnanti sappiano insegnare la loro materia fino a portarli al Gcse (esami nazionali per studenti di 16 anni).
Durante la giornata gli studenti possono scegliere se andare a lezione o fare qualcos'altro.
Ci sono regole che comunque impediscono di tornare a letto durante il giorno, guardare la televi-

un proprio spazio e una propria dimensione. Ribadisce questi concetti e insiste sul fatto che genitori e insegnanti non hanno alcun diritto nell'inculcare nel bambino le proprie visioni, perché non esiste una pedagogia, ma soltanto una relazione tra esseri diversi che si influenzano reciprocamente e al contempo si rispettano senza avviare processi di somiglianza reciproca.
Ogni ragazzo deve convincersi da solo, con un percorso intimo, di fare una cosa, senza che vi sia alcuna imposizione autoritaria. Le soddisfazioni si devono ricercare intrinsecamente nelle cose che si fanno piuttosto che in riconoscimenti esterni. Per fare ciò non basta lavorare sui singoli ragazzi ma occorre cambiare anche la società: «*Siamo stati così occupati a preparare il fanciullo per la società che non abbiamo avuto il tempo di preparare la società per il fanciullo*».
Uno degli elementi che determinano la condizione deviante e psicotica dei bambini è l'educazione religiosa. È questa educazione che conferisce al sesso un'importanza esagerata poiché trasforma il sesso in un demone che ci allontana dal cielo. Ogni bambino si serve del sesso come mezzo per peccare e della religione come mezzo per il pentimento. Ciò deriva dal fatto che ogni religione parte dall'idea del peccato originale e tutte odiano il corpo e aspirano solo allo spirito creando in ogni ragazzo un forte senso di disapprovazione.
La moralità oggi significa prevalentemente repressione ma domani dovrà significa solo espressione del Dio che è in noi. Secondo Neill l'idea di punizione è sempre un atto di odio e le punizioni danno ai bambini la prospettiva di una vita nevrotica perché stimolano a loro volta odio e sensi di colpa per aver provato questi sentimenti di rivalsa.
Il bambino punito è destinato a diventare un padre punitivo e il ciclo infernale continua. Dobbiamo renderci conto che ogni volta che puniamo un bambino sfoghiamo la collera che è in relazione con qualche altra cosa. Spesso la punizione di tipo moralistico è peggiore del bastone. Invece la ricompensa è una sottile azione che mina e intacca la moralità. Offrire un premio per un'azione compiuta significa riconoscere che la stessa azione non è degna in sé e per sé. Inoltre le ricompense fanno da puntello al sistema imperante della competizione e producono solo gelosie. Solo l'interesse è la forza vitale della personalità e non può essere costretto: la ricompensa e la punizione cercano invece di costringere l'interesse.
La punizione è tanto inutile quanto pericolosa perché spaventa solo la parte conscia del fanciullo, lasciando intatto il suo inconscio; inoltre fallisce perché castiga il corpo senza aiutare la mente. Bisogna invece liberare la vita dei bambini dalla paura che la condiziona. Le punizioni sono negative per la formazione libera della personalità infantile quando sono associate a un'idea morale: «*Se un monello rovinasse il mio cappello a cilindro con una palla di fango e lo acciuffassi e gli dessi una sberla, la reazione sarebbe un fenomeno naturale. Nessun danno ne verrebbe all'anima del ragazzo. Ma se andassi dal direttore della sua scuola e richiedessi una punizione per il colpevole, la paura introdotta dalla punizione sarebbe per il ragazzo una cattiva cosa. La faccenda diventerebbe subito una faccenda di morale. Il ragazzo avvertirebbe di avere commesso un peccato*».
La punizione dunque non ha nulla a che vedere con la reazione a caldo, è fredda e giudiziaria, è profondamente morale. La punizione non può mai essere giusta perché nessun uomo può mai essere giusto, perché nessuno conosce fino in fondo se stesso. I bambini non hanno la possibilità di riconoscere e di distinguere l'indignazione degli adulti dalla loro perversione. E se noi stessi siamo legati a delle catene non possiamo liberare i bambini. Ogni educatore deve quindi lavorare su se stesso continuamente al fine di rompere le catene che lo stringono e lo schiavizzano per evitare di dare ai ragazzi i suoi stessi complessi. E poiché i nostri valori sono quelli che hanno creato e mantengono una società disuguale e non libera,

sione durante le lezioni e scendere in città prima delle 12,30. A metà mattina c'è un intervallo di venti minuti per il tè. Il pranzo è servito in due turni, il primo alle 12,30 il secondo alle 13,15. Dopo il pranzo c'è il tempo libero. Si può giocare a biliardo nel salone, ritrovarsi al bar, studiare al computer, fare una tana nel bosco, giocare, leggere, fare una partita a tennis, andare in piscina). Il tè è alle 15,30.
Alle 16,30 cominciano i corsi pomeridiani, si tratta più di attività che di lezioni e non sono finalizzati a un esame. Le materie variano dalla conversazione in lingua francese alla costruzione di una staccionata per maiali. La cena è servita alle 17,30 e alle18,15. Dopo ci

ogni ribellione di un ragazzo non è altro che una rivolta contro l'idea immaginaria e fantastica che egli si è formato dell'adulto.
Neill testimonia poi l'importanza che famiglia e scuola abbiano un unico scopo comune e che pertanto a Summerhill non vi possono essere compromessi su questo piano. I ragazzi si correggono l'uno con l'altro, quindi è sempre in atto una mutua coeducazione. Permettendo a un ragazzo di essere felice noi gli offriamo la migliore possibilità perché facciamo di lui un ottimista, un positivo creatore: «*I fanciulli educati liberamente non faranno soldi, ma faranno la storia*».
Egli è convinto che ogni ragazzo cattivo manifesta la sua criminalità per mancanza di amore. E quando non si ha l'amore si cerca l'odio per avere la sensazione di esistere e di essere in qualche modo riconosciuti. In realtà è la legge che fa il crimine: «*La libertà non rende i fanciulli buoni; essa semplicemente permette loro di essere buoni.* La filosofia della libertà di Neill si fonda dunque sulla convinzione che l'interesse stimola l'apprendimento e la conoscenza, mentre non può funzionare né la costrizione né la persuasione.
Nessun uomo, secondo questa prospettiva, è tanto buono da poter dire a un altro come deve vivere; nessun uomo è tanto saggio da poter guidare i passi di un altro. La maggiore avversaria della libertà è la paura: chi ha paura degli altri è solamente impaurito di se stesso, chi teme la corruzione della gioventù è essenzialmente un corrotto. La libertà diventa dunque sinonimo di felicità.

LIBERTÀ E FELICITÀ

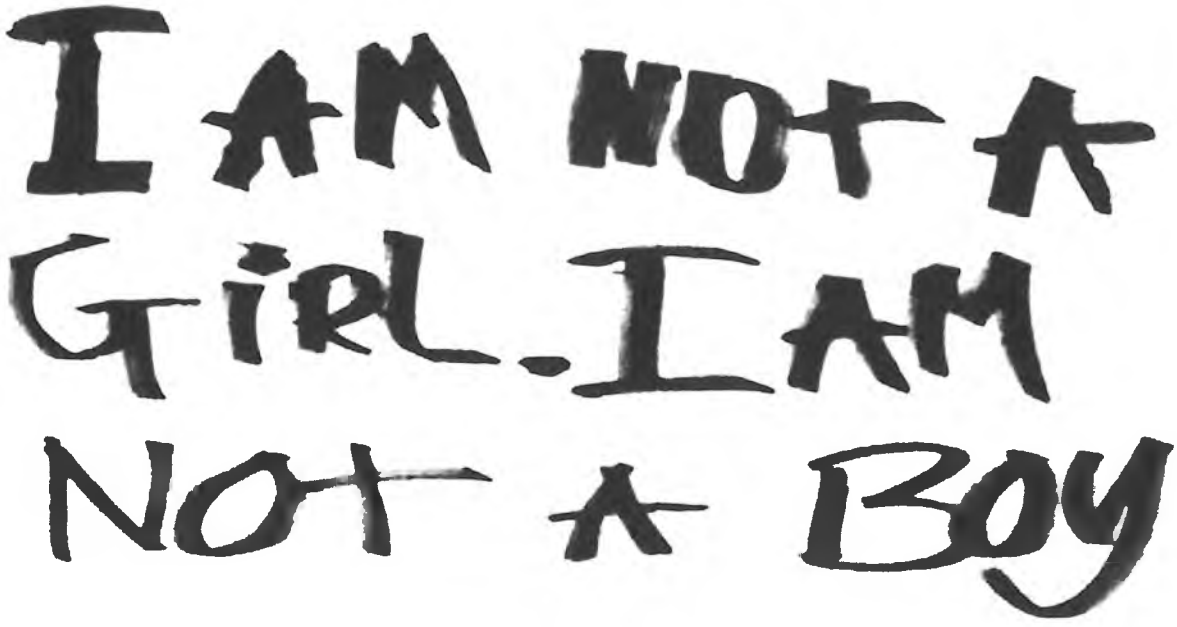
Alla fine del 1924 Alexander Neill, dopo un'esperienza scolastica in Germania, ritorna in Inghilterra e affitta una casa, chiamata Summerhill, su una collina a Lyme Regis (Dorset) e si trasferisce per continuare la sua opera educativa. La sistemazione definitiva è nelle vicinanze del villaggio di Leiston, nel Suffolk, a circa cento miglia da Londra. Ha così inizio la sua cinquantennale esperienza di educatore in una scuola unica al mondo e in grado di segnare la rottura con ogni forma di educazione autoritaria servendosi delle più moderne acquisizioni della psicologia e della psicoanalisi. Una scuola insuperata per la sua capacità di coniugare libertà e felicità.
Summerhill nasce come scuola sperimentale: Neill vuole dimostrare che i principi prima esaminati non solo sono giusti teoricamente, ma funzionano praticamente. Una scuola con ragazzi seduti per ore sui banchi, impediti di esprimersi liberamente, con una rigida definizione di spazi e tempi è una buona scuola solo per chi desidera avere una popolazione di cittadini docili, privi di ogni spirito creativo, fatti per una civiltà in cui il metro del successo dipende dalla quantità di denaro e potere posseduti.
L'idea di fondo che riassume la storia di Summerhill consiste nel fare una scuola dove il centro della vita è il bambino e ogni cosa si deve a questo adattare.
Per stessa ammissione di Neill la scuola è frequentata solo da ragazzi dell'alta e media borghesia perché l'indipendenza e il sostentamento delle attività e delle persone dipende dalle rette pagate dalle famiglie. Questo produce nell'educatore scozzese un risentimento vero perché gli impedisce di studiare i ragazzi di ogni classe sociale e soprattutto perché i bambini borghesi sono molto condizionati dal valore del denaro. Il proposito iniziale è ben descritto dallo stesso Neill: «*Ci accingemmo dunque a fare una scuola nella quale fosse concessa ai bambini la libertà di essere loro stessi. Per questo dovevamo rinunziare a qualsiasi disciplina, indirizzo, consiglio, ammaestramento morale, istruzione religiosa. Siamo stati chiamati coraggiosi, ma questo non richiede coraggio: richiede quello che noi avevamo, una completa fiducia nel bambino come creatura buona, non cattiva*».
Occorrono circa sei mesi di vita a Summerhill perché i risultati si vedano, perché i ragazzi perdano veramente il falso rispetto per ciò che credono essere l'autorità; generalmente diventano ragazzi naturali, dicono quello

sono molte attività, qualche volta ci può essere la discoteca o alcuni giochi organizzati dai ragazzi.
Il martedì sera c'è il tribunale e il venerdì l'assemblea generale.

Uno spuntino serale è servito alle 21,30.
L'ora di coricarsi varia dalle 20 (le luci vengono spente alle 21) per i più piccoli («San») alle 23,30 per i più vecchi («Carriage»).Ai controllori delle ore notturne hanno il compito di far osservare questi orari.

Altri incontri che avvengono regolarmente: martedì dalle 14 alle 15 riunione del personale della scuola; martedì dalle 16,30 alle 17,45 tribunale; venerdì dalle 14 alle 16 assemblea generale.

che pensano senza insolenza od odio. Se un bambino è educato fin da piccolo in un clima di libertà non passa attraverso lo stadio della falsità e della insincerità.
La cosa che meraviglia ogni visitatore di Summerhill è proprio questa naturalezza e sincerità dei bambini che ci vivono. Quello che Neill si sforza fin da subito di chiarire con i genitori è la differenza da lui attribuita a due concetti chiave in tutta la sua filosofia educativa: la differenza tra libertà e licenza.
Nella famiglia in cui vige una rigida disciplina non esiste alcun diritto, in quella che vizia i bambini hanno tutti i diritti: «*Una buona famiglia è quella in cui bambini e adulti hanno i medesimi diritti. Lo stesso può dirsi per la scuola. A Summerhill ognuno ha uguali diritti. A nessuno è permesso camminare sul mio pianoforte a coda, e a me non è lecito prendere la bicicletta di un ragazzo senza il suo permesso. Alle assemblee generali il voto di un bimbo di sei anni conta esattamente quanto il mio*». In questo modo i bambini non hanno timore degli insegnanti perché è difficile condizionare un essere libero, anche se piccolo.
Il fine della vita, sostiene Neill, è la felicità e il male è tutto ciò che limita, impedisce, rallenta o distrugge la felicità. Felicità equivale a bontà. Odio genera odio e amore genera amore.
Le lezioni sono facoltative: esiste un orario ma vale solo per gli insegnanti. Lo studio non viene imposto dall'alto, ma è sempre in rapporto alle facoltà e ai gusti individuali. Non ci sono esami anche se tutte le materie oggetto d'esame di maturità sono insegnate per dare la possibilità a chi lo desidera di sostenerlo privatamente. Sicuramente i ragazzi di Summerhill, sostiene Neill, brillano per creatività e capacità di risolvere con intuizioni e praticità, fantasia, i problemi che di volta si pongono.

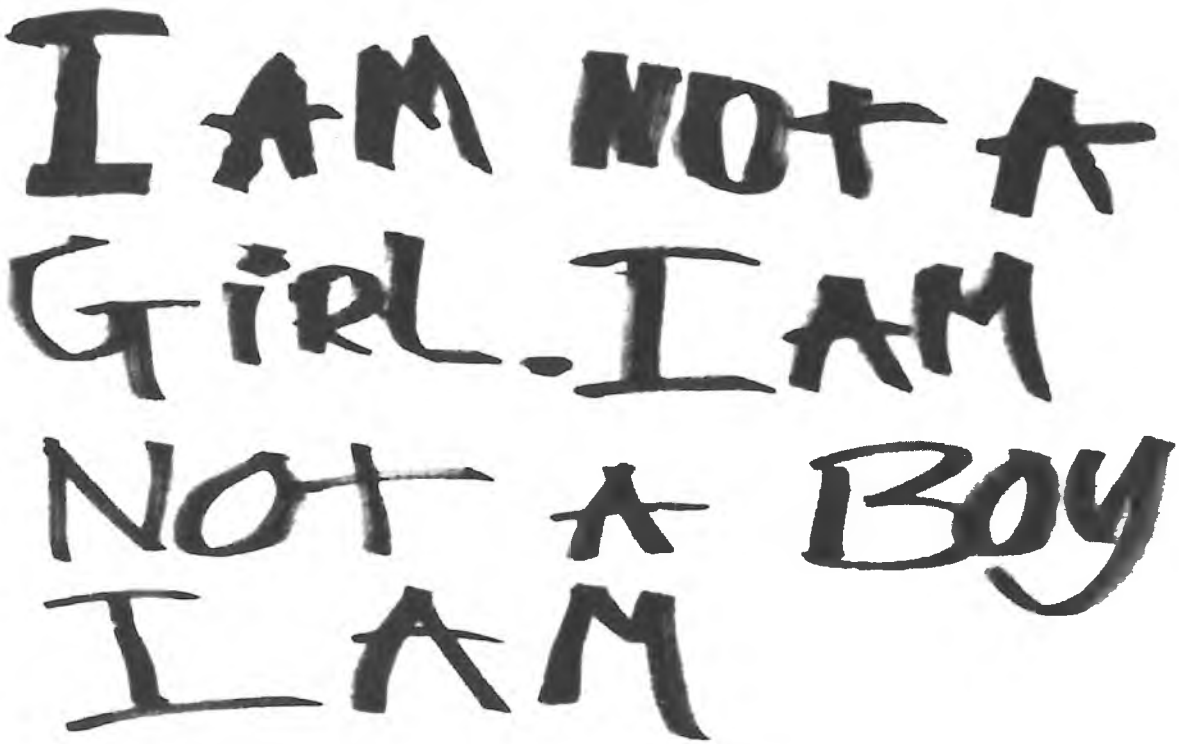


I ragazzi gestiscono un bar aperto il sabato sera e la domenica mattina. Attualmente a qualsiasi ora del giorno si può guardare la televisione o giocare con il computer eccetto durante le ore di lezione.

I ragazzi sono sorvegliati da 14 controllori eletti tutti tra i 13 e i 17 anni, essi possono multare chi infrange le regole. Chi pensa di essere stato trattato ingiustamente porta il problema all'assemblea.
Il personale decide dove le persone devono dormire. Diventando un «Carriage» si ottiene di avere una camera singola e la scuola si aspetta che il ragazzo assuma responsabilità della conduzione della scuola.

traduzione di ***Laura Goppion***

Il bambino «*deve vivere la sua vita, non quella che i suoi ansiosi genitori pensano debba vivere e nemmeno una vita che segua i precetti di un educatore convinto di sapere dove stia il suo bene. Le interferenze e i tentativi di guida da parte degli adulti producono solamente generazioni di automi*».
Un altro principio che viene applicato a Summerhill è l'autogoverno. Quando Neill decide di fondare la scuola sceglie l'autogoverno come forma di gestione. Ogni fatto e ogni decisione collegata alla vita sociale o a un gruppo, comprese le punizioni per le offese sociali, vengono decise mediante un voto liberamente espresso da tutti, adulti e bambini, nell'assemblea generale. Ogni voto ha lo stesso valore, senza distinzione di ruolo e di età. Il presidente dell'assemblea cambia ogni volta e non esistono ruoli fissi, ma vengono svolti a rotazione. Tutte le regole della vita comunitaria sono oggetto di votazioni e possono essere modificate in ogni momento. La praticità naturale dei bambini fa si che non si svolgano riunioni di tipo accademico, con discussioni inutili e sterili. L'esercizio continuo della democrazia diretta ha per Neill più valore di ogni altra cosa scolastica, perché esercita la consapevolezza di poter contare e decidere, quindi forma personalità autonome, libere e capaci di pensare con la propria testa. Le punizioni che seguono a infrazioni di regole stabilite assieme sono quasi sempre delle multe e la giuria (anch'essa eletta) mai va a chiedere consiglio a un adulto. In ogni caso è la riparazione del danno e il risarcimento che assume particolare significato piuttosto che astratte sanzioni. Non vi è mai un'implicazione moralistica nella censura fatta a determinati comportamenti: questo evita ogni paura e ogni risentimento. I bambini, rivela questa straordinaria esperienza, hanno uno spiccato senso di giustizia e una grande capacità amministrativa. L'importanza dell'autogoverno nell'educazione «*è che dà ai bambini una più ampia prospettiva. Le loro leggi riguardano l'essenza delle cose, non l'apparenza... Summerhill rifuggendo dalle insignificanti esteriorità della vita, può avere e realmente ha uno spirito di comunità che è in anticipo sul suo tempo*». Anche se deve ammettere di aver dovuto mandare via dalla scuola qualche ragazzo e di



aver vissuto questo fatto con un senso di fallimento e di sofferenza. Naturalmente la coeducazione e la libertà sessuale è garantita e non scoraggiata e ciò fa sì che «*non vi sono bambini che guardano dal buco della serratura a Summerhill. Vi è minore ansietà riguardo al sesso rispetto alle altre scuole*".

La prima regola dell'educazione libertaria è essere dalla parte del bambino e ciò si realizza quando lui lo sa, lo capisce, lo percepisce. Il successo di Summerhill sta tutto qui. A questo proposito, Neill cita un episodio: «*Se mentre sto verniciando una porta Robert passa e getta del fango sulla vernice fresca io lo strapazzo senza complimenti, perché è uno dei nostri e quel che io dico ha un'importanza relativa. Ma se Robert fosse uno arrivato da poco da una scuola che odia e il suo buttar fango fosse un tentativo di rivolta contro l'autorità, mi metterei con lui a gettar fango perché la sua salvezza è assai più importante della mia porta*».

Ecco cosa significa stare dalla parte del bambino: stare con il suo bisogno di liberarsi dai vincoli dell'autorità, aiutarlo a sprigionare la sua rabbia contro un'educazione sbagliata e repressiva. E, infatti, i bambini di questa scuola sono lasciati liberi di lavorare e di giocare secondo i loro desideri e di poter evolversi lungo il loro specifico percorso individuale senza costrizioni. Così il lavoro non è altro che una naturale evoluzione del gioco dei primi anni dell'infanzia. Un'altra caratteristica della scuola di Summerhill e dell'attività di Neill è costituita dalle «lezioni private». «*Il bambino plasmato, condizionato, represso, disciplinato vive in ogni angolo del mondo. Vive nella nostra città dalla parte opposta della strada. Siede nel banco noioso di una scuola noiosa; più tardi sarà seduto davanti alla scrivania ancor più noiosa di un ufficio, o starà al banco di una officina. È docile, fedele all'autorità, timoroso delle critiche e fanatico nel desiderio di essere normale, convenzionale e corretto. Accetta senza porsi domande quel che gli viene insegnato e trasmetterà tutti i suoi complessi, le sue paure e le sue frustrazioni ai figli*». Influenzato dalla psicoanalisi, Neill trova nelle «lezioni private» una strategia educativa e psicologica idonea ad aiutare e a favorire una presa di coscienza del soggetto e quindi ad aiutarlo a liberarsi dalle proprie ansie, paure e frustrazioni. Una cosa è per lui certa: «*Quando i bambini non sono assoggettati alla paura e alla disciplina non manifestano alcuna forma di aperta aggressività*».

Neill però si convince, mano a mano che l'esperienza della sua scuola continua, che le terapie psicoanalitiche non sono necessarie se i bambini sono lasciati vivere in libertà, lontani da ciò che procura i loro complessi. Ma la libertà non è sufficiente: «*A Summerhill è l'amore che opera le guarigioni; sono l'amore e l'approvazione che si dimostrano benefici per l'individuo. Dei nostri quarantacinque allievi solo una piccola parte necessità di lezioni private. Io credo sempre di più agli effetti benefici del lavoro creativo. Vorrei sempre di più che i bambini si dedicassero ai lavori manuali, al teatro, alla danza. Voglio chiarire che io do lezioni private solo per provocare scariche emotive*». Le «lezioni private», quindi, sono in realtà una forma di rieducazione e lo scopo che si prefiggono è quello di liberare la mente del bambino dai complessi, dai sensi di colpa, dovuti alla paura e a un'educazione autoritaria e moralistica.

Per riassumere: i principi applicati nella scuola di Neill sono fiducia totale nella bontà innata del bambino; autoregolazione e autogoverno; libertà non licenza; rapporti paritari tra adulti e bambini; rifiuto di ogni forma di punizione, di rimproveri moralistici, di ogni tipo di repressione sessuale, lotta alle paure istillate dalla religione; eliminazione dei tabù. È la scuola che deve adattarsi al bambino e non viceversa; scopo dell'educazione è la felicità.

L'INCONTRO CON WILHELM REICH

Neill conosce Wilhelm Reich nel 1936 a Oslo durante un ciclo di conferenze. Reich (1897-1957), come ammette Neill non avrà influenza sulla vita di Summerhill ma certamente sulla sua formazione. L'influenza di Reich sull'educatore scozzese è legata a rapporti personali che si stringono con il passare del tempo fino a diventare profonda amicizia. Cementata dalla comune convinzione che la struttura di base di ogni processo sociale è la struttura caratteriale e che tale struttura può essere tramandata di generazione in generazione attraverso il condizionamento educativo. La grande scoperta di Reich e Neill consiste nell'aver individuato nelle radici profonde dell'educazione familiare l'origine della struttura caratteriale del bambino. Per «liberare» il bambino bisogna lavorare non solo sul comportamento manifesto ma sull'inconscio individuale e quindi anche nell'immaginario sociale che caratterizza la cultura della società e della famiglia.

Quando Neill incontra Reich a Oslo gli dice: «*Reich, tu sei l'uo-*

mo che ho cercato per anni, l'uomo che è riuscito a unificare l'aspetto somatico con quello psichico».

Uno dei punti che differenziano Reich da Freud, e che trovano in Neill un attento sperimentatore in ambito educativo, è la natura dell'aggressività. A differenza di Freud, Reich elabora una teoria assolutamente rivoluzionaria sostenendo che la filosofia freudiana comporta una logica sociale assolutamente conservatrice e che l'aggressività e l'istinto di morte non siano per nulla innati nell'uomo ma vengano acquisiti proprio grazie a pratiche educative autoritarie e sessualmente repressive. La repressione sessuale, come dimostra la pratica educativa di Summerhill, produce paura del sesso e una più generale paura del piacere. L'aggressività non sarebbe altro che una conseguenza della repressione sessuale. «*Credo sia l'indottrinamento morale a rendere cattivo un ragazzo. Ho potuto rilevare che quando spazzo via l'istruzione morale ricevuta, il ragazzo cattivo diventa buono*».

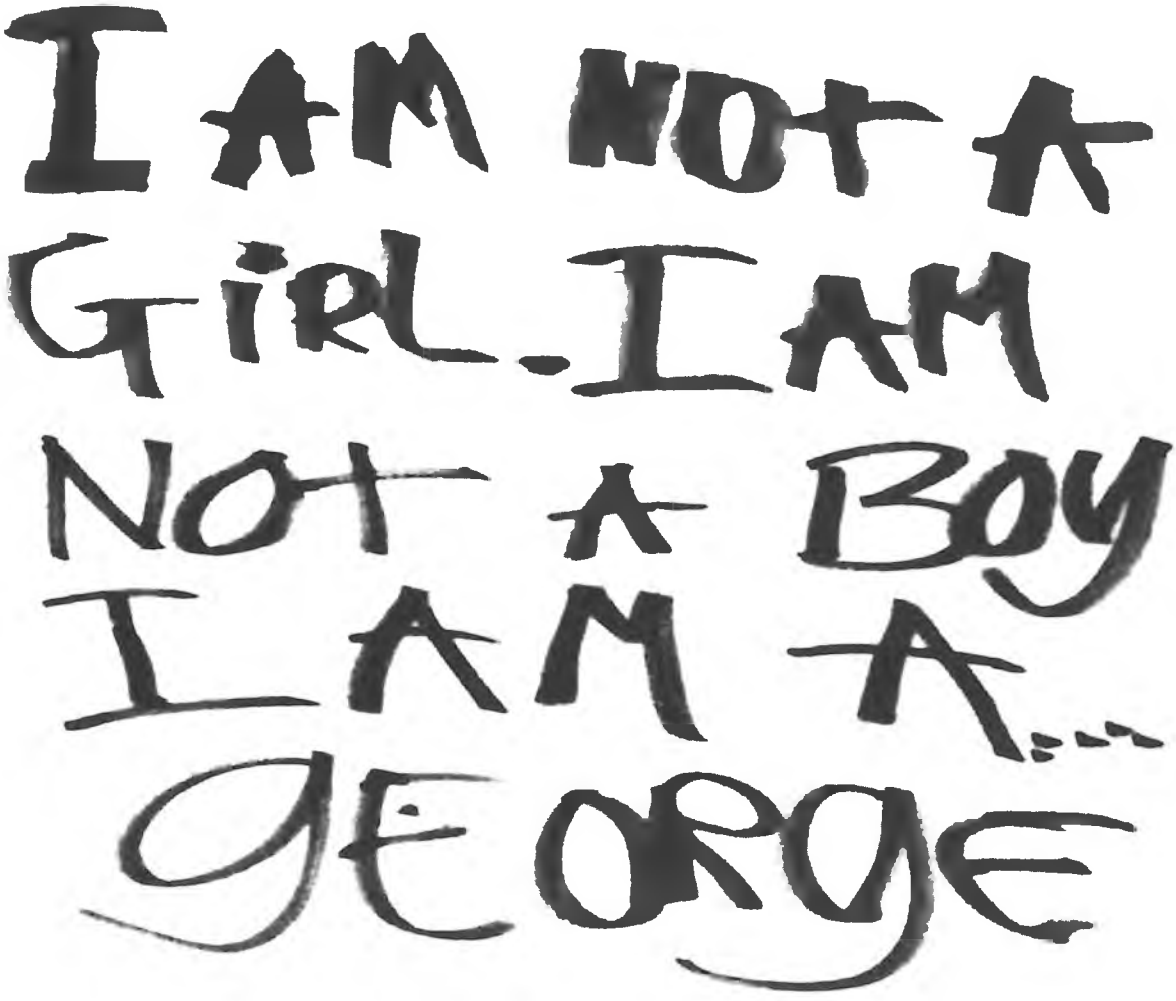
Come si vede, esiste una comunanza di visioni tra l'educatore e lo psicologo sociale a partire proprio dalla comune condivisione dell'assunto secondo cui la possibilità di un mondo senza ostilità e senza aggressività, dipenda da un'educazione che contempli una totale libertà del bambino. E ciò è possibile solo a patto che il bambino abbia la possibilità di crescere senza una coscienza introdotta dall'esterno, nel senso di autorità morale interiorizzata.

Neill si convince, grazie anche al rapporto con Reich, che la famiglia è uno stato in miniatura ed è proprio per il suo ruolo di educatore all'obbedienza che lo stato le attribuisce tanta importanza. «*In teoria si potrebbe pensare che la scolarizzazione sia un antidoto all'influenza della famiglia. Ma non è così: è una proiezione della vita familiare*». E traccia un parallelo tra la figura del padre e quella dell'insegnante, come figure autoritarie. Anzi sottolinea come la figura dell'insegnante possa essere ancora più repressiva poiché non coinvolta da sentimenti e relazioni parentali: «*E questo è particolarmente vero per l'insegnante che ama la disciplina, poiché non ha affetto da offrire, ma solo odio*».

Nel 1947 fa il suo primo viaggio all'istituto di Reich nel Maine (Stati Uniti). Dal confronto tra la sua esperienza e quella dell'eretico psicoanalista austriaco nasce *The Problem Family*, dove afferma che il socialismo non è sufficiente ad assicurare la libertà e la felicità al genere umano. D'accordo con le teorie reichiane scrive: «*Voglio il socialismo, ma anche l'economia sessuale, la nazionalizzazione, ma anche dei corpi sciolti, liberi, perché se il corpo è libero è probabile che anche la psiche sia libera*».

Neill e Reich concordano infine sul fatto che l'obiettivo dell'educazione è la formazione e la crescita di individui liberi e autoregolati. Assistiamo al superamento radicale del concetto liberale di libertà, qui intesa non come libertà politica, di uguaglianza di fronte alla legge, ma soprattutto nel senso stirneriano di possesso di sé. Senza sensi di colpa si può fondare l'effettiva crescita psichica del bambino. E la liberazione sessuale è il fondamento principe di ogni libertà. Ma c'è un altro punto che vede Reich e Neill su posizioni simili: la funzione e la natura del gioco nel bambino. Ambedue considerano il bambino come una unità energetica e considerano la sua salute o malattia, felicità o infelicità dipendente dalla sua possibilità di esprimere liberamente le pulsioni naturali. In questa visione anche il gioco assume una connotazione diversa. Non viene inteso qui né come momento altro dal lavoro, neppure come anticipatore di future attività lavorative o artistiche, ma come manifestazione semplice e pura di energia vitale che, spontaneamente e liberamente, assume una funzione normativa che l'educatore non ha modo alcuno né motivo di influenzare. Scrive Neill: «*Perché giochino i bambini e i cuccioli, non lo so. Penso sia una questione di energia... L'atteggiamento degli adulti nei confronti del gioco è piuttosto autoritario... Alla base dell'ostilità degli adulti per il gioco dei bambini c'è la paura... I genitori che hanno dimenticato i desideri ardenti dell'infanzia, che hanno dimenticato il gioco e la fantasia, sono genitori inefficienti. Un bambino che ha perso la voglia di giocare, psichicamente è morto ed è un pericolo per ogni altro bambino con cui viene a contatto*». A partire da queste considerazioni, Neill sviluppa la sua concezione diagnostica e terapeutica a sfondo psico-somatico. Non si limita a studiare i blocchi emozionali (i complessi) dei suoi allievi, ma coglie il collegamento tra psiche e corpo, evidenziando le particolari rigidità corporee che si accompagnano a simili frustrazioni emozionali: «*L'educazione alla rigidezza rende rigido anche il corpo, lo rende teso e contratto invece che vivo e pulsante... La libertà giova immensamente alla salute dell'organismo: non a caso a Summerhill, in oltre quarant'anni di attività, abbiamo avuto pochissimi casi di malattia e i nostri allievi sono, per riconoscimento unanime dei visitatori, particolarmente belli e vivaci*». Il

richiamo alla «corazza caratteriale e muscolare» di Reich è evidente: i tabù sessuali sono alla radice della repressione infantile. Mentre ogni essere umano libero è in grado di autoregolarsi in ogni aspetto della vita: «*Questa nostra non interferenza nei bambini presuppone una fiducia autentica in loro, nella loro bontà innata e nella loro naturale saggezza. Proprio per questo nostro atteggiamento non autoritario nei loro confronti essi accettano i limiti ragionevoli imposti alla loro libertà*», «*evitando di dargli una coscienza prefabbricata della realtà e permettendo che sia lui a scegliere, nei limiti delle sue possibilità, ciò che vuol fare. Il bimbo ha il diritto di fare tutto ciò che gli piace se questo non interferisce con i diritti di qualcuno. Questa è la demarcazione fra libertà e licenza*».



PENSIERI ALLA FINE DI UNA VITA

Se in alcuni tratti del pensiero di Neill possiamo trovare affermazioni e credenze frutto più di un ottimismo della speranza che vere teorie scientificamente verificabili non è molto importante. Vale sottolineare che la sua esperienza di educatore ha svelato le enormi potenzialità e probabilità che hanno l'amore, la libertà, il rispetto e la comprensione nel favorire e potenziare gli aspetti migliori dell'essere umano. Anche se, probabilmente, ha ragione Bruno Bettelheim quando sostiene che il diventare esseri sociali, scopo dell'educazione di Neill, dipende soltanto dal condividere esperienze con altre creature umane, piuttosto che da un'innata bontà della natura umana

Così come mi pare centrato il commento di Erich Fromm

quando sostiene che lo scopo di Neill è sviluppare un uomo buono, vale a dire vivo, in armonia con la vita, gli altri uomini, la natura, educare all'essere piuttosto che all'avere. E come non condividere l'affermazione di Paul Goodman: Summerhill è l'esempio vivente del valore dell'apprendimento incidentale: ai bambini non bisogna insegnare ma permettere di scoprire. È la metacognizione ad avere senso in una società complessa, quindi i bambini devono imparare a imparare, a reagire contro l'ingegneria sociale, all'obbedienza, alle regole autoritarie.

L'educazione di Summerhill è una scommessa sulle emozioni, sui sentimenti, sulla libertà che educa, è una speranza per un futuro migliore.

Negli ultimi anni della sua vita Neill raccoglie ancora i suoi pensieri e li scrive con una serenità, intervallandoli, come sua abitudine, con racconti, aneddoti, barzellette, rendendo la lettura scorrevole, fluida, piacevole, ma non per questo meno profonda e intensa. Il sentimento che lo accompagna è intriso di nostalgia per i piaceri da tempo scomparsi e di osservazioni rapide, pungenti, sottili sulla nuova realtà sociale. Si sofferma sui cambiamenti intervenuti nella pedagogia: «*I cambiamenti pedagogici per me sono stati troppo lenti. Nella scuole la libertà è aumentata, ma non alla stessa velocità della credenza nell'apprendimento libresco e negli esami; l'antica esigenza patriarcale di obbedienza e disciplina resta fortissima in tutti i sistemi pubblici. Da quando ho fondato Summerhill ho visto un cambiamento nei bambini, ma tanto sottile che è quasi intangibile. A me pare che i miei allievi di oggi siano meno capaci di praticare l'autogoverno. Alcuni ricevono troppo denaro dai genitori, cosicché ignorano cosa sia il risparmio per i giorni duri*».

Si rende conto che il problema delle dimensioni è una variabile non indifferente alla realizzazione di una vera democrazia diretta, ma confessa di non conoscere il rimedio, di essere solo certo che i politici di professione non sono la soluzione. Si scaglia contro il sistema carcerario esistente difeso da politici, preti, medici, avvocati e dalla stragrande maggioranza della gente.

Ma l'obiettivo principale è denunciare la falsa democrazia: «*Continuamente mi viene chiesto perché a Summerhill non si insegna politica. Si suppone che la democrazia sia governata dall'elettorato. Ma l'elettorato è composto da milioni di individui il cui carattere è stato plasmato quand'erano in culla, a casa, a scuola. Gli è stato insegnato a obbedire all'autorità, a reprimere il sesso, a temere un Dio terribile. In breve sono stati castrati, così che nella loro vita di adulti sono diventati pecore in cerca di un guardiano*».

Ecco perché Neill pratica la democrazia diretta nella sua scuola, anche se si rende conto che senza un'opera più generale di liberazione degli uomini e delle donne diventa impossibile trasferire questo modello in un contesto più ampio.

A Neill manca una prospettiva politica alternativa anche se tutto sommato la sua testimonianza concreta è un ottimo motivo per insinuare dubbi e incertezze nelle menti degli uomini normalizzati.

A Summerhill non accoglie oltre la settantina di ragazzi e ragazze proprio perché si rende conto che la dimensione della collettività è una condizione importante e determinante per il successo di un'autentica autogestione.

Il timore del vecchio Neill arriva fino alla preoccupazione che la stessa Summerhill diventi una religione, di diventare lui stesso una sorta di guru con dei discepoli. Il mondo, scrive, non troverà mai la felicità fino a che non sarà morta l'ultima religione, comprendendo tra le religioni anche il capitalismo e il comunismo.

Summerhill, ammette Neill, «*è una pulce rispetto all'elefante dell'educazione mondiale*». E gli insegnanti, raccomanda come in un testamento spirituale, devono essere divertenti, non avere paura di essere spontanei così le stesse scuole saranno divertenti, piene di allegria.

Ma, con il pessimismo della ragione sostiene che nelle scuole statali si possono certo sperimentare nuovi metodi di insegnamento della storia o della matematica, non certamente nuovi metodi di vita: «*I direttori delle scuole di stato non possono abolire l'istruzione religiosa, né rendere facoltativa la frequenza alle lezioni, e dubito persino che possano abolire gli abominevoli compiti a casa... Un visitatore mi ha chiesto di spiegargli la differenza tra Summerhill e le scuole Montessori. Gli ho risposto: a Summerhill i bambini possono dire cazzo, nelle scuole Montessori no. Fino a quando parenti e insegnanti insisteranno a formare il carattere dei bambini, tutte le attività libere del mondo non riusciranno a creare gente libera*».

IL CONCETTO DI SPAZIO? DIPENDE DA COME LO GUARDI

di Fabrizio Eva

È possibile analizzare le principali ideologie occidentali attraverso il concetto di spazio? Certamente, sostiene Fabrizio Eva, studioso di geopolitica. Così marxismo capital-democrazia, postmodernismo e anarchismo non sono più soltanto quei grandi contenitori di idee che hanno scatenato i più accesi dibattiti e i conflitti più violenti. Sono anche prospettive e strategie sul modo di organizzare e di leggere lo spazio sociale e politico

> *Nostra patria è il mondo intero*
>
> titolo di una canzone
> anarchica italiana

> La Terra è ormai senza limiti,
> poiché sulla superficie planetaria
> il centro è ovunque e
> la circonferenza in nessun luogo
>
> Elisée Reclus,
> *Nouvelle géographie universelle,*
> *La Terre et les hommes,* 1889.

Il processo di globalizzazione economica è generalmente descritto come fattore in opposizione ai vincoli imposti dai confini degli stati; anche l'idea di un governo mondiale tende a ridurre l'importanza dei concetti di confine e di sovranità assoluta di uno stato. Ambedue (globalizzazione e governo mondiale), però, per il momento non vogliono e non possono fare a meno di basarsi su un sistema di stati. La sfida allo stato-nazione come soggetto geopolitico centrale è molto forte [1] e questo apre la discussione su quali possano essere le strutture sovranazionali più efficaci per gestire i problemi (governance, economia, ambiente, sicurezza, migrazioni, criminalità) che diventano sempre più inter-statali e perfino, in qualche caso, deterritorializzati. Le proposte finora emerse oscillano tra un ritorno al federalismo di tipo imperiale e la proposta dell'abolizione (in certe circostanze) dei confini legati alla sovranità su un territorio dato.

Con la fine del sistema sovietico e con lo sviluppo del «socialismo di mercato» cinese il modo capitalista di produzione e di accumulo di profitti risulta essere il più diffuso nel mondo e «mentalmente» largamente incontrastato, ma la libertà dell'iniziativa privata e la flessibilità di movimento dei capitali e dei commerci hanno bisogno di strutture politiche, stabili e non troppo piccole, che garantiscano la protezione delle proprietà e un'ordinata dinamica delle relazioni economiche tra i vari soggetti. Come la globalizzazione, gli stati-nazione sono il risultato della *modernità* e il mondo attuale non ha ragioni per disfarsene; il loro essere strumenti flessibili è dato dal fatto che possono essere delle più svariate tipologie purché (ed è quello che conta) riconoscano la gerarchia interna al sistema complessivo degli stati. Le dinamiche geopolitiche e geoeconomiche stanno portando alla costruzione di associazioni di larga portata territoriale che svolgano il ruolo di stanza di compensazione dei contrasti e/o di negoziazione degli accordi economici: gli stati-nazione sono attualmente il più utile elemento base, costitutivo, di tali organismi (Apec, Ue, Nafta, Mercosur, Asean, Osa, Oua e così via).

L'economia globalizzata, come pure la dimensione sempre più mondializzata delle comunicazioni, porta però a una progressiva diminuzione del ruolo politico giocato dall'abbinamento *identità collettiva-comunità nazionale*, ruolo che finora ha svolto lo stato-nazione. Se, quindi, lo stato non viene più così chiaramente identificato con l'identità collettiva, allora anche il territorio che rappresenta non è più concepito come unico e come totalmente proprio da tutti i gruppi al suo interno.

Globalizzazione e fine del bipolarismo hanno innescato un meccanismo di parcellizzazione e di etnicizzazione delle identità collettive che ha provocato il crescere e il diffondersi di rivendicazioni separatiste, di formazione di nuovi stati, di «ritorno» alle tradizioni, concepite come fortemente legate a specifici territori. Tutto questo ha accresciuto il valore del confine come delimitatore di identità collettive; proprio mentre si diffondeva il concetto del cosiddetto «villaggio globale», eliminatore di confini, e mentre si punta all'eliminazione delle barriere nelle relazioni finanziarie e commerciali. Nonostante le apparenze e la presenza di numerosi focolai di tensione tra le due cose non c'è conflitto, perché si rimane sempre all'interno della stessa concezione politico-filosofica.

Risulta sempre più difficile cogliere i legami concettuali e i quadri d'insieme in un mondo sempre più velocizzato dalla tecnologia informatica, sempre più ricco di flussi di informazioni e sempre più deterritorializzato nei suoi meccanismi. Per questo, una maggiore e più precisa capacità di analisi geopolitica può derivare dal fatto di usare lo spazio come strumento concettuale fondamentale, dal fatto di ancorare l'analisi alla concretezza del territorio e di come è organizzato. Per un geografo, questo può apparire un'ovvietà, ma sembra che non sia così nel più ampio ambito del confronto delle idee (politico-filosofiche) e anche delle

1. David Newman (a cura di), *Boundaries, Territory and Postmodernity*, Frank Cass, Ilford, 1999.

relazioni internazionali e, paradossalmente, dell'economia. Eppure appare evidente che vi è un indissolubile legame tra le teorizzazioni politiche e l'organizzazione dello spazio. Ogni idea di società trova nella realizzazione pratica la sua controprova; basti pensare al fatto che il socialismo reale è stato fortemente criticato in base a sostanziali considerazioni spaziali e che il sistema di produzione capitalista viene criticato anche in base a considerazioni ecologico-spaziali. Sono numerosi i pensatori che non considerano lo spazio come un elemento esterno alla pratica sociale e l'analisi delle loro concezioni sta diventando un campo di studio affrontato da autorevoli geografi [2].
Nel senso inverso i libri di fantascienza, proprio nel momento in cui immaginano e descrivono mondi e società futuri, possono essere letti come rappresentazioni di posizioni politiche. Vale la pena di sottolineare che, tranne Ursula Le Guin [3], nella quasi totalità delle opere di fantascienza i mondi del futuro sono immaginati come autoritari, stratificati socialmente, con scarse possibilità individuali di azione (e di diritti) e con il controllo gerarchico-tecnologico di grandi masse. Molti dei mondi futuri sono costituiti inoltre da spazi individuali angusti e la disponibilità di spazio personale dipende dalla posizione nella gerarchia di potere. Speriamo che non sia questo il destino che ci aspetta.

QUALE FUTURO?

Il criterio selettivo spaziale è uno dei più efficaci e costanti, tra gli strumenti presi dalla tools-kit chiamata geopolitica, per «reagire *a tono* a un evento o a una catena di eventi» [4]. L'anarchismo metodologico e strumentale, come pure la concezione di qualunque spazio nella sua totalità (cioè dinamicamente complesso nella relazione esseri umani-ambiente), sono un modo di procedere, parzialmente ripreso dal pensiero postmoderno («indocilità ragionata»)[5], che risale invece alla linea di pensiero geografico libertario di Elisée Reclus e Pëtr Kropotkin.
Le ideologie occidentali qui considerate sono viste come grandi *contenitori di idee*; esse sono la capital-democrazia, il marxismo, il postmodernismo e l'anarchismo. Non sono solo *contenitori* di altre sub-ideologie, ma anche quelle che, storicamente, hanno scatenato i dibattiti più accesi e/o i conflitti più violenti; inoltre, tutte sono fortemente connesse con l'idea di spazio e la sua organizzazione (cioè sono coerenti spazialmente al loro interno), anche quando questa connessione non viene esplicitata o è lasciata sullo sfondo.

UN CONTENITORE GLOBALE: LA CAPITAL-DEMOCRAZIA

Anche se ci troviamo in una situazione geopolitica abbastanza dinamica e di transizione, non è inesistente il pericolo di Pensiero Unico, temuto da alcuni pensatori [6]; a mio giudizio non tanto perché oggi ci sia già una completa omologazione, ma piuttosto perché i «pensieri critici» che vanno per la maggiore non sembrano né abbastanza critici né abbastanza alternativi. A livello planetario ben difficilmente potrà esistere un pensiero unico, ma al livello dei centri di potere e delle idee dominanti, invece, tale pericolo è più concreto. Nel senso che appare crescente l'adesione a idee e linguaggi comuni di molti che hanno poteri decisionali a livello mondiale.
L'affermazione della «fine della storia» parte dalla convinzione che la liberaldemocrazia sia ormai destinata al successo definitivo in quanto segmento finale di un processo storico evolutivo (e conclusivo). Gli autori che spostano l'attenzione sul cosiddetto «scontro tra civiltà» puntando l'attenzione sulle aree culturali, mostrano la convinzione che nulla di nuovo sia possibile sul piano della teorizzazione politico-economica.
Gli elementi costitutivi di un quadro concettuale *liberaldemocratico*, che sarebbe meglio chiamare di *capitaldemocrazia*, sono:

- *una economia e una tecnologia, che si muovono senza limiti* (di accumulo, di movimento, di ve-

2. Mike Crang, Nigel Thrift (a cura di), *Thinking Space*, Routledge, Londra, 2000.
3. Ursula Le Guin, *I reietti dell'altro pianeta*, Editrice Nord, Milano, 1976. Nuova edizione, *Quelli di Anarres*, Editrice Nord, Milano, 1994.
4. Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 2000.
5. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997.
6. Ignacio Ramonet, *La pensée unique et les nouveaux maitres du monde*, in I. Ramonet, F. Giovannini e G. Ricoveri, *Il pensiero unico e i nuovi padroni del mondo*, Strategia della lumaca, Roma, 1996.

località) e quindi considerano lo spazio come *globale*. Finita la superficie terrestre c'è l'oceano, poi i fondali marini, poi... l'universo.

- *lo spazio viene concepito preliminarmente come privato o privatizzabile* e da questo consegue la grande ripartizione tra spazi privati e spazi pubblici. Ognuno dei due ha caratteristiche proprie per quanto riguarda la specifica organizzazione e i rapporti di «negoziazione» tra gli individui e i gruppi umani al loro interno [7]. La capitaldemocrazia attribuisce valore allo spazio in base al possesso e all'utilizzo possibile (come fonte di utile); ne consegue che lo spazio va «dominato» e «organizzato» perché abbia o acquisti valore. Nulla viene escluso a priori da questa concezione... La mancanza di limiti al dominio dello spazio è compensata dalla necessità di confinare la proprietà (per garantirla) e per rendere il più efficiente possibile la sua organizzazione e il suo sfruttamento.

Lo stato-nazione è ancora molto utile in questo senso perché è il soggetto principale di garanzia (interna, ma anche internazionale) della proprietà. La religione-mito della capitaldemocrazia sono le leggi dell'economia e il mercato, luogo dove si risolverebbe perfettamente la contraddizione tra gli elementi metafisici «nomotetici» (cioè che mettono ordine, come le leggi dell'economia e la rigidità di un territorio parcellizzato) e gli elementi dinamici delle scelte individuali (nei consumi e in politica).

- *la libertà delle scelte individuali purché non conflittuali con il sistema economico.* Quindi spazi ampi nel consumo e nell'accumulo, ma ghettizzazione per i comportamenti e le scelte eccentriche (esclusione sociale, confinamento urbano); nei casi estremi di irriducibilità di singoli e/o gruppi è utile la repressione e il confinamento individuale (carcere, manicomi). La capital-democrazia fa della libertà di scelta individuale, soprattutto come consumatori, uno dei punti ideologici di forza e il mondo economico globalizzato punta sempre più sulla flessibilità e il cambiamento. Questo però urta con alcune caratteristiche psicologiche degli esseri umani rappresentate dall'ansia da cambiamento, dalla paura dell'isolamento e della solitudine. La forza nomotetica, realistica, delle leggi dell'economia (disuguaglianza, gerarchia di potere e di possibilità, libertà individuale proporzionale alla disponibilità economica) provoca il crescere di desiderio di appartenenza, una nostalgia per «orizzonti limitati ma certi, come quelli della famiglia, della comunità locale, dell'etnia, della setta religiosa [8]. Si assiste a una difficile compensazione tra la deterritorializzazione (parziale) dell'economia globale e la territorializzazione delle spinte dei gruppi umani omogenei; le crisi provocate da questo confronto non hanno ancora spinto l'Occidente a mettere in discussione il principio teorico della libera scelta individuale, ma non è detto che possa svilupparsi una deriva sostanzialmente autoritaria in nome della stabilità e della sicurezza.

- *soprattutto nelle sfere an-economiche risulta necessario lo stato come garante.* Deve esser uno stato debole in ambito economico, ma efficiente e autorevole in alcuni settori quali: protezione delle proprietà, soluzione dei problemi politici, contenimento delle tensioni sociali, relazioni con gli altri stati, garanzia di applicazione delle decisioni prese a livello sovranazionale, controllore dei movimenti illegali delle persone (immigrazione), controllore della criminalità. Lo stato è ancora accettato come il titolare dell'uso legittimo della forza in territori dati, ma a livello internazionale la fase di transizione, seguita alla fine del mondo bipolare, mette sempre più in discussione il fondamento del Sistema di Westfalia e già sono avvenute le prime «forzature delle regole» internazionali [9] in Somalia (1992), Kossovo (1999) da parte di organismi sovranazionali (rispettivamente Onu e Nato); questo però provoca l'indebolimento dell'idea di stato e sono incerti gli esiti di questa ristrutturazione mentale della concezione dello spazio e della forza legittima che vi si esercita.
La contraddizione tra la debolezza in economia e

7. Fabrizio Eva. *Public Space, Private Space: One Territory, Two Rule Systems*, paper presentato alla *Inaugural International Conference on Critical Geography*, Vancouver, 10–13 agosto 1997, pubblicato sul sito Internet della Conferenza, 1997.

8. Gianni Vattimo. *La società trasparente*, op. cit., p. 117.

9. Fabrizio Eva, *International Bondaries, Geopolitics and the (Post)Modern Territorial Discourse: The Functional Fiction*, in David Newman (a cura di), *Boundaries, Territory and Postmodernity*, Frank Cass, London, 1999.

l'autorevolezza negli ambiti sociali non può essere risolta e, infatti, nei paesi ricchi, fasce sociali mediamente ricche non si sentono garantite a sufficienza dallo stato e non a caso proprio dallo stato guida dell'ordine mondiale (gli Usa) viene l'esempio del diffondersi delle *gate communities* [10]; una risposta spaziale e organizzativa che si presta anche a una lettura politica.
In sostanza, per quanto riguarda la concezione dello spazio geopolitico, la capital-democrazia prospetta per l'umanità un contenitore globale, economicamente e socialmente gerarchico, frammentato in una moltitudine di sub-spazi (di ogni dimensione, per soddisfare il più possibile ogni desiderio immediato di autorealizzazione individuale o di gruppo), ordinati in stati nazionali che garantiscano stabilità al proprio interno. Il differenziale di potere e di potenza tra gli stati produce la selezione competitiva dei migliori che guidano il sistema complessivo.

LA NOSTALGIA DELLE ORIGINI: IL MARXISMO

Il marxismo si trova oggi a fare i conti con lo sfaldamento del blocco dei paesi del cosiddetto «socialismo reale» e, di conseguenza, con la necessità di ripensare il ruolo rivoluzionario del partito guida.
La fine del sistema dei paesi socialisti che gravitavano intorno all'Unione Sovietica acquista un rilievo particolare non tanto per la fine in se stessa, quanto per la velocità con cui è avvenuta. Sfaldamenti imperiali di tale portata ed estensione sono avvenuti in passato solo come conseguenza di guerre distruttive e/o di sommovimenti interni di larga portata. Nel caso dell'ex blocco socialista si può parlare di un effetto valanga inarrestabile, difficilmente prevedibile. Il *campo socialista* nel mondo è ancora rappresentato dalla Cina, da Cuba e dalla Corea del Nord, ma la Cina ha innescato lo sviluppo di una politica economica del tutto particolare, aperta al capitale, ma strettamente autogovernata, che non ha più niente in comune con il collettivismo passato, mentre Cuba e Corea del Nord sono casi politico-spaziali molto particolari (isolati e sostanzialmente *residuali*) che non possono essere considerati come esemplificativi. La sostanza è che, nell'arco di dieci anni circa, il *campo socialista* si è dissolto.
Questo fallimento territoriale è affrontato dai pensatori di scuola marxista generalmente con un recupero delle proprie radici, cioè con un ritorno al pensiero marxiano a partire dal *Manifesto del partito comunista* del 1848. In esso si legge la descrizione anticipatrice del processo di globalizzazione [11] e quindi la rivisitazione delle opere fondamentali di Karl Marx e Friedrich Engels appare come il primo passo per rifondare la riflessione teorica in vista di un'azione rivoluzionaria di nuovo tipo.
Il ritorno a Marx tende a provocare una messa in disparte di alcune parti del pensiero di Lenin e a operare una rivalutazione di Antonio Gramsci, soprattutto del concetto di *egemonia*. L'elemento concettuale che fa le spese maggiori di queste riconsiderazioni teoriche è quello del partito guida come sintesi dell'avanguardia rivoluzionaria: «non abbiamo peraltro bisogno di un partito che imponga un obiettivo specifico» [12].
Paradossalmente proprio una tradizione di pensiero che per larga parte della sua storia ha difeso il ruolo guida del partito e dell'avanguardia rivoluzionaria, incarnate nella «giusta linea» da cui non ci si poteva discostare, pena l'accusa di essere traditori, deviazionisti, revisionisti e così via, oggi è quella che più coerentemente combatte teoricamente il Pensiero Unico e l'omogeneizzazione culturale, innescati dal processo di globalizzazione secondo il modello occidentale; «il movimento socialista deve trovare la stessa flessibilità dimostrata dal capitalismo sia in campo teorico sia nella pratica politica» [13]. A dire il vero il movimento socialista ottocentesco aveva già elaborato al suo interno una corrente di pensiero flessibile sia in campo teorico sia nella pratica politica, ma il conflitto tra le posizioni anarchiche e quelle marxiste nella prima metà del Novecento si era risolto a favore di quest'ultime, anche come conseguenza della vittoria dei fascismi in Europa, della implacabile repressione in Usa e della vittoria dei bolscevichi. In Russia, le posizioni socialiste critiche interne sono state eliminate negli anni Venti e all'estero la prova concreta della vittoria dei marx-leninisti russi au-

10. David Newman (a cura di), *Boundaries, Territory and Postmodernity*, Frank Cass, Ilford, 1999.
11. David Harvey, *Il problema della globalizzazione*, Edizioni Punto Rosso, Milano, 1997, p. 79.
12. ibidem, p. 106.
13. ibidem, p. 102.

mentò la credibilità del marxismo quanto a successo nella vittoria finale contro il capitalismo.
Il recupero teorico odierno delle origini risulta necessario per rintracciare gli elementi concettuali utili a una lotta politica e alla riconquista di una egemonia culturale. L'opera si presenta impegnativa in quanto «nello schema di Marx molti sono i punti mancanti o che sono toccati di sfuggita: la sessualità e l'erotismo, la specificazione dei corpi in termini di genere e di razza, l'aspetto psicoanalitico e rappresentazionale, la linguistica e la retorica, l'immaginario e il mito» [14]; inoltre «il movimento social-comunista non è mai riuscito a elaborare, in via politica o teorica, una propria soddisfacente interpretazione delle dinamiche geografiche dell'accumulazione capitalistica e dei fondamenti geopolitici della lotta di classe» [15].
David Harvey, in particolare, punta a riempire un vuoto dell'impianto concettuale marxiano, quello della *mancata o insufficiente riflessione sullo spazio*. «Una nuova teoria del socialismo deve oggi aver come punto centrale lo spazio» perché «quando il capitale si muove, l'importanza dello spazio diventa molto più chiara» [16]. Harvey, da geografo, considera centrale la riflessione sullo spazio non solo come capacità di analisi, ma anche come fondamentale e necessario punto di partenza per la lotta politica «di classe» al capitalismo: «Noi siamo di fronte alla *storica opportunità* di affrontare il problema della geografia del capitalismo, di vedere la produzione di spazio come momento costitutivo all'interno delle dinamiche dell'accumulazione del capitale e della lotta di classe. In un certo senso, per il marxismo, è l'opportunità di emanciparsi da una prigionia all'interno di una spazialità nascosta, che ha avuto *l'oscuro potere di determinare la logica del nostro pensiero e del nostro agire politico*» [17, corsivo mio].
In realtà questa incapacità di lettura deriva dal fatto che Marx stesso ha concentrato la sua analisi, tutta teorica, sulla dimensione economico-alienante del plusvalore e del profitto senza mai considerare come significativa la dimensione spaziale. Come conseguenza, dopo di lui, tutti i maggiori pensatori marxisti hanno dato come sottinteso che la collettivizzazione dei mezzi di produzione avrebbe provocato automaticamente un uso scientifico e liberato dello spazio.
Lo spazio è invece un punto focale per il geografo anarchico Kropotkin; le sue opere sono ricche di descrizioni territoriali ed esemplificazioni prese dalle realtà locali; è significativa anche la definizione del geografo anarchico Reclus di *genere di vita* comprendente, tra l'altro e diversamente dalla riduttiva concezione di Vidal de la Blache, i «modi di raggruppamento sociale» e «l'organizzazione del lavoro» [18], altrove definita esplicitamente lotta di classe. Ma Engels scrive in una lettera a Wilhelm Liebknecht (1877) che Reclus è «un compilatore ordinario e niente più», mentre Marx scrive in una lettera a Bracke (1876) che i socialisti francesi «sono rappresentati dalla triste figura dei fratelli Reclus... del tutto sconosciuti per chi si occupa di socialismo» [19].
Invece, la violenta disputa che avvenne più di un secolo fa tra anarchici e marxisti può essere sintetizzata simbolicamente come una disputa teorico-spaziale: da un lato la visione anarchica dello stato come *spazio del potere* (e quindi territorio da riorganizzare subito, rivoluzionariamente, su nuove basi e senza governo centrale) e dall'altro quella marxiana dello stato come *struttura di potere* che prima va conquistato e controllato (dittatura di una classe sulle altre) e solo poi si estingue. Lo stato, conquistato dall'avanguardia rivoluzionaria e gestito rivoluzionariamente dal partito, domina il territorio, lo organizza in senso socialista e infine si dissolve quando le classi non esistono più.
La *prigionia* di cui parla Harvey (non riuscire a pensare lo spazio) rimane, negli scritti critici marxisti contemporanei, sotto l'aspetto del riferimento allo stato moderno, come una necessità difensiva per opporsi al processo di globalizzazione, per poi cambiarlo in modo progressivo (e progressista). Per esempio, Etienne Balibar fa una condivisibile riflessione sull'*egaliberté*, concetto flessibile e dinamico, ma afferma che è stato «ingenuo e dannoso l'anarchismo teorico (sia nella sua forma liberale sia in quella marxista)» che porta a concepire una «società senza stato» [20] in

14. David Harvey, *Il corpo come strategia dell'accumulazione*, Edizioni Punto Rosso, Milano, 1997, p. 54.
15. David Harvey, *Il problema della globalizzazione*, op.cit, p. 82.
16. ibidem, pp. 81-82.
17. ibidem, pp. 86-87.
18. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, Librairie Universelle, Parigi, 1905-1908.
19. Georges Roques, *Elisée Reclus géographe, un héritage encore virtuel*, in *Refractions*, n. 4/1999.
20. Etienne Balibar, *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma, 1993, p. 15.

quanto «ogni stato non è necessariamente democratico: ma un non-stato, *per definizione*, non può essere democratizzato» [21, corsivo mio]. Per sviluppare l'idea di uguaglianza abbinata alla libertà, Balibar fa riferimento al concetto di genere di vita e analizza la relazione proprietà-possesso nelle sue ricadute sull'organizzazione territoriale [22]; anche Balibar sembra non sapere nulla dell'idea di *genre de vie* elaborata da Reclus e tantomeno delle affermazioni di Pierre-Joseph Proudhon sulla differenza tra possesso e proprietà e le conseguenze politico-territoriali che se ne possono trarre [23]. Balibar cita Proudhon solo per definire il suo pensiero «paternalistico arcaicizzante che si sposa molto bene con il razzismo» [24]. A proposito della proprietà Reclus scriveva: «un fatto capitale domina tutta la civiltà moderna, il fatto che la proprietà di uno solo può accrescersi indefinitamente e potrebbe perfino, in virtù di un consenso quasi universale, abbracciare il mondo intero. Il potere dei re e degli imperatori è limitato, quello della ricchezza no. Il dollaro è il signore dei signori: in nome suo, e prima di ogni altra ragione, gli uomini sono ripartiti diversamente sulla faccia della terra, sono distribuiti qua e là nelle città e nelle campagne, nei campi, nelle fabbriche, sono trascinati di lavoro in lavoro come ciottoli nella corrente» [25].

Altri autori di impostazione marxista analizzano la sfida che la globalizzazione porta all'idea stessa di stato-nazione, ma ritengono in ogni caso che chi si oppone al capitalismo deve puntare alla ritrovata efficienza dello stato (da *democratizzare* secondo Balibar) per difendere le conquiste che faticosamente sono state raggiunte dai lavoratori [26]. L'approfondita analisi delle dinamiche spazio-economiche del capitalismo in forma globalizzata non si traduce però in immaginazione alternativa dal punto di vista spaziale. Samir Amin non riesce ad andare oltre la proposta di «regioni del terzo mondo» e di «ricostruzione del sistema Onu» [27] senza entrare in descrizioni più concrete e specifiche.

Continua a emergere la consapevolezza dell'«inadeguatezza delle nostre abitudini percettive, formatesi negli spazi-luoghi convenzionali» [28] e il riconoscimento che «la dimensione *locale* ha assunto lo status di ambito specifico, e non più subalterno, dell'agire sociale, politico ed economico» [29], ma non appare ancora con chiarezza una linea di pensiero che superi la fase della critica per proiettarsi verso visioni future.

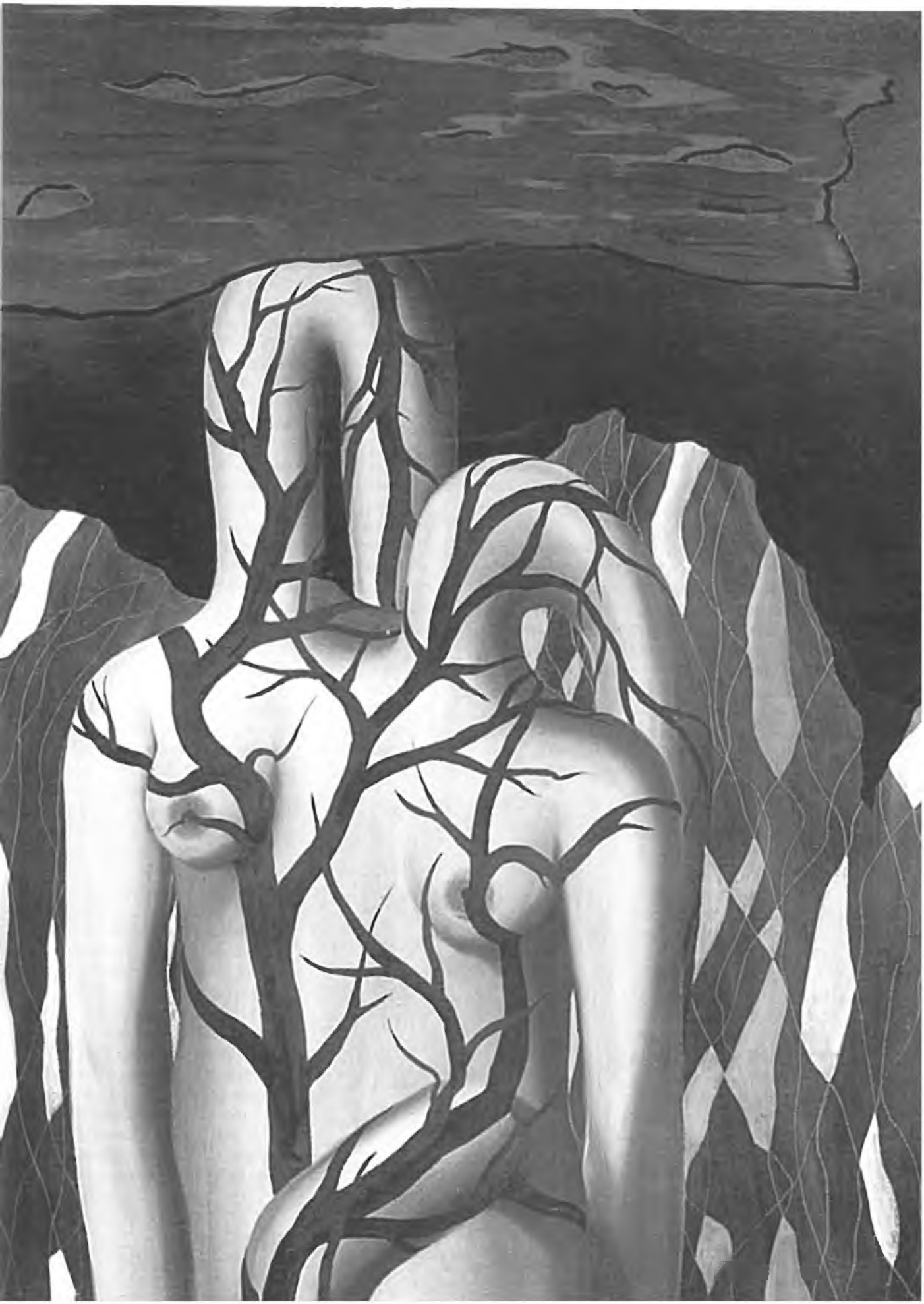
Lo stato e le tradizionali forme di aggregazione politica rimangono il riferimento centrale e lo spazio viene ancora concepito come substrato da dominare per nobili fini.

Nella geografia critica contemporanea (e postmoderna in senso lato) c'è una diffusa riscoperta dell'impostazione e dell'opera di Henri Lefebvre, proprio grazie alla centralità che attribuisce allo spazio, alla sua produzione e alla sua rappresentazione; ma il suo approccio è così fuori dagli schemi tradizionali marxisti che, molto significativamente, si è costretti ad ammettere che «il suo marxismo sembra più somigliare a un anarchismo libertario» [30].

DISTRUTTORE DI CERTEZZE: IL POSTMODERNISMO

Nella ricerca di nuove aperture molti autori di formazione marxista si confrontano con il postmodernismo, di cui però criticano la non politicità. È invece apprezzata la sua opera di critica e smantellamento dell'idea finalistica della storia, come pure dell'idea *lineare* di progresso continuo, così come sono sostenuti dalla razionalità occidentale, erede della modernità. «La cultura postmodernista ha mandato all'aria una serie di compiaciute certezze, scoperchiato totalità paranoidi, contaminato purezze gelosamente protette» [31]. «Il postmodernismo ha demistificato le istituzioni più tenacemente naturalizzate mettendo a nudo le convenzioni che le governano» [32].

21. ibidem, p. 136.
22. ibidem, p. 200.
23. Pierre-Joseph Proudhon, *Che cos'è la proprietà. Ricerche sul principio del diritto e del governo*, Zero in condotta, Milano, 2000.
23. Pierre-Joseph Proudhon, *Teoria della proprietà*, Edizioni Seam, Roma, 1998.
24. Etienne Balibar, *Le frontiere della democrazia*, op. cit, p. 45.
26. Samir Amin, *Il Capitalismo nell'era della globalizzazione*, Asterios, Trieste, 1997.
26. Mauro Di Meglio, *Lo sviluppo senza fondamenti*, Asterios, Trieste, 1997.
27. ibidem, p. 64.
28. ibidem, p. 151.
29. ibidem, p. 152.
30. Andy Merrifield, *Henri Lefebvre. A socialist in space*, in Mike Crang, Nigel Thrift (a cura di), *Thinking Space*, Routledge, Londra, 2000, p. 178.
31. Thomas Eagleton, *Le illusioni del postmodernismo*, Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 39.
32. ibidem, p. 40.



Il postmodernismo è una visione composita in cui «l'ibridismo è preferibile alla purezza, la pluralità alla singolarità, la differenza all'autoidentità» [33]. È naturale che sia così per un movimento di pensiero che affonda le sue radici nella ricerca linguistica e artistica, che parte da visioni individuali e soggettive per costruire mosaici di segni e significati; quello che sembra interessare è la sua capacità di sognare «un soggetto umano liberato dalla costrizione» [34] e quindi la capacità di liberare quella flessibilità teorica di cui parlava Harvey, necessaria perché «liberare l'umanità in vista del suo sviluppo significa aprire la produzione di differenze, perfino dar luogo a contestazioni all'interno e fra le singole differenze, piuttosto che sopprimerle» [35]. Si potrebbe suggerire di riscoprire Michail Bakunin quando dice che «la causa reale, la base principale della solidarietà degli individui è la loro infinità diversità» e che la solidarietà serve, a sua volta, come «madre dell'individualità» [36].

Sul piano epistemologico il postmodernismo «è ostile ai racconti lineari» e «non offre un'altra narrazione della storia, nega semplicemente che la storia abbia in qualunque senso forma di racconto» [37]. Esso «spinge all'estremo la distruzione della rappresentazione modernista del mondo. (...) ancora più profondamente ciò che è respinto è la costruzione di immagini del mondo» [38]. Questo tipo di impostazione è difficilmente accettabile per la tradizione culturale marxista e anche per chi non considera che siamo in una fase «post» della modernità: «nelle idee postmoderne vedo innanzitutto un'interpretazione sociologicamente superficiale di trasformazioni che esigono analisi simili a quelle che sono state utilizzate nella società industriale più che in rottura rispetto a loro. Nei fenomeni sui quali insiste il pensiero postmoderno vedo situazioni di crisi più che innovazioni durature» [39]. «La critica postmoderna, priva delle prospettive radicali raggiunte dal pensiero marxista, non fornisce gli strumenti necessari per trascendere il capitalismo» [40].

Questo rapporto di interesse-rifiuto nei confronti del postmodernismo risulta di non facile comprensione. Una possibile interpretazione può essere la seguente: la tradizione marxista, nel momento in cui si trova a dover fare i conti con il fallimento territoriale delle esperienze socialiste, deve rileggere i propri presupposti teorici e confrontarsi con un aspetto negato fin dalle origini e cioè l'esistenza e la priorità dell'individuo, come fattore attivo, flessibile e politico (*sovrastrutturale*), a prescindere dall'appartenenza di classe. L'accettazione, cioè, del fatto che la dialettica può essere eticamente positiva anche se non è materialista e che l'azione etica, «progressista», è individuale e non dipende esclusivamente dall'appartenenza di classe sociale.

L'elemento della libertà, in primis individuale, rientra prepotentemente nel dibattito politico e i marxisti non possono più *rimandarlo al poi* (prima la dittatura del proletariato, poi l'estinzione dello stato) come fecero più di cento anni fa nel confronto/scontro teorico con gli anarchici. Da qui il ritorno alle origini (Marx) e la proposizione di interpretazioni che attribuiscono a «errori di calcolo» [41] o a «cedimenti alla visione deterministica» da parte della Seconda e Terza Internazionale: «il marxismo trasformò le *leggi della storia* in un insieme di regole inflessibili, identiche alle leggi inesorabili delle scienze naturali. Il marxismo finì quindi per difendere, nel nome del socialismo, un sistema utopico di gestione razionalizzata basato sulla conoscenza di queste *leggi*, e in questo processo calpestò la dialettica della libertà umana» [42]. Invece «il post-strutturalismo fornisce gli strumenti per una decostruzione sistematica delle pretese di legittimità di qualsiasi autorità istituzionale» [43]. Il pensiero postmoderno può essere preso in considerazione per recuperare gli elementi dinamici, flessibili, imprevedibili dell'individualismo, l'utilità delle differenze e la valenza <destrutturante» che critica il potere. «Non c'è dubbio che gli esercizi di decostruzione dell'impianto teorico attraverso i quali Lyotard, Derrida, Deleuze, Guattari, Foucault e Baudrillard gettarono le fonda-

33. ibidem, p. 41.
34. ibidem, p. 41.
35. David Harvey, *Il problema della globalizzazione*, op.cit., p. 105.
36. Michail Bakunin, *Oeuvres*, Paris, 1895-1913, pp. 150, 159, 385.
37. Thomas Eagleton, *Le illusioni del postmodernismo*, op. cit., p. 44.
38. Alain Touraine, *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano, 1997, p. 226.
39. ibidem, p. 41.
40. Mauro Di Meglio, *Lo sviluppo senza fondamenti*, op. cit., p. 164.
41. Thomas Eagleton, *Le illusioni del postmodernismo*, op. cit., p. 110.
42. Mauro Di Meglio, *Lo sviluppo senza fondamenti*, op. cit., p. 163.
43. A.M. Koch, *Postructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism*, in *Philosophy of the Social Science*, 23(3), September, 1993, p. 341.

menta del postmodernismo (nella forma sostenuta dagli studiosi americani e da Touraine in Francia) furono utili a qualcosa. Ebbero il merito di dimostrare la natura metafisica sia dell'approccio borghese post-illuminista sia del suo ampliamento nelle principali scuole di pensiero socialista» [44].
Oltre a questo riconoscimento non si va, e a ben ragione. I percorsi soggettivi, i mosaici e il relativismo delle culture, la negazione delle narrazioni e delle rappresentazioni del mondo, l'attenzione per il locale, se da un lato consentono di capire meglio e di criticare le incessanti dinamiche del capitalismo e dei poteri costituiti, dall'altro mostrano però una mancanza di finalità politiche emancipatorie; come nel caso dell'estinzione dello stato per i marxisti, per i postmoderni la liberazione finale sembra essere un'automatica conseguenza dell'esercizio della critica e dell'accettazione concettuale del relativismo dinamico.
C'è una critica dello stato come forma di organizzazione politica che reprime e pretende di strutturare lo spazio, ma non la condivisione che l'azione è necessaria. Michel Foucault riconosce la centralità della questione del potere e sottolinea che il confronto con esso nasce da un atteggiamento mentale dell'individuo, da «una certa volontà decisoria di non essere governati» [45], ma non procede oltre nel campo delle possibilità d'azione. C'è chi, pur ammettendo la circospezione di Foucault si sente di poter affermare che «tuttavia ci sta chiedendo di giungere da soli a concludere che tali pratiche vengono descritte proprio perché a esse si possa resistere» [46], ma lui stesso afferma che «siccome questo problema della volontà è stato trattato dalla filosofia occidentale sempre con infinite precauzioni e difficoltà, diciamo che cerco di evitarlo nella misura del possibile. Ma resta un problema inevitabile» [47].
In effetti il postmodernismo considera ineluttabile l'indebolimento dello stato a favore del globale e del locale, ma sottostima quanto sia necessaria anche un'azione volontaria e orientata, dei singoli e di massa, per spingere le dinamiche in certe direzioni. Sembra evidente nei postmodernisti un disinteresse per lo stato come forma di organizzazione politica anche se leggono e demitizzano lo stato e il potere come forme particolari di dominio.
In effetti il postmodernismo non sembra avere connotazioni spaziali anche se viene usato sempre più come riferimento concettuale per modellare *esteticamente* gli spazi; analizza il locale, il particolare, costruisce e/o decostruisce semiologicamente spazi, luoghi, situazioni, ma ovviamente, non essendo interessato alle rappresentazioni del mondo, non si occupa di rappresentare lo spazio o di teorizzare su di esso, tantomeno di avere visioni geopolitiche.
Il postmodernismo si rivela molto utile per fare una geopolitica critica su ciò che è avvenuto, ma sembra non riuscire a vedere per il futuro prossimo la portata ideologica e psicologica delle rappresentazioni mitiche sui comportamenti di massa e quindi è uno strumento concettuale debole se si vuole influire sulle dinamiche (favorire processi di pace, per esempio).
Ci sono eccezioni e si trovano interessanti proposte. Jacques Derrida, discutendo sul concetto universale di ospitalità, appoggia la costituzione in tutto il mondo di *città rifugio*, «soprattutto autonome, quanto più possibile indipendenti tra loro e indipendenti dagli Stati» [48]. Inoltre, non nasconde la propria «profonda ambizione» e cioè quella di creare, grazie all'esperienza e alla sperimentazione, «un diritto delle città, una nuova sovranità delle città che aprirebbe uno spazio originale che il diritto inter-stato-nazionale non è stato capace di aprire» [49]; per difendere la sua ambizione, Derrida cita Hanna Arendt quando parla del «dominio attuale del diritto internazionale che funziona ancora in termini di convenzioni e di trattati reciproci fra Stati sovrani», che «nessun governo mondiale potrebbe superare» [50]. Per Derrida tutte le creature umane, tutti gli esseri finiti dotati di ragione hanno ricevuto in una fraterna spartizione il «comune possesso della superficie della terra» (Immanuel Kant) e quindi «l'idea di un diritto cosmopolitico non può più passare per un'esagerazione fantastica» [51]. Si ritorna anche

44. Mauro Di Meglio, *Lo sviluppo senza fondamenti*, op. cit, p. 163.
45. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p. 62.
46. Randall Amster, *Anarchism as Moral Theory. Praxis, Property, and the Postmodern*, in *Anarchist Studies*, Londra, n. 2/1998, p.109. Traduzione italiana, *L'anarchismo come teoria sociale*, in *Libertaria*, n. 2/2000.
47. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p. 62.
48. Jacques Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Edizioni Cronopio, Napoli, 1997, p. 12.
49. ibidem, p. 16
50. ibidem, p. 17.
51. ibidem, p. 31-32.

qui alle radici, ben oltre Marx, ai fondamenti dell'Illuminismo stesso e quindi della modernità. «La molteplicità e l'eterogeneità» implicite nelle teorie kantiane della giustizia, indicano che «i seguaci di Kant devono essere cercati più nel campo degli anarchici che in quello dei liberali» [52].

IL GRANDE RIMOSSO: L'ANARCHISMO

Il dibattito sull'assetto geopolitico del mondo del ventunesimo secolo mostra un deciso orientamento verso la definizione di un'organizzazione complessiva delle relazioni politiche internazionali. Il processo di globalizzazione, che però Harvey propone di chiamare «ineguale sviluppo spazio-temporale» [53], la forza riacquistata dalle regioni e dal «locale», la conseguente sfida allo stato-nazione come elemento centrale della politica internazionale, sono i riferimenti cui devono rapportarsi gli impianti teorici per elaborare la visione di un nuovo ordine mondiale.
Le principali posizioni non sembrano però in grado di dare risposte nuove o perfino di dare risposte.

- La capital-democrazia propone un ordine gerarchico, con economia capitalista e aperta, con gruppi umani che scelgono affinità etnico-culturali, fondato su unità statali variamente organizzate sul piano politico-istituzionale.
- Il marxismo, a causa del fallimento delle esperienze del *socialismo reale*, è spinto a cercare elementi concettuali di flessibilità-dinamicità che gli mancano, ma non riesce ad abbandonare l'ancoraggio sicuro alla vecchia struttura Stato come fondamento dell'agire politico.
- Il postmodernismo presenta forti elementi di dinamismo, di flessibilità concettuale, di capacità di immaginare nuove comunità culturali, ma non appare in grado, anche perché non se ne cura affatto e perfino ne nega il valore, di elaborare un quadro complessivo che possa essere considerato *ordine* (inteso come organizzazione/sistema fornito di *senso*).

Per pensare qualcosa di altro, che combini riflessione spaziale e dinamismo, articolazione organizzativa e finalismo, principi umani di base e necessità collettive, è necessario recuperare un pensiero completo, critico, propulsivo, prodotto dalla modernità: l'anarchismo. Fare questa affermazione di solito provoca due tipi di reazione. La prima è quella della divertita incredulità; anche se non si sa molto dell'anarchismo non si ritiene possibile che veramente qualcuno possa fare riferimento a un pensiero qualificato come utopico, nel senso dispregiativo di inutile/irrealizzabile o nel senso di premoderno, un poco bambinesco, da qui il divertimento. La seconda reazione, di rigetto, deriva non solo dall'assoluta non conoscenza, ma anche dall'abbinamento, per riflesso condizionato, anarchia uguale violenza-bombe.
Alain Touraine nega che l'Illuminismo sia stato individualista nonostante le frequenti affermazioni in tal senso; «la sottomissione alle esigenze del pensiero razionale liberò l'umanità dalle superstizioni e dall'ignoranza, ma non liberò l'individuo; (...) il razionalismo moderno diffida dell'individuo» [54]. L'affermazione di Touraine può derivare anch'essa da una non conoscenza o da una sottostima della tradizione del pensiero anarchico, che ha fatto dell'individualismo sociale il centro delle proprie riflessioni. E invece l'anarchismo è illuminista, razionale senza rinunciare alle emozioni, e appartiene a pieno titolo alla modernità.
Cercando di far coesistere il pensiero razionale e l'irrazionalità umana, la libertà (e quindi l'accettazione della frammentazione) e l'uguaglianza (e quindi i vincoli della parità con gli altri), il pensiero anarchico ha sviluppato fin dall'inizio il tentativo di immaginare gli spazi concreti dove realizzare la sua utopia; l'anarchismo è stato ed è un movimento socio-politico che ha molto dibattuto sul «giorno dopo della rivoluzione», forse più che sul «giorno prima», perché molto coinvolto idealmente nella realizzazione concreta, in uno spazio concreto, il più presto possibile, dell'idea di *egaliberté*.
Riproporre oggi il pensiero anarchico come riferimento concettuale ha il senso molto semplice di aggiungere qualche utile strumento alla «cassetta degli attrezzi» di chi si occupa di geopolitica e di ideologie, e di sottolineare nel contempo che tutta una serie di concetti, idee e riflessioni di oggi e di ieri hanno avuto e hanno radici nel pensiero libertario. La rimozione del pensiero anarchico è così

52. Todd May, *Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Lyotard on Kantian Justice*, in *The Southern Journal of Philosophy*, 28 (4), 1990, pp. 533-537.
53. David Harvey, *Il problema della globalizzazione*, op. cit., p. 100.
54. Alain Touraine, *Critica della modernità*, op. cit, p. 299.

profonda che nel ricostruire i percorsi del pensiero occidentale autorevoli autori fanno risalire all'ascendenza Comte-(Hegel)-Marx la teorizzazione della «lotta più radicale» [55] dimenticando Bakunin e tutti gli insurrerzionalisti anarchici, mentre in campo filosofico si risale a Nietzsche per la genesi di un pensiero che liberi l'uomo dal «dover essere» [56] dimenticando Max Stirner che nel 1844 scriveva *L'Unico e la sua proprietà*. La consapevolezza di alcuni che Stirner «problematizzando una morte di dio supera per radicalità quella di Nietzsche e di Heidegger e che non trova confronto in nessun altro esponente del pensiero occidentale» [57] non è stato sufficiente a reinserire il pensiero libertario nel circuito del dibattito politico-filosofico.

L'anarchismo fornisce alla geopolitica gli strumenti concettuali di una visione totale dello spazio come fenomeno complesso, dell'accettazione della mutevolezza delle strutture politiche, della rilevanza della dimensione culturale e mitica, dell'importanza (in certe condizioni di potere) delle decisioni degli individui. Per di più è il pensiero antesignano della consapevolezza che la relazione tra esseri umani e spazio è al centro del pensiero geografico: «la sintesi ultima della geografia è uno studio delle interrelazioni tra natura e società» [58].

Nei suoi confronti, però, è stata messa in atto una sistematica operazione di rimozione, di negazione di valore, di mistificazione di significati al punto da far entrare nel lessico quotidiano (a tutti i livelli d'istruzione e di cultura) l'equivalenza semantica anarchia = caos-disordine. Questo perché l'anarchismo è un prodotto della modernità, ma anche l'unico pensiero moderno costantemente critico (e autocritico), in opposizione irriducibile nei confronti di quegli elementi concettuali del pensiero moderno che negli ultimi due secoli hanno legittimato le strutture politiche di potere della borghesia vincente (lo stato-nazione, l'ordine, la naturale diseguaglianza tra gli uomini, la necessità dell'autorità). L'opposizione non è negoziabile in quanto gli anarchici pongono la coppia libertà-uguaglianza come indissolubile e fondamentale per qualsiasi società umana; la libertà è caratteristica propria dell'individuo, mentre l'uguaglianza si manifesta solo se realizzata in uno spazio, altrimenti rimane una vuota (e ipocrita) dichiarazione di intenzioni.

La relazione tra esseri umani e spazio è il centro della riflessione geografica e per questo la geografia non può fuggire la relazione con la dimensione politico-ideologica: «la storia moderna del pensiero geografico può essere letta solo politicamente» [59].

«Mi sembra fondamentale l'incontro rilevante del pensiero geografico con quello anarchico. Diversi autori sono stati colpiti dal fatto che Reclus e Kropotkin siano grandi teorici di questo progetto politico e nel contempo grandi geografi» [60].

L'opera di rimozione/negazione praticata nei confronti dell'anarchismo è stata effettuata anche in campo geografico: Reclus viene a malapena considerato nelle storie del pensiero geografico e Kropotkin è classificato quasi esclusivamente come geografo fisico. Ovvio che sia così; la loro metageografia non era (e non è) accettabile politicamente da chi detiene il potere e non è compatibile con l'accademia che da questi riceve incarichi e onori.

Va rilevato, però, che anche un autore ideologicamente orientato che ribadisce il carattere di teoria sociale della geografia, nella sua opera più recente e metodologica sul pensiero geografico moderno [61] cita cinque opere socio-geografiche di Kropotkin, ma non una sola volta Reclus; questo mentre altri geografi (europei e prevalentemente francesi) sono decisamente più prodighi di riconoscimenti. Gary Dunbar, nello *Scottish Geographical Magazine* del 1977, attribuisce a Reclus l'invenzione del termine di *geografia sociale*, Yves Lacoste lo qualifica come «il primo geopolitico e il più grande geografo francese», per Roger Brunet è un pioniere e Robert Ferras lo qualifica come «il più grande geografo francese» [62].

«La metageografia è un punto cruciale semico che, al pari di tutti i punti cruciali semici, la classe dominante cerca di controllare, perché è per il loro tramite

55. Gianni Vattimo, *La società trasparente*, op. cit.

56. ibidem. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit.

57. Giorgio Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Torino, 1971, p. 170 e p. 206. Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Pietro Lacaita Editore, Manduria, 1998, p. 91.

58. Robert Peet, *Modern Geographical Thought*, Blackwell, Oxford, 1998, p. 2.

59. ibidem, p. 11.

60. Jean-Pierre Ferrier, *Geografia politica avete detto? Ovvero le lezioni particolari del territorio*, in Claude Raffestin (a cura di), *Geografia Politica: teorie per un progetto sociale*, Unicopli, Milano, 1983, p. 112.

61. Robert Peet, *Modern Geographical Thought*, op. cit.

62. Georges Roques, *Elisée Reclus géographe, un héritage encore virtuel*, op. cit., p. 13.

che potrà far accettare la geostruttura da essa prodotta» [63]. I geografi costruiscono immagini del mondo e «le immagini del mondo, in quanto soddisfano la funzione della legittimazione del potere, sono sempre ideologiche» [64].
Questa opposizione perenne al potere in quanto tale e alla forma stato è la causa che risponde alle perplessità di Falk circa la «scarsa attenzione rivolta all'anarchismo nella sua rilevanza progettuale della riforma globale. La disattenzione è oltremodo sorprendente perché gli anarchici valutano il grado di realizzazione dei loro scopi soltanto attraverso la trasformazione dello scenario mondiale nel suo complesso». Richard Falk invece ritiene «che la tradizione anarchica ha qualcosa di importante per contribuire al dialogo in atto sulla tattica e sulle forme di riforma globale» [65].
Quali possono essere i contributi dell'anarchismo alle tematiche globali? Sostanzialmente tre:

1. la permanente critica al potere in quanto tale
2. la centralità dell'individuo libero ed egualitario in qualsiasi costruzione sociale
3. la flessibilità della concezione spaziale, «glocal» *ante litteram.*

La critica al potere serve per comprendere che, al di là delle affermazioni di principio e delle forme delle strutture politico-istituzionali, «il dominio assume tutte le diversità che più gli aggradano, senza tenere conto di uno specifico *marchio* etnico, culturale o geografico: esso non è più europeo di quanto non possa essere africano, asiatico o sud-americano» [66]. Il fondamento ideale ed universale della critica al potere, qualsiasi potere in qualsiasi cultura, sostiene la necessità di un'ingerenza ideale a livello planetario, ben diversa dall'attuale proposta di ingerenza umanitaria. Quest'ultima serve per giustificare interventi di forza, quella punta al confronto continuo delle idee, a mantenere alta la rivendicazione dei diritti individuali e della solidarietà.
Il riferimento alla centralità dell'individuo, libero ed egualitario, ha notevoli ricadute sul piano politico e spaziale. Esso porta alla limitazione dell'accumulo delle proprietà, ma non alla espropriazione totale; combatte contro l'idea della necessità delle concentrazioni (finanza, mass media, imprese transnazionali), ma non è contrario agli accordi sinergici su larga e larghissima scala, purché non gerarchici. Quindi si oppone al controllo e all'uso del territorio praticato grazie alla divisione spazio pubblico – spazio privato («una quota sempre maggiore di capitale è fissata nello spazio) [67], in cui quest'ultimo diventa uno spazio esclusivo attribuito a quella che Noam Chomsky definisce «tirannia privata» [68], mentre lo spazio pubblico (*residuale* rispetto a quello privato) rimane come spazio di negoziazione e/o scontro tra disuguaglianze [69].
L'individuo libero ed egualitario pensa e costruisce legami, connessioni, organizzazioni a-territoriali (cyberspace); immagina altre dimensioni del tempo e pensa alle banche del tempo, al baratto dei servizi, alle *T.A.Z. Temporary Autonomous Zones* [70], alle associazioni no-profit, ai gemellaggi, alle relazioni a distanza; non si spaventa nell'immaginare lo spazio frammentato (ma dinamico) che non considera negativamente come un «ritorno al medio evo»; l'istanza ideale di tutte quelle dinamiche fa riferimento a quella certa «volontà decisoria di non essere governati» di cui parlava Foucault. [71], ma anche Reclus [72].
Questo quadro concettuale porta al rifiuto dei miti circa le identità collettive, nega il riconoscimento delle etnie come valore fondante delle società; porta al distacco dalla sacralità di bandiere, inni, patrie e nazioni, in favore di una poliappartenenza, individuale e di gruppo, risultato di progressive aggiunte fatte nel corso della vita di ciascuno e composte da nascita, *genre de vie*, radici culturali non esclusive, scelta di appartenenza politica e ideale. La diversità individuale come valore di partenza per costruire condivisioni (di spazi e di relazioni).
Nel mentre rifiuta le omogeneizzazioni mitiche e le rivendicazioni di patrie e terre sacre, il pensiero libertario ne riconosce le profonde e irrazionali pulsioni come umane ed è, quindi, in grado di leggerle geopoliticamente e di comprenderne le ricadute spaziali. Il pericolo di derive culturaliste di esclusio-

63. Claude Raffestin (a cura di), *Geografia politica: teorie per un progetto sociale*, Unicopli, Milano, 1983, p. 16.
64. ibidem, p. 26.
65. Richard Falk, *Per un governo umano*, Asterios Editore, Trieste, 1999, p. 174.
66. Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, op. cit., p. 660.
67. David Harvey, *Il problema della globalizzazione*, op. cit., p. 90.
68. Noam Chomsky, *Il Potere*, Editori Riuniti, Roma, 1997.
69. Fabrizio Eva, *Public Space, Private Space: One Territory, Two Rule Systems*, op. cit.
70. Hakim Bey, *T.A.Z. Zone Temporaneamente Autonome*, Shake, Milano, 1993.
71. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p. 62.
72. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, op. cit.

ne, delle pulizie etniche, era già ben presente a Reclus quando descriveva i *genres de vie* dei popoli della Terra [73]; «non bisogna infatti dimenticare che il popolo è per sua natura conservatore» [74], frase che colpisce quando è detta da chi sostiene con convinzione la capacità degli esseri umani di governarsi da se stessi.

Se Friedrich Ratzel è stato il compimento della geografia borghese [75] e ha «fondato» il trinomio geopolitico suolo-popolo-stato in rigida connessione, Reclus prima di lui considerava invece il suolo come uno spazio con cui i singoli e i gruppi umani hanno un rapporto mutevole e dinamico; Ratzel pensava il passare del tempo, per uno stato, come una progressiva crescita organica verso una civiltà superiore, mentre Reclus concepiva il passare del tempo come il cambiamento di relazioni, di abitudini, di collocazione nel territorio, in spazi politici organizzati di dimensioni mutevoli, in conseguenza di eventi storici o per volontà degli esseri umani.

Il rapporto con il suolo non è quindi, per Reclus e gli anarchici, fondante di una specifica comunità (stato, popolo, etnia), ma è propria di tutti gli individui e di tutti i gruppi umani variamente combinati. Questo significa accettare il principio che le dimensioni delle comunità politiche organizzate di base, oggi concepite quasi solo in forma di stato, possono cambiare nel tempo per scelta di appartenenza (e non per conquista). Significa rendere concreto il principio di autodeterminazione, che oggi viene formalmente riconosciuto (Carta dell'Onu), ma non può essere lasciato libero perché smantella gli stati e perché viene fatto in nome di identificazioni mitico-collettive (principalmente etnico-religiose) dei gruppi umani; «ma i nazionalismi avranno sempre bisogno di uno stato. Lo stato è il nucleo storico-sociologico della nazione» [76].

Reclus riteneva la *storia* e la *lingua* come le componenti da abbinare al *genre de vie* per l'individuazione di regioni effettive, altre volte chiamate naturali in senso ecologico [77], e quindi oggi, pur partendo dall'attuale configurazione degli stati (risultato della storia), si possono considerare come tasselli di base delle comunità politiche non gli stati-nazione, bensì organismi più piccoli (comuni, municipalità, cantoni, distretti) e questo porta a immaginare i confini degli attuali stati come demarcazione temporanea, «...ma questa libertà individuale di raggrupparsi liberamente implica la mobilità della frontiera; quanto poco il libero volere degli abitanti va d'accordo con le convenzioni ufficiali!» [78]. Si confrontino queste affermazioni con i ragionamenti di Ratzel nella *Politische Geographie* (1897) sulla frontiera (concepita come razionalità tecnica) e su come si «muovono» gli stati (allargamento per conquista di spazio vitale); e ancora il sostegno ratzeliano alla logica identità tra barriere naturali e frontiere politiche, mentre per Reclus «escluse le isole, tutte le divisioni messe tra le nazioni sono opera dell'uomo» [79].

Il raggiungimento di specifici obiettivi a livello di macroscala spinge alla costituzione di raggruppamenti, alla stipula di accordi, alla messa in comune di risorse e abilità; è quello che in parte già succede per le euroregioni, per gli organismi sovranazionali, per gli accordi-gemellaggi tra regioni che si sentono affini. Quello che cambierebbe è la non necessaria preventiva autorizzazione dello stato, come pure non dovrebbe esserci la sua mediazione.

Tutte le relazioni, sovranazionali, transfrontaliere, subnazionali, a «macchia di leopardo», attualmente in atto, possono essere pensate come spazi concreti di autodeterminazione più ampia. Non solo gli anarchici hanno una tale visione; chi affronta con apertura mentale il problema della governance [80], della global civil society [81] o della democrazia mondiale [82] deve fare i

73. ibidem. Elisèe Reclus, *Nouvelle géographie universelle, La Terre et les hommes*, XIV, *Océan at terres océaniques*, Paris, 1889, p. 6.

74. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, op. cit., vol.VI, p. 192.

75. Franco Farinelli, *Alle origini della geografia politica borghese*, in Claude Raffestin (a cura di), *Geografia politica: teorie per un progetto sociale*, Unicopli, Milano, 1983.

76. Edgar Morin, *Che cos'è la nazione*, in *Volontà*, n. 2–3/1991, p. 23.

77. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, op. cit.

78. ibidem.

79. ibidem, p. 34.

80. J. N.Rosenau, *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, in J.N. Rosenau & E.O. Czempiel (a cura di), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press. New York, 1992, pp. 1-29.

81. Scott Turner, *Global Civil Society, Anarchy and Governance: Assessing an Emerging Paradigm*, in *Journal of Peace Research*, vol. 35, n. 1/1998, pp. 25-42. Edizione italiana, La società contro lo stato, in Libertaria, n. 3/200.

82. Richard Falk, *Per un governo umano*, op.cit., Daniele Archibugi, David Beetham, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano, 1998. David Held, *Democrazia e ordine globale*, Asterios Editore, Trieste, 1999.

conti con il problema degli stati, dei vincoli delle frontiere e con le rigidità mentali alimentate dal sistema di potere delle oligarchie mondiali. Non tutti gli autori citati riescono a uscire dalla gabbia mentale della «necessità» del sistema di stati, pur proponendo soluzioni interessanti. Invece, autori come Robert Nozick, conservatori ma fortemente antistatalisti, guardano con favore a «governi misti in territori misti» [83], intendendo con questo territori in cui siano presenti residenti con diverse cittadinanze che votano e decidono in comune per le funzioni comuni e separatamente per le funzioni separate.

Alcuni hanno visto in questo tipo di proposta un ritorno al medio evo, intendendolo con un significato negativo, se non spregiativo. Per prima cosa, non tutte le forme organizzative dei gruppi umani che per millenni hanno operato prima dello stato moderno sono da considerarsi negative, e per seconda cosa, rispetto al passato, è radicalmente cambiata, almeno idealmente, la concezione del potere in rapporto ai diritti dell'individuo. Un pensatore come Karl Popper quando dice «io considero la libertà, la libertà politica così come il pensiero autonomo e aperto, uno dei principali valori che la vita può offrirci, se non il principale» [84], non solo non viene processato e bruciato sul rogo, ma diventa famoso e citato in tutto il mondo come un riferimento ideale da seguire. Poiché Popper però non si occupa della proprietà ed elude la questione centrale di come dare spazio all'uguaglianza, cioè di come si possono costruire nel territorio concreto organismi politici, modi di produzione che in nome della libertà non provochino disuguali libertà, la lettura che viene fatta delle sue posizione è quella della critica all'eccessiva ingerenza dello stato ed è quindi vista con simpatia dai teorici della capital-democrazia: «lo stato è una cosa terribile per la nostra storia ed è forse il peggior nemico dell'umanità» [85].

ALLA RICERCA DEL PENSIERO CRITICO

Nel dibattito geopolitico internazionale il nuovo stenta a nascere. Questo perché non c'è abbastanza dialettica concettuale, non c'è abbastanza pensiero critico; quello che c'è o è incompleto (postmodernismo) oppure è ancora rigidamente ancorato a vecchie basi (marxismo). Un pensiero dinamico che c'era e c'è, non è conosciuto o non è riconosciuto; probabilmente perché troppo antagonista. Inoltre, non si deve dimenticare la stretta connessione che esiste tra potere e sapere e di come l'uno sostenga l'altro; «nulla può funzionare come meccanismo di potere se non si afferma con procedure, strumenti mezzi, obiettivi che possano essere convalidati in sistemi più o meno coerenti di sapere»[86]. Questo spiega sia la difficoltà a far accettare un sapere destrutturante e antagonista, sia la resistenza dell'idea di stato (soprattutto se democratico) come forma razionale, moderna e necessaria di rappresentanza e garanzia dei diritti dei singoli.

Le idee della centralità dello stato come forma politica organizzativa di base, e del territorio-stato come fondamento del sistema mondiale sono ancora così radicate che portano a una vera e propria rimozione freudiana quando si cerca di abbandonare anche solo intellettualmente tali presupposti. «Se la forma stato ha ancora un futuro davanti a sé, ciò è dovuto soprattutto al fatto che al suo interno vive la sublimazione dell'idea di sovranità» [87]; «ognuno di noi porta in effetti in sé, interiorizzata come fede del credente, questa certezza che la società è per lo stato» [88]. «La premessa non analizzata del pensiero d'ordine è che solo soluzioni governative possono organizzare la vita del pianeta, che solo le strutture di governo attuale e i loro leader possono avere l'autorità sufficiente per una impresa così essenziale» (...) «l'ordine mondiale ideale consisterebbe in un regno di stati» [89].

Dall'altra parte invece si pensa che «in nessun caso un pensiero che si voglia critico può assecondare il proposito di edificare un ulteriore apparato statale» [90]. «Gli anarchici rispondono che è possibile evocare un ordine spontaneo fondato sulla complessità. La complessità non richiede un governo e, forse, nemmeno uno stato» [91].

83. Robert Nozick, *Privatizziamo lo stato*, in *Volontà*, n. 4/1995, Milano, p. 29.
84. Andrea Massarenti, *Popper contro i profeti*, in *Il Sole 24Ore*, 15 gennaio 1997.
85. Robert Nozick, *Privatizziamo lo stato*, op. cit., p. 26.
86. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit, p. 55.
87. René Lourau, *Logica statalista e logica non statalista*, in *Volontà*, n. 3–4/1996.
88. Pierre Clastres, *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano, 1997.
89. Richard Falk, *Ordine mondiale e federalismo*, in *Volontà*, n. 4/1995, p. 170.
90. Paolo Virno, *Suolo e sangue di stato*, in *Luogo comune*, n. 3/1991, p. 2-3.
91. Robert Nozick, *Privatizziamo lo stato*, op. cit, p. 22.

Liberandosi dal Pensiero Unico dello stato-nazione anche l'idea di confederazione, gli accordi regionali, le agenzie dell'Onu, acquistano un nuovo significato. Questo però non basta. La comunità internazionale può e deve concordare una dimensione etica di base che non sia formale, ma sostanziale e cioè «la sostituzione della *giustizia* all'*ordine* come test prioritario dell'idoneità di un dato assetto di potere nella società planetaria» [92]. «La confederazione è in realtà una comunità basata sui diritti umani e su imperativi ecologici chiaramente definiti» [93].

«Il bisogno fondamentale di un ordine mondiale è quello di trovare un'alternativa alla statualità. L'anarchismo, nonostante i suoi limitati successi politici nell'era statuale, offre la tradizione di pensiero antistatuale più coerente, diffusa e persistente. È altresì la tradizione che è stata generalmente predisposta a valori d'ordine: pace, equità economica, libertà civili, salvaguardia ecologica» [94].

Il dubbio di Harvey se i cambiamenti in atto rendano necessaria «una revisione radicale dei nostri concetti teorici e dei nostri apparati politici (per non parlare delle nostre aspirazioni)» [95] può trovare una risposta nel recupero dell'impianto concettuale del pensiero anarchico; che è, inoltre, sufficientemente etico e critico per «avviare e realizzare l'etica» [96]. Per usare le categorie di Gottmann, l'attuale dominante iconography ha assoluto bisogno di un movement factor realmente antagonista per poter innescare quel movimento dialettico e dinamico che produce idee e territori dove sperimentare un *nuovo umanesimo* [97]. Ma, ancora una volta si può ritornare a Reclus e ai suoi concetti dinamici e intrecciati di milieu-spazio e di milieu-tempo.

La rivoluzione tecnologica ha modificato profondamente il dinamismo del milieu-tempo e pone sfide sempre più potenti all'attuale concezione del milieu-spazio. La centralità dello stato-nazione come soggetto politico principale non durerà a lungo nella forma attuale anche se le classi dirigenti mondiali cercheranno di orientare un cambiamento morbido, nel senso di mantenere la propria posizione dominante. Questa forma inerziale sarà fortemente contrastata da dinamismi sempre più accelerati e sarà necessario trovare (o ritrovare) concezioni delle relazioni infra e inter-spaziali più flessibili. Una sfida tutta ideologica è quella delle *universalità*, che geopoliticamente prende la forma del dibattito sui diritti umani, sulla opportunità degli interventi umanitari e sul complesso rapporto tra la rigidità della sovranità, esercitata su un territorio definito, e l'irrazionalità di molti comportamenti umani. Tale irrazionalità è universale perché accomuna tutti gli esseri umani, ma va rilevato che «ciò che è chiaramente non-universale è il modo in cui la coscienza individuale manifesta se stessa» [98]. Altrettanto universale è la tendenza alla socialità degli esseri umani, che stabilizza lo spazio grazie alla costruzione di culture, destinate a diventare tradizioni. Per Reclus «in quanto *fenomeno* il milieu tende a evolversi incessantemente sulla spinta delle necessità interne e degli stimoli esterni. Ma in quanto *organizzazione* esso rivela una certa inerzia, proprietà indispensabile per mantenere e stabilizzare le interazioni tra i suoi differenti componenti, così come con l'esterno» [99]. Quando le tradizioni e le culture diventano o vengono mitizzate come valori simbolici che danno senso alla vita degli individui concepiti come gruppi, rischiano di irrigidire il milieu-spazio a tal punto che la comunità tenta di fermare il milieu-tempo. Questo è il meccanismo implicito dei fondamentalismi di ogni tipo.

Le dinamiche planetarie future hanno certamente bisogno della capacità di un pensiero critico e flessibile, ma anche che si abbia una idea di volontà positiva in grado di orientare le dinamiche. Per non essere solo spettatori.

92. Richard Falk, *Ordine mondiale e federalismo*, op. cit, p. 181.
93. Murray Bookchin, *Democrazia diretta*, Elèuthera, Milano, 1993, p. 91.
94. Richard Falk, *Ordine mondiale e federalismo*, op. cit., p. 189.
95. David Harvey, *Il problema della globalizzazione*, op. cit, p. 99.
96. Paolo Napoli, introduzione in Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p. 24.
97. Camillo Berneri, *Umanesimo e anarchismo*, in *L'adunata dei refrattari*, 22 e 29 agosto 1936, New York. Pubblicato in *Umanesimo e anarchismo*, Edizioni e/o, Roma, 1996.
98. Randall Amster, *Anarchism as Moral Theory: Praxis, Property, and the Postmodern*, op. cit, p. 104.
99. Paul Boino, *Plaidoyer pour une géographie reclusienne*, in *Refractions*, n. 4/1999, p. 34.

Le illustrazioni di questo articolo sono di René Magritte (1898-1967). Pagina 41: *La folie des grandeurs* (1948-1949). Pagina 44: *Le visage du génie* (1926). Pagina 49: *Paysage* (1927). Pagina 52: *Le bouquet tout fait* (1956). Pagina 57: *L'homme au chapeau melon* (1964).

anno 3 • n.2 • 2001 libertaria

RACCOMANDATARIO

È un fenomeno presente in tutto il mondo. In Italia, poi, è prassi «istituzionale» vista la sua diffusione a tutti i livelli sociali. Eppure sulla raccomandazione non esistono studi.

Antropologia della raccomandazione

Giovanni Bochi

Si sa che esiste, ma risulta impossibile determinarne la quantità, le qualità, le modalità di realizzazione. Insomma, si fa ma non si dice in pubblico. Giovanni Bochi, studioso di filosofia e di antropologia, con questo breve saggio rompe un tabù

In Italia parlare pubblicamente di raccomandazioni suscita un certo imbarazzo, a meno che la conversazione avvenga a quattr'occhi e tra mura amiche. Se la ritrosia a dichiarare in pubblico di essere stati raccomandati è comprensibile, la mancanza di saggi, o di semplici articoli sull'argomento, lo è di meno. Il fatto è ancora più sorprendente se si considera la straordinaria diffusione del fenomeno raccomandatizio: la vita quotidiana degli italiani è punteggiata di favori personali, siano essi ricevuti, richiesti o concessi; la raccomandazione sembra penetrare in tutti i gangli della società, in ambito pubblico e privato. Voglio porre fine al silenzio che ha circondato la pratica raccomandatizia, rompendo un piccolo tabù che è durato troppo a lungo. Non intendo tuttavia cadere in un'astratta lamentazione moralista in nome della meritocrazia: il mio obiettivo è analizzare il meccanismo della raccomandazione, le sue conseguenze e i suoi protagonisti.

La premessa è semplice: la raccomandazione è un vero e proprio costume italiano, la cui diffusione è capillare, poiché interessa fasce di popolazione molto eterogenee per estrazione socio-culturale. Il paradosso della raccomandazione è la sua natura di accordo privato, stipulato nel quadro di conversazioni o brevi scambi epistolari, che possiede un'efficacia pubblica. La raccomandazione è tanto segreta a livello ufficiale quanto diffusa a livello ufficioso. Per questo tutte le informazioni di cui ho fatto uso in questo articolo, derivano da conversazioni private con amici e conoscenti, da racconti di raccomandazioni imposte o subite, in sostanza dalla mia esperienza quotidiana. Ciò rende la ricerca per un verso più semplice, dato che l'oggetto di studio è così familiare, per un altro verso più complicata, poiché l'eccessiva vicinanza provoca un effetto di opacità. La mia analisi è un tentativo di donare trasparenza a questa opacità, affidandomi alle suggestioni del senso comune.

RACCOMANDATO

STORIA ED ETIMOLOGIA

Per trovare le radici della raccomandazione italiana bisogna risalire ai tempi dell'antica Roma, in cui la pratica ebbe una certa fortuna. Questa filiazione storica del resto sembra confermata dall'etimologia [1]. Il termine latino *commendare* ha un doppio significato: 1) affidare; consegnare; 2) raccomandare (*commendare aliquem alicui*). Ma la cultura latina aveva sviluppato anche una serie di termini correlati al mero atto del raccomandare: *commendabilis* (degno di raccomandazione e perciò raccomandabile); *commendaticius* (commendatizio: di qui le *litterae commendaticiae*, versione romana delle lettere di raccomandazione ancora in uso); *commendatio*, che riassume in sé due significati: da una parte la vera e propria raccomandazione, dall'altra la lode, il pregio, la qualità che di tale raccomandazione dovrebbe essere causa; infine la figura, temuta e odiata, del *commendatus*, il raccomandato classico (qui è davvero il caso di dirlo).

In epoca romana esisteva l'intero campo semantico che si ritrova nella raccomandazione moderna, con un grado già abbastanza alto di sofisticazione linguistica. È necessaria un'osservazione a questo proposito: nella Roma di Cicerone (a quanto pare vero *arbiter commendatiorum*) il termine *commendatio* non indicava soltanto la raccomandazione, ma come abbiamo visto anche la qualità, il pregio che permetteva al candidato di essere *commendabilis*. Questo corredo semantico non si è trasmesso nell'italiano moderno: per raccomandazione, infatti, noi intendiamo la semplice concessione del favore, senza evocare questioni di merito. Tuttavia il significato latino resta nell'uso del verbo raccomandare e nel termine raccomandabile: chi non è raccomandabile non è degno di essere favorito, anzi è una persona di cui ci si può fidare ben poco (emblematica l'espressione : è un tipo poco raccomandabile).

1. Per i richiami etimologici mi sono avvalso di Manlio Cortellazzo, Paolo Zolli (1999).

La storia della raccomandazione di certo non si arresta con la fine di Roma. Il latino *commendare* è all'origine di alcuni termini in lingua volgare che alludono alla stessa azione; la continuità semantica cela una più profonda continuità nella prassi sociale.
Il discendente più diretto della parola latina è senz'altro *commendare,* usato nel dodicesimo-quattordicesimo secolo con il significato di «lodare», «approvare» e «raccomandare»; accanto al verbo si ritrova in parte la ricchezza del campo semantico latino: «commendabile», «commendatizio» (con riferimento alle *lettere commendatizie* del quattordicesimo-sedicesimo secolo). Una seconda interessante derivazione del latino è *accomandare,* che riecheggia da vicino il provenzale *acomandar.* Al significato di raccomandare si aggiunse, fino al quattordicesimo secolo, quello di «lasciare in custodia». Questo verbo ebbe tuttavia vita breve, mentre incontrarono più fortuna alcuni termini collaterali di significato prettamente commerciale, come «accomandita» e «accomandatario»: è una derivazione etimologica eterodossa, che conduce dalla raccomandazione latina alle consuete società in accomandita semplice.
Infine abbiamo il moderno *raccomandare,* che si trova già in alcuni testi del tredicesimo secolocon riferimento alla sfera religiosa («raccomandare l'anima a Dio», nel *Novellino,* fine tredicesimo secolo) per subire un progressivo spostamento semantico, dal sacro al profano; emerge l'antico senso del *commendare* latino, rilevato ufficialmente nel *Dizionario della lingua italiana,* a cura di Niccolò Tommaseo e Bernardo Bellini: qui «raccomandare» significa «consigliare con insistenza». Accanto al verbo germogliano i termini secondari: raccomandabile (nel senso, come abbiamo visto, del *commendabilis* latino), raccomandatario, raccomandato e raccomandazione. Il campo semantico originario di *commendare* così si è trasmesso al mondo contemporaneo.
La continuità rilevabile nell'etimologia non fa che esprimere una continuità storica: così le *litterae commendaticiae* redatte dai romani si trasformano nelle lettere commendatizie di cui si parla sino al sedicesimo secolo; queste ultime cambiano pelle linguistica e divengono le moderne «lettere di raccomandazione». Sarebbe estremamente interessante analizzare l'evoluzione che la composizione di tali lettere ha subito nei secoli, e qualcosa, a questo riguardo, è stato già scritto [2]. A noi basti sapere che la pratica raccomandatizia resiste ai movimenti sociali e culturali che coinvolgono l'Italia nell'epoca moderna, dal sedicesimo secolo in avanti. La sua distribuzione omogenea sul territorio nazionale ne favorisce la sopravvivenza nell'Italia postunitaria, come molte lettere stanno a testimoniare, e neppure il fascismo, nel suo impeto palingenetico, riuscì a estirpare questa mala pianta. Anzi, l'onnipresenza del regime e il suo controllo di tutte le attività pubbliche stimolarano ulteriormente il proliferare di raccomandazioni, che si potevano rendere necessarie, per esempio, per avere la tessera di partito. Tale costume si è inevitabilmente trasmesso all'Italia repubblicana, per quanto i suoi modi siano in parte cambiati.
Le antiche *litterae commendaticiae* sono state affiancate da forme di comunicazione più informali e sbrigative, il favore è spesso chiesto per telefono, e ora probabilmente anche via Internet. Tuttavia l'uso della lettera non è scomparso: un articolo apparso nel 1981 sul mensile *Capital* rivelava come in certi ambienti altolocati (finanza, grande industria, mondo politico) la pratica di scrivere lettere di raccomandazione mantenesse ancora una certa popolarità. Dal 1981 a oggi la raccomandazione può avere imboccato altre vie, ma di certo la forma della lettera conserva ancora una maggiore aura di formalità e rispettabilità rispetto a quello che i francesi chiamano icasticamente *donner un coup de fil.*
Esistono diverse tecnologie della raccomandazione, alcune antiche e gloriose, altre di recente invenzione; ogni nuovo strumento di comunicazione è destinato a subire la colonizzazione dalle procedure raccomandatizie,

RACCOMANDATO ▶

pronte a sfruttarne le maggiori potenzialità. I differenti modi di raccomandare innescano tuttavia meccanismi sociali omogenei.

LA FENOMENOLOGIA

Una breve definizione del fenomeno: al pari di tutte le definizioni, anch'essa pecca di una certa genericità, ma prendiamola come utile incipit dell'analisi. Per raccomandazione possiamo intendere quel tipo di azione che permette a un individuo di conseguire un vantaggio sociale tangibile, sia in termini economici sia di prestigio, facendo leva su rapporti di tipo personale. Bisogna apporre alcune chiose: in primo luogo il «vantaggio sociale» di cui fruisce il raccomandato può essere di tipo diverso: in genere si raccomanda per un posto di lavoro, per vincere esami o concorsi che diano accesso a posizioni di privilegio o avanzamenti di carriera; in secondo luogo, i legami personali posti in campo per raggiungere lo scopo possono essere di diversa intensità, e tale variazione ha una notevole influenza sul meccanismo della raccomandazione. Da questa premessa generica si può muovere per esaminare più da vicino tre aspetti di particolare salienza, personaggi, tipologie e tempi, che permettono di cogliere le progressive articolazioni del fenomeno raccomandatizio.

I personaggi della raccomandazione sono tre: raccomandato, raccomandante e raccomandatario.

Il raccomandato è una figura tipica dell'italianità, una categoria culturale interclassista: amato, odiato e invidiato, il raccomandato assolve la funzione passiva nella transitività del raccomandare. La passività linguistica è lo specchio di una passività sociale che può assumere forme variabili: il raccomandato può essere dotato di qualche qualità che lo renda più meritevole di altri e in tal senso è degno di essere aiutato e perciò raccomandabile, nel senso latino del termine; oppure la sua irresistibile ascesa è dovuta soltanto a motivi di nascita e collocazione sociale: questo è il raccomandato nel senso più pieno, italiano del termine. Talvolta l'opera di favoreggiamento deriva da un concorso di cause, o almeno appare come tale: accanto a ovvi motivi socio-parentali sta il giudizio di merito, quale pezza giustificativa. Nella triade dei personaggi, il raccomandato è senza dubbio il più debole e sottomesso alle volontà altrui, quelle di raccomandante e raccomandatario. Costoro lo hanno appoggiato, con vari gradi di trasporto, e si aspettano legittimamente manifestazioni di riconoscenza, nonché favori in cambio. La raccomandazione crea nel raccomandato un sentimento di dipendenza.

Il raccomandante è colui che promuove e protegge il raccomandato. Svolge una funzione mediatrice fondamentale: senza l'intervento accorto del raccomandante, la richiesta del raccomandato non sarebbe mai trasmessa al suo esecutore, il raccomandatario. Se il raccomandato è odiato e invidiato, il suo protettore è invece temuto e adulato. Le sue finalità sono tra le più varie: può essere mosso dal più nobile mecenatismo o dal più interessato calcolo demiurgico, ma il suo comportamento è in genere una complessa alchimia di altruismo ed egoismo.

Il raccomandatario è l'ultimo anello del flusso raccomandatizio, traduce la richiesta di favore in vantaggio tangibile. Se il raccomandato rappresenta la volizione e il raccomandante la mediazione, egli impersona senza dubbio la dimensione esecutiva della raccomandazione. Può essere responsabile delle procedure formali di giudizio, oltre che canale delle più efficaci procedure informali, da cui dipende l'esito della scelta. In tal senso la sua attività può rivelarsi schizofrenica. Il raccomandatario ha un elemento in comune con il raccomandante: esercita un potere sul raccomandato, che a seguito del favore entra nella schiera dei suoi protetti e sente la necessità di sdebi-

2. Vedi il volume di Sergio Coradeschi (1983), che tuttavia comprende in gran parte lettere posteriori al 1861.

tarsi; al tempo stesso contrae un credito anche presso il raccomandante, a prescindere dalla relazione che intrattiene con lui. Nel breve termine l'atto di raccomandare può rivelarsi per lui particolarmente redditizio; al tempo stesso, è il personaggio che corre più rischi nell'appoggiare una persona che non conosce, facendo uso di procedure informali di valutazione che di fatto invalidano le procedure formali di cui si è reso pubblicamente garante. In linea generale si può dire che tanto più è alto il rischio per il raccomandatario (controllo sulle procedure formali, importanza dell'esito in termini economici e di prestigio sociale, attenzione dedicata dall'opinione pubblica), tanto più è elevata la sua possibilità di guadagno, in termini di credito accumulato verso gli altri due. La relazione con il raccomandatario, che costituisce il nodo più delicato, può essere di quattro tipi: parentela, amicizia, subordinazione informale (clientela), subordinazione formale (lavoro). La natura di tale rapporto muta il genere di obbligo che può gravare sul raccomandatario e che di fatto lo porta a esaudire la richiesta. Ci sono infatti *obblighi orizzontali*, insorgenti da parentela e amicizia, e per contro *obblighi verticali*, connessi a uno stato di subordinazione, formale o informale che sia. La direzione di tali obblighi è un elemento di grande importanza per comprendere la dinamica della raccomandazione e il suo specifico «tono» emotivo [3].

Questi sono i personaggi: adesso sarà necessario valutare come cambi il loro ruolo entro le forme in cui la raccomandazione prende corpo.

TIPOLOGIE

Si possono distinguere due forme principali di raccomandazione, una di tipo *diretto*, l'altra *indiretto*. Nel primo caso i personaggi sono soltanto due: da una parte il raccomandato e dall'altra un personaggio che riassume in sé i ruoli di raccomandante e raccomandatario. Si può parlare di raccomandazione *diretta* poiché manca l'opera di mediazione svolta dal raccomandante; il raccomandato non fa altro che raccomandarsi direttamente al proprio protettore, su cui incombe anche il compito formale di giudicarlo (vedi schema uno).

Schema uno

raccomandato → raccomandante / raccomandatario

La mancanza della mediazione svolta da un terzo personaggio e dunque l'eliminazione di un passaggio delicato rende la raccomandazione diretta più semplice e efficace; spesso essa risponde a criteri di merito e riscossioni di credito personale, che il protetto si è guadagnato presso il protettore.

La forma raccomandatizia più diffusa è comunque quella di tipo *indiretto*, in cui raccomandante e raccomandatario sono due persone distinte e il favore viene concesso solo grazie all'intercessione del primo presso il secondo (vedi schema due).

Schema due

raccomandato → raccomandante → raccomandatario

Va aggiunta un'ulteriore distinzione all'interno di questa tipologia: infatti il flusso della raccomandazione può prevedere la presenza di due o più raccomandanti, con relativi raccomandatari. Lo schema precedente illustra la raccomandazione *indiretta semplice*, in cui troviamo un solo raccomandante che intercede presso un solo raccomandatario. Può darsi tuttavia il caso che il raccomandatario, a cui perviene la richiesta di favore, non sia in grado di eseguirla in prima persona e debba interpellare, in funzione di raccomandante, un nuovo raccomandatario. Tale catena può proseguire teoricamente all'infinito, finché non si trovi un raccomandatario abbastanza potente da concedere il favore senza ulteriori differimenti. Perciò si può parlare di *raccomandazione indiretta multipla*, se siamo in presenza di due o più raccomandatari (con relativi raccoman-

RACCOMANDATO ▶

danti); la raccomandazione resta indiretta perché esiste un raccomandante non raccomandatario (il primo) e di converso un raccomandatario non raccomandante (l'ultimo).

Questo ci permette di rendere più precisa la definizione generale di *raccomandazione indiretta* come quel tipo di raccomandazione in cui esistono sempre e comunque, a prescindere dal numero dei personaggi coinvolti nell'azione, un raccomandante *semplice* e un raccomandatario *semplice*, non aventi altre funzioni. Se la raccomandazione diretta è più efficace di quella indiretta, non richiedendo una figura indipendente di mediazione sociale, si può aggiungere anche che la forma semplice di raccomandazione indiretta è senza dubbio più efficace di quella multipla, in cui la richiesta di favore passa di mano in mano, di bocca in bocca, con effetti di rallentamento inevitabili. Si può concludere che l'efficacia di una raccomandazione è inversamente proporzionale al numero di mediazioni necessarie per realizzarla. Questa legge aurea enuncia una semplice verità: più alto è il numero di persone coinvolte nel «flusso raccomandatizio», più alta è la possibilità che questo medesimo flusso d'improvviso subisca un inciampo o addirittura si intoppi per un tempo indeterminato. Le cause di questo rallentamento sono plurime: presenza di raccomandazioni alternative dotate di maggiore robustezza (in genere è il motivo più comune); insorgere di inattese contrarietà verso il raccomandato oppure verso uno dei raccomandanti; obiezioni morali, legate a convincimenti personali sfortunatamente non comunicati oppure a particolari congiunture politiche e sociali. In ogni caso, l'ostacolo insorto necessita una pronta rimozione, implicando talvolta un riorientamento del flusso raccomandatizio verso sponde più amiche.

Mentre la raccomandazione diretta non estende l'ambito di relazioni sociali al di fuori del rapporto che la pone in essere, e in tal senso è statica, la forma indiretta è in grado di creare nuove relazioni di dipendenza (fra raccomandato e raccomandatario) e ha una dimensione dinamica, che si accentua nel caso siano coinvolti molteplici raccomandatari. Mentre nel caso della forma indiretta semplice è solo la concessione del favore da parte del raccomandatario a generare il sentimento di dipendenza nel raccomandato, nella forma multipla ogni personaggio che riassuma in sé una doppia funzione (raccomandante e raccomandatario) è doppiamente in credito nei confronti del raccomandato.

È evidente che agli occhi di quest'ultimo, la raccomandazione indiretta multipla sia la soluzione meno redditizia per ottenere un favore: come abbiamo visto, essa è meno efficace e di gran lunga più onerosa dal punto di vista sociale. Per contro, la forma più conveniente è la raccomandazione diretta, che instaura un solo rapporto di dipendenza. Anche dal punto di vista del primo raccomandante il prolungamento della catena di favori diviene problematico, perché contrae un debito, per quanto piccolo, con ciascuno dei personaggi che hanno interceduto a favore del suo protetto. Nel caso del raccomandatario, si potrebbe pensare che non disdegni un differimento nella concessione del favore: questo gli permetterebbe di non assumersi un compito rischioso in prima persona, ma di demandarlo ad altri e assumere la funzione del protettore, cui comunque il raccomandato deve una qualche riconoscenza. D'altra parte, non contrarrebbe egli stesso un debito oneroso nei confronti del raccomandatario presso cui intercede, poiché chiede pur sempre un favore in vece altrui e il suo grado di esposizione personale è sen-

RACCOMANDANTE ▶ RACCOMANDATARIO

3. Mutuo una felice definizione introdotta da Gregory Bateson (1936).

za dubbio minore rispetto a quello del primo raccomandante.
Perciò le tre forme di raccomandazione (diretta, indiretta semplice, indiretta multipla) sono in ordine crescente di dinamicità sociale, da intendersi come capacità di instaurare nuovi rapporti di dipendenza, ma al contempo in ordine decrescente di efficacia.

TEMPI

La raccomandazione si può dividere in tre tempi: promessa, richiesta e concessione [4].
La promessa è un impegno verbale con cui il raccomandante si fa carico delle sorti del proprio protetto preannunciandogli un suo intervento presso terzi; essa è premessa logica e psicologica alla raccomandazione, ma non è sempre uguale: può assumere diversa intensità, a seconda della relazione che sussiste tra i due protagonisti. Di certo una promessa pronunciata con sicurezza («stai tranquillo», «sei in una botte di ferro») lascia presagire un'intercessione convinta e efficace, anche se talvolta l'esito non è quello sperato. Mantenere la promessa significa avanzare una richiesta di favore. È il momento centrale e più delicato della procedura raccomandatizia, che va preparato e attuato con la massima attenzione, pena il fallimento del tentativo. Esiste una retorica della richiesta: il tono emotivo e la scelta degli argomenti variano infatti in base ai rapporti di forza tra i due personaggi. In caso di obblighi verticali fra raccomandatario e raccomandante il disbrigo retorico è senza dubbio minore: la richiesta ha l'intensità di un ordine, addolcito dalla sua formale inopportunità; la condizione di superiorità concede al raccomandante l'adozione di un tono impositivo. Se gli obblighi sono soltanto orizzontali, invece, la richiesta può prendere forme più suadenti, comprendendo anche surrettizie *captatio benevolentiae*; in questo caso la debolezza del raccomandante comporta un suo maggior sforzo retorico, contraddistinto da un tono persuasivo.
Alla richiesta può seguire il rifiuto o la concessione. L'eventualità di un diniego è improbabile da parte di un raccomandatario che abbia obblighi verticali nei confronti del raccomandante. In tal caso il rifiuto potrebbe causare pericolose ritorsioni; se invece siamo in presenza di obblighi orizzontali, il raccomandatario si procurerebbe soltanto dei fastidiosi dissapori in famiglia o nel giro di amicizie, ma nulla di più grave. Le possibilità di rifiuto sono più elevate nel caso di raccomandazioni indirette multiple, mentre si abbassano drasticamente laddove non intercorra alcuna mediazione fra raccomandato e raccomandatario. D'altra parte un rifiuto priva sempre l'ipotetico raccomandatario della possibilità di chiedere adeguate contro-raccomandazioni, escludendolo da una forma importante di interazione sociale. Nel momento in cui il raccomandatario pronuncia il proprio assenso, l'iter della raccomandazione può dirsi compiuto. Qualcuno potrebbe pensare che la procedura raccomandatizia si concluda soltanto quando il raccomandato riceve in modo tangibile il vantaggio promesso e richiesto, sotto forma di assunzione, promozione o quant'altro. Ritengo invece che questa fase più propriamente realizzativa sia esterna alla sostanza del fenomeno, costituendone una sorta di appendice esecutiva; l'assicurazione verbale del raccomandatario assume un valore performativo agli occhi del raccomandante, che considera esaurito il suo sforzo e può rassicurare il proprio protetto sull'esito della richiesta, senza preoccuparsi sulle modalità attuative della raccomandazione medesima. Tali modalità sono una semplice messa in scena che permette al favore già concesso di assumere i crismi dell'ufficialità, acquisendo dignità pubblica.

RACCOMANDATO ▶

RACCOMANDANTE ▶

Queste brevi osservazioni indicano quanto complessa sia la fenomenologia della raccomandazione, al punto che ogni riduzione terminologica, quale quella da me proposta, risulta insufficiente. Le procedure raccomandatizie possono essere accompagnate da considerazioni di merito, specie nella forma diretta, in cui il fattore trainante è il rapporto di stima reciproca fra protetto e protettore: dunque esistono diversi gradi di «purezza» del fenomeno e non esiste classificazione in grado di catturarne le infinite sfumature.

Anche in ragione di questo, nelle pagine seguenti mi asterrò volutamente da un'analisi troppo legata ai casi particolari, e prenderò tacitamente come modello di riferimento la raccomandazione *indiretta semplice*; tale scelta è congruente con il tentativo di offrire un'interpretazione complessiva della raccomandazione in quanto «costume italiano». La forma indiretta semplice, oltre a essere con tutta probabilità la più diffusa (ma non posso esibire alcun tipo di statistica al riguardo), costituisce infatti il modello base della procedura raccomandatizia, in cui tutti i tre personaggi sono presenti nel numero minimo. Si tratta di una scelta arbitraria dal valore finzionale ed espositivo, che permette di costruire al meglio l'oggetto di studio; d'altronde le conclusioni, integrate con le osservazioni svolte in precedenza, restano valide anche per le altre forme di raccomandazione.

LA FORZA DELLA PAROLA

Dice Jeanne Favret-Saada a proposito della stregoneria nella regione francese del Bocage:

> Avevo scritto nel mio progetto di ricerca che intendevo studiare le pratiche di stregoneria nel Bocage (..) Sul terreno, non ho trovato altro che il linguaggio. Per lunghi mesi, il solo fatto empirico che ho potuto notare era la parola (...) in stregoneria, l'atto è la parola (Favret Saada, 1977, p. 25).

La ricerca etnografica sul campo ha condotto Favret-Saada a una nuova lettura della stregoneria in quanto scambio linguistico, guerra di parole che veicolano fatture e controfatture. Ma le sue riflessioni potrebbero essere estese: come nella stregoneria, così anche nella raccomandazione si agisce parlando e la parola «è potere e non sapere o informazione» (*ibid.*). I tre tempi della procedura raccomandatizia sono tre enunciazioni linguistiche e tre forme di interazione sociale.

Con la promessa il raccomandante si impegna per la concessione del favore. «Stai tranquillo, ci penso io», «parola mia, avrai quel posto»: queste e altre sono le formule spesso impiegate. Il raccomandante enuncia la propria compromissione nella questione e così facendo lega a sé il raccomandato, che riceve la sua parola e ne è «preso», come l'affatturato lo è nei confronti dello stregone. La mossa successiva è, come si dice in gergo, «mettere una buona parola» a favore del raccomandato. Questa seconda enunciazione è la più complessa: la parola del raccomandante deve essere capace di «catturare» il raccomandatario e inscriverlo entro lo scambio già istituito: è una forma di cooptazione linguistica. Nel terzo momento la parola perviene al massimo dell'efficacia performativa: il favore viene concesso o rifiutato, ma in entrambi i casi l'enunciazione del raccomandatario diventa un gesto decisivo, che risolve o distrugge lo scambio in essere.

Tuttavia com'è possibile che delle semplici conversazioni private possano avere conseguenze così importanti, sta-

RACCOMANDANTE ▶ RACCOMANDATARIO

4. Devo premettere che questa suddivisione è valida per la raccomandazione di tipo indiretto; nella forma diretta, infatti, non si ha il momento della promessa, che si onora chiedendo un favore presso terzi. Il raccomandato si raccomanda da sé, chiedendo direttamente il favore e ricevendo risposta senza intermediari.

bilire promozioni e assunzioni, mutare in bene o in male la vita di tanti individui? La risposta è semplice: la forza e l'efficacia della raccomandazione stanno nell'assoluta fiducia che tutti i personaggi dimostrano verso la parola data; essa impegna chi la dà, poiché deve essere onorata, pena la perdita di prestigio e credibilità e l'esclusione dal circuito delle raccomandazioni. Grazie a tale fiducia la parola concessa determina performativamente il favore, preannuncia un esito, profetizza l'avvenire.

Ma la preminenza della parola, chiesta e offerta nel gioco raccomandatizio, indica il predominio del contatto personale e informale sul rapporto formale. È vietato parlare informalmente durante qualsiasi procedura formale di selezione, se non nel tempo prestabilito e predisposto per una parola che deve essere valutata nel modo più obiettivo possibile. A tale procedura pertiene una visione antropologica peculiare, che vede nel candidato non un uomo inscritto nella gerarchia socio-culturale, quanto un individuo astratto e ideale, un essere anonimo e afasico che si sottopone di buon grado a una disamina obiettiva di meriti e demeriti senza ricorrere a facilitazioni improprie. La raccomandazione fa riemergere la realtà dei posizionamenti sociali, al di sotto della teoria dell'uguaglianza che sorregge il mondo formale; essa è fondata e di continuo fecondata dallo scambio di parole che impegnano ad agire e sanciscono obblighi. È la parola che mette in gioco i personaggi e li lega l'un l'altro; è la parola data o ricevuta che permette alla procedura informale di seguire il proprio corso.

SPETTACOLO E ANTI-SPETTACOLO

La partizione della raccomandazione in tre tempi, o atti di parola, ci permette di sottolinearne un altro aspetto importante: la sua teatralità o meglio anti-teatralità. La raccomandazione infatti è una sorta di commedia, un gioco delle parti in cui i protagonisti interpretano un copione che, al pari dei canovacci della commedia dell'arte, è stato già scritto. Essi non hanno grande libertà di movimento e di scelte, possono compiere delle limitate improvvisazioni sul tema, pirandellianamente recitano «a soggetto». Il fatto paradossale è che questa recita, costretta entro limiti ben precisi, si svolge sempre dietro l'immaginario palco della vita sociale: la richiesta e la concessione di favori ha luogo in conversazioni private, lontano da occhi indiscreti. La raccomandazione si consuma totalmente nel *retroscena*, come direbbe Erving Goffman [5]; di fronte al pubblico nulla di tutto ciò deve trapelare, pena l'invalidamento della recita e quindi della procedura. Ma tutto ciò non è contraddittorio? Perché degli attori dovrebbero recitare dietro il palco, senza alcun pubblico? La risposta è semplice: i personaggi inscenano la raccomandazione dietro il palco, ma il pubblico in sala, o almeno quella parte più vicina al palco, sa cosa sta avvenendo nel *retroscena*. Anzi, alcuni di loro vengono chiamati dietro il palco e informati di quanto è stato deciso. Chi è venuto a conoscenza della raccomandazione ha due scelte, tornare al proprio posto in platea e assistere allo spettacolo come se nulla fosse accaduto, oppure chiamare qualcun altro dietro il palco chiarendogli il mistero. Questa dinamica può portare all'effetto paradossale di svuotare la sala del pubblico e affollare in modo inusuale il retroscena: i personaggi reciteranno a una platea vuota, ben sapendo che lo è, ma comunque reciteranno. Così si svolgono certi concorsi pubblici in Italia.

Come ho accennato nella premessa, la raccomandazione è un accordo privato, che investe la sfera pubblica; il suo contenuto può essere comunicato soltanto a livello privato (non si ha ancora no-

RACCOMANDATO ▶ RACCOMANDANTE ▶

tizia di dichiarazioni e documenti ufficiali che rendano nota la concessione di un favore a un protetto). Tale canale privato ha però l'effetto di pubblicizzare la raccomandazione, già consumata o ancora *in fieri*, di modo che il contenuto diviene da privato di pubblico dominio, tramite modalità rigorosamente informali. Il divieto di diffusione ufficiale fa parte dell'*etica* e della tecnica della raccomandazione: se una raccomandazione venisse comunicata in via ufficiale essa diverrebbe non solo impossibile nella sua attuazione pratica ma anche illegittima e addirittura scandalosa; se, per esempio, un parlamentare raccomandasse qualcuno tramite dichiarazioni stampa la sua richiesta sarebbe disattesa, la sua credibilità politica messa in dubbio e, fatto ancora più importante, sarebbe escluso dallo scambio di raccomandazioni, avendone violata una delle regole auree. Violare la segretezza dell'atto implica perciò l'invalidamento della procedura e l'esclusione dal gioco per manifesta insipienza tecnica e indegnità etica [6]. Violare la segretezza significherebbe rivelare la raccomandazione sul palcoscenico, dichiararla a un pubblico che si suppone ignaro e abbagliato dallo spettacolo della selezione meritocratica. La raccomandazione è invece il più crudo anti-spettacolo, è un teatro dietro il teatro.

OBBLIGO E DIPENDENZA

Abbiamo visto come la raccomandazione sia uno scambio linguistico, che fonda la propria efficacia performativa sulla fiducia nella parola data. Tale fiducia è condizione ineliminabile perché si attui la richiesta e la concessione del favore. In un certo senso la raccomandazione, anche se viene trasmessa per iscritto, segna comunque un trionfo dell'oralità. Lo scambio linguistico avviene dietro le quinte del palco sociale, lontano dai riflettori dell'ufficialità; formalizzare pubblicamente la concessione del favore significherebbe violare un principio aureo, benché sempre implicito, della raccomandazione. Ora cercheremo di esaminare da vicino i meccanismi di obbligo posti in essere dalla procedura raccomandatizia.

Ogni episodio di raccomandazione determina due status di dipendenza: quella doppia del raccomandato, verso raccomandante e raccomandatario, e quella semplice del raccomandante verso il solo raccomandatario. Quanto più articolata sarà la raccomandazione, con diverse catene di raccomandanti-raccomandatari, tanto più sarà dinamica e trasformativa: per questo la raccomandazione indiretta complessa è la forma al contempo più insicura e più feconda di conseguenze dal punto di vista sociale. La concessione del favore determina un rapporto di dipendenza, nel senso che pone le premesse per delle controprestazioni raccomandatizie;

5. Vedi Goffman (1969).

6. Qualche mese fa il noto giornalista Gad Lerner, temporaneamente dislocato alla Rai, ha rivelato (durante il telegiornale in cui confermava le sue dimissioni da direttore del Tg1) di avere ricevuto una proposta di raccomandazione da parte di Mario Landolfi, di Alleanza nazionale, presidente della Commissione parlamentare di vigilanza sulla Rai. Lerner ha addirittura mostrato un foglietto che, alla stregua di una rudimentale *littera commendaticia*, recava il nome del personaggio da favorire. Il piccolo scandalo che ne è seguito, e soprattutto l'indignazione del raccomandante esposto al pubblico ludibrio, dimostrano quanto sia importante preservare l'ufficiosità nelle procedure raccomandatizie.

RACCOMANDANTE ▶ RACCOMANDATARIO ▶ RACCOMANDATARIO

essa investe sul futuro, orienta i comportamenti sociali. La prima contro-prestazione implicata è quella del raccomandante nei confronti del raccomandatario: l'obbligo contratto può essere assolto in termini relativamente brevi, non appena se ne presenti l'occasione. L'investimento più duraturo riguarda invece il raccomandato. Per questi la raccomandazione è una vera forma di socializzazione, una sorta di rito di iniziazione che lo inscrive nella rete di dipendenze della società clientelare.

Ma il raccomandato «iniziato» non può subito fornire una contro-prestazione, almeno fino a quando la sua collocazione gerarchica non gli consentirà di ricambiare il favore. Perciò raccomandante e raccomandatario investono sul debito contratto dal loro protetto e contano sul protrarsi della sua dipendenza. Si potrebbero qui richiamare le illuminanti parole di Marcel Mauss nel suo *Saggio sul dono*: «la natura peculiare del dono è quella di obbligare nel tempo» (Mauss 1965, p. 210). Il raccomandato è in condizione di inferiorità poiché, parafrasando Mauss, si potrebbe dire che la raccomandazione non ricambiata rende inferiore colui che l'ha accettata. Esiste perciò una strategia della raccomandazione, analoga a quella del dono; come dice Mauss, «è attraverso il dono che si stabilisce una gerarchia tra capi e vassalli, tra vassalli e seguaci» (ivi, p. 261).

Il raccomandare è un atto profondamente gerarchico, che nasce dalla gerarchia e la riproduce ampliandola (con la cooptazione del raccomandato) e mutandola (ponendo il raccomandatario in posizione di momentanea superiorità verso il raccomandante). Ma la natura dell'obbligo istituito si specifica soltanto in base al ritardo della contro-prestazione. Una contro-prestazione differita nel tempo può assumere diverse valenze.

Nel caso del raccomandante, il ritardo può causare una perpetuazione dell'obbligo dovuta alla contingente impossibilità di contro-raccomandare: lo stato di dipendenza simbolica si acuisce. Oppure la mancata contro-prestazione deriva da una strategia mirata a recidere unilateralmente l'obbligo, senza che vi sia l'accordo del raccomandatario. In questo caso il raccomandante viene meno all'obbligo contratto e si pone al di fuori del circuito di scambi raccomandatizi; questo potrebbe costituire un danno al suo prestigio. Tuttavia, come abbiamo visto, il raccomandante, stante la sua posizione gerarchica che gli permette di chiedere dei favori, avrà prima o poi la possibilità di ricambiare.

Nel caso del raccomandato, il tempo della contro-prestazione è il tempo della stessa ascesa sociale, sino a conseguire una posizione sociale tale da permettergli di raccomandare qualcuno. Sino a quel momento si perpetua lo *status* di cliente e d'altra parte spesso neppure la contro-prestazione può cancellare del tutto l'obbligo della raccomandazione di cui si è goduto. Essa ha socializzato il raccomandato e in tal modo assume un valore incomparabile; il raccomandato non potrà mai socializzare il raccomandante o il raccomandatario. Per questo la sua contro-prestazione è strutturalmente inferiore a quella originaria e l'obbligo iniziale, di per sé fondante, non potrà mai essere cancellato del tutto. La condizione di dipendenza del raccomandante ha un termine solo illusorio nella sua contro-prestazione, che può essere rivolta non ai suoi antichi protettori, quanto a un loro nuovo raccomandante in cerca di aiuto. L'antico raccomandato diviene adesso raccomandatario, celebra una nuova socializzazione e istituisce un rapporto di dipendenza anch'esso inestinguibile, che tuttavia lo ve-

RACCOMANDATO ▶

RACCOMANDANTE ▶

RACCOMANDANTE ▶

de in posizione di superiorità. Il cerchio si chiude, ma in maniera imperfetta, poiché permane l'asimmetricità delle rispettive posizioni gerarchiche, fra raccomandati e antichi protettori, iniziati e maestri di iniziazione.
In ultima analisi, la raccomandazione è il vero luogo di riproduzione dei rapporti di dipendenza, è il complesso meccanismo sociale tramite cui la società clientelare si alimenta creando obblighi sempre nuovi.

TEMPO INFORMALE E TEMPO FORMALE

L'analisi precedente ha dimostrato come la dimensione del tempo sia di fondamentale importanza per comprendere il circuito di prestazione e controprestazioni istituito dalla procedura raccomandatizia. Come rileva Pierre Bourdieu: «La messa fra parentesi del tempo è uno degli effetti che la scienza produce quando dimentica come trasforma pratiche inscritte nella durata, cioè detotalizzate, per il solo fatto di totalizzarle» [7] (Bourdieu 1974, p. 347). Il mio intento è invece quello di cogliere la temporalità specifica della raccomandazione, in quanto pratica sociale.

Come abbiamo visto, nella raccomandazione si possono in genere individuare tre momenti (promessa, richiesta, concessione) che ne scandiscono l'iter sino al suo felice compimento. Questa procedura viene istruita e conclusa senza avere scadenze predefinite, adeguandosi alla situazione contingente. La temporalità con cui il favore viene concesso è comunque sempre condensata rispetto a quella omogenea delle procedure formali: la pratica istruita dal raccomandante presso il raccomandatario si chiude prima che la scadenza ufficiale sia sopraggiunta. Con la concessione del favore, il raccomandato può fingere di avere rispettato solo la procedura formale; di quella informale non vi è più traccia. Perciò la raccomandazione instaura una temporalità *altra*, rispetto a quella che regge la procedura formale. Non rispetta i tempi burocratici, ne istituisce di alternativi; queste nuove scadenze non sono valide per tutti, sono state stabilite ad hoc per un solo candidato.
Il raccomandato è formalmente subordinato, per quanto sostanzialmente estraneo al tempo della selezione meritocratica, che non concede deroghe e non ammette scorciatoie individuali: è un tempo formale, vuoto e omogeneo, perché astrattamente coestensivo alla totalità dei candidati e irrispettoso delle loro differenze specifiche. La raccomandazione si colloca invece in un tempo *altro*, qualitativamente distinto: è il tempo in cui avviene la cooptazione del raccomandato nella gerarchia delle clientele. Questa divaricazione è dimostrata dal fatto che il raccomandato, a differenza degli altri candidati, ha già esaurito il tempo di attesa aspettando la concessione del favore; durante la selezione meritocratica egli già sa, è già inscritto in una gerarchia e dunque ha il diritto di *non attendere*. Perciò si può distinguere fra il *tempo informale*, discontinuo e carico di senso, che si snoda con imprevedibilità durante il processo di raccomandazione, e il *tempo formale*, astratto e omogeneo, che sancisce la messinscena dell'egualitarismo meritocratico.
Il raccomandato vive in questo scarto temporale e lo deve interpretare con adeguata schizofrenia: egli deve celare il proprio status di prescelto e

7. Traduzione mia.

RACCOMANDANTE ▶ RACCOMANDATARIO ▶ RACCOMANDATARIO

mimare invece il gioco che giocano gli altri candidati. Vive nel tempo della gerarchia, recita nel tempo del merito.

IL CAPITALE SIMBOLICO

Il fenomeno della raccomandazione, colto nei suoi meccanismi di prestazione e contro-prestazione e nella sua qualificazione temporale, ci appare adesso in tutta la sua complessità. Lungi da essere garanzia di immobilismo sociale, è invece capace di innescare processi trasformativi e innovativi che di continuo ridefiniscono gli equilibri del mondo clientelare. Due problemi restano ancora aperti, e precisamente: che cosa viene messo in gioco nella raccomandazione? E perché, in ultima analisi, si ricorre alla raccomandazione, trasformando le procedure formali in veri palcoscenici dell'assurdo?

A prima vista le risposte parrebbero addirittura banali: la raccomandazione mette in gioco la possibilità, per il raccomandato, di ottenere un vantaggio tangibile, in termini economici o di prestigio. In secondo luogo, si raccomanda proprio perché il raccomandato goda di questo vantaggio al posto di altri, che forse meriterebbero quanto o più di lui. Queste risposte danno per implicito che la raccomandazione sia nell'interesse solo del raccomandato, che ne ricava un tangibile miglioramento della propria condizione economica e sociale.

La mia tesi è diametralmente opposta: la raccomandazione, lungi dal favorire il raccomandato, accorda benefici ben maggiori, a livello simbolico, agli altri due personaggi. Partiamo dalla prima domanda: nella procedura raccomandatizia ciò che si mette in gioco non è un vantaggio materiale; o meglio, il vantaggio materiale cui il raccomandato ambisce diviene, per i suoi protettori, l'occasione per mettere in gioco il proprio capitale simbolico [8]. Il concetto di capitale simbolico mi pare di grande utilità, perché riassume in modo efficace il patrimonio di prestigio e influenza sociale cui raccomandante e raccomandatario attingono in forza della propria collocazione gerarchica. Ogni raccomandazione è una dialettica fra due capitali simbolici, quello del raccomandante e quello del raccomandatario: il primo chiede il favore, il secondo lo concede, ma in entrambi i casi avviene un dispendio di prestigio e credibilità sociale. I due protettori si impegnano e impegnano le proprie energie simboliche per avvantaggiare il raccomandato (anche se il dispendio da parte del raccomandante è senza dubbio maggiore, data la sua funzione di questuante).

Entrambi danno la propria parola, e su questa parola, come abbiamo visto, edificano l'intera procedura della raccomandazione. Ma la forza della parola è la forza del capitale simbolico che le dà autorità e la rende credibile. Questo capitale viene consumato per chiedere e promettere. Non per nulla, in gergo raccomandatizio, si dice che qualcuno si è «speso» a favo-

RACCOMANDATO ▼

RACCOMANDANTE ▶

RACCOMANDANTE ▶

RACCOMANDANTE ▶

re di un candidato. Cosa significa spendersi, se non bruciare una minima parte del proprio capitale simbolico, esporlo e in un certo senso metterlo alla prova per verificarne l'efficacia?
Giungiamo ora alla seconda domanda: perché si raccomanda? Abbiamo visto come i due protettori consumino parte del proprio capitale simbolico nel circuito di richiesta e concessione del favore, mentre il raccomandato svolge una funzione passiva; d'altra parte ciò che si spende può essere riguadagnato con ampi interessi. Il successo del raccomandato infatti conferma l'influenza dei due protettori e al contempo ne allarga la rete gerarchica, entro cui viene inscritto in qualità di nuovo iniziato. Questa «socializzazione» determinerà uno status di dipendenza a lungo termine, spesso a tempo indeterminato, poiché nessuna contro-prestazione da parte del raccomandato potrà mai eguagliare la prestazione originaria, che ha fondato il suo essere nella gerarchia. Si determina perciò, a seguito del dispendio, un accrescimento del capitale simbolico di raccomandante e raccomandatario, che hanno investito nella figura del raccomandato contando sul perpetuarsi della sua dipendenza. In futuro sarà compito del raccomandato «spendersi» per i suoi protettori, o per i loro nuovo raccomandati, confermando e anzi rinforzando la sua relazione di inferiorità.
La conclusione è semplice: non si raccomanda per favorire il raccomandato, quanto per accrescere il proprio capitale simbolico ai suoi danni. Per quanto acquisisca un vantaggio materiale, spesso immeritato, il raccomandato subisce una netta perdita dal punto di vista simbolico, contraendo un debito di riconoscenza difficile, se non impossibile, da estinguere. Non per nulla il raccomandato, nel senso più italiano del termine, non possiede un'identità sociale autonoma: occupa una posizione gerarchica in quanto «figlio di», «parente di», «amico di», «conoscente di». Questi sono i suoi nuovi nomi, gli stigmi dell'atto originario di socializzazione che ne ha sancito l'inferiorità simbolica.

LA SOCIETÀ CLIENTELARE

Questa breve escursione nei domini dell'ovvio volge verso il termine. Sono partito da una premessa storica, che ha mostrato come la raccomandazione si sia trasmessa di secolo in secolo, perpetuandosi nel tempo. Ho poi delineato una sua fenomenologia, individuando tipologie che, per quanto fittizie e quindi «costruite», permettono di stabilire alcune utili distinzioni, infine ne ho esaminato alcuni tratti ricorrenti, pur facendo torto alla complessità delle manifestazioni raccomandatizie, al fine di proporre un'interpretazione.
La raccomandazione mi pare ora come uno specifico modo di riproduzione della società clientelare. Essa procede per geminazione: ogni favore concesso è la premessa per un altro; ogni raccomandato è figlio di un altro raccomandato. La socializzazione del protetto, che viene iniziato alla gerarchia, ha come effetto la perpetuazione del meccanismo. Il senso più generale di questo scambio, in cui si danno e si chiedono favori, istituendo luoghi e tempi al-

8. Per la nozione di capitale simbolico vedi Pierre Bourdieu (1974).

ternativi di selezione sociale rispetto a quelli formali, sta nell'accrescimento del capitale simbolico di chi raccomanda, a scapito di chi viene raccomandato, che paga così il prezzo della propria iniziazione.

Quest'interpretazione può suscitare molte perplessità: alcuni diranno che pecca di astrattezza e che ho trascurato la realtà, ho ignorato i dati, affidandomi a semplici intuizioni. Tutto ciò in parte è vero, nel senso che è stato privilegiato un impianto più generale, nel tentativo di cogliere il significato della raccomandazione come «costume italiano», facendo leva soprattutto sul senso comune, sui sentito dire. D'altra parte possiamo chiederci se mai possano esservi dati assolutamente certi su un fenomeno tanto volatile, dato che i suoi protagonisti hanno una certa tendenza a «occultare le prove» e a negare l'evidenza, per evidenti motivi d'interesse. Sarebbero auspicabili degli studi sulla raccomandazione per così dire «ambientale», quale si sviluppa in determinati settori della nostra società: amministrazione pubblica, aziende private, scuola, università e così via. Ne uscirebbe di certo un quadro più variegato, in cui le differenze contestuali giocherebbero un ruolo importante.

Resto convinto che la raccomandazione, aldilà delle variazioni tecniche e ambientali, possa essere interpretata come fenomeno complessivo e dunque come «costume italiano». Il costume è ciò che simbolicamente «riveste» l'individuo e ne definisce l'identità sociale; allo stesso tempo è quanto può mutare in base alla collocazione geografica e all'appartenenza storica. La raccomandazione è un costume che trova la propria peculiarità nel suo essere italiano; per gli italiani la raccomandazione non è uno scandalo, un reato, una sopravvivenza del passato, piuttosto un modo di essere ciò che sono, una struttura di comportamento senza la quale molte interazioni sarebbero impensabili. Anche chi considera la raccomandazione come un «malcostume italiano» avvalora la nostra tesi, pur se la congiunge a un severo giudizio di merito condensato nel prefisso «mal». Ho lasciato cadere il «mal» e ho tentato di conservare, attraverso l'analisi, solo la dimensione di «costume». Se parliamo di «costumi» diviene inevitabile fare un richiamo alla disciplina antropologica, che si è sviluppata proprio come analisi dei costumi umani, con una particolare attenzione per quelli più bizzarri e «primitivi».

Questo breve saggio vuole essere un piccolo esempio di «conversione» dello sguardo antropologico, che abbandona gli universi esotici, o supposti tali, per osservare la propria stessa quotidianità. Ho simulato il sentimento di curiosità che anima il lavoro dell'antropologo a contatto con l'Altro ai fini di distanziare un oggetto così vicino alla nostra esperienza, come la raccomandazione, rendendolo momentaneamente «strano» e incomprensibile. Anche le ovvietà culturali diventano imprevedibili, per chi voglia stupirsene. Perché, parafrasando Aristotele, la conoscenza nasce dalla meraviglia.

Bibliografia

Gregory Bateson, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Einaudi, Torino, 1988.

Pierre Bourdieu *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Ginevra,1974.

Luca Grandori, *Breviario del raccomandiere*, in *Capital*, n. 1/1981, pag. 23-24.

Sergio Coradeschi, (a cura di), *Il porgitore della presente*, Triangulus, Segrate, 1983.

Manlio Cortelazzo, Paolo Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 1999.

Jeanne Faavret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Parigi, 1977.

Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969.

Luca Goldoni, *Di' che ti mando io*, Mondadori, Milano. 1976.

Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.

Le illustrazioni di questo articolo sono di Giuseppe Arcimboldo (1527-1593), definito come il pittore illusionista del Manierismo.

libertaria anno 3 • n.2 • 2001

ANARCHICI SENZA LEGGI? MA CHI L'HA DETTO

di Alain Perrinjaquet

Una società priva di norme non è una società. Semplicemente, non può esistere in quanto tale. Ma in una comunità libertaria quali sono i principi che regolano la vita associata? Sono solo etici e ispirati al diritto naturale? Oppure possono essere contemplate anche norme di diritto positivo? Cioè codificate e con coercizioni o sanzioni per chi le viola? Ecco gli interrogativi posti da Alain Perrinjacquet, studioso di filosofia e redattore di Réfractions. Questo articolo è stato pubblicato sul numero 6/2000 della rivista francese Réfractions *con il titolo* Idéal libertaire et idée du *droit naturel*

Il progetto di una società senza *potere* politico, senza stato (anarchia), è equivalente all'idea di un progetto di società priva di qualsiasi *norma* (anomia)? Se si prende il termine di «norma» nella sua accezione più ampia, che include norma giuridica e norma etica (proverò in seguito a precisare la distinzione), si può affermare senza esitazioni che non è così, che il rifiuto del potere non implica necessariamente il rifiuto di ogni norma. La maggior parte dei rappresentanti di quel che si potrebbe chiamare «l'anarchismo classico» puntano del resto sul fatto che la soppressione dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e dei suoi strumenti politici, unita a un processo educativo e culturale che si potrebbe caratterizzare come una educazione alla libertà e alla responsabilità, permetterà l'emergenza e l'interiorizzazione da parte degli individui di norme etiche il cui generale rispetto renderà superflue le istituzioni statali [1].
Certo, questo riconoscimento della necessità di norme, per lo meno di norme etiche, è meno comune nell'anarchismo sessantottesco o post-sessantottesco (che spesso è influenzato dal relativismo e dallo storicismo contemporaneo e fa volentieri riferimento all'anarchismo «atipico» di Max Stirner o all'amoralismo, senz'altro non anarchico, di Friedrich Nietzsche [2]), di quanto lo era nell'anarchismo classico e operaio. Non si capisce, però, che cosa possa giustificare la lotta degli sfruttati contro gli sfruttatori, degli oppressi contro gli oppressori, se qualsiasi nozione di giustizia è storica e relativa, se lo sfruttamento e l'oppressione non sono condannabili da un punto di vista etico (e dal punto di vista del «diritto naturale» che cercherò di definire più avanti). In assenza di una nozione non relativa di giustizia, ogni lotta sociale diventa allora una pura lotta per il potere (o per vantaggi materiali) di un gruppo sociale (per quanto maggioritario) contro un altro gruppo sociale (per quanto estremamente minoritario), e allora resta semplicemente da dire: «Vinca il migliore!» [3]. Il migliore, ossia il più forte, il più astuto, il più perfido, il più privo di scrupoli...

NORME ETICHE E NORME GIURIDICHE

Senza inoltrarmi nel dibattito sul relativismo etico (che ovviamente non pretendo di avere definitivamente confutato in cinque o sei righe), mi baserò quindi sulla posizione dell'anarchismo classico, che ammette la validità di norme etiche e giudica per lo più che certi princìpi fondamentali di giustizia sono sempre validi (la ribellione di Spartaco è altrettanto giustificata della rivolta dei Canuti). Detto questo, conviene chiedersi se i princìpi etici sono l'unico genere di norme ammissibili nella prospettiva anarchica: che ne è delle norme giuridiche? Prima di cercare di rispondere a questa domanda, bisogna cercare di

1. Max Stirner, con la sua critica radicale dell'obbligo morale, costituisce in questo caso l'eccezione: si veda Marco Cossutta, *Une compararaison entre Stirner et Bakounine. Reflextions sur le droit et l'anarchisme*,in *Réfractions*, n. 6/2000.
2. A proposito di Nietzsche, si veda il contributo di Urs Marti al congresso *Nietzsche: un buon Europeo a Cosmopolis* (Parigi, ottobre 2000), *The good, the bad and the ugly european: le trois faces de l'européisme de Nietzsche*. L'autore sottolinea la «concezione radicalmente autoritaria della politica» di Nietzsche, e conclude: «L'idea di autonomia, per quanto sia stata importante per Nietzsche, per esempio, in opere come *Aurora*, non può giocare alcun ruolo nella sua concezione della politica». (Manoscritto, che dovrà uscire negli atti del congresso).
3. E in via subordinata, si potrà consigliare alle persone che godono della nostra simpatia (tanto peggio per gli altri: ci devono pur essere dei perdenti!) di sistemarsi in tempo nel campo del più forte (salvo, naturalmente, cambiare campo al momento opportuno se il «giudizio della storia» dovesse cambiare).
4. Questa distinzione, corrente in tutta la scuola del diritto naturale e negli autori che subiscono la sua influenza (ma anche anteriore a questa tradizione), non è ovviamente un'innovazione di Immanuel Kant, ma mi sembra che venga in lui enunciata con una particolare chiarezza.
5. L'imperativo etico, come l'imperativo giuridico, può natu-

definire esattamente i termini utilizzati e distinguere chiaramente norme etiche e norme giuridiche. Per questo, propongo di ricorrere alla definizione che dà Immanuel Kant di questi due tipi di norma, perché è una delle più chiare che io conosca e permette di distinguere i due tipi senza ambiguità; inoltre vedremo che la distinzione operata da Kant fra diritto naturale e diritto positivo permette di chiarire altre questioni [4].

Secondo Kant, una *norma etica* è un imperativo che comanda non solo una certa azione, ma anche di compiere questa azione [5] secondo una certa *massima*; in altre parole, oggetto dell'obbligo etico non è solo l'azione nel mondo sensibile, ma anche l'*intenzione* che presiede a questa azione. Ora, siccome questa intenzione è accessibile solo allo stesso soggetto che agisce, è per definizione impossibile imporre dall'esterno il rispetto di una norma etica. Inoltre, ogni persona deve convincersi da sé della validità dei princìpi etici che intende seguire, poiché il comandamento supremo dell'etica kantiana può tradursi con : «Sii autonomo!», ossia: «Datti le tue regole d'azione!».

Osserviamo tuttavia che questa idea di «autonomia» implica il rifiuto di qualsiasi morale imposta al soggetto dall'esterno e sottolinea il carattere personale dell'etica (che quindi non si può identificare con le convinzioni dominanti del gruppo sociale o dell'epoca), ma non implica assolutamente una concezione relativista per cui ciascuno può «farsi da sé» la propria morale personale: anzi, ciascuno deve darsi le proprie regole d'azione facendo appello a tutte le risorse della sua *ragione* (di quella parte che Kant definisce come «pratica»). Ora, siccome le strutture fondamentali della ragione sono le stesse in ogni persona (in questo senso Kant è un razionalista, anche se un razionalista critico), ciascuno può scoprire le *stesse* norme etiche fondamentali [6], anche se nell'ambito di una riflessione personale (questa riflessione può senz'altro essere fortemente aiutata dal dialogo con altre persone, ma, in ultima istanza, spetta a ciascun individuo scegliere, secondo ragione e secondo coscienza, le norme che giudica di dover applicare). Le norme etiche *fondamentali* sono quindi universali e atemporali, ma tuttavia prive di qualsiasi trascendenza (a meno che io pensi che la *mia ragione* sia per me trascendente).

Che cos'è allora una *norma giuridica*? È un imperativo che verte esclusivamente su un'azione (ordinata o vietata) nel mondo sensibile, *indipendentemente dall'intenzione* che sta dietro a questa azione; non è quindi contraddittorio che il rispetto di questa norma sia imposto dall'esterno ed essa si distingue per questo dalla norma etica. Non è contraddittorio, ma neppure necessario. Spieghiamoci: la nozione di norma giuridica o di *diritto* è correntemente associata a una codificazione, a delle istituzioni (legislative e giudiziarie) e al diritto di coercizione. Sono queste le caratteristiche di ciò che Kant chiama, con la scuola del diritto naturale, il *diritto positivo* [7].

ralmente *proibire* anche un'azione; qui di seguito non ricorderò sistematicamente questi due aspetti, prescrittivo e proibitivo.

6. Così, una delle formulazioni kantiane della norma etica suprema, l'imperativo categorico, è: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni luogo come principio di una legislazione universale», (*Critica della ragion pratica*, parte I, libro I, cap. 1, par. 7, Laterza, Bari, 1979, p. 39).

7. «Positivo» significa, in questo contesto, «posto» da una istituzione legislativa reale, storica; alcuni autori lo chiamano anche «diritto convenzionale» o «diritto volontario». Il termine è già usato nel medio evo e non implica alcun riferimento alla scuola del «positivismo giuridico», che si è sviluppata nel diciannovesimo e ventesimo secolo (ed è stata illustrata soprattutto da Hans Kelsen: si veda l'articolo citato di Marco Cossutta). Per il positivismo giuridico, la validità di un sistema giuridico dipende solo da criteri formali e non dal suo contenuto, ossia, come scrive Cossutta a proposito di Kelsen, «la legittimità si riduce all'efficacia» ed «è il dispiegamento della forza che fa la differenza fra l'ordine di un bandito e l'ordine dello stato». Questa dottrina, quindi, rifiuta la fondatezza della nozione di *diritto naturale*, che invece è essenziale in Kant.

Quel che chiama *diritto naturale*, invece, non è contenuto in un codice (i filosofi della scuola del diritto naturale e i loro successori ne danno numerosi trattati, che però sono solo *interpretazioni* o *teorie* del diritto naturale, e non dei codici, così come un trattato di matematica presenta una *teoria* e non la *verità* matematica pura e semplice), non è decretato da un'autorità legislativa, ma è oggetto di una libera discussione, e non è applicato (sotto minaccia di coercizione) da un'autorità giudiziaria. Perché allora non coincide con le norme etiche? Perché non riguarda l'intenzione dei soggetti agenti, e quindi è *possibile* applicarlo sotto forma di diritto positivo. In questo caso, il diritto naturale non dovrà solo essere interpretato da un filosofo del diritto (o da qualunque individuo provvisto di ragione), ma *codificato* per una società *particolare* (nello spazio e nel tempo) da un'istituzione a cui il gruppo sociale in questione riconosce competenza (può addirittura trattarsi del gruppo sociale nel suo insieme, del «popolo *in corpore*», come vuole Jean Jacques Rousseau) e il suo rispetto potrà, se necessario, essere imposto da un'istituzione coercitiva. Dico «se necessario», ma bisogna osservare che i rappresentanti della scuola del diritto naturale e i loro eredi (Kant compreso) pensano generalmente che l'esistenza di una tale istituzione sia decisamente necessaria. Mi sembra però che si possa separare, per maggior chiarezza, la questione della codificazione da quella del diritto di coercizione; un diritto positivo non è praticamente immaginabile senza codificazione (che può appartenere alla tradizione orale), ma si può per lo meno *immaginare* un sistema di diritto positivo che non sia fornito di un potere di coercizione e chiedersi se un tale diritto sia applicabile.

In sintesi, si potrebbe presentare il diritto naturale come un insieme di principi *generali* che qualsiasi diritto positivo che pretenda di servire l'idea di giustizia (invece degli interessi del gruppo sociale dominante) deve rispettare, adattare alle circostanze concrete del luogo e dell'epoca e tentare di applicare nella vita reale. Se si considera (come Kant e i sostenitori della scuola del diritto naturale, ma anche come la maggior parte dell'anarchismo classico) che l'essere umano è un essere razionale e libero (il che significa in particolare «capace di determinare la propria azione in funzione della propria idea del giusto e dell'ingiusto»), si possono descrivere questi princìpi come le «condizioni secondo le quali degli esseri razionali e liberi possono coesistere nel mondo sensibile, pur preservando la propria razionalità e libertà» [8]. L'aggettivo «naturale», quindi, rimanda a una natura *umana* (definita, nei suoi minimi termini, dalla razionalità e dalla libertà), e non a una natura esterna e trascendente [9]. Questa natura, se la si riduce ai tratti costitutivi minimi della razionalità e della libertà, è (su scala umana) immutabile (perché se per caso si modificasse, cesseremmo di essere esseri umani) e universale; perciò i princìpi generali del diritto naturale sono considerati universali e astorici.

È chiaro, invece, che qualsiasi diritto positivo è

8. In questi termini, la definizione è ispirata a Johann Fichte (*Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, Laterza, Bari, 1994, par. 4 e 7, pp. 37-50 e 75-81), ma si trova già in Grozio l'idea che il diritto naturale consiste nell'insieme delle condizioni di possibilità della socievolezza di esseri razionali. Grozio, infatti, dichiara che il modo di provare *a priori* «che qualcosa è di diritto naturale (...) consiste nel mostrare la convenienza o sconvenienza necessaria di qualcosa rispetto a una natura ragionevole e socievole», com'è quella dell'uomo, (*Il diritto della guerra e della pace*, libro I, cap. I, par. XII). Si troverà una concezione simile nel testo di Bakunin citato nella nota 11.

9. Non bisogna del resto dimenticare che nella filosofia politica moderna la nozione di diritto naturale si oppone a quella di *diritto divino* e che rappresenta quindi uno strumento di lotta contro le ideologie che pretendevano di assoggettare l'umanità alla trascendenza. Grozio, infatti, scrive: «Il Diritto Naturale è immutabile, fino al punto che neppure Dio può cambiarvi nulla. (...) Com'è impossibile a Dio stesso far sì che *due per due* non faccia *quattro*, così non gli è possibile far sì che ciò che è cattivo in sé e per sua natura non sia tale» (*Op. cit.*, libro I, cap. I, par. X).

iscritto nella storia e legato a una società determinata, perché deve tradurre i princìpi generali del diritto naturale nella realtà concreta, in un'epoca e in un luogo dati.

Il diritto naturale è quindi un *modello* astratto che si tratta di applicare al concreto. Aggiungiamo che, siccome ogni traduzione è imperfetta e ogni applicazione al concreto di princìpi generali e astratti comporta fattori d'errore e d'imprecisione, l'applicazione *perfetta* del diritto naturale alle circostanze date costituisce un *ideale*, un obiettivo da raggiungere, ma che non può essere raggiunto se non al termine di uno sforzo infinito, un punto di fuga [10].

Per tornare al nostro problema principale della posizione dell'anarchismo nei confronti del diritto sulla base di queste definizione dell'*etica*, del *diritto positivo* e del *diritto naturale*, ora posso precisare e correggere un po' la mia affermazione iniziale: nella terminologia appena definita, le norme il cui rispetto deve, secondo l'anarchismo classico, rendere superfluo lo stato, sono innanzi tutto norme di *diritto naturale*, poiché riguardano il comportamento e i diritti degli individui nella società. È vero che numerosi autori libertari (e innumerevoli militanti) hanno dato prova di una coscienza morale molto sviluppata e di un'etica personale molto esigente e non hanno, in generale, operato questa distinzione concettuale, parlando di «etica» laddove io propongo, sulle tracce di Kant e dei suoi predecessori, di parlare di «diritto naturale». Resta comunque il fatto che, perché sia possibile una società libertaria, quel che dev'essere rispettato non è necessariamente un insieme di regole di etica privata riguardanti non solo l'azione, ma anche l'intenzione di chi agisce (è chiaro che, in tal caso, questa società sarebbe una pura utopia), quanto piuttosto un insieme di regole che riguardano l'azione concreta e le sue ripercussioni materiali sugli altri e sulla società. In altri termini, la qualità che devono dimostrare i membri di una società libertaria non è la *santità* (o purezza etica), ma la *giustizia*. Possiamo quindi concludere che l'anarchismo (classico) integra non solo l'idea di norme etiche, ma anche quella di norme di diritto naturale, e che le sue rivendicazioni di giustizia e di libertà suppongono una concezione del diritto naturale, esplicita o (parzialmente) implicita [11]. Bisogna allora pensare che l'anarchismo si distingue dalle altre filosofie politiche dei tempi moderni in quanto si fa campione di un diritto naturale *senza diritto positivo*?

LA POSIZIONE DEI «CLASSICI»

Nel suo articolo su Pierre Joseph Proudhon *Dall'anarchismo al federalismo* (pubblicato su *Réfractions* n. 6/2000) Fawzia Tobgui mostra che la posizione di Proudhon nei confronti del diritto positivo, e anche nei confronti dello stato, si evolve notevolmente, per dare sempre più posto al diritto positivo, e anche allo Ssato, purché questo sia profondamente

10. Si potrebbe aggiungere che il diritto naturale è non solo un «ideale pratico», ma anche un «ideale teorico»: la *scoperta* dei suoi princìpi (la scoperta delle condizioni necessarie della nostra coesistenza in quanto esseri liberi) è sempre imperfetta e perfettibile. Le teorie del diritto naturale, come tutte le teorie scientifiche, devono poter essere indefinitamente discusse, rimesse in questione e riviste, e anche rifiutate; ma questo non deve esimere gli autori dal cercare di dar loro la forma più rigorosa possibile. La teoria ideale è a sua volta un punto di fuga, ma bisogna costantemente cercare di avvicinarvisi.

11. Così Bakunin, nel suo *Catechismo rivoluzionario* (1865), contesta la possibilità di trovare delle norme applicabili universalmente ai problemi *concreti* dell'organizzazione sociale, «poiché l'esistenza (*di ogni nazione*) è subordinata a una quantità di condizioni storiche, geografiche, economiche diverse, che non permetteranno mai di stabilire un modello di organizzazione buono e accettabile allo stesso modo per tutte», e vede in tali norme un pericolo per la libertà e un «attacco alla ricchezza e alla spontaneità della vita...». Tuttavia precisa: «Ci sono comunque delle condizioni essenziali, assolute, al di fuori delle quali la realizzazione pratica e l'organizzazione

democratico e federalista. E anche Daniel Guérin, nella sua introduzione al *Programma della Fraternità internazionale rivoluzionaria* di Michail Bakunin, osservava che

nelle pagine seguenti c'è una contraddizione, per lo meno apparente. A volte Bakunin si pronuncia categoricamente per la «distruzione degli stati» [...], a volte reintroduce la parola «stato» nella sua argomentazione. In quest'ultimo caso, lo definisce come «l'unità centrale del paese», come un organo federativo. Eppure continua a vituperare «lo stato tutelare, trascendente, centralizzato», a denunciare «la pressione dispoticamente centralizzatrice dello stato».

Per Bakunin, quindi, c'è stato e stato. Si riscontra del resto la stessa ambiguità nei testi di Proudhon, da cui Bakunin ha preso tanto [12].

In effetti, che si tratti di evoluzioni o di ambiguità, la posizione dei pensatori anarchici «classici» sulla questione del diritto positivo è meno semplice di quanto di solito si pensi. Qui non intendo dedicarmi a una ricerca storica, ma fornirò alcuni esempi delle posizioni dei «classici» che suggeriscono come il loro atteggiamento nei confronti del diritto positivo sia meno negativo di quanto potrebbe sembrare a prima vista, e cercherò di proporre qualche argomentazione in grado di motivare un approfondimento del «catechismo» libertario su questo punto. Per questo, cercherò di esaminare successivamente la questione della codificazione del diritto e quella del diritto di coercizione.

LA CODIFICAZIONE

Che Bakunin, nel suo *Programma* ricordato prima, non rifiuti la codificazione dei princìpi che reggono la società libertaria (ma senza approfondire il problema) risulta chiaramente:

(Le comuni) formeranno necessariamente fra di loro un patto federale basato al tempo stesso sulla solidarietà di tutte e sull'autonomia di ciascuna. Questo patto costituirà la carta provinciale [13].

Osserviamo che l'organizzazione federale implicata da questo patto dev'essere, secondo Bakunin, «fondata unicamente sulla libertà assoluta e sull'autonomia delle regioni, delle province, delle comuni, delle associazioni e degli individui» e che bisogna a suo parere riconoscere «un diritto assoluto di secessione» non solo a tutti i paesi e a tutte le regioni, ma anche a tutti gli individui, anche se, secondo lui, queste secessioni diventeranno di fatto «impossibili» quando le federazioni «saranno formate liberamente dalle necessità e dalle affinità inerenti a ciascuna delle loro parti [14].

A mio parere, Bakunin non manca di buone ragioni per ammettere qui la codificazione, in un «patto» o in una «carta», delle regole fondamentali delle federazioni. Infatti, se queste regole non sono esplicitamente formalizzate, si instaureranno inevitabilmente delle regole *informali* e *implicite*, e queste rischiano di limitare ancor più la libertà degli individui, in quanto più inafferrabili, più difficilmente criticabili. Un si-

della libertà saranno sempre impossibili» (*Catechismo rivoluzionario*, citato in Daniel Guérin, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Maspero, 1974, vol. I, pagg. 184-185.Edizione italiana, *Né dio né padroni*, Jaca book, Milano, 1977). Ora, l'oggetto del diritto naturale risiede appunto in queste condizioni essenziali della coesistenza nella libertà, che sono di portata generale e non pretendono di regolare le particolarità della vita delle diverse società; e il seguito del *Catechismo*, in cui Bakunin enumera e analizza queste «condizioni essenziali», mostra chiaramente che l'autore non le considera come princìpi applicabili soltanto a una situazione storica e geografica particolare. Cossutta pensa addirittura che «l'anarchismo spinge l'ideale giusnaturalistico alle sue estreme conseguenze logiche» (in *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, CoopStudio, Trieste, 1987, p. 129).

stema di regole chiare ed esplicite, e quindi *codificate* (ma lo possono essere anche in una tradizione orale) presenta numerosi vantaggi, purché sia pubblico e comprensibile per le persone interessate e non sia decretato in modo arbitrario e imposto in modo dittatoriale: gli individui possono conoscere chiaramente i comportamenti che il gruppo sociale accetta e quelli che rifiuta [15], sanno che i princìpi hanno una certa stabilità (principio della sicurezza del diritto) e, se questi princìpi (o una parte di essi) non sembrano loro conformi all'idea di giustizia (in altre parole, se non sembra loro che siano un'applicazione adeguata del diritto naturale alle circostanze concrete in cui il gruppo sociale vive), possono criticarli con precisione, e addirittura opporvisi nella pratica (fare atto di «disobbedienza civile»), avendo la possibilità di manifestare che rifiutano la regola *x* o *y*, e non il legame sociale in generale.

Così, sembra compatibile con una concezione anarchica non solo l'*idea del diritto naturale*, ma anche il principio di una *codificazione* delle regole che risultano dall'applicazione dei princìpi generali del diritto naturale alle circostanze particolari specifiche della società in questione. Evidentemente, non bisognerà perdere di vista il fatto che questa applicazione, e quindi questa codificazione, è necessariamente imperfetta (come lo è, del resto, qualsiasi diritto positivo nella prospettiva kantiana) e che quindi si deve sempre poterla criticare e modificare. E l'idea del *diritto di coercizione*? Segna forse il punto in cui l'anarchismo diverge definitivamente dalle filosofie politiche moderne?

OBBLIGHI E COERCIZIONE

La filosofia politica moderna, a cominciare dalla scuola del diritto naturale, ammette generalmente che il diritto positivo implica l'esistenza di un'istituzione (o di più istituzioni, per i sostenitori della divisione dei poteri) provvista di una certa *legittimità* capace di *costringere*, con la forza o la minaccia, gli individui a rispettare questo diritto, nel caso in cui non lo facciano spontaneamente. Questo *diritto di coercizione* è apparso spesso ai teorici anarchici poco compatibile con l'anarchismo. Con perfetta pertinenza essi hanno denunciato il fatto che è generalmente usato dagli stati per difendere i privilegi delle classi dominanti, se non addirittura di una cricca mafiosa al potere, e hanno affermato che la scomparsa dell'accaparramento e della miseria porterebbe alla fine dei delitti commessi per necessità, e la soppressione della proprietà privata porterebbe alla scomparsa dei delitti commessi per spirito di lucro. Inoltre, hanno fatto affidamento sulla trasformazione generale dei rapporti sociali (per esempio, dei rapporti fra i sessi) che l'avvento della società libertaria doveva produrre, per diminuire sensibilmente i delitti dovuti a turbe psichiche, sessuali o sociali, alla gelosia, all'ubriachezza, alla brutalità e così via. Constatiamo tuttavia in diversi punti che, pur pensando che le infrazioni gravi ai princìpi fondamentali del patto sociale (o «federale») e le violazioni gravi dei diritti fondamentali della persona saranno rare in una società libertaria, per non dire statisticamente trascurabili, i teorici classici sono costretti ad ammettere che queste infrazioni rappresentano co-

12. Daniel Guérin, *op. cit.*, p. 170.

13. Michail Bakunin, *Programma...*, in Daniel Guérin, *op. cit.*, p. 183.

14. *Ibid.*, p. 180. Osserviamo che l'estensione del principio federativo, e del diritto di secessione, *all'individuo* distingue il federalismo libertario da qualsiasi altra forma di federalismo.

15. Franz Kafka, nel *Processo*, offre una notevole illustrazione della situazione contraria e delle sue implicazioni totalitarie: nonostante tutta la sua buona volontà e i suoi tentativi di sapere di quale infrazione si è reso colpevole, K. morirà senza sapere che cosa gli si rimprovera.

munque un *caso limite*, sempre *possibile*, che li obbliga a porsi in modo più approfondito la questione del diritto di coercizione, se non addirittura ad ammettere questo diritto, pur cercando di limitare per quanto possibile la sua applicazione.
Così, nel capitolo che James Guillaume dedica all'organizzazione della federazione locale o comune, nelle sue *Idee sull'organizzazione sociale*, l'autore affronta il problema, non senza aver prima osservato:

Non è probabile che in una società in cui ciascuno potrà vivere in piena libertà del frutto del proprio lavoro, e troverà tutti i propri bisogni abbondantemente soddisfatti, possano ancora presentarsi casi di furto o brigantaggio. Il benessere materiale, insieme allo sviluppo intellettuale e morale che risulterà dall'istruzione veramente umana data a tutti, renderanno inoltre più rari i crimini che sono conseguenza della dissolutezza, della collera, della brutalità o di altri vizi.

Ma Guillaume si rende conto che bisogna considerare seriamente i «casi limite»:

Non sarà tuttavia inutile prendere delle precauzioni per la sicurezza delle persone. [...] Evidentemente non si potrà, con il pretesto del rispetto dei diritti dell'individuo e della negazione dell'autorità, lasciar girare tranquillamente un assassino o aspettare che qualche amico della vittima gli applichi la legge del taglione. Bisognerà privarlo della libertà e custodirlo in una particolare casa, finché potrà essere restituito alla società senza pericolo.

L'autore ammette quindi, per questi casi limite, un diritto di coercizione della società nei confronti del criminale. A proposito delle domande: «Come dovrà essere trattato durante la prigionìa? E a partire da quale princìpi se ne determinerà la durata?», Guillaume confessa che «sono questioni delicate, sulle quali le opinione sono ancora divise». E prosegue:

Per risolverle, bisognerà affidarsi all'esperienza; ma sappiamo fin da ora che, grazie alla trasformazione che l'educazione opererà sui caratteri, i crimini saranno diventati molto rari: visto che i criminali saranno soltanto un'eccezione, saranno trattati come malati e folli; la questione del crimine, che oggi occupa tanti giudici, avvocati e carcerieri, perderà la sua importanza sociale e diventerà un semplice capitolo della filosofia medica. [...] I crimini saranno ormai di competenza del servizio di sicurezza, che cercherà di prevenirli, e del servizio medico, che deciderà le misure da prendere nei confronti dei criminali [16].

Nel suo *Catechismo rivoluzionario*, anche Bakunin riconosce questo diritto di coercizione della società in caso di crimine, e anche in caso di delitti meno gravi:

In caso d'infedeltà a un impegno liberamente contratto o in caso di attacco aperto o provato contro la proprietà (sic), contro la persona e soprattutto contro la libertà di un cittadino, sia indigeno sia straniero, la società infliggerà al delinquente, indigeno o straniero, le pene determinate dalle proprie leggi.

Bakunin, quindi, accetta qui il diritto di coercizione e il diritto di punizione, ma insiste sul fatto che la punizione deve portare alla riabilitazione e considera, come Guillaume, che commettere un crimine in una società egualitaria e libertaria deriva da una patologia che bisogna curare piuttosto che punire:

16. James Guillaume, *Idées sur l'organisation sociale* (1876), Volonté anarchiste, Parigi, n. 8/1979, pp. 27-28. Edizione italiana, *Dopo la rivoluzione*, Collana libertaria, Torino, 1964.

Abolizione assoluta di tutte le pene degradanti e crudeli, delle punizioni corporali e della pena di morte, per quanto consacrata ed eseguita a opera della legge. Abolizione di tutte le pene a termine indefinito o troppo lungo e che non lasciano alcuna speranza, alcuna possibilità reale di riabilitazione, perché il crimine dev'essere considerato come una malattia e la punizione come una cura, piuttosto che una vendetta della società (Ibidem).

Bisogna tuttavia osservare che il diritto di secessione che caratterizza, come abbiamo visto, il federalismo di Bakunin e si estende sino all'individuo, prevale sul diritto di coercizione e di punizione della società ed è riconosciuto anche al criminale, ma per quest'ultimo l'esercitarlo potrà essere carico di conseguenze:

Ogni individuo condannato dalle leggi di una società qualsiasi, comune, provincia o nazione, conserverà il diritto di non sottomettersi alla pena che gli sarà stata imposta, dichiarando che non vuole più fare parte di quella società. Ma questa, in tal caso, avrà il diritto di espellerlo dal proprio seno e dichiararlo al di fuori della propria garanzia e protezione. Ricaduto così sotto la legge naturale (occhio per occhio, dente per dente) almeno sul terreno occupato da quella società, il refrattario potrà essere derubato, maltrattato, persino ucciso senza che essa se ne preoccupi. Chiunque potrà disfarsene come di una bestia dannosa, ma mai asservirlo o usarlo come schiavo [17].

Questi testi di Guillaume e di Bakunin hanno il merito di mettere in evidenza i due aspetti fondamentali del problema del diritto di coercizione in materia criminale: la questione della protezione della società, e soprattutto delle persone che la compongono, contro le azioni pericolose di un individuo criminale (sia o non sia il suo comportamento di origine patologica), e quella della protezione del criminale stesso contro una reazione sproporzionata di altri individui o della società.
Il secondo aspetto, la protezione della persona che viola un diritto fondamentale degli altri contro una reazione sproporzionata e il bisogno di offrire a questa persona un'occasione di reinserirsi nella società, ci deve mettere in guardia contro i meccanismi di giustizia informale, se non addirittura di giustizia sommaria o di vendetta, che probabilmente si metterebbero in opera se la vittima (o le persone a lui vicine, o quelle che temessero di diventare a loro volta vittime del delinquente) non potesse fare appello a una struttura che riconoscesse dotata delle qualità d'imparzialità, di trasparenza e di competenza necessarie a rendergli giustizia e a proteggere gli altri membri della società contro ingiustizie analoghe.
Princìpi come quelli dell'imparzialità dei giudici (che non devono quindi essere *parte beneficiaria o interessata,* direttamente o indirettamente, rispetto alla causa), la presunzione d'innocenza, la proporzionalità e la stabilità delle pene, la loro applicazione indipendentemente dalle caratteristiche della persona giudicata (a parte quelle che hanno rapporto con il delitto, in quanto costituiscono, per esempio, circostanze attenuanti o aggravanti), il diritto di presentare appello contro qualsiasi decisione di giustizia, di essere giudicato in applicazione di criteri pubblicamente conosciuti e riconosciuti, e così via, difficilmente possono essere rispettati da un sistema informale. Ora, non bisogna dimenticare che il loro riconoscimento (per lo me-

17 Daniel Guérin, *op. cit.*, vol. I, pp. 188-189.

no teorico) è stato il risultato di una lunga lotta, condotta dai pensatori dei Lumi, dai sinceri democratici e dai militanti dei diritti dell'uomo contro l'arbitrarietà dei sistemi giudiziari della feudalità, dell'inquisizione e della monarchia assoluta e che i regimi fascisti (e stalinisti) del ventesimo secolo hanno avuto la massima fretta di gettare alle ortiche queste garanzie giudiziarie. Certo, l'*applicazione reale* di questi princìpi è spesso stata (e sovente è) aleatoria nelle democrazie liberali (che finora non sono state solo liberali, ma anche liberiste, in altri termini, *borghesi*); il corpo giudiziario, per esempio, è stato spesso legato alle classi dominanti da una solidarietà di classe (non fosse altro, per il semplice fatto di essere in generale, grosso modo, reclutato in queste classi) e i benestanti possono pagarsi consiglieri giuridici e avvocati migliori dei poveri. Ma queste *violazioni* dei princìpi, che sono da imputare alle disuguaglianze economiche e al primato del potere economico nelle società capitalistiche, non devono farci rifiutare i princìpi stessi: da rifiutare è la disuguaglianza economica e la società di classe che si oppone alla loro applicazione. Insomma, a mio parere hanno buone ragioni Bakunin e Guillaume per ammettere, nei testi citati, una codificazione delle regole sociali fondamentali e l'istituzione *formale* di un diritto di coercizione nei confronti del criminale, caso limite della società egualitaria e libertaria [18]. Infatti, una «sanzione sociale» non formalizzata e *non misurata, indefinita*, potrebbe senz'altro essere molto più dura (e soprattutto più arbitraria) di una sanzione formale (mirata alla «riabilitazione» del criminale) [19]. Inoltre, che il criminale debba essere considerato come un malato e curato, «riabilitato», piuttosto che punito, è sicuramente conforme a un approccio umanistico e libertario al fenomeno della devianza sociale grave. Ma questa ottica «terapeutica» non dovrebbe condurre a un indebolimento dei diritti di difesa della persona accusata: quando Guillaume dichiara che nella comune «il servizio medico deciderà le misure da prendere nei confronti del criminale», non si può far a meno di chiedersi quali dovranno essere le garanzie messe a punto per evitare che questo «servizio medico» non prenda misure arbitrarie, non imponga «internamenti amministrativi» indefiniti nei confronti di individui «disturbanti» e così via. Non dimentichiamo (per prendere in considerazione il peggio) il caso dei dissidenti rinchiusi nelle cliniche psichiatriche sovietiche! In una società libertaria, l'approccio «terapeutico» al crimine non può offrire meno garanzie, meno diritti di difesa del sistema giudiziario liberale (inoltre, queste garanzie dovranno essere non solo teoriche, ma effettivamente applicate). Attraverso le ultime citazioni di Guillaume e di Bakunin, abbiamo esaminato il problema del di-

18. Invece, Pëtr Kropotkin si esprime spesso in modo molto negativo a proposito della legge (si veda per esempio *La loi et l'autorité*, articolo pubblicato nel 1882 in «Le Révolté», e poi compreso in *Paroles d'un révolté*, Marpion et Flammarion, Parigi, 1885, pp. 213-244. Edizione italiana, *Parole di un ribelle*, Anarchismo, Catania, 1978). Però come fa notare Cossutta (Anarchismo e diritto, op. cit., pp. 213-214), Kropotkin, in questi testi, identifica la legge con *la legge esistente*, con la legge dello stato, ed è questa che critica in nome della giustizia. La sua posizione, quindi, conferma quella dei sostenitori della scuola del diritto naturale, per i quali l'idea di diritto naturale è per lo più uno strumento di critica del diritto positivo esistente. Tom Holterman, a sua volta, pensa che «le idee di Kropotkin sulla giustizia mostrano chiaramente che alcuni elementi della legge possono essere accettati dall'anarchismo. Questi elementi possono risultare utili per elaborare linee d'azione nei rapporti tra le persone» (*Una concezione anarco-socialista della legge*, in *Volontà*, n.3/1980, p. 35).

19. Si potrebbe obiettare che oggi la sanzione penale formale è generalmente accompagnata da una sanzione sociale informale (in particolare nel caso dei delinquenti provenienti da ambienti disagiati), ma è proprio quest'ultima che dovrebbe essere eliminata in una società libertaria in cui la «sanzione» mirasse realmente alla riabilitazione della persona sanzionata.

ritto di coercizione in materia criminale. Come caso limite, quello del crimine è particolarmente cruciale, ma non rappresenta l'unica situazione in cui si pone la questione del diritto di coercizione. Nel *Programma* citato prima, Bakunin parla di una «carta provinciale» che federa le comuni e insiste sul fatto che essa è fondata sulla «libertà assoluta» delle comuni, dotate di un «diritto assoluto di secessione» in rapporto alla federazione in questione. Si può però immaginare che, nella sua mente, una comune che recalcitrasse a mantenere un impegno accettato con la carta possa legittimamente essere messa dagli altri membri della federazione di fronte all'alternativa: «Mantenere gli impegni o andarsene». Non si dovrebbe parlare, in questo caso, di una forma limitata del diritto di coercizione? La rottura del legame federale con le comuni vicine potrebbe infatti, per la comune interessata, essere tanto carica di conseguenze quanto, per il criminale che rifiuta la pena, l'espulsione dalla società che Bakunin ammetteva prima; in certe circostanze, infatti, questa rottura può condannarla, per esempio, esempio a un'autarchia economicamente insopportabile [20].

Non solo nel campo dell'organizzazione giudiziaria, quindi, ma anche in quello dell'organizzazione politica ed economica [21] bisogna seriamente porsi la questione di sapere se un certo grado d'istituzionalizzazione formale non sia preferibile, dal punto di vista della libertà dell'individuo e dei diritti delle minoranze, al rischio di veder emergere poteri impliciti e informali [22].

ANARCHIA O DEMOCRAZIA RADICALE?

Non cercherò qui di dare una risposta definitiva alla questione che ho posto. Cercherò piuttosto di rispondere a questa domanda: *supponendo che* si arrivi alla conclusione che, per evitare la formazione di poteri occulti, sia preferibile per la società dotarsi, a livello politico, economico e giudiziario, di princìpi generali espliciti, di istanze di decisione chiaramente definite (e questo *non implica necessariamente* una delega dei poteri: l'assemblea generale dei membri della federazione, per esempio, è un'istanza chiaramente definita) e di regole di decisione trasparenti, in quale misura un tale modello di società «anarchica» si distinguerebbe da un sistema di *democrazia diretta e federalista radicale*, estesa all'organizzazione economica?

Il punto in cui questi due modelli di società divergono potrebbe situarsi al livello del diritto di dissidenza e disobbedienza. Nella sua *Difesa dell'anarchia* [23], Robert Paul Wolff caratterizza infatti il punto di vista dell'anarchismo con l'affermazione del diritto di disobbedienza dell'individuo nei con-

20. Si vedano le pesantissime conseguenze economiche, sociali e sanitarie di certi embarghi internazionali, anche nel caso in cui l'embargo si esercita su un intero paese (che dispone quindi di risorse più diversificate di un comune o di una regione) e, per un certo numero di eccezioni e violazioni, l'embargo non è totale.

21. Da un punto di vista metodologico, è meglio distinguere queste due ultime dimensioni, finché non si sarà provato che devono fondersi in una sola, come pensa, per esempio, Pierre Joseph Proudhon nei suoi primi scritti (si veda l'articolo citato di Tobgui).

22. In *Anarchismo e diritto* (*cit.*, pp. 106-107 e 113-119), Cossutta sostiene del resto la possibilità di un «diritto positivo anarchico».

23. Robert Paul Wolff, *Defense of Anarchism*, University of California, Press, 1998. Edizione italiana, *In difesa dell'anarchia*, Elèuthera, Milano, 1999.

fronti delle decisioni della società che risultino contrarie alla sua coscienza, un'affermazione che lui ritiene giustificata dai princìpi dell'etica kantiana: mettere in primo piano la responsabilità e l'autonomia morale della persona [24]. Secondo Wolff, un'affermazione radicale di questo diritto non è compatibile con le teorie classiche della democrazia, anche le più illuminate: quando l'individuo ha esaurito inutilmente tutte le vie di ricorso, per quanto siano sviluppate, deve piegarsi; la società dispone allora di un diritto di coercizione *assoluto*.
Al contrario, i libertari hanno generalmente sostenuto il diritto di divergenza e di disobbedienza quando sono in gioco questioni fondamentali, questioni di principio, e abbiamo visto che, secondo Bakunin, questo diritto si spinge fino al diritto di secessione.
Ma sorgono nuove domande: il riconoscimento di un diritto assoluto di disobbedienza non implica forse che il diritto di coercizione «ristretto», prima ipotizzato come non incompatibile con una società libertaria, sia invece totalmente opposto a questa visione sociale? E al contrario, un tale diritto di disobbedienza non è forse, nella pratica, totalmente inapplicabile (a meno di mettere gravemente in pericolo la sicurezza, ma anche la libertà, degli altri individui), in particolare in una società complessa e industrializzata, in cui la «disobbedienza» concreta di un individuo può far correre rischi enormi alle altre persone?
La nozione del diritto dell'individuo (o di un gruppo di individui, comune, regione, provincia) alla secessione e quella del diritto simmetrico della società (o della federazione di livello immediatamente superiore) di espellere un individuo che rifiuti le sue regole, in altri termini la nozione di *rottura del legame sociale* (*o federale*) ci permetterà forse di capire come «diritto limitato di coercizione» e «diritto di disobbedienza» potrebbero coesistere in una società propriamente «anarchica», capace di spingersi al di là della democrazia radicale nel rispetto della libertà individuale. Una tale società dovrebbe sforzarsi di tollerare, per quanto possibile, i casi di dissidenza o di disobbedienza fondati su contrapposizioni di principio; tuttavia, quando un caso di dissidenza o di disobbedienza implicherà conseguenze troppo gravi per gli altri individui, essa potrà minacciare la persona interessata (o la minoranza interessata) di rottura del legame sociale (e l'iniziativa della rottura potrebbe anche essere presa dall'individuo o dalla minoranza in questione).

La persona, allora, dovrà soppesare gli inconvenienti rispettivi dell'abbandono della propria dissidenza e dell'uscita dalla società, valutare le possibilità di essere accolta in un altro gruppo sociale più conforme alle sue convinzioni. Se la scelta cade sulla rottura, bisognerà allora sforzarsi di procedere a un «divorzio consensuale» fra l'individuo e il gruppo. Questa procedura potrebbe non essere per nulla agevole e possono presentarsi delle situazioni in cui un gruppo secessionista può far correre alla società dalla quale intende separarsi un rischio notevole (se, per esempio, si dedica all'oppressione interna, erige un regime militarista, danneggia gravemente l'ambiente e così via): come dovrà reagire allora la società? Non sarà costretta, per proteggere la libertà della maggioranza

24. Questa interpretazione di Wolff è tanto più interessante, in quanto gli interpreti di Kant considerano generalmente (ad eccezione delle interpretazioni, relativamente recenti e molto interessanti, di Domenico Losurdo e André Tosel) che egli si opponga all'idea di un diritto di disobbedienza e di resistenza. Osserviamo del resto che un discepolo di Kant aveva già difeso il diritto di resistenza, e anche di rivoluzione, basandosi sui princìpi etici del suo maestro. Si veda Johann Benjamin Erhard, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, Syndikat, Francoforte sul Meno, 1976.

25. Non è l'opinione di Bakunin, che sostiene, nel passo ricordato prima del *Catechismo rivoluzionario* (in Guérin, *op. cit.*, p. 187) il dovere di garantire una libertà assoluta di associazione, «senza esentare neanche (le associazioni)

dei suoi membri, a limitare il diritto di secessione e di associazione [25], e proibire certe dissidenze? Questo problema meriterebbe di essere studiato seriamente e non dovrebbe essere oggetto di una conclusione affrettata. *A titolo provvisorio*, comunque, proporrò la conclusione seguente.

Una società «anarchica» (ma forse sarebbe più esatto chiamarla «libertaria», perché all'anarchia tenderebbe soltanto), dotata di norme fondamentali, di istanze e regole di decisione definite, potrebbe distinguersi da una democrazia diretta radicale per il fatto che, *senza eliminare completamente le «dissidenze proibite»* (e, rispettivamente, le secessioni proibite), cercherebbe di accordare agli individui e ai gruppi un diritto di dissidenza *quanto possibile* esteso e si sforzerebbe di *ampliare costantemente* questo diritto. Quindi, così come il diritto naturale è un ideale, il fine proposto a uno sforzo infinito, un punto di fuga, anche mettere in pratica in modo libertario questo diritto in una società che riconosca a ogni individuo un diritto assoluto di dissidenza e di secessione (ossia una società «anarchica» in senso stretto) è un ideale al quale bisognerebbe, nell'ambito della *costruzione* di una società libertaria, avvicinarsi indefinitamente, senza mai mascherare la distanza che separa la società reale dall'ideale anarchico, senza mai dissimulare in strutture di potere informale, tanto più difficili da eliminare quanto più inconfessate, i rapporti di forza che potrebbero sussistere.

Eppure, riferirsi al carattere ideale della società integralmente libertaria, «anarchica» in senso stretto, per definirla come semplice *utopia*, sarebbe altrettanto sbagliato quanto voler respingere la nozione di democrazia con il pretesto che anche la democrazia non è perfettamente realizzata se non all'infinito (è anche il caso della democrazia liberale, i cui princìpi non sono perfettamente realizzati, tutt'altro, nei paesi del «liberalismo reale»). Nell'epoca in cui il liberalismo era una forza di progresso, le donne e gli uomini che hanno combattuto i regimi feudali o assolutisti dichiarando che bisognava incamminarsi verso l'ideale democratico, per quanto fosse lontano, hanno avuto ragione a non prestare ascolto ai reazionari che condannavano la loro ricerca di un'«utopia» [26]. Ma le donne e gli uomini che aspirano a una società più conforme alla dignità dell'individuo avranno a loro volta ragione, quando le circostanze lo permetteranno, a incamminarsi verso l'ideale libertario, purché non sottovalutino la strada da percorrere e non s'illudano di essere arrivati a destinazione limitandosi a smontare le strutture apparenti del potere, prima di aver smantellato i rapporti stessi di potere.

traduzione di
Grazia Regoli e **Alberto Panaro**

che a causa del loro oggetto saranno o appariranno immorali, e neanche quelle che avranno per obiettivo la corruzione e la (distruzione) della libertà individuale e pubblica». Questo punto di vista non può non sollevare grossi problemi, poiché, per esempio, proibirebbe a una società libertaria di agire preventivamente contro un gruppuscolo fascista che si accingesse ad instaurare una dittatura.

26. Si veda il giudizio di Bakunin sulla rivoluzione francese nelle due prime lettere *Ai compagni dell'Associazione internazionale dei lavoratori del Locle e di La Chaux-de-Fonds* (1869), in *Opere*, Stock, Parigi 1980, pp. 239-248. Edizione italiana, *Opere complete*, Anarchismo, Catania, 1976-1978.

LA CRUDELTA' DEGLI ANARCHICI SPAGNOLI

di **Claudio Venza**

Sul primo numero del 2001 della rivista MicroMega *è apparso un saggio sulle responsabilità di Palmiro Togliatti nell'uccisione di Camillo Berneri durante la guerra civile spagnola del 1936-1939. È a firma di Pietro Adamo, storico e redattore di* Libertaria.

Quell'articolo esprime, tra l'altro, pesanti giudizi sugli anarchici spagnoli definiti come i più crudeli all'interno dello schieramento antifranchista. A questa posizione ribatte Claudio Venza, anch'egli storico (considerato uno dei maggiori esperti italiani dell'anarchismo spagnolo) e redattore di Libertaria *e di* Spagna contemporanea.

MicroMega si è autodefinita nel 1995 come «rivista di alta cultura» ed è nota per ospitare saggi e articoli di vari esponenti politici e di intellettuali di diverse tendenze, ma per lo più appartenenti alla sinistra tradizionale o moderna. Il tema centrale del primo numero di quest'anno riguardava la crisi della giustizia con le cocenti delusioni del direttore Paolo Flores d'Arcais, rimasto sconcertato per lo svuotamento di recenti processi a personaggi potenti.
Dopo l'articolo di un magistrato e il dialogo con un arcivescovo, questo numero ospita un saggio che ripercorre anche «mezzo secolo di menzogne, mistificazioni, reticenze della storiografia del Pci» sul ruolo dei comunisti staliniani nella guerra di Spagna. È il contributo di Pietro Adamo, *La morte di Berneri e le responsabilità di Togliatti* (pp. 85-112), il quale comunque presenta anche due scritti di Camillo Berneri sotto il titolo accattivante di *Anarchia senza dogmi* (pp.113-126), una sorta di anticipazione di un'antologia berneriana da lui stesso curata. L'insieme offre molti spunti critici per svelare le ipocrisie, le manipolazioni, le calunnie sia dei dirigenti comunisti italiani sia quelle degli storici a loro asserviti o comunque rientranti nell'area del Partito.
Al tempo stesso il testo rivela impostazioni, più o meno consapevoli, che si rendono esse stesse fiancheggiatrici di tante accuse strumentali prodotte dallo stalinismo in salsa italiana, dagli anni Trenta in poi. In effetti, come ricorda lo stesso Adamo (che qui si cimenta su un tema estraneo al Seicento inglese di cui è sicuro specialista), «le iniziative dei socialcomunisti nelle giornate di maggio (e prima e dopo) esprimevano una mentalità complessiva, una scelta esistenziale e un'ideologia totalizzante i cui esiti e i cui riflessi non si sono di certo esauriti nei pogrom del maggio e dei mesi successivi» (p. 111).
All'interno di questa esplicita ipotesi di lavoro si analizzano molti testi storici e politici ripartendoli in tre categorie: testi classici del comunismo anni Trenta che hanno rivendicato l'assassinio di Berneri, in quanto controrivoluzionario; prese di posizione successive, inaugurate dallo stesso Palmiro Togliatti, il quale ha sostenuto, nei primi anni Cinquanta, che la sua morte fosse da inscriversi nel clima convulso, e confuso, del conflitto interno ai repubblicani; opere di esponenti della «terza via» vicini a Giustizia e Libertà e di autori anarchici che hanno denunciato l'omicidio collegandolo con la volontà staliniana di eliminare fisicamente gli oppositori più radicali e irriducibili.
In molti punti Adamo esprime una condanna morale e politica dello stalinismo, ma in altri sembra accettare una serie di motivazioni di parte comunista che finiscono con il fornire una giustificazione storica dell'assassinio di Berneri e, più in generale delle centinaia di anarchici (o migliaia, la cifra non è possibile determinarla) uccisi in Spagna, insieme ai militanti del piccolo Poum marxista dissidente. Infatti egli accetta l'interpretazione delle tragiche «giornate di maggio» come risposta dei restauratori comunisti «comunque pronti a cogliere l'occasione fornita loro dall'ingenuità degli Amigos de Durruti, pateticamente attaccati alla fede libertaria nella virtù dell'insurrezione "spontanea" del "popolo"» (p.91). In questo modo pare che gli scontri siano dovuti alla scarsa intelligenza degli estremisti anarchici che invece di spalancare le porte del palazzo della Telefonica in piazza Catalogna ai poliziotti comunisti, si sono asserragliati e hanno resistito all'attacco armato.
Non è facile intendere dove risieda la suddetta ingenuità, se non nella volontà di lottare per difendere un edificio conquistato con le armi nel luglio 1936 e che rappresentava un esempio concreto di controllo proletario di un governo sostanzialmente borghese. È poi estremamente significativo il giudizio di «patetica» riferito alla fiducia in una risposta popolare al golpe comunista e dei repubblicani conservatori. Da un lato tale fiducia non fu mal riposta se, com'è vero, attraverso i comitati di quartiere, in poche ore gli operai libertari controllarono i nove decimi della città, come ricorda il testo di Pierre Broué ed Émile Témime, *La rivoluzione e la guerra di Spagna*, Milano, Sugar, 1962 (ristampato negli Oscar Mondadori nel

1980) esattamente nelle pagine citate da Adamo (pp. 310-313). Dall'altro l'accostamento di termini quali «pateticamente», «fede», «virtù», rivela la chiave di lettura per affrontare i temi di una rivoluzione in atto, di un protagonismo di gente, forse entusiasta e ingenua ma certamente determinata a cambiare il corso della storia con le proprie forze e con i propri sogni di liberazione dallo sfruttamento e dall'autoritarismo. È probabile che gli strateghi di oggi trovino tali posizioni assai poco ragionevoli e votate alla sconfitta in quel contesto internazionale, ma non è una novità che nessuna rivoluzione sia mai stata fatta a tavolino dagli strateghi.

SVISTE RIVELATRICI

Inoltre vanno rilevate altre due sviste, assolutamente rivelatrici, nella citazione: lo storico francese Broué, che ha redatto le tre pagine citate e riassunte da Adamo, non parla assolutamente di «ingenuità» né nomina gli «Amigos de Durruti», e ciò anche in forza delle sue simpatie per la parte rivoluzionaria rappresentata dal Poum. Quindi ciò che è attribuito ad altri è in realtà un giudizio dello stesso Adamo, dal quale ci si sarebbe potuto aspettare maggiore franchezza e, anche in questo caso, assunzione di responsabilità.
Invece Adamo non indietreggia su un altro tema cruciale che riguarda le «note accuse di parte socialcomunista nei confronti degli anarchici». Egli scrive, senza esprimere il minimo cenno critico, che tali accuse erano «in parte fondate: a sinistra nessun gruppo superò i libertari in quanto a crudeltà verso la popolazione civile, si trattasse di comunisti o degli odiati *preti* e *borghesi*» (p.106). E fa dei riferimenti bibliografici a sostegno di questa affermazione dagli evidenti contenuti di condanna etica per gli anarchici: «Sull'argomento cfr. per esempio R. Fraser, 1986; B. Bolloten, 1991; B. Caplan, s.d.» (*ibidem*)
Su questa asserzione si possono fare varie osservazioni. Mi limiterò, in questo contesto, a quelle più attinenti le questioni di metodo e di contenuto storico. (Per riflessioni di altra natura mi permetto di rimandare al mio articolo *Il primato dell'insipienza*, in *Umanità Nova*, n.12/2001).
Primo: l'assunto sul primato della crudeltà di parte anarchica, se vero, si inserisce come un'appendice, anzi un pilastro, della propaganda stalinista che presenta il proprio ripristino dell'ordine come un necessario intervento per evitare le violenze degli *incontrolados*, elementi che sarebbero stati interni o prossimi all'anarchismo. In tal modo si conferma che erano più che rispettabili le ragioni delle eliminazioni di rivoluzionari ad opera delle squadre, in divisa o meno, agli ordini del Pce, del Psuc e di altri partiti esplicitamente controrivoluzionari. Occorreva il pugno di ferro per correre ai ripari. Il tutto nella prospettiva, politica e (mi si perdoni) ideologica, che vede nel poliziotto repressore il tutore

dell'ordine, il soggetto che presta un servizio alla società, il garante del freno agli eccessi di individui dediti ad attaccare cittadini inermi. In fin dei conti, la soppressione di qualche sconsiderato estremista è il prezzo necessario per difendere la civile convivenza...
Secondo: nella supposta «crudeltà verso la popolazione civile», quest'ultima viene esemplificata con le categorie dei comunisti, dei preti e dei borghesi (chissà perché questi ultimi due risultano «odiati» e i primi no?). Ora emerge un'impropria assimilazione nel concetto di popolazione civile (normalmente intesa come composta da esseri non armati, quali donne,

vecchi e bambini), di componenti politiche e sociali che, in quel contesto, erano normalmente armati e quindi parti belligeranti con adeguati strumenti di difesa e di offesa che a loro volta procuravano morti e feriti. Eventuali azioni di attacco a comunisti, preti e borghesi rientravano perciò nelle tragiche circostanze della guerra civile in atto nella quale gli schieramenti più che ideali erano decisamente violenti. Si può deplorare tale fatto (lo scontro armato), ma non ci si può scandalizzare perché degli anarchici esercitarono violenza contro i loro nemici armati. Non voglio considerare l'ipotesi peggiore, cioè che Adamo intendesse supportare l'idea che gli anarchici spagnoli si dedicassero al terrore sistematico verso esseri inermi ed estranei al conflitto in corso.

Terzo: risulta curiosa e singolare la stesura di un'esplicita classifica redatta dallo studioso milanese fra i gruppi che, all'interno del fronte repubblicano, si sarebbero dedicati ad applicare misure crudeli. Ogni ipotesi di stabilire dei criteri oggettivi per stabilire un ordine di priorità in tale campo si infrange nell'impossibilità di redigere un elenco completo delle violenze compiute nel corso della guerra civile. Infatti, com'è universalmente noto, lo scontro militare si era frammentato, per molto tempo, in migliaia di situazioni locali e di misure ridotte, se non minuscole, mentre solo in un numero relativamente ridotto di casi esso si è catalizzato in fatti di dimensioni considerevoli. Anche se questa statistica fosse possibile, come si possono ricondurre con un'accettabile approssimazione le singole iniziative violente ai singoli gruppi politici? Forse questo aspetto è quello che meglio presenta l'enormità dell'affermazione che appare quindi insostenibile, ancora prima di ogni giudizio sul suo carattere di gratuita provocazione e di infamante insulto.

COSA DICONO LE FONTI

In effetti, Adamo ha cercato di appoggiare l'impossibile credibilità dell'accusa su alcuni testi che sono stati assunti come fonti autorevoli e riferimenti seri. Esaminiamoli con la dovuta calma. Cominciamo dall'opera, quella di Burnett Bolloten, che ha esaminato con maggior dovizia di particolari il complesso intreccio tra guerra e rivoluzione e, al suo interno, ha dedicato notevole spazio al movimento libertario e ai conflitti con i comunisti stalinisti. Il volume appare citato nell'edizione in inglese del 1991, ma ritengo che non possa essere molto diversa dall'edizione spagnola, edita nel 1989 e che è la traduzione di un testo con lo stesso titolo in inglese. Va ricordato altresì che Bolloten morì prima del 1989. Intendo esaminare *La Guerra Civil española. Revolución y contrarrevolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1989 che consiste in 1.243 pagine fitte di note. Nel prologo Stanley Payne fornisce utili informazioni sulla vita dell'autore, un ricercatore non accademico, a suo tempo giornalista e corrispondente dalla Spagna in conflitto, che dedicò decenni alla raccolta di documentazione sulla guerra civile (ora depositata presso la Stanford University della California). Il volume, che è definito giustamente un «monumento de erudición», proviene da un autore di impostazione liberale che cerca di mantenere una certa obiettività nei suoi giudizi. Insomma si tratta di un'opera di riferimento insostituibile, che va al di là delle polemiche di basso

profilo e che è un ottimo lavoro da consultare anche perché possiede un indice analitico di più di settanta pagine.
È quindi agevole cercare i riferimenti alle «crudeltà» commesse dagli anarchici spagnoli. Se Adamo avesse consultato questo volume, invece di citarlo di seconda mano, si sarebbe reso facilmente conto che questo autore non poteva essere citato come fonte, sia pure secondaria, su cui fondare quel concentrato di accuse. Infatti il punto nel quale più ci si avvicina al discorso della «violenza degli anarchici» è quello nel quale Federica Montseny, leader della Fai (Federación anarquista iberica), risponde, nel 1977, a delle domande sulle Patrullas de Control, organismi di militanti sindacali che fin dal 19 luglio 1936 sostituirono la polizia abolita di fatto. Anche quelle più vicine alle organizzazioni libertarie, ammette l'ex ministra della Sanità, soffrirono una degenerazione al punto che «sus integrantes se habian convertidos en policías profesionales». Ciò propone delle riflessioni sulla triste fine di certi rivoluzionari dell'ultima ora, ma non apporta alcun dato sul «primato della crudeltà». Anche il capitoletto sulla famosa Columna de Hierro, più volte dipinta dalla propaganda comunista come un'unità di criminali comuni (su tremila aderenti, varie centinaia provenivano da un carcere attorno a Valencia svuotato nei giorni del luglio 1936), contiene indicazioni generiche sulle violenze, ma riporta pure il dato di 148 miliziani della Columna che, durante una sfilata a Valencia ai primi di novembre del 1936, furono falciati dalle mitragliatrici poste nella sede del Partido comunista de España (p. 528). A proposito di classifiche e di primati...
Ritengo inutile citare i passi del Bolloten nei quali si ricordano forme di pressione, anche pesanti, verso piccoli e medi proprietari rurali affinché aderissero alle collettività contadine, in quanto si tratta di episodi, magari frequenti, di tensioni e minacce che costituiscono sintomi delle lotte, tra l'altro di durata secolare, fra braccianti favorevoli alle espropriazioni e proprietari riluttanti e non di fatti di terrorismo effettivo né tanto meno indiscriminato. Nel complesso si può concludere che l'ampio volume del Bolloten sia del tutto inadatto a fornire dati di fatto relativi all'asserito «primato della crudeltà».
Un caso diverso è quello del lavoro di Ronald Fraser, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*, due volumi, Barcellona, Editorial Crítica, 1979, traduzione dell'edizione inglese dello stesso anno. In esso l'ispanista inglese, come scrive sull'ultima di copertina il noto storico catalano di solida impostazione marxista, Josep Fontana, «recupera dalla memoria popolare una visione completamente rinnovata: quella della gente comune che combatté da una parte o dall'altra o che, semplicemente, soffrì le conseguenze del conflitto».
In effetti si tratta di un meticoloso scavo nella memoria

popolare per mettere in evidenza la soggettività dei ricordi che emerge da uno sterminato materiale di più di trecento interviste che hanno portato a quasi tre milioni di parole trascritte e tra le quali i due volumi selezionano circa il dieci per cento. L'autore stesso si pone, logicamente, uno dei problemi metodologici legati alle fonti orali, cioè quello della attendibilità e lo risolve, mi pare con una sostanziale correttezza, ricordando di aver tentato di compiere delle verifiche su altra documentazione, ma che ciò non è stato

sempre possibile e che, a ogni modo, le affermazioni raccolte rispondono a «un clima generale di sentimenti». Un'altra citazione da un celebre storico marxista, il francese Pierre Vilar, rafforza il concetto della notevole utilità di una ricostruzione dell'ambiente in cui si sono svolti determinati eventi e ritiene che tale impegno non possa essere demandato solo ai romanzieri, ma che debba far parte del bagaglio di un autentico storico. Anche Friedrich Engels viene citato nell'apertura dei primo volume a sottolineare, opportunamente, che la storia è il risultato di un complesso di forze individuali che talora agiscono, quasi come un tutto incosciente, nel costruire l'avvenimento storico.

Da queste premesse metodologiche, che informano anche sull'ambito ideologico dello storico inglese, si può apprezzare il considerevole sforzo di Fraser di disegnare lo sfondo umano di molti problemi storici, ma non si può prescindere dalla sua, più che legittima, griglia di lettura del passato, né accettare acriticamente i passi riportati per illustrare aspetti del conflitto militare, politico e sociale. E ricordiamo che il comunismo ortodosso, dagli anni Trenta in poi, ha disegnato l'anarchismo spagnolo come un movimento di utopisti irresponsabili, di antimilitaristi provocatori e di alleati oggettivi di Francisco Franco.

Così l'intervista di un certo Juan Martínez, un medio proprietario terriero del villaggio aragonese di Mas de las Matas, rievoca un'imposizione da parte della Cnt (Confederación nacional del trabajo) nella formazione delle collettività rurali, mentre descrive l'intervento delle truppe del generale Lister, che nell'agosto del 1937 dissolse, in modo non esattamente dialettico, queste strutture autogestite come una garanzia istituzionale per i contadini che poterono finalmente effettuare la libera scelta di aderire o meno alla collettività. *En passant* Fraser ricorda che varie centinaia di militanti della Cnt di Aragona furono arrestati e alcuni (non dice quanti) fucilati, ma spiega tale comportamento con la volontà di «porre fine al dominio della Cnt in Aragona» (p.128, vol.II) e non con obiettivi anticollettivisti.

Molto significativa risulta la testimonianza di Ernesto Margeli, militante anarcosindacalista e segretario della collettività dello stesso villaggio situato nella provincia di Teruel, che riflette sull'errore commesso nell'esercitare la «coacción moral» verso le persone di destra per farle aderire alla collettivizzazione al fine di razionalizzare la coltivazione della terra. La sua testimonianza è molto adatta ai fini del nostro discorso in quanto ricorda un episodio di violenza gratuita commesso da un gruppo armato proveniente da un villaggio vicino. Questa banda, che dichiarò di agire in nome della Cnt, arrestò i membri del Comitato antifascista, tra cui lo stesso Margeli, con l'accusa di essere stati troppo teneri con i nemici, e uccise sei persone del villaggio sospettate di essere dei fascisti. Stando alla testimonianza del figlio di un ucciso, il padre era un rilevante proprietario terriero. La condanna generalizzata delle uccisioni spinse il Comitato a presentare le proprie dimissioni all'assemblea del villaggio collettivizzato, che le respinse. Il commento del militante della Cnt è: «L'assassinio fu una forma di comportamento assolutamente antianarchico. Per sfortuna, non tutti i compagni avevano l'educazione sufficiente per comprenderlo» (p.71, vol.II).

Questo episodio, che molto probabilmente rappresenta un fenomeno non raro in

quel contesto, non rappresenta solo, a ben vedere, un fatto di violenza, ma anche il rifiuto del testimone ex collettivista di accettarlo come parte del proprio patrimonio teorico e pratico. E ciò in una situazione di prevedibile e comprensibile rivalsa verso i padroni di un tempo che non erano stati teneri con i loro lavoratori subordinati né con chi si ribellava all'ordine tradizionale. Al di là dei contorni e del giudizio morale, l'evento citato presenta un quadro, politico e organizzativo, tutt'altro che uniforme nell'esaltazione del terrore antiborghese.

Per concludere le considerazioni su questo lavoro di storia orale, non mi pare inutile ricordare che, in un dibattito a Barcellona nel 1985, in occasione della mia presentazione del video di Paolo Gobetti che aveva raccolto molte testimonianze di collettivisti spagnoli, Ronald Fraser intervenne per demolire la credibilità del documentario. A suo modo di vedere, il regista non aveva considerato le violenze compiute per realizzare le collettività; le sue considerazioni critiche intendevano sottolineare un forte condizionamento militare, ma al tempo stesso prescindevano dal contestualizzare l'esperimento all'interno di una sanguinosa guerra civile e sociale e riproponevano l'immagine della sconsideratezza degli anarchici che finì con il favorire la vittoria dei franchisti.

NELLO SPIRITO DI HAYEK

E veniamo al nocciolo duro delle «basi documentarie» dell'assunto di Adamo: una cinquantina di pagine redatte da Bryan Caplan, e circolanti in Internet, dallo sproporzionato titolo di *The Anarcho-Statists of Spain. An Historical, Economic, and Filosofical Analysis of Spanish Anarchism.* L'autore è ricercatore di economia all'università di Princeton e, nello spirito di Friedrich A. Hayek, noto economista liberale e liberista, dedica il saggio «agli anarchici-socialisti di tutte le fazioni» probabilmente per redimerli dalle ingenuità ideologiche e storiche.

Ritengo che l'autore del saggio su *MicroMega* abbia fondato il proprio giudizio calcando quasi pedissequamente quanto scrive l'economista statunitense a pagina 4: «È chiaro che i militanti anarchici furono all'avanguardia delle squadre di assassini nella parte repubblicana». Caplan collega tale dichiarazione perentoria con la delusione delle aspettative personali nello studio della guerra civile spagnola: «Si potrebbe sperare che un movimento che condanna lo stato per la sua brutalità secolare, e che invoca la fine di tutte le dominazioni sull'uomo, si sarebbe comportato in modo differente» (*ibidem*). A prescindere dall'insoddisfacente situazione psicologica dello studioso americano, il riferimento bibliografico da lui indicato a sostegno della propria tesi, che coincide esattamente con quella di Adamo, è un libro di Stanley Payne, *The Franco Regime: 1936-1975*, University of Madison Press, 1987, alle pp. 209-228.

Una consultazione dell'edizione spagnola, (Madrid, Alianza, 1988) porta a evidenziare che il testo si presenta come «una storia politica del franchismo» (p. I della *Prefazione*) ed esclude esplicitamente di poter essere intesa come una storia della guerra civile. Inoltre le pagine citate analizzano le violenze dei repubblicani e dei nazionalisti sostenendo la loro sostanziale equivalenza, ma non assegnando alcun primato a singoli gruppi politici.

E comunque molto probabile, e in una certa misura giustificabile, che Adamo ignori l'esistenza di tale riferimento, però di fronte all'addebito agli anarchici di essere i più crudeli del fronte repubblicano, ci si sarebbe potuto aspettare un lavoro di ricerca maggiore, da parte di chi, a vario titolo, frequenta ambienti e riviste che fanno riferimento a tale movimento. Se non altro per documentare la cosiddetta provocazione intellettuale.
La frase adamiana che è al centro del presente intervento, anche se molte altre sarebbero da contestare, proviene quindi da Caplan che, in termini del tutto tranquilli, se l'è inventata prescindendo dalla storiografia e da ogni minima verifica professionalmente doverosa. D'altra parte la sua presunta simpatia delusa, francamente assai discutibile, si fonda su ipotetiche affinità tra il cosiddetto «anarcocapitalismo» e l'anarchismo evidentemente inteso solo nel suo aspetto antistatalista.
Per dare un'idea del personaggio tanto valorizzato da Adamo, basti citare una sua stucchevole riflessione sull'istituzione cattolica, vista come una organizzazione comunitaria e no profit, fondata sulla povertà dei suoi membri: «La chiesa cattolica sembra che soddisfi molti dei postulati sociali fatti propri dagli anarchici spagnoli» (p. 3).
Malgrado tutto, nemmeno Caplan è in grado, per i propri limiti analitici e le distorsioni metodologiche, di apportare un vero fondamento all'edificazione dell'accusa formulata troppo leggermente da Adamo che resta perciò indimostrata e gratuita e, con la sua gravità, assume i tratti di un'operazione tutt'altro che innocente o superficiale, o in odore di gratificante e anticonformista "eresia".
E tornando al saggio, concludo soffermandomi su un punto finale, un punto rivelatore nel quale egli dichiara legittimo «reputare in sostanza irresponsabile la politica anarchica sulla militarizzazione e sulla rivoluzione sociale», negando ogni validità alle scelte difficili, e di sicuro in parte contraddittorie, compiute in quegli anni infuocati nei quali si giocava il tutto per tutto. Se si unisce questa stroncatura storica e ideologica a quanto emerge dall'imputazione precedente sul primato della crudeltà avremo un quadro più completo che, paradossalmente, merita sia letto alla luce di quanto scritto poco prima (p. 104) sui confini sfuggenti tra storiografia e propaganda.
L'ultimo saggio di Pietro Adamo coincide comunque con quanto si è potuto leggere, qualche tempo fa, sempre su *MicroMega* (Pedro Vilanova, *Terra e libertà*, n. 4/1995, p. 250), a proposito degli «eccessi anarcosindacalisti che debilitarono fino all'inverosimile la fragile repubblica dei primi mesi della guerra». Ma anche se è stato pubblicato su una «rivista di alta cultura», questo scritto di Adamo non appartiene di sicuro alla migliore storiografia, nemmeno a quella liberale, supposta mente ragionevole e mirata solo ad aumentare il livello di conoscenza e di consapevolezza critica.

ASSOCIAZIONI

Ecco i neo-rurali di Droit Paysan

L'opposizione alla globalizzazione con l'esempio concreto di un modello di vita alternativo basato sul mutuo appoggio, la solidarietà e l'autogestione, in altre parole un modo libertario di intendere la vita dell'uomo e dichiarare così che «il mondo non è in vendita», è ciò che si prefigge il movimento Droit Paysan nato in Francia nel 1998 e presente in Languedoc-Roussillon e nei dipartimenti limitrofi dell'Ariège da una parte, dell'Ardéeche, della Loire e della Huate- Loire dall'altra.

Ne sono promotori dei «néo-ruraux» (allevatori di ovini e caprini, orticoltori) residenti in quelle zone da almeno venticinque anni e ben inseriti nel tessuto sociale; donne e uomini che, come si può leggere fin dalle prime righe della loro carta di intenti «liberamente associati (...) dichiarano di agire per favorire, nell'ambiente rurale, tutte le iniziative collettive o individuali, sviluppando una attività basata sul mutuo appoggio e la solidarietà, rispettando gli equilibri ecologici e i paesaggi, al fine di rendere possibile insediamenti al di fuori delle norme economiche attuali».

Per questo motivo il movimento è impegnato a difendere «il diritto elementare di ciascuno, qualunque sia il suo statuto, ad avere uno spazio per vivere, nutrirsi e goderne, a poter vivere dell'attività liberamente scelta». E ancora: «contro i valori dominanti, affermiamo i nostri: alla competenza, opponiamo l'aiuto reciproco, all'esclusione la solidarietà, alla specializzazione la pluriattività, alla dipendenza degli individui l'autonomia, allo spreco il rispetto delle risorse dell'ambiente naturale, alla redditività, l'utilità sociale, al profitto immediato, lo sviluppo duraturo». In lotta per la difesa del diritto dei popoli e degli individui, Droit Paysan si pone quindi come obiettivo la realizzazione di un modello di convivenza basato principalmente sulla pratica della democrazia diretta, l'organizzazione in rete di gruppi autonomi, il rispetto e la preservazione dell'ambiente naturale.

Tra gli obiettivi che il movimento si è dato vi è quello di garantire il diritto a una casa e alla terra, facendo prevalere il concetto dell'uso dello spazio su quello della proprietà privata e legittimando l'occupazione della terra, anche utilizzando una legislazione agricola esistente in Francia ma poco conosciuta e utilizzata.

Attualmente il territorio agricolo francese non coltivato è stimato intorno ai tre milioni di ettari:un aumento del 50 per cento rispetto a vent'anni fa. Attraverso l'indagine del catasto e dello schedario dei campi, le persone coinvolte nel movimento stanno individuando i campi liberi o presunti vacanti, per poterli occupare; ma oltre l'occupazione di fatto secondo la situazione e i rapporti con le forze locali, Droit Paysan ha intenzione di utilizzare anche la legislazione in materia sulle terre incolte. Grazie a queste leggi è possibile denunciare lo stato di abbandono e di incoltura dei terreni agricoli e quindi ottenere dal proprietario del terreno un affitto, a basso costo, della durata di minimo 18 anni, rinnovabile per un periodo di altri nove anni.

Nei casi dove è possibile l'acquisto di terre, per evitare ogni tipo di speculazione fondiaria e soprattutto la logica della proprietà privata, il movimento ha deciso di procedere all'acquisizione collettiva delle terre attraverso la costituzione di un'associazione: «Terra Comune».

Naturalmente il progetto dell'occupazione delle terre non è riservato ai soli gestori agricoli ma a chiunque sia alla ricerca di una vita nell'ambiente rurale e che abbia per obiettivo quello di promuovere nuove forme di esistenza fuori dalle norme produttiviste attuali.

Del movimento Droit Paysan ne parla diffusamente la rivista *Réfractions* nell'articolo di Jean-Jacques Gandini *Eléments d'introduction ou mouvement Droit Paysan* (n. 6/2000), dove, oltre a presentare i diversi obiettivi e progetti del movimento, è riportato anche il testo completo della *Carta di intenti*.

Per saperne di più:
La Feuille paysanne, c/o Michel Ots, Coppéré, 42830 Saint-Priest-la-Prugne.
Marc Bosson, Laborie, 09420 Castelnau-Durban.
Bernard Gilet, La razègue, 34460 Roquebrun.
Jacques Voisin, 14, rue Saint Marc, 11300 Pauligné.

DIBATTITI

Quei sindacalisti dell'appello

È stato lanciato un «appello agli attivisti sindacali anarchici e libertari», firmato da molte decine di persone coinvolte in attività sindacale. Un modo per avviare un dibattito che delinei le modalità di un intervento più incisivo nel mondo del lavoro. Questo dibattito ha già avuto due momenti pubblici: il convegno a Livorno del 17 e 18 marzo sulla previdenza sociale e quello di Milano del 7 e 8 aprile su «crisi del corporativismo, sindacalismo di base, autorganizzazione e rappresentanza sui posti di lavoro».

Per saperne di più:
www.pandora.it/fdca/appello.htm

malatempora

www.malatempora.com malatempora@libero.it

La disperazione per il presente (Malatempora currunt) e la ricerca di percorsi di radicalità nella landa desolata delle idee usate ci ha spinto a questa editrice, che ormai ha due anni, e venti libri alle spalle.
Facciamo controcultura, cultura alternativa, antagonista, chiamatela come volete.
Siamo nelle librerie degne di questo nome oppure contattate NdA di **Massimo Roccaforte**. email: **nda@libero.it**

La povera (neo) Lingua Italiana
Lampi/Pamphlet
di **F.Nardini**
pag. **128** L **16000**
Il titolo dice tutto...

Transgenico NO
Col.Malatempora
Lampi/Pamphlet
pag. **128** L **14000**
contro il biotech

Falsi da ridere
di **Vincenzo Sparagna**
pag **160** L **26000**
dal Male e da Frigidaire

Il popolo di Seattle
di **Helena Velena**
Lampi
pag **128** L **16000**
chi sono, cosa vogliono

Cos'è che non và da Mc Donald's ?
Coll.Malatempora
Lampi/Pamphlet
pag. **128** L **16000**
un atto d'accusa

Dove andrà a finire la nuova economia?
di **D. De Simone**
Perturbazioni
pag. **192** L **20000**
contro la new economy

Il fascismo rosa
di **J. Rubin**
pag **128** col. L **26000**
Piogge Dorate
i sette vizi capitali della pubblicità

Trattato del saper vivere
di **R. Vaneigem**
Perturbazioni
pag. **260** L **26000**
la bibbia situazionista

Un milione al mese a tutti subito
di **D. De Simone**
pag. **180** L **26000**
Perturbazioni
il reddito a tutti

Le tre collane

Lampi
pamphlets provocatori che squarciano il cupo cielo mediatico

Perturbazioni
testi potenti che scuotono convenzioni e convinzioni

Piogge Dorate
divertissements, sfizi e giocosi interventi, anche in fumetto

libertaria

Ecco le librerie dove si trova questa rivista

Ancona
- Feltrinelli

Avellino
- Immagine Lettera

Bari
- Feltrinelli

Bassano del Grappa (Vicenza)
- La Bassanese

Bologna
- Feltrinelli
- Libreria del Ponte
- Ripicchio

Bolzano
- Cooperativa Libraria
- Mardi-Gras

Brescia
- Feltrinelli
- Rinascita

Carpi (Modena)
- La Fenice

Cremona
- Libreria di via Monteverdi

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
- Cuem-università Statale
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Europa
- Feltrinelli Galleria Duomo
- Feltrinelli Manzoni
- Incontro
- Tikkun
- Tadino
- Utopia

Modena
- Feltrinelli

Napoli
- Feltrinelli

Padova
- Feltrinelli

Palermo
- Feltrinelli
- I fiori blu
- Libr'aria
- 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
- Bar il Fico
- Croce - Roma 3
- Fahrenheit 451
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- La bottega dell'asino Villaggio globale
- Libreria dello spettacolo il Leuto
- Odradek
- Rinascita

Salerno
- Feltrinelli

Siena
- Feltrinelli

Torino
- Comunardi
- Feltrinelli

Trento
- Rivisteria

Treviso
- Canova

Trieste
- In Der Tat

Venezia
- Il Fontego

Verona
- Rinascita

Vicenza
- Librarsi

G8: arrivederci a Genova