libertaria

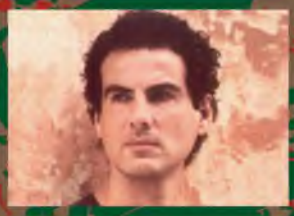
il piacere dell'utopia

Un mondo ammalato di guerra
di Fabrizio Eva, Edward S. Herman e Maso Notarianni

Alla Sands school si studia la libertà
conversazione con David Gribble
di Francesco Codello

Più poveri perché più globalizzati
di Mark Weisbrot, Robert Naiman e Joyce Kim

Quello scrittore alla corte di nessuno
intervista ad Andrea De Carlo
di Mauro Suttora



Strategie etiche contro il dominio
di Saul Newman

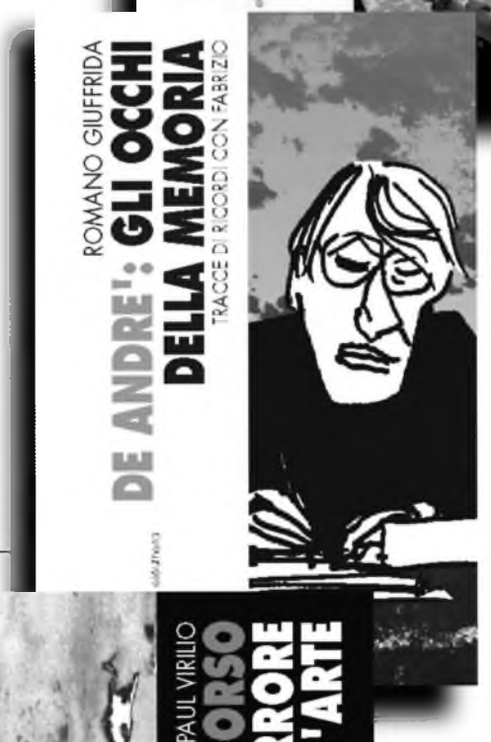
libertaria il piacere dell'utopia

Spedizione in abbonamento postale 45% articolo 2 comma 20/b. legge 662/96. Filiale di Roma. Take perDue - tassa riscossa. Roma. Italy.

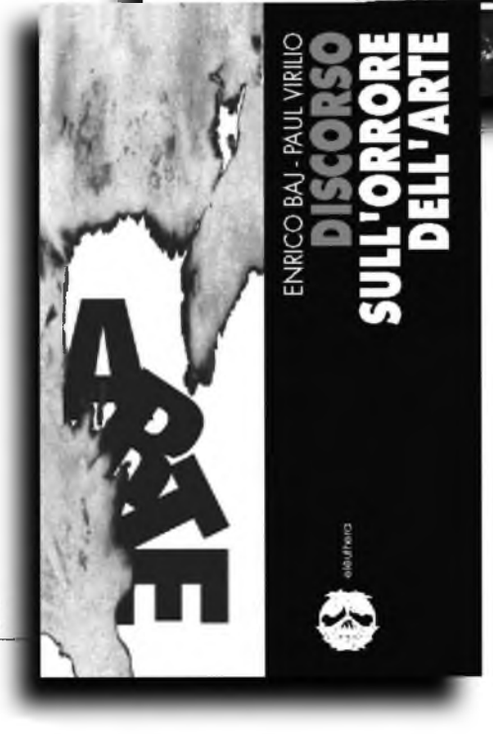
gennaio/marzo 2002 - euro 7,75 - lire 15.000

trimestrale - anno 4 • numero 1

128 pp.
8,00 euro



168 pp.
11,00 euro



80 pp.
5,50 euro

elèuthera

libri
per una
cultura
libertaria
novità 2002

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

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

Collettivo redazionale

Pietro Adamo
Dario Bernardi
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Bunčuga
Francesco Codello
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

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

Rodrigo Andrea Rivas
economista
Milano

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 4
numero 1
gennaio / marzo
2002

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

Internet
www.libertaria.it

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

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

Abbonamento
a quattro numeri
Italia
euro 25,80
estero
euro 31,00
sostenitore
euro 51,65

Versamenti
ccp 53537007
intestato
a Editrice A
sezione Libertaria
casella
postale 9017
00167 Roma
rimesse bancarie
IntesaBci
c/c 03776/01
Abi 03069, Cab 05046
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

conversazioni

Sands school: la pratica della libertà

intervista a
David Gribble
di Francesco Codello

Il fondatore
della libertaria
Sands school
racconta la sua
formazione
di insegnante.
I suoi metodi.
Frutto di
esperienze più che
di teorizzazioni.
Un approccio
pragmatico
e ragionevole
per un'educazione
capace di valorizzare
le potenzialità
dei piccoli

pagina 33

Qui si studia sulla «sabbia»

La nascita,
l'organizzazione,
gli obiettivi,
la pratica libertaria
di Sands school

pagina 34

laboratorio

Strategie etiche contro il dominio

di Saul Newman

L'anarchismo
è per Friedrich
Nietzsche l'erede
più radicale dei valori
democratici,
l'espressione
più rabbiosa
dell'istinto
del gregge.
Cerca di livellare
le differenze tra gli
individui, di abolire
le distinzioni di classe,
di radere al suolo
le gerarchie,
di rendere uguali
potenti e diseredati,
ricchi e poveri, servi
e padroni. Nietzsche
lo considera
il peggiore eccesso
del nichilismo
europeo: la morte
dei valori
e della creatività.
Perché espressione
della morale
del risentimento:
l'odio dei deboli
verso i forti.
Ma le critiche
di Nietzsche
possono essere
utilizzate
per puntualizzare
le contraddizioni
dell'anarchismo
classico e per
ipotizzare i percorsi
del post-anarchismo

pagina 44

pensiero eccentrico

Il potere della memoria: i musei

di Andrea Perin

La proposta
di privatizzare
i musei agita
un acceso dibattito
sulla politica
culturale. Ma ci
sono in gioco anche
problemi economici.
E di immagine
per i privati che
gestiranno questi
luoghi, dove per secoli
è stata ricostruita
e modellata
l'immagine della
società attuale
all'insegna
dell'orwelliano: «chi
controlla il passato
controlla il futuro»

pagina 62

a n/2002

lavori in corso

Conflitti globali

Guerra e globalismo dominano la scena di questo nuovo anno. Uno scenario pieno di incognite. Preoccupanti. Anche perché chi si oppone a questo imbarbarimento planetario non sembra avere strumenti aggiornati alla nuova situazione

pagina 4

piano sequenza

Un mondo in guerra

di Fabrizio Eva

L'attenzione dei mass media è tutta concentrata sul conflitto in Afghanistan e sulla sanguinosa crisi in Israele-Palestina. Ma ci sono altre lotte che incendiano vaste aree della Terra. Tutte però hanno un detonatore comune: lo stato

pagina 6

Afghanistan e media: il codice di autocensura

di Maso Notarianni

La guerra contro i talebani segna il punto più basso nell'obiettività delle notizie. E quello che appare sul video è solo una caricatura della realtà. Troppo scomoda da raccontare

pagina 15

Ok, il prezzo è giusto

di Edward S. Herman

Ecco il ruolo di intellettuali e media americani nella formazione del consenso. Anche di fronte a politiche militari assimilabili al terrorismo di stato

pagina 19

dietro i fatti

La globalizzazione? Grande produttrice di povertà

di Mark Weisbrot, Robert Naiman e Joyce Kim

Neppure nel cuore dell'impero, gli Stati Uniti, la globalizzazione ha prodotto benefici effetti sul tenore di vita dei lavoratori. La retribuzione media reale negli States è la stessa di 28 anni fa

pagina 22

pietra filosofale

Il femminismo ci ha cambiato la vita

di Pietro M. Toesca

Il movimento nato negli anni Sessanta ha rappresentato e rappresenta il principio di una trasformazione epocale. Per comprendere la portata del movimento delle donne bisogna respingere l'obiezione principale a ogni ipotesi di cambiamento: l'esperienza storica relega tali prospettive nel regno dell'utopia

pagina 70

senza confini

Si fa presto a dire Islam

di François Burgat

La dimensione composita del mondo musulmano ne rende difficile la comprensione. Soprattutto per chi guarda con occhio occidentale. Per di più l'Islam vive da tempo tendenze contrapposte. Così molti ritengono che si sia entrati nel postislamismo

pagina 76

lanterna magica

libraria

Incredibile: un anarchico di successo

intervista ad Andrea De Carlo

di Mauro Suttora

Non piace ai critici di regime, però i suoi libri sono tutti dei best seller. Anzi, dei long seller. E i personaggi dei romanzi di De Carlo sono tutti dei ribelli, che mettono in discussione le istituzioni della società

pagina 84

forme e colori

L'apocalisse del terzo millennio

intervista a Enrico Baj

di Franco Buncuga

Tre mostre hanno festeggiato i cinquant'anni di attività di Enrico Baj. Una buona occasione per uno scambio di opinioni con questo artista scomodo

pagina 88

archivio

Randolph Bourne: dalla democrazia all'anarchia

di Pietro Adamo

Gli scritti di un intellettuale libertario contro la prima guerra mondiale. Ma così attuali da sembrare di oggi

pagina 92

arcipelago

Notizie della cultura libertaria

pagina 96

CONFLITTI GL

Guerra e globalizzazione dominano la scena di questo nuovo anno. Uno scenario pieno di incognite. Preoccupanti. Anche perché coloro che si oppongono a questo

I temi che dominano l'inizio del 2002 sono essenzialmente due: la guerra e la globalizzazione. Non a caso questi due fenomeni occupano la prima parte del numero di *Libertaria*. Per la guerra (meglio dire le guerre) la sintetica panoramica presentata racconta le tante tragedie che continuamente si consumano di fronte all'ignoranza o al disinteresse di quanto sta accadendo. In pratica il mondo vede una media stabile di quasi cento conflitti. Alcuni perfino più sanguinosi della guerra che attrae la maggiore attenzione dei mass media: quella afghana.
Proprio l'andamento dell'operazione di polizia internazionale condotta da Stati Uniti e Gran Bretagna nel montagnoso paese asiatico conferma le impressioni avute fin dall'inizio del conflitto: i mezzi di informazione devono riportare soltanto quello che dicono i responsabili della guerra. Basta con i reporter che vanno dove vogliono (o riescono) e raccontano quello che vedono. La guerra è una cosa troppo seria per lasciarla rappresentare da giornalisti, fotoreporter e teleoperatori.

PACIFISTI IN RITARDO

La cifra di questa guerra sta proprio nella censura e nel conseguente codice di autocensura dei mezzi di informazione, come ci fanno ben capire Maso Notarianni con le riflessioni sulla sua esperienza in Afghanistan e l'analisi di Edward Herman sul ruolo degli intellettuali americani nella formazione del consenso verso l'operato del presidente George Bush e dei generali che dirigono questa guerra. Un conflitto che, nonostante la censura, sappiamo aver fatto più morti tra i civili che tra le milizie talebane. Per di più con un risultato discutibile: aver sostituito il regime dei fondamentalisti talebani con il rissoso regime dei fondamentalisti dell'alleanza del nord. Tant'è che per le donne afghane (ed è stato denunciato proprio da loro) cambia poco: vengono eliminate alcune assurde proibizioni, ma per il resto...
Insomma, l'intervento dei marines, come al solito, non ha affatto risolto un problema. Lo ha semplicemente spostato. Nel tempo e nella politica. Ma questo fa parte delle regole (truccate) del gioco dei potenti. Dove tornano poco i conti è fra le fila di coloro che sono contro la guerra quale soluzione dei problemi. Gli unici che hanno svolto con coerenza il loro ruolo sono state le organizzazioni umanitarie (ong, Emergency e cosi via), più impressionante invece il balbettio politico dei partitini e dei gruppi politici. Si sono sentiti soltanto slogan giusti in sé e per sé, ma atemporali, non legati in modo intelligente a questa guerra nata come risposta agli attentati alle Twin Towers. E infatti i brani che *Libertaria* riporta nell'*archivio* su Randolph Bourne dimostrano come il pensiero pacifista non sia andato molto più avanti di quanto diceva quel poco conosciuto libertario americano nel 1917 contro la prima guerra mondiale. Anzi, per certi aspetti Bourne sembra più «moderno» di molti pacifisti contemporanei. Scriveva Bourne: «La guerra è essenzialmente la salute dello stato». E questa è

GLOBALI

imbarbarimento planetario non sembrano avere strumenti aggiornati. Capaci di contrastare con efficacia le tendenze in atto

«una cosa che fa riflettere», come diceva con disarmante serietà Marilyn Monroe in *A qualcuno piace caldo*. Al di là delle battute, la situazione sembra proprio preoccupante all'interno del movimento pacifista. Un ambito in cui, ovviamente, si riconosce e si muove *Libertaria*. Ma che non impedisce di sottolineare la necessità di dotarsi di analisi e strumenti nuovi per contrastare (per quanto è nelle nostre forze) le follie degli stati.

LA FOLLIA DEL FONDO MONETARIO

Una follia che si riproduce nella quotidiana espansione del processo di globalizzazione. Il secondo tema forte di questo numero di *Libertaria*. La critica adesso proposta non è di tipo ideologico, etico o sociale. No, quanto riportano i tre economisti del Center for Economic and Policy Research (Cepr) è squisitamente «contabile». Vale a dire che fanno i classici «conti in tasca» ai tanto decantati benefici apportati dalla globalizzazione. Benefici assolutamente inesistenti perfino per la stragrande maggioranza degli abitanti del paese che guida il processo transnazionale: gli Stati Uniti. E l'aspetto più interessante è che la critica viene condotta con gli stessi criteri con cui ragionano gli esperti del Fondo monetario internazionale e della Banca mondiale. Non abbiamo a che fare con inguaribili utopisti ma con persone che analizzano gli ultimi decenni secondo una logica di crescita dell'economia in termini quantitativi, cioè secondo indicatori economici. Insomma, non è una critica che prende spunto da fattori legati alla qualità della vita, alla conservazione dell'ambiente, al tipo di servizi sociali utilizzabili, al traffico delle città e così via, vale a dire facendo ricorso ad analizzatori economico-sociali per indicare la «ricchezza sociale». Il segnale che arriva dal Cepr è, dunque, maggiormente preoccupante. Anche perché se il mondo occidentale non ha conosciuto un accrescimento di ricchezza, il Sud del pianeta (e qui le analisi si sprecano) si sta spostando verso livelli insostenibili di povertà. È chiaro, a questo punto, che le politiche imposte a tanti paesi emergenti o in crisi da Fmi e Banca mondiale non fanno nemmeno gli interessi della capitale dell'impero. Così come non li hanno fatti per l'Argentina, sull'orlo di un disastro determinato dall'azione congiunta dei due organismi internazionali con la politica populista dei governi che si sono succeduti alla guida di quel ricco paese latinoamericano. Quello che i lettori di *Libertaria* non trovano su questo numero è la sceneggiata che vede contrapposti Silvio Berlusconi & Cesare Previti ai giudici e magistrati milanesi nel processo sul caso Sme. Oppure i litigi da pollaio all'interno del governo con conseguenti dimissioni. Questa politica (per usare un nome inappropriato a simili vicende) non interessa la gente normale. Ma resta da chiedersi che cosa ne pensi chi ha eletto Berlusconi & co.

L'attenzione dei mass media è tutta concentrata sul conflitto in Afghanistan e la sanguinosa crisi tra Israele e Palestina. Ma ci sono altre lotte armate e altri scontri, più o meno cruenti, che incendiano vaste aree della Terra. Il numero dei conflitti in corso nel mondo è stabilmente elevato: dai 90 ai 100. Ecco la mappa delle zone più calde. L'America Latina è l'area delle guerriglie e dei movimenti ribellistici dei contadini e degli indios. L'Africa è la terra dei colpi di stato militari. Molti paesi islamici vivono forti conflitti interni sulla corretta applicazione della sharia, o tra movimenti religiosi e lo stato «laico». Miliardi di persone in Asia vivono sotto sistemi sociali rigidi. Mentre i conflitti tra stati sono molto diminuiti dalla fine del confronto Usa-Urss. Tutte queste lotte sembrano avere un detonatore comune: lo stato. È quanto sostiene Fabrizio Eva, geografo politico, autore tra l'altro di Cina e Giappone *(2000)*

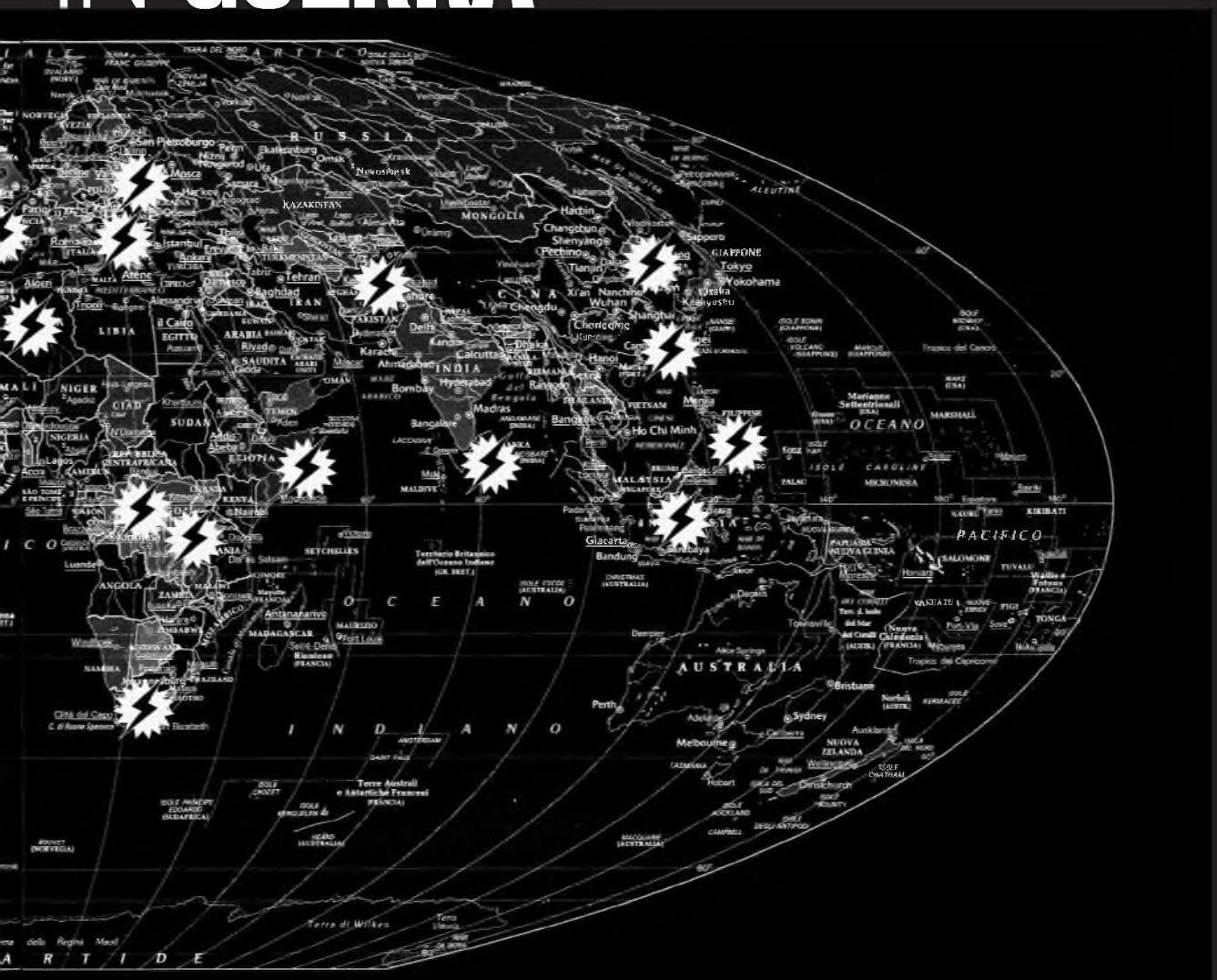
Fabrizio Eva

UN **MONDO**

L'attacco alle torri gemelle ha introdotto fattori nuovi nel quadro geopolitico internazionale? Tutti i media ripetono ossessivamente che «niente sarà come prima». Mi permetto di avere qualche dubbio. Certamente è cambiato il livello dell'attacco al cosiddetto Ordine internazionale, in vigore per tacita accettazione, ma i motivi, le azioni e i soggetti protagonisti della scena internazionale non sembrano diversi. Piuttosto, grazie a Osama bin Laden, gli Stati Uniti hanno oggi una copertura ideologica forte e difficilmente contrastabile per agire con la forza in molte parti del globo. Porre questioni, avere perplessità, proporre altre vie rispetto a quella del «genio» George Bush junior viene immediatamente bollato come antiamericanismo sostanzialmente codardo e traditore.

L'attacco dell'11 settembre ha impresso un'accelerazione al processo di transizione geopolitica iniziato con la fine dell'Unione Sovietica. Nel periodo 1991-2001 è stato messo in discussione il ruolo dell'Onu, è iniziata la riflessione sui compiti e sul ruolo degli Usa e della Nato, l'idea di stato ha visto affievolire la propria centralità in molte parti del globo, sfidata da processi di integrazione sovranazionale e da processi di frammentazione interni. Sono tornate in luce vecchie dinamiche (nazionalismi) e hanno preso forza politico-militare meccanismi identitari legati a etnia e religione, che sembravano essere stati superati o cancellati dalle ideologie diffuse dello stato capitalista «neutrale» e dell'internazionalismo proletario (sotto tutela). Alcuni soggetti, già presenti prima del crollo dell'Urss, hanno potuto muo-

IN **GUERRA**


RUSSIA
KAZAKISTAN
MONGOLIA
CINA
GIAPPONE
Tokyo
Yokohama
Osaka
Nagoya
Sapporo
Harbin
Changchun
Shenyang
Pechino
Tianjin
Xi'an
Nanchino
Wuhan
Shanghai
Chongqing
Chengdu
Hanoi
VIETNAM
Ho Chi Minh
FILIPPINE
MALESIA
Giacarta
Bandung
INDIA
Delhi
Calcutta
Dhaka
Karachi
Bombay
Hyderabad
Madras
Bangalore
Colombo
MALDIVE
PAKISTAN
IRAN
Tehran
IRAQ
Baghdad
ARABIA SAUDITA
Riyadh
Mecca
OMAN
YEMEN
Aden
Ankara
Istanbul
Atene
GRECIA
LIBIA
EGITTO
Il Cairo
SUDAN
CIAD
NIGER
NIGERIA
ETIOPIA
KENYA
Nairobi
Addis Abeba
Mogadiscio
SOMALIA
ANGOLA
ZAMBIA
ZIMBABWE
NAMIBIA
BOTSWANA
SUDAFRICA
Città del Capo
Johannesburg
Durban
Port Elizabeth
MADAGASCAR
Antananarivo
Port Louis
Riunione (FRANCIA)
SEYCHELLES
Territorio Britannico dell'Oceano Indiano
Diego Suarez
Luanda
Lusaka
Harare
Maputo
Beira
Nacala
Dar es Salaam
Mombasa
Kampala
Kigali
Gibuti
Asmara
Khartoum
Tripoli
Algeri
Tunisi
Rabat
Casablanca
Fez
Tangeri
Orano
Tamanrasset
Agadez
Timbuctù
Bamako
MALI
Dakar
Conakry
Freetown
Monrovia
Abidjan
Accra
Lagos
Yaounde
Libreville
Brazzaville
Kinshasa
Luanda
SAO TOME E PRINCIPE
GUINEA EQUATORIALE
CAMERUN
CENTRAFRICANA
REPUBBLICA
Bangui
Ndjamena
Niamey
Ouagadougou
Nouakchott
Dakar
Praia
CAPO VERDE
Isole Canarie (SPAGNA)
Madeira (PORTOGALLO)
Azzorre (PORTOGALLO)
Gibilterra (GRAN BRETAGNA)
Malta
Atene
Creta
Cipro
Beirut
Damasco
Amman
Gerusalemme
Tel Aviv
Haifa
Baghdad
Kuwait
Doha
Abu Dhabi
Dubai
Muscat
Riyadh
Mecca
Jeddah
Aden
Sana'a
Mogadiscio
Addis Abeba
Asmara
Khartoum
Tripoli
Algeri
Tunisi
Rabat
Casablanca
Fez
Tangeri
Orano
Tamanrasset
Agadez
Timbuctù
Bamako
Dakar
Conakry
Freetown
Monrovia
Abidjan
Accra
Lagos
Yaounde
Libreville
Brazzaville
Kinshasa
Luanda
Lusaka
Harare
Maputo
Beira
Nacala
Dar es Salaam
Mombasa
Kampala
Kigali
Gibuti

versi più liberamente (separatisti e movimenti etnici), mentre altri hanno perso sostegno e hanno avuto una pericolosa involuzione (movimenti di liberazione politico-economica a ispirazione ideologica tendenzialmente marxista). La mappa mondiale delle guerre e guerriglie è in parte cambiata e ha preso quota il problema della cosiddetta «sicurezza internazionale», che però non è concettualmente diversa dai concetti di «pace e libertà» (leggi: stabilità e sicurezza) sbandierati dall'Occidente durante il conflitto bipolare. I separatismi in cerca di omogeneità etniche, i fondamentalismi (tra cui quello islamico con caratteristiche più conflittuali), i «cattivi» di turno (Iraq, Iran, Libia, Corea del Nord...) sono stati i nemici designati nel Grande Gioco (la «sicurezza internazionale») della stabilizzazione («pace») dell'Ordine gerarchico internazionale (libertà... d'azione per il capitale e il sistema culturale occidentale).

Dai talebani ai signori della guerra. Il vuoto politico determinato dalla sconfitta degli «studenti coranici» è stato occupato dai vari comandanti di differenti etnie presenti in Afghanistan

UNA STORIA INFINITA

Ancora una volta il conflitto tra Israele e Palestina è stato una cartina al tornasole. Gli accordi di Oslo nel 1993 hanno aperto la fase delle trattative e delle reciproche concessioni, sia pure con un percorso molto tormentato, fino al confronto più delicato e difficile, nel 2000, sulle questioni più ideali e simboliche (Gerusalemme, sovranità, percentuale di territori occupati da restituire, profughi palestinesi). Per anni nessuna delle due parti ha rispettato fino in fondo le promesse che aveva fatto, ma le conseguenze sul processo di pace di una delle inadempienze israeliane, cioè non fermare, ma anzi proseguire con gli insediamenti nei territori occupati, sono state, sono e saranno quelle più difficili da recuperare. Del resto chi è in posizione (militarmente) di forza «legge» le situazioni con un'ottica molto limitata e pensa a strategie necessariamente fondate sulla forza. È il caso del premier israeliano Ariel Sharon e del presidente americano Bush nella questione bin Laden e Afghanistan.
La forza militare ottiene risultati: questo, purtroppo, va detto con molta chiarezza. Opporsi alla guerra e alle guerre con lo slogan «perché non serve» si è mostrato decisamente perdente negli ultimi dieci anni (Iraq, Serbia, Timor Est), mentre azioni più soft e «umanitarie» (Somalia, Liberia) sono state un disastro. Certo bisogna intendersi sui termini per non essere fraintesi. La situazione attuale in Iraq o in Kossovo è vergognosa, ma dal punto di vista di chi guida e controlla l'ordine (gerarchico) internazionale i lati positivi sono di gran lunga superiori a quelli negativi.

Uno degli elementi concettuali indiscussi dell'ordine internazionale è quello del mantenimento della stabilità, identificata con il mantenimento degli stati attualmente esistenti. Il Sistema di Vestfalia è un sistema «anarchico» ordinato di stati, formalmente uguali e con sovranità assoluta all'interno del proprio territorio. Lo si definisce «anarchico» proprio perché ogni stato è, come nel pensiero anarchico, del tutto simile a un individuo libero, autonomo e con uguali diritti rispetto a tutti gli altri individui; in teoria non vi sono autorità superiori agli stati. Nel caso degli stati e dell'ordine mondiale si tratta di una finzione evidente, che però è funzionale a una gerarchia di potere in cui alcuni stati rappresentano una sorta di Santa Alleanza che orienta la politica e l'economia mondiali e garantisce l'ordine e la sicurezza.
Il feticcio del valore superiore dello stato moderno e quindi della necessità assoluta del suo mantenimento in qualunque condizione storica, geografica e culturale può essere la chiave di lettura di molti dei conflitti attualmente in corso, un certo numero dei quali potrebbe essere affrontato con strategie diverse e più utili se si abbandonasse il feticcio stato. Ma la cosiddetta comunità internazionale è guidata e rappresentata proprio dai paesi occidentali, alfieri dello stato

Gendarme transnazionale. Gli Stati Uniti da anni si sono autonominati i poliziotti dell'ordine internazionale. E oggi con una nuova legittimazione: i morti dell'attentato alle Twin Towers

moderno militarmente attrezzato per la difesa, ma oggi votato anche alla «difesa della pace» in tutto il mondo.
Ancora una volta il caso Israele-Palestina è emblematico. Riconoscere uno stato palestinese significa riconoscerne i diritti, gli stessi attribuiti a tutti gli altri stati, ma è questo che molti israeliani non sono disposti ad accettare e la comunità internazionale (Stati Uniti in testa) è divisa tra affermazioni di principio e necessità funzionali legate al mantenimento di una condizione speciale «protetta» per Israele e di una condizione di limitazione di funzioni e poteri per un eventuale stato palestinese. Il protettorato in Bosnia e in Kossovo, il controllo militare dell'Iraq, l'intervento in Afghanistan, che lascia intravedere una «stretta sorveglianza» in futuro, si configurano come nuove forme di entità statali sotto tutela che potrebbero diventare una via «pratica» di costituzione di uno stato palestinese semi-indipendente. Sarà un modello applicabile anche altrove? Ci sono segnali che fanno pensare di sì.

DOPO IL BIPOLARISMO

La forte sfida all'idea di stato/nazione e alla sua intangibilità è venuta dal crollo della struttura bipolare Usa-Urss. Le spinte interne e le rivendicazioni di autonomia/indipendenza sono aumentate di forza e intensità, ma paradossalmente l'obiettivo dei movimenti politici indipendentisti era ed è la costituzione di un altro stato, più piccolo, ma più «nazione» (cioè omogeneo) di quello esistente. La diffidenza o la riluttanza del sistema internazionale degli stati nei confronti delle nuove rivendicazioni dipende dalla non certezza che i nuovi arrivati garantiscano quelle condizioni di stabilità e sicurezza necessari all'ordine internazionale; quando le garanzie ci sono allora è possibile accettare pacificamente il nuovo arrivato.
La sfida allo stato viene anche dal processo di globalizzazione dell'economia sotto il segno della telematica e della libertà di movimento dei capitali finanziari. La pericolosità della sfida delle organizzazioni terroristiche sta appunto in questo: sanno usare tecniche moderne che travalicano gli stati e il controllo che questi possono esercitare. Il nuovo livello dello scontro che bin Laden o chi per esso ha voluto raggiungere taglia i tempi a un processo che stava avvenendo più lentamente e con un percorso tormentato, ma almeno parzialmente dibattuto a livello internazionale. La questione centrale è il ruolo degli stati nel contesto della cosiddetta sicurezza internazionale, che ormai va gestita a livello globale de-territorializzato (sistemi elettronici, satellitari, servizi segreti e così via), ma che non può assolutamente fare a meno di una sub-organizzazione di controllo territoriale quali sono gli stati. Questi, però, devono avere comportamenti coerenti con le linee politico-ideologiche decise dalla Santa Alleanza. In questo senso un tabù ideologico (non ci si intromette, esplicitamente, negli affari interni di uno stato) viene spazzato via dalla necessità di proteggersi dal terrorismo e l'attacco alle torri di New York garantisce l'appoggio popolare occidentale (quello che conta) all'intervento anche militare contro gli stati che non condividono la lotta al terrorismo (o ne hanno un concetto differente). Dove invece sono stabili i confini e la situazione interna non produce meccanismi di sostegno al terrorismo internazionale, torna valido il principio di non ingerenza pur in presenza di massacri e condizioni devastanti per la popolazione civile e per l'ambiente (vedi Algeria, Ruanda, Sierra Leone).
Così è stato e continua a essere nelle aree marginali e poco integrate con i meccanismi della cosiddetta globalizzazione. Nel caso del Ruanda (e Burundi) anni di massacri e più di un milione di profughi sono stati affrontati con scarsi strumenti di aiuto umanitario da parte dell'Onu e delle organizzazioni non governative (ong), nel

sostanziale disinteresse internazionale. I confini non erano in questione e formalmente lo stato rimaneva in funzione, prima nelle mani di un gruppo (hutu) e poi dell'altro (tutsi). La permanenza dei profughi ruandesi in Congo si è inoltre rivelata una buona carta geopolitica nello scontro in Zaire/Congo che ha portato alla fine del regime più che trentennale di Sese Mobutu e alla vittoria del più «moderno» Laurent Kabila, grazie all'appoggio degli eserciti di Ruanda e Uganda. L'assassinio di Kabila dopo poco più di un anno di presidenza «forte» è sfociata in una successione a favore di un figlio, ma è evidente che gruppi etnici e relative milizie armate hanno avuto la garanzia dell'esclusivo controllo dei rispettivi territori e delle relative risorse (minerarie in questo caso). Questa sembra essere una strada sempre più frequente in Africa, vista anche la cosiddetta intangibilità dei confini tracciati dai colonizzatori. Altro esempio di feticcio-stato in piena funzione.

Per certi versi è simile la situazione in Liberia prima e in Sierra Leone poi. Dinamiche interne tra gruppi ed etnie diverse hanno preso la forma di un conflitto tra cariche istituzionali dello stato e la situazione è precipitata. Il dato più evidente e caratteristico è la formazione di molti gruppi guerriglieri che si alleano e poi si combattono a seconda degli interessi del momento e delle decisioni dei loro leader; l'aumento dell'arruolamento dei ragazzini nei gruppi irregolari è una pericolosa novità che avrà ricadute negative sul futuro di una possibile pacificazione. Del resto anche in Somalia, nonostante l'intervento «umanitario» voluto da George Bush padre nel 1991, la situazione si è fossilizzata in un controllo territoriale legato a gruppi etnici con milizie proprie nel centro-sud, mentre nel nord c'è addirittura un'entità, il Somaliland, che si è dichiarata stato indipendente e come tale si comporta sul piano pratico. Anche se non ha riconoscimenti internazionali è la parte della Somalia relativamente più tranquilla e pacifica. La non esistenza nei fatti dello stato unitario somalo sembra non preoccupare nessuno: di Somalia si parla oggi solo perché gli Usa hanno dichiarato che Al Qaeda, l'organizzazione terroristica di bin Laden, sfrutterebbe l'incerta situazione somala come base organizzativa per i propri attentati.

FETICCI IDEOLOGICI

L'idea di uno stato modellato sull'esempio dei colonizzatori europei continua a essere un feticcio ideologico da difendere. In tutta l'Africa, fin dall'indipendenza, troviamo che le realtà tradizionali etniche si sono sovrapposte alle strutture dello stato imposte dai colonizzatori e, finita la fase eroica dell'unità per l'indipendenza, nell'area subsahariana ci sono sostanzialmente due realtà politiche:

1) stati guidati dall'uomo forte di turno che controlla la società grazie al partito unico, tendenzialmente a connotazione etnica;
2) stati incapaci di gestire il confronto tra diversità politiche, che vengono viste e vissute come diversità etniche. In quest'ultimo caso il pericolo di guerre civili incontrollabili all'interno di uno stato formalmente esistente diventa sempre più diffuso. Interessi economici circa le risorse da predare (pietre preziose, piantagioni, petrolio e così via) o mercati (di armi soprattutto) da proteggere fanno il resto. Solo il Sudafrica mostra qualche elemento di novità rispetto a un copione di neocolonialismo o di autoritarismo diffuso, ma la fine dell'apartheid ha innescato problematiche interne che rendono la gestione della politica interna molto difficile, per non parlare del gravissimo problema dell'Aids.

In America Latina la fine dell'Urss ha tolto «copertura» e riferimento ideologico a tutte le guerriglie di ispirazione marxista presenti da decenni. Già negli anni Ottanta era apparso chiaro che l'ossessione reaganiana per il pericolo dei tentacoli dell'Impero del Male fosse dovuta a problemi mentali personali visto che, proprio a partire

Ultimi legionari. La Legione straniera ha rappresentato per oltre un secolo il prototipo dell'esercito coloniale con funzioni poliziesche. Da alcuni anni questo compito viene assolto dai marines americani

dall'esperimento sandinista in Nicaragua, in America centrale un po' tutti i gruppi e i movimenti guerriglieri (più o meno armati) avevano cambiato progressivamente strategia, avendo puntato alla firma di accordi con i rispettivi governi in vista di un reinserimento nella società civile come forze politiche di sinistra e popolari. Non è un caso se proprio dal Messico, nella zona sud del paese, è emerso il fenomeno politico più nuovo e interessante a livello mondiale: il movimento zapatista del subcomandante Marcos. La novità sta soprattutto nelle parole d'ordine adottate e nelle tattiche utilizzate. Movimento non pacifista che però non ha strategie di conquista militare; capace di difendersi militarmente, ma senza obiettivi di conquista territoriale, se non quelli di creare aree «libere» per la sopravvivenza delle comunità locali cui veniva e viene garantito un ruolo attivo nel processo decisionale. La stessa marcia pacifica e di massa di circa 3 mila chilometri che l'anno scorso ha portato gli zapatisti a Città del Messico, si configura come una novità assoluta nel panorama delle azioni politiche dell'intero continente e del mondo. Di fronte alla realtà zapatista, sostanzialmente illegale, perfino lo stato, impersonato dal presidente messicano Vicente Fox, viene a patti e oltre a non potersi permettere di reprimere un tale movimento di massa (sotto gli occhi mediatici del mondo) Fox si spinge a invitare a pranzo un noto-ignoto fuorilegge come Marcos (che significativamente ha rifiutato).

Se il cosiddetto Cono Sud americano è oggi sostanzialmente tranquillo rimangono problematiche le situazioni in Perù dove operano numerosi gruppi armati guerriglieri tra cui spicca Sendero luminoso e la sua incomprensibile strategia politica, visto che colpisce singoli rappresentanti del potere e comunità contadine in egual misura. Dopo la «democradura» (democracia più dictadura) del presidente Alberto Fujimori il nuovo presidente eletto Alejandro Toledo, di origine amerindia, appare come un'altra interessante novità prodotta dal continente, ma la camicia di forza dello stato e delle sue necessità (tra cui un enorme debito estero) farà perdere molto dello slancio riformatore.

Il caso più preoccupantemente «stabile» è quello della Colombia dove si assiste a uno stato diviso in tre parti: una controllata dalle forze armate «legali» con metodi spesso illegali, una controllata ufficialmente dallo stato in cui si muovono liberamente le milizie dei cartelli della droga, e infine una controllata dal Farc, la più potente e organizzata tra le forze guerrigliere «di sinistra». Ecco un altro caso evidente di feticcio statale riconosciuto anche se le condizioni reali sul terreno sono ben più complicate e frammentate. Proprio a partire dall'amministrazione Reagan erano state messe in atto strategie di intervento militare di forze speciali statunitensi, ufficialmente in appoggio alle forze regolari interne, contro i produttori di coca; i risultati sono stati del tutto insoddisfacenti, ma la filosofia dell'intervento nel territorio di uno stato evidentemente incapace ha trovato il suo logico proseguimento negli «interventi umanitari» e oggi nella lotta al terrorismo.

Un caso a sé sembra essere quello del Venezuela. L'attuale presidente Hugo Chavez, ex golpista, ha sviluppato una strategia populista parzialmente nuova rispetto al tradizionale caudillismo latinoamericano ed è riuscito a conquistare una larga fiducia popolare che si è manifestata in larghi successi elettorali e nei referendum da lui proposti. Una serie di segnali discreti a livello di pressioni diplomatiche e di proteste dei gruppi di potere tradizionali venezuelani, estromessi dalla divisione di una ricca torta petrolifera, lasciano intravedere un possibile futuro intervento dall'esterno, ma Chavez ha finora saputo al-

Tamil contro singalesi. Il conflitto che infiamma lo Sri Lanka è sostanzialmente di tipo etnico: tra i discendenti degli indiani del sud trasportati dai coloni britannici e la popolazione autoctona

ternare spinte pericolosamente «sinistre» (per Washington) a forme di «democradura» più tradizionali e accettate dal potente controllore. In questo quadro l'eccezione «rivoluzionaria» cubana sfuma sempre di più come reale pericolosità politica, mentre il realismo del líder máximo (per esempio, uso del dollaro come moneta di scambio) e l'intreccio economico sempre più consistente con l'Europa (società francesi vendono ville e residence vicino all'Avana) evidenziano che la paranoia statunitense verso Cuba è un problema politico tutto interno agli Usa.

LE SFIDE ALL'EUROPA

L'Europa, dove il concetto di stato moderno è stato concepito, non può sfuggire al feticcio statuale, ma ha visto negli ultimi dieci anni una serie di sfide concrete a tale concetto che solo la sua enorme capacità di finzione ideale le consente di attutire i colpi tremendi che i conflitti cruenti nei Balcani e la fine del sistema sovietico hanno inferto all'idea dello stato moderno, formalmente neutrale e super partes. Fino al 1991 le sfide principali erano state quella politico-religiosa in Irlanda del Nord e quella politico-etnica nei Paesi Baschi. Il crollo dell'Urss ha scoperchiato una pentola che bolliva da tempo. I vari gruppi etnico-linguistico-religiosi si sono lanciati alla conquista di uno stato dove poter essere omogenei e immaginare così di essere uguali pur in presenza di forti differenziazioni sociali ed economiche. La supposta uguaglianza tra proletari in uno stato socialista è stata sostituita da una supposta uguaglianza nazional-culturale in un nuovo stato capitalista che della disuguaglianza fa il proprio criterio fondante. Il progressivo sfumarsi, a est e a ovest, di qualsiasi rivendicazione sociale forte lascia spazio ai peggiori istinti collettivi nobilitati da un obiettivo statuale e/o simbolico. Assistiamo così alle finzioni statali della Federazione Serba-croato-musulmana in Bosnia, pattugliata da forze Nato, alla tripartizione della Moldavia, stato uno (come riconoscimento internazionale) e trino (come realtà nei fatti). La politica nazional-razzista di Slobodan Milosevic in Serbia ha prodotto, per reazione, i primi casi di infrazione «giustificata» alle leggi internazionali da parte dei paesi della Santa Alleanza, rivendicata per «diritto di intervento umanitario», e alla creazione di un nuovo tipo di territori sotto tutela internazionale, senza che il sistema degli stati venga messo ufficialmente in discussione. Il Kossovo rimane così un protettorato Nato, ufficialmente voluto a posteriori dall'Onu, ma ancora ufficialmente sotto sovranità serba. La Macedonia era sembrata uno

Lotta continua. L'arrivo al potere dell'ex generale Ariel Sharon ha fatto rapidamente innalzare il livello degli scontri tra esercito israeliano e palestinesi. Scontri intervallati da brevi tregue

dei casi in cui l'Onu aveva dispiegato un piano di intervento preventivo (nel 1994) e una capacità di negoziazione, ma poi sembra che la crisi kossovara abbia assorbito tutte le capacità di gestione geopolitica e così una dinamica di crisi è stata lasciata crescere quando si trattava di difendere dei diritti, ancora una volta in nome della non ingerenza in affari interni di uno stato, salvo poi premere su questo stesso stato perché accettasse controvoglia una soluzione che appariva ottenuta sotto ricatto e perché accettasse la presenza di forze armate della solita Santa Alleanza. E questo avveniva nella situazione peggiore: quando gli odi e le insofferenze etniche interne avevano già raggiunto e superato i livelli di guardia, mettendo in forse il mantenimento di rapporti pacifici tra le diverse comunità linguistiche in un prossimo futuro.

NEL CROGIOLO ASIATICO

L'Asia sembra essere il continente dove si è spostato (o è ritornato) il fulcro delle dinamiche geopolitiche mondiali. Anche a causa della sua grandezza troviamo tutti i tipi di conflitti, da quelli antichi e tradizionali alle dinamiche più recenti: dalla questione Israele-Palestina all'Af-

Calma apparente. Il conflitto armato tra cattolici e protestanti nell'Irlanda del Nord per il momento registra una fase di stasi. Sono anche ripresi i contatti tra i leader delle opposte fazioni.

ghanistan, passando per il Tibet e le due Coree. Il conflitto tra Pakistan e India a proposito dell'attribuzione del Kashmir è un vecchio conflitto post-coloniale centrato sulla composizione etnica. Il Pakistan non ha mai riconosciuto il buon diritto dell'India a controllare un territorio abitato prevalentemente da musulmani e infatti è riuscito a «riprendersi» con le armi metà dell'area assegnata all'India. Negli ultimi venti anni lo scontro si è complicato grazie anche all'uso spregiudicato da parte dei pachistani di infiltrazioni di combattenti afghani (di etnia pashtun), fuggiti dal loro paese allora occupato dai russi, armati e addestrati grazie agli aiuti occidentali con fini antisovietici. Il ruolo centrale che oggi assume il Pakistan nell'attuale conflitto armato in Afghanistan ha messo in allarme l'India che teme di dover pagare un prezzo territoriale alla lotta al terrorismo. Di tipo etnico e più recenti sono i conflitti in Sri Lanka tra i discendenti degli immigrati tamil dall'India meridionale, portati dagli inglesi colonizzatori, e gli autoctoni singalesi che hanno per di più un forte conflitto politico interno grazie alla sopravvivenza di un ben organizzato partito marxista rivoluzionario. La richiesta di indipendenza e autonomia del nord-est da parte dei tamil è diventata più decisa e con esiti cruenti soprattutto dopo la fine dello scontro bipolare e lo scontro armato tra esercito e milizie si alterna ad attentati terroristici e autobombe.

Per certi versi sono simili i conflitti in corso in Indonesia da parte dei gruppi separatisti dell'area di Aceh, nella parte nord dell'isola di Sumatra, e quelli dei gruppi guerriglieri musulmani di Mindanao nelle Filippine. Quest'ultimo è un vecchio conflitto armato, fondato sulla rivendicazione della proprietà della terra da parte dei contadini nei confronti dei latifondisti assenteisti, che ha accresciuto la propria connotazione religiosa e ha preso nuove forme (sequestro di turisti) anche come adeguamento alla nuova realtà economica e alla nuova situazione che vede i musulmani messi all'indice internazionale a causa del terrorismo medio-orientale.
La questione di Timor Est è ancora un «residuo» della questione coloniale e solo i conflitti interni alla classe dirigente indonesiana nel momento della fine della lunga «protezione» dell'ex presidente Suharto hanno riaperto una questione che sembrava finita con l'annessione nel 1976 e la dura repressione degli oppositori. Grazie anche a una campagna mediatica potente, Timor Est è stata presa sotto tutela militare da parte dell'Onu (anche con i paracadutisti italiani), ma il ruolo di controllore è passato all'Australia che non nasconde le proprie velleità regionali per assicurare la pace e la sicurezza internazionali.
I conflitti interni a Myanmar (Birmania) tra il governo militare di salute pubblica e le formazioni indipendentiste delle diverse comunità etniche dislocate lungo i confini con India, Cina e Thailandia, vengono lasciati in secondo piano in quanto non hanno aspetti destabilizzanti globali e anche perché siamo a ridosso del famoso triangolo d'oro della droga, sostanza che, politicamente, sembra frenare velleità di interventi umanitari. Così in Myanmar il partito vincitore delle elezioni, ormai più di dieci anni fa, vede i propri rappresentanti incarcerati per invio di fax illegale da parte di un governo golpista e dittatoriale riconosciuto internazionalmente, anche se deve subire un leggero embargo economico e le proteste per come tratta gli oppositori interni, con in testa il premio nobel per la pace Aung San.

DALLE COREE ALLA CINA

Più vecchia e tradizionale è la questione tra le due Coree. Eredità del primo conflitto armato del dopoguerra tra i due schieramenti Est-Ovest (1950-'53), è una situazione territoriale sostanzialmente stabile, ma ancora in grado di scate-

nare paranoie da guerra fredda e paure di attacchi missilistici nucleari. In effetti ci sono stati negli ultimi due anni significativi passi di riavvicinamento tra i due stati e con gli Usa, ma la strenua difesa della Corea del Nord del suo carattere comunista, sia pure povero e affamato, produce reazioni scomposte ogni volta che i nord-coreani starnutiscono.
Infine, come questione simbolica chiave della finzione statalista nelle relazioni internazionali rimane quella di Taiwan. Tipica questione statale, post conflitto mondiale e post guerra fredda, vede la presenza di due entità che affermano di essere l'unico stato legale e che nel corso della storia degli ultimi cinquant'anni hanno visto oscillare il numero e la qualità del riconoscimento internazionale del loro status. Fino al 1971, anno dell'apertura statunitense alla Cina maoista, Taiwan occupava il seggio all'Onu e godeva del riconoscimento diplomatico di tutto il cosiddetto mondo libero. A seguito del cambiamento nella geostrategia americana la Cina Popolare ha visto progressivamente e rapidamente aumentare il riconoscimento internazionale e ormai solo un paio di decine di stati, tra cui molti latinoamericani, riconoscono ufficialmente Taipei e non Pechino. Sul piano territoriale e politico interno per i due stati non era cambiato nulla; solo la convenzione internazionale tacitamente accettata nel sistema degli stati si era adeguata alle nuove scelte della Santa Alleanza. Inoltre siamo in presenza di una cultura omogenea tra le due parti, e per di più così antica, particolare e totalizzante come quella cinese, che potrebbe far trovare una soluzione negoziata e con tempi cinesi se non ci fosse in ballo la questione strategica e di prestigio internazionale che coinvolge gli Stati Uniti e la emergente superpotenza Cina. Il fatto nuovo della lotta al terrorismo, che tanto assomiglia alla repressione di qualunque movimento interno, apre spazi di manovra alla Cina. Quest'ultima, infatti, si è affrettata a dare il proprio appoggio agli Usa, tramite le dichiarazioni a Shanghai del presidente Jiang Zemin che ha sorvolato (alla cinese) sulle dichiarazioni di facciata di Bush junior circa la protezione statunitense per Taiwan di fronte a qualsiasi attacco. L'intreccio economico tra le due Cine è ormai così forte che i due governi hanno sempre più interesse a risolvere «confucianamente» la questione dell'unicità della Cina. Solo mosse sbagliate dell'attore esterno, cioè gli Stati Uniti, potrebbero far precipitare una situazione che sta evolvendo per vie molto pragmatiche. La crisi nell'aprile scorso dell'aereo spia statunitense dovrebbe aver insegnato, però, agli Usa di quale pasta sono i cinesi e che osso duro sanno essere sulle questioni di prestigio. Il passare del tempo può però far crescere un fattore potenzialmente critico quale quello dell'identità (culturale) dei taiwanesi: cinesi, ma di tipo diverso rispetto ai continentali e, forse, ormai più decisamente orientati a sentirsi diversi e di un'altra terra rispetto al Regno di Mezzo di imperiale memoria. Poco tradizionalmente cinese, ma più (post)moderno e globalizzato.

IL BUON VECCHIO RECLUS

Alla fine di questa sintetica panoramica planetaria si può sottolineare che ovunque la logica è, ancora e sempre, quella della gerarchia di potere; quella tendenza, sottolineata dal geografo anarchico Elisée Reclus, dei gruppi umani a organizzarsi in modo gerarchico. Nelle strategie internazionali quello che conta è un elemento molto semplice: la situazione deve essere «stabile», quindi presentare caratteristiche tali da consentire di fare affari in modo continuativo e prevedibile. Soddisfatte queste condizioni non è poi così rilevante la forma di questa stabilità. È sufficiente che si abbia una forma-stato da riconoscere come tale o che consenta di fare finta che la modernità e il progresso economico (per le classi dirigenti) porterà al benessere di tutti e, necessariamente e col tempo, alla tanto osannata democrazia liberale, in forma di parlamentarismo all'occidentale.
Vedremo. L'altra tendenza sottolineata da Reclus era ed è l'insopprimibile voglia di libertà dell'individuo.

AFGHANISTAN E MEDIA: IL CODICE DI AUTOCENSURA

di Maso Notarianni

La guerra contro i talebani segna probabilmente il punto più basso dell'obiettività dell'informazione. Per troppo tempo non si sono potute dare notizie.

Anche perché i morti tra i civili non interessavano i grandi mass media. Così gran parte di quello che appariva sui video era solo una caricatura della realtà.

Troppo scomoda da raccontare fino in fondo. Ecco le riflessioni di Maso Notarianni, giornalista free lance, sulla sua esperienza dal fronte afghano

Nella guerra moderna i media sono uno strumento fondamentale del conflitto, perché (lo ha insegnato il Vietnam) il consenso è indispensabile. L'informazione va gestita, ma troppo spesso gestire si traduce in manipolare o distorcere.
Madeleine Albright ha definito la Cnn il sedicesimo membro del Consiglio di sicurezza dell'Onu. Ma, questo è il punto, la Cnn esercita il dovuto senso critico? Nonostante i continui richiami alla laicizzazione della guerra, la realtà dell'informazione ha imposto una guerra che è religiosa, culturale. Con un solo nemico che non può e non deve avere nessuna ragione, che non può essere raccontato, che non può quasi essere visto.
Alexander Pope diceva: «La guerra è un mostro dall'aspetto così orrendo che per odiarlo è sufficiente vederlo. Eppure vedendolo troppo spesso, diventato familiare, il suo viso prima lo sopportiamo, poi lo compatiamo, infine lo abbracciamo».
Nel nostro caso, nel caso del conflitto afghano, la guerra non si è proprio vista. Lo stato maggiore Usa ha comunicato all'inizio del conflitto che la televisione e la stampa non avrebbero saputo nulla della guerra, delle operazioni militari e dei loro effetti più o meno collaterali. La tragedia delle torri gemelle è stata ed è forse iper-rappresentata, fino a diventare perfino rituale.
La campagna in Afghanistan degli americani e dei loro alleati invece non si è vista per nulla. E ai giornalisti presenti in quel paese non è stato possibile, per lungo tempo (lunghissimo tempo, dal punto di vista di chi fa informazione), raccontare quel che accadeva, fare vedere la guerra, farne vedere gli effetti devastanti.
Ero in Afghanistan, privilegiato rispetto agli altri giornalisti perché fornito di generatore di corrente, parabola satellitare e televisione. Dopo una giornata passata al fronte e nelle città vicine tornavo a casa. E nei notiziari occidentali apparivano immagini del tutto diverse da quelle che vedevo. Non c'era la sofferenza di un popolo che è in guerra da 25 anni. Non c'erano gli effetti collaterali (vittime per il 90% tra i civili). Ma luci verdi e ombre che si muovevano nella notte. Aerei che partivano da grandi portaerei ed elicotteri che sbarcavano militari.
Mio malgrado, ero lì appoggiato alle strutture di Emergency ed ero lì prima di altri, sono diventato una fonte di notizie per i media italiani. Tutti chiamavano per sapere della guerra che non c'era ancora. E così spesso si parlava delle stesse cose, viste, da qui e da lì, sulla Cnn o su Rainews.

Guerra fantasma. Del conflitto in Afghanistan non si è visto praticamente nulla. Questa sarà la nuova regola anche per le prossime guerre?

SACCHETTI GIALLI E BOMBE GIALLE

Ogni giorno sul mio satellitare arrivavano decine e decine di telefonate dai giornali, dalle radio, dalle televisioni. Ogni telefonata uguale all'altra: «Come vanno le cose al fronte? Vedi la guerra? Raccontaci i bombardamenti e le battaglie...». E io, che ero sul fronte tra l'Alleanza del nord e i talebani (un fronte immobile fino alla metà di novembre), spiegavo che la guerra era da un'altra parte del paese. La guerra nuova, quella degli americani. Ma che qui c'era la guerra che durava da 25 anni, con tutti i suoi effetti collaterali. «Cosa vedi?», chiedevano. «Vedo vecchi, donne e bambini, pastori e contadini che saltano sulle mine. Vedo gente che salta sulle mine per correre a prendere i sacchetti gialli degli aiuti umanitari, e poi vedo gente saltare sulle bombe a frammentazione che sono gialle come i sacchetti che gli americani paracadutano...». «Ah, questo vedi? Grazie, grazie». E la cornetta italiana veniva rapidamente buttata giù.
Ma le antenne paraboliche dei satellitari, in Afghanistan, sono fatte con le latte di olio aperte, spianate e montate su staffe di ferro in genere sottratte ai carri armati, agli scheletri di carri armati abbandonati dai sovietici in fuga e disseminati ovunque in questo paese. Antenne leggere, che con il vento si spostano e così, un giorno, passato per metà a cercare di captare il

Foto di gruppo con mitra. Il dopo-talebani si fonda su un equilibrio molto instabile determinato dalle rivalità tra le varie etnie che «richiederà» la presenza di forze occidentali

segnale, mi perdo la notizia dei 1.200 soldati talebani passati da questa parte del fronte. Ci ha pensato Koko Jalil a farmelo sapere. Era il mio ospite, la mia gazzetta del popolo, che ha passato sette anni al Pul-I-Charki (il carcere di Kabul, tristemente famoso nei tempi dell'invasione sovietica, ma ancora oggi funzionante a pieno ritmo), che ha fatto il *mujahed*, e che arriva correndo dopo il tramonto per portarmi la notizia. Mi dice che tira un'aria brutta: probabilmente gli americani stanno mollando l'Alleanza del nord. Vuol dire che questa guerra continuerà a lungo.

È sempre lui a indicarmi i movimenti delle truppe anti-talebani: Dostum che si sposta verso Mazar-I-Sharif, dove, mi spiega lui che è analfabeta, c'è la tomba di Rabia Balkhi, una grande poetessa medievale, la prima donna del suo tempo a scrivere poesie in persiano, morta per le frustate del fratello perché aveva dormito con un amante, suo schiavo. Lei, prima di morire, scrisse l'ultima poesia: con il proprio sangue. Uzbeki maschi e femmine devoti alla sua tomba, mi racconta ancora Jalil, vanno a pregare per il successo dei loro amori. Dopo che la città è stata catturata, i talebani vincitori hanno vietato che si frequentasse la tomba di Rabia. Anche l'amore per una poetessa medievale hanno messo al bando. Guardando Koko Jalil mi erano venuti in mente i vari esperti militari visti in televisione (li vedevo anche da lì, alle volte, con le antenne paraboliche fatte di lattine spianate) e sapevo di essere molto più fortunato di voi, qui, vicino al fronte afghano di questa guerra e molto lontano dai sedicenti esperti. Koko Jalil mi indica l'avanzata di Ismail Khan verso Herat. Adesso i suoi uomini, dopo aver fatto arretrare di molti chilometri i talebani, sono fermi a Balkh, crocevia dell'Afghanistan come l'Afghanistan è crocevia dell'Asia. Balkh, racconta Jalil, è una delle più antiche città del mondo. Qui si sono incontrati i persiani dell'impero con i turchi, e con i romani verso il nord. Uno dei posti al mondo più ricchi di storia. Qui, lo so grazie a Koko Jalil, stavano insieme buddhisti, persiani e turchi. Adesso c'è una guerra che distrugge. Per ragioni diverse, ma nello stesso modo in cui i talebani distruggevano i templi dei Buddha di Bamiyan. In Occidente queste cose non le racconta nessuno.

E quando sono cominciati i bombardamenti americani sul fronte nord-ovest, sull'aeroporto di Bagran la tensione si è alzata. I più contenti, ovviamente, erano i giornalisti. Addirittura raggianti, ché finalmente hanno potuto vedere in azione anche sulla piana di Shomali la contraerea talebana mentre provava inutilmente ad abbattere un aereo-spia americano. Notizie, finalmente. Immagini non costruite, da mandare con gli apparati satellitari alle tv di tutto il mondo. Ma lo avranno saputo che i missili teleguidati provano un'attrazione irresistibile, quasi erotica, per le parabole dei satellitari? Tutte ammassate sul tetto della guest house dei giornalisti. A Jabal-Saraj, a pochi chilometri dall'aeroporto strategico di Bagran, in una polverosa traversa della polverosa strada principale. Dove, un giorno, ho incontrato un papà accucciato di fianco al suo figlioletto. Accucciato e con il braccio disteso e il dito indice proteso a indicare al bimbo di quattro anni l'incredibile quantità di occidentali che mai e poi mai si sarebbero sognati di vedere da queste parti. Il vestito del padre era stirato di fresco, azzurro candido. A indicare ricchezza, là dove se va bene i bambini d'inverno usano i nostri maglioncini da gita della domenica per proteggersi dai venti gradi sottozero. Ed effettivamente, da quando ero arrivato, molto è cambiato nell'economia della valle del Panshir, o meglio nell'economia di quella zona nella quale stanziavano i coraggiosi e intrepidi reporter di guerra che solitamente, per fare i collegamenti in video, acchiappavano un mujahed per la giacca militare e se lo mettevano di fianco per fare vedere che sì, la guerra c'è, e che la vita da queste parti è dura. Erano loro le star, e non i giornalisti che

rischiavano e perdevano davvero la pelle per raccontare la guerra in corso. L'economia è cambiata per un semplice motivo. A Jabal-Saraj stazionavano (a meno di poche lodevoli eccezioni) circa trecento giornalisti. Ognuno dei quali pagava cento dollari al giorno per dormire, altri cento per la macchina che li portava in giro e altri cento per l'interprete: novantamila dollari al giorno. Non sappiamo quanto sia il prodotto interno lordo del Panshir, sicuramente molto di meno.

SCENEGGIATE TELEVISIVE

Mi risposto verso il fronte, dove gli unici a essere agitati sono i giornalisti che, bontà loro, devono raccontare la guerra nuova che non c'è. E allora incitano a sparare i ragazzini di quindici anni che al fronte hanno tra le mani lanciarazzi Rpg capaci di far saltare per aria una casa a qualche chilometro di distanza. Per la televisione ci vogliono i botti. E allora facciamoli sparare, questi ragazzini armati di cannoni. Tanto dall'altra parte del fronte al massimo ci sono dei villaggi dove abitano dei Massud o dei Sed o degli Yussuf. Noi siamo la razza superiore.

Lungo la via del ritorno, passando per la via principale di Jabal-Saraj costellata di container aperti usati come negozi di ogni improbabile e povera merce tutta dello stesso color polvere, si ripassa davanti alla guest house dei giornalisti. Poco dopo, un muretto di mattoni di fango nasconde, come nelle masserie pugliesi, una casa. Davanti al muretto, nascondendosi come fosse in trincea, «uno dei pochi giornalisti occidentali in Afghanistan» (sono circa quattrocento) che davanti alla telecamera faceva il suo reportage di guerra. Avendo avuto cura di fornirsi di mujahed armato di mitra e coperto di cartucciere a rendere più credibile la scena per gli schermi di casa vostra. Un giorno ero andato a fare visita alla prigione di Barak, riservata ai prigionieri di guerra catturati dagli uomini dell'Alleanza del nord. Una visita lunga, approfondita. Avevo parlato con tutti. E avevo avuto l'impressione che, facendo le dovute proporzioni, si stesse meglio in una galera afghana che non a Opera o a san Vittore. Non avranno avuto la stessa impressione i lettori di un giornale inglese, la cui giornalista a un certo punto è arrivata accompagnata da un fotografo. Un vero e proprio blitz mediatico. Mezz'ora di visita in tutto, durante la quale il fotografo ha preteso che i prigionieri si accalcassero uno sull'altro dietro alle finestre per dare l'impressione di una galera rigurgitante. E siccome i prigionieri talebani ridevano divertiti da una messa in scena per loro priva di senso, il bel tomo inglese si è pure offeso. Un comportamento estremo, il suo. Ma non dissimile dai tanti mezzibusti che si affiancano ad armigeri mujaheddin per dimostrare di essere davvero in guerra. Forse, è per questo che ci si stufa presto delle notizie che arrivano dal resto del mondo: sono false e il falso non appassiona. Sono bugiarde, ma le bugie hanno le gambe corte.

Per esempio, dell'ultimo filmato di Osama bin Laden, negli Stati Uniti hanno trasmesso solo un fotogramma con un'unica frase. Anche la Cnn aveva nascosto il video, dopo aver cercato inutilmente di intervistarlo in ogni modo e a ogni costo.

I mass media americani e non solo hanno preso alla lettera le misure dettate da Condoleeza Rice, consigliera per la sicurezza nazionale Usa, che ha chiesto ai dirigenti dei media un codice di autocensura. Che non ha riguardato solo le immagini di bin Laden.

«Sembra perverso il concentrarsi troppo sulle vittime e sulle miserie in Afghanistan... a mano a mano che otteniamo buoni servizi dal territorio afghano controllato dai talebani, dobbiamo raddoppiare i nostri sforzi per essere certi che non sembri che stiamo semplicemente riferendo a loro vantaggio o dalla loro prospettiva. Dobbiamo parlare di come i talebani stanno usando i civili come scudi umani e come hanno protetto i terroristi che hanno ucciso cinquemila innocenti». Parole del presidente della Cnn, Walter Isaacson, che ha ordinato ai suoi giornalisti un'informazione più «equilibrata». Tradotto dall'americano significa dalla parte dell'impero e non da quella dei suoi sudditi.

●

OK PREZZO E' GIUSTO

I morti degli attentati a New York e a Washington sono più importanti, hanno diritto a una commiserazione non dovuta al mezzo milione di bambini iracheni morti a causa delle sanzioni in atto da oltre dieci anni. Partendo da questa constatazione Edward S. Herman analizza il ruolo di intellettuali e media americani nella formazione del consenso. Anche di fronte a politiche militari assimilabili al terrorismo di stato. Herman è professore emerito di finanza alla Wharton school, dipartimento di economia dell'università della Pennsylvania. Tra i suoi libri: La fabbrica del consenso *(con Noam Chomsky, 1998),* Triumph of the Market. Essays on Economics, Politics, and the Media *(1995),* The Global Media: The New Missionaries of Global Capitalism *(1997).*
Titolo originale di questo articolo pubblicato su ZNet: The Price is Worth it

di ***Edward S. Herman***

Facciamo un'ipotesi: in una riunione di terroristi prima degli attentati al World Trade Center e al Pentagono uno di essi esprime dei dubbi sul «danno collaterale» costituito dall'eventualità della morte di migliaia di civili; il capo dei terroristi liquida la questione con la seguente risposta: «Noi pensiamo che ne valga la pena». Riuscite a immaginarvi quale sarebbe la reazione della maggioranza degli intellettuali e dei media negli Stati Uniti se venissero a conoscenza di una vicenda del genere?

Supponiamo che i dirigenti del gruppo terrorista giustifichino la faccenda ai propri seguaci affermando che è estremamente importante dimostrare ai cittadini del Grande Satana che anche loro non sono immuni da attacchi sul loro territorio, cioè che non possono continuare a bombardare come se niente fosse gli altri e a sostenere stati violenti senza subire a loro volta rappresaglie. Immaginiamoci anche che affermino che, così co-

me il Grande Satana si è impegnato per decenni in conflitti di bassa intensità (e spesso neanche tanto bassa) contro paesi islamici e del terzo mondo, gli attacchi programmati nei suoi confronti sono giusti e legali alla luce del diritto internazionale e sono giustificabili in base al diritto di autodifesa sancito dalla Carta delle Nazioni Unite, proprio quel diritto cui si è appellato il Grande Satana per giustificare i propri interventi unilaterali.
Supponiamo poi che i capi terroristi continuino argomentando che, poiché il valore simbolico dell'attacco al World Trade Center e al Pentagono (ovvero mostrare la vulnerabilità del Grande Satana) verrebbe valorizzato dalla morte di molte migliaia di civili, ciò deve essere considerato un danno collaterale accettabile. Infine, immaginiamoci i leader dei terroristi intenti a spiegare ai loro seguaci che, in nome della pace e della sicurezza

mondiale, per non parlare del benessere di tutti i popoli del globo, è fondamentale alzare i costi della violenza imperialista e far sì che la popolazione del Grande Satana sia spinta a chiedergli di porre fine alle sue guerre. In questo modo, direbbero i capi terroristi, alla lunga si risparmierebbe un numero ben più alto di vite umane rispetto a quelle sacrificate nell'attacco al World Trade Center e al Pentagono.

L'INDIGNAZIONE DEGLI INTELLETTUALI

Di fronte a ragionamenti del genere, gli intellettuali e i media non s'infiammerebbero d'indignazione per il calcolo cinico e inumano dei terroristi? Non reagirebbero all'unisono affermando che è del tutto immorale, spietata e di per sé indifendibile la scelta di uccidere civili inermi in massa solo per affermare un dato punto di vista politico? Non sarebbe respinta come assurda l'argomentazione dei terroristi che gli attacchi sarebbero giustificati sia come rappresaglia per i conflitti in corso provocati dal Grande Satana sia come tentativo di mettere un freno alla violenza imperiale? I portavoce dell'establishment non si affretterebbero forse a dichiarare che, salvo qualche raro e deplorevole errore, questo paese si è comportato bene nelle vicende internazionali, che è intervenuto all'estero solo per cause giuste, che è vittima del terrorismo e non è uno stato terrorista o fautore del terrorismo? E non insisterebbero sul fatto che è immorale e offensivo perfino *parlare* di una «causa giusta», o fornire una qualsiasi legittimazione ad azioni terroristiche come quelle di New York e Washington? Che l'unica domanda lecita, in casi di violenza siffatti, è «chi», non «perché»? (Queste ultime due frasi sono una parafrasi di un'indignata argomentazione di uno storico americano progressista). In effetti, i rappresentanti americani dei media *mainstream* non hanno voluto discutere del «perché», se si eccettuano alcune superficiali denunce di un nemico fanatico che odia la democrazia e via discorrendo.
Volgendoci adesso all'impiego effettivo della frase «ne vale la pena», eccoci di fronte alla replica di Madeleine Albright, allora segretario di stato dell'amministrazione Clinton, a una domanda di Lesley Stahl nel corso del programma televisivo *60 Minutes* del 12 maggio 1996.
Stahl: «Abbiamo saputo che è morto mezzo milione di bambini [a causa delle sanzioni contro l'Iraq]. Insomma, sono più di quelli morti a Hiroshima. Mi dica, ne è valsa la pena?».
Albright: «Credo che sia stata una decisione molto difficile, ma che, infine, ne sia valsa la pena».
In questo caso, però, per sconvolgente che sia il numero dei morti (il rapporto tra i bambini iracheni deceduti e le persone morte negli attentati alle Twin Towers e al Pentagono è di ottanta a uno, sempre se ci si ferma alla cifra non più attuale del 1996), gli intellettuali e i media più noti non hanno considerato degno di nessun interesse il ragionamento della Albright, in sostanza una razionalizzazione dell'uccisione di massa. La frase è stata citata solo raramente, non ha prodotto alcuna indignazione e nessuno ha avanzato la tesi per cui massacrare bambini in nome di una scelta politica è immorale e disumano.
Fin dal mattino di giovedì 11 settembre le vittime civili degli attentati terroristici al World Trade Center e al Pentagono sono state oggetto della più intensa e benevola attenzione umanitaria, mettendo in evidenza le sofferenze e alimentando il sentimento di indignazione. Invece le centinaia di migliaia di bambini morti in Iraq sono rimaste quasi invisibili. Le loro sofferenze e la loro morte sono lontane dallo sguardo del grande pubblico. Anche se, come si è detto, il rapporto tra loro e i caduti

negli attentati di New York e Washington è di ottanta a uno, lo spazio dedicato dai media ai bambini iracheni è stato di sicuro meno di un cinquecentesimo di quello riservato alle vittime dell'11 settembre. Stesso rapporto per le immagini dei sofferenti e per le espressioni d'indignazione. Gli operatori dell'Onu in Iraq che si sono dimessi sconvolti dagli effetti delle «sanzioni della distruzione di massa», come per esempio Dennis Halliday, hanno avuto pochissimo spazio sui media per poter informare il pubblico ed esprimere la propria indignazione.

QUEI MORTI INVISIBILI

Il «chi», nel caso dei massacri di massa iracheni, è chiaro (si tratta con tutta evidenza della leadership americana e inglese), ma resta irrilevante a causa della risposta che si dà al «perché». Ed è una risposta implicita. Madeleine Albright ha detto che ne era valsa la pena perché così ha stabilito la politica americana: se è il segretario di stato che spiega il «perché», per i media la faccenda si chiude qui. Sparisce l'indignazione davanti all'uccisione di civili innocenti in quanto «danno collaterale» di un certo obiettivo politico, perché i bambini iracheni sono morti per una decisione politica degli Stati Uniti e, in questo caso, i media non lasceranno nemmeno che se ne discuta. L'irragionevolezza dell'uccisione di civili innocenti come «danno collaterale» passa tranquillamente sotto silenzio (viene in mente quando l'abbattimento da parte dei sovietici di un aereo di linea coreano nel 1983 fu giudicato un atto di barbarie, mentre quello del volo 655 delle linee aeree iraniane da parte degli Stati Uniti nel 1988 non sarebbe stato che un «tragico errore»). Stampa e televisione si concentrano sulla concessione, da parte di Saddam Hussein, del permesso d'ispezione agli inviati Onu che dovrebbero impedirgli di detenere «armi per distruzioni di massa», non certo sulla morte in massa dei bambini iracheni (ovviamente, i media fanno a meno di ricordare che gli Stati Uniti e l'Inghilterra hanno aiutato Saddam a impadronirsi di armamenti di questo tipo negli anni Ottanta e che non avevano nulla in contrario a che li usasse, fino all'agosto 1990, quando il leader iracheno ha deciso di smettere di obbedire ai loro ordini).

Siccome i media hanno reso invisibili le sofferenze e le morti di quel mezzo milione di bambini, nemmeno l'indignazione prodotta dall'intensa campagna d'informazione sulle vittime degli attentati dell'11 settembre riesce a farle emergere. Lo storico progressista sdegnato dalla sola domanda sul «perché» degli attentati, e secondo il quale era importante solo il «chi», nulla ha dichiarato sull'immoralità dell'uccisione degli iracheni: in quel caso non gli interessava il «chi», in parte perché non era stato costretto a vedere di persona, un giorno dopo l'altro, la morte di tanti bambini, in parte perché il suo governo aveva risposto al «perché» di tale massacro con sua completa soddisfazione. Non è moralmente agghiacciante, e persino un po' spaventoso, che costui, come la grande maggioranza dei suoi compatrioti, pensi ai propri seimila morti con tanta angoscia e tanta indignazione, e ignori o non manifesti nessun sentimento (o addirittura approvi) l'uccisione ancora in corso di un numero esponenzialmente superiore di tanti innocenti all'estero?

Questo è il risultato di una raffinatissima campagna di propaganda. Il governo degli Stati Uniti ritiene che «valga la pena» far morire tanti bambini iracheni e i media lasciano che la triste sorte di queste «vittime irrilevanti» finisca nel dimenticatoio, permettendo così che tale politica si protragga nel tempo senza impedimenti. Quando gli stessi Stati Uniti diventano un bersaglio del terrorismo, il meccanismo si rovescia; qui le vittime sono rilevantissime, giornali e televisioni presentano in modo

continuo immagini di sofferenza e di morte, non s'interessano delle cause profonde ma solo di «chi» sia stato; battono incessantemente la grancassa della guerra, spingendo in primo piano le forze più reazionarie del paese, di modo che il più probabile esito dei loro sforzi sia la crescita della violenza e della repressione. Ma intanto venderanno più copie, aumenteranno l'audience, sosterranno gli «interessi della nazione» e dimostreranno alla destra di essere sinceri americani.

traduzione di
Guido Lagomarsino

●

anno 4 • n.1 • 2002 *libertaria*

LA

GRANDE PRODUTTRICE

di Mark Weisbrot, Robert Naiman e Joyce Kim

Neppure nel cuore dell'impero, gli Stati Uniti, la globalizzazione ha prodotto benefici effetti sul tenore di vita dei lavoratori. La retribuzione media reale negli States è la stessa di 28 anni fa. Mentre nei 27 anni precedenti il salario medio era cresciuto dell'80 per cento. Se poi analizziamo la situazione nel resto del mondo le cose vanno ancora peggio. Nei paesi meno sviluppati dal 1980 al 2000 la crescita economica ha subito un drastico rallentamento rispetto al periodo 1960-1980. In pratica, non esiste una zona del mondo che Fondo monetario internazionale e Banca mondiale possano additare come esempio di sviluppo determinato dai loro interventi economici. Ecco la documentata denuncia di Mark Weisbrot (uno dei direttori del Center for Economic and Policy Research, Cepr), Robert Naiman (analista politico) e Joyce Kim (ricercatrice). Questo articolo è stato pubblicato nei rapporti del Cepr con il titolo The Emperor Has No Growth. Declining Economic Growth Rates in the Era of Globalization

La globalizzazione è stata un bene per la crescita dell'economia? Le politiche sostenute dal Fondo monetario internazionale, dalla Banca mondiale e dal Dipartimento del tesoro americano (politiche spesso imposte da questi organismi ai paesi con reddito medio e basso) hanno contribuito a stimolare la crescita? Quasi tutto il dibattito su questo tema ha dato semplicemente per scontato che sia davvero così. Anche chi è stato più critico rispetto alla globalizzazione e agli organismi più potenti che la sostengono, Fmi e Banca mondiale, accettano acriticamente questa tesi. Invece i dati ufficiali non confermano affatto questo assunto. Nella stragrande maggioranza del mondo, soprattutto nei paesi meno sviluppati, negli ultimi vent'anni, quelli della crescente globalizzazione, si è assistito a un notevole rallentamento della crescita economica.

Se questi fatti fossero meglio conosciuti, tutto il dibattito sulla globalizzazione prenderebbe una decisa svolta. L'aumento del prodotto pro capite non è l'unico obiettivo economico e nemmeno il più importante in qualsiasi situazione. Ciò nondimeno è quello che permette a una società di raggiungere un livello di vita crescente. Per la maggioranza degli abitanti dei paesi più poveri del mondo, la crescita economica offre l'unica speranza di vedere i propri figli e i propri nipoti sfuggire alla morsa della povertà.

Dei 176 paesi sui quali il Fmi ha pubblicato i dati nel 1999, ce n'erano 54 (pari al 31 per cento) che avevano un prodotto interno lordo (Pil) pro capite inferiore a due dollari al giorno. Ciò significa che le centinaia di milioni di abitanti di questi paesi sarebbero tutti poverissimi, anche se il reddito nazionale fosse equamente ripartito tra tutti. Per questo l'aumento della crescita economica ha la massima priorità in questi paesi.
Se la globalizzazione e le politiche promosse da Fmi e Banca mondiale non hanno portato a una maggiore crescita, la loro difesa diventa piuttosto difficile. I costi che hanno comportato (distruzione di interi settori economici, dislocazione di intere popolazioni, l'amara medicina dell'*austerity* spesso imposta da queste istituzioni e dai mercati finanziari) sono diventati un peso per la società senza un chiaro beneficio che li controbilanci.
Negli ultimi anni la globalizzazione ha trovato un'opposizione che è cresciuta sempre più in fretta. Anche i suoi più importanti sostenitori oramai ammettono la legittimità delle preoccupazioni di chi la critica. Al vertice della World Trade Organization (Wto) di Seattle, nel 1999, l'allora presidente Bill Clinton osservò che i dimostranti rappresentavano «milioni di persone che oggi chiedono se questa impresa ci porterà davvero dove vogliamo arrivare. Sono domande che dobbiamo accettare ed è necessario saper dare delle risposte».
I sindacati negli Stati Uniti e in altri paesi sviluppati denunciano una riduzione dei salari e un peggioramento delle condizioni di lavoro dovuti alla concorrenza di un'importazione di prodotti realizzati da manodopera a buon mercato (spesso resa tale da una violenta repressione). Le aziende dei paesi sviluppati sono sempre più in grado di trasferire le proprie attività all'estero, al riparo dai sindacati e dagli aumenti dei costi, e anche questo tende a comprimere i salari all'interno [1].
Gli ecologisti hanno criticato il fatto che siano state riscritte le norme che regolano gli scambi e gli investimenti mondiali nonché il processo di globalizzazione in modo da livellare verso il basso gli standard ambientali. I gruppi religiosi lamentano l'indebolimento dei meccanismi di sicurezza sociale e degli effetti che questo ha sui più poveri, mentre i sostenitori dei paesi meno sviluppati affermano che l'apertura indiscriminata dei mercati alla concorrenza internazionale impedisce l'attivazione di qualsiasi strategia praticabile di sviluppo economico. Perfino alcuni dei più eminenti economisti già favorevoli al libero commercio hanno compiuto un voltafaccia sulla questione della liberalizzazione del mercato dei prestiti internazionali, riconoscendo che negli ultimi anni ci si è spinti troppo avanti e che questo è stato uno dei principali fattori della crisi finanziaria in Asia [2].
Eppure il dibattito sulla globalizzazione ha avuto molto poco respiro a causa di alcuni miti che sono messi solo raramente in dubbio. La globalizzazione è vista come un fatto inevitabile guidato da fattori tecnologici. Lo si dipinge come un fenomeno naturale, come il clima, al quale bisogna sapersi adattare per sopravvivere e prosperare. Ci viene raccontato che viviamo in una «economia globale» e che i governi delle varie nazioni non sono più in grado di stabilire una propria politica in un mondo fatto di mercati globali.
Come si è osservato in precedenza, si dà per scontato che negli ultimi decenni la globalizzazione abbia portato a una maggiore crescita economica e che quindi abbia migliorato le condizioni di vita per gran parte della gente (anche se si ammette che nel processo qualcuno ci ha guadagnato ma qualcuno ci ha perso). E si presume che gli organismi più potenti riguardo alla globalizzazione, Fmi e Banca mondiale, svolgano una funzione stabilizzante e positiva, anche se certe volte commettono qualche errore.
Certi miti sono completamente falsi e non difficili da confutare se si dà uno sguardo alle cifre;

Concorrenza internazionale. Operai e impiegati di basso livello subiscono gli effetti peggiori della globalizzazione: perdita di lavoro o riduzione degli stipendi. Questo non avviene per professionisti come avvocati, commercialisti ed economisti

altri, per poter dare un giudizio equilibrato, richiedono competenze e informazioni maggiori. Altri ancora contengono un nucleo di verità che è stato poi gonfiato al punto da renderla irriconoscibile. Qui esamineremo un po' più da vicino questi miti per favorire un dibattito più onesto sulla globalizzazione e sugli organismi che la sostengono, in particolare il Fondo monetario e la Banca mondiale.

La globalizzazione non è più naturale né inevitabile della costruzione dei grattacieli. Il fenomeno cui abbiamo assistito negli ultimi venti o trent'anni è il frutto di un laborioso processo di fissazione di regole. La redazione e l'applicazione di queste regole è ciò che permette, per esempio, alla Timberland di far produrre le scarpe con salari di 22 centesimi di dollaro all'ora e poi di rivenderle nei grandi centri commerciali. I progressi nel campo dei trasporti e delle comunicazioni da soli non portano a questo risultato.

I nostri leader hanno riscritto le regole del gioco in modo da ridurre i salari della maggioranza degli impiegati americani. Si può concordare o meno con tale politica, ma occorre comprenderla come una consapevole scelta politica.

È successo lo stesso con i salari dei medici. Con un impiego molto inferiore di risorse e di capitali di quello che era stato necessario per negoziare gli accordi sugli investimenti e gli scambi, come nel caso del Nafta e della Wto, sarebbe possibile avviare e regolare la formazione di medici nelle università dei vari paesi e, consentendo loro di praticare la professione negli Stati Uniti, si abbasserebbero le retribuzioni di tutti i medici, abbattendo così la spesa sanitaria senza incidere sulla qualità del servizio.

È interessante osservare che riducendo le retribuzioni mediche in America solo al livello di quelle europee, si avrebbe un risparmio enorme per i consumatori, pari a circa 70 miliardi di dollari all'anno [3]. È una somma pari a circa cento volte quella che si guadagna con la riduzione dei dazi negli accordi commerciali di maggiore portata come quello stabilito dalla Wto cinque anni fa [4]. È possibile ottenere enormi risparmi inoltre introducendo la concorrenza internazionale anche in altre professioni, per esempio tra i commercialisti, gli avvocati, gli economisti. Eppure è difficile che ciò accada, perché la maggior parte dei professionisti (a differenza degli operai) ha un peso politico che la tutela dalla concorrenza internazionale.

Per gli economisti non sussiste nessun dubbio riguardo al fatto che la riscrittura delle regole del commercio internazionale abbia avuto un'incidenza assai negativa sui salari degli operai americani. Si discute solo su quanto abbia inciso, perché è difficile separare e misurare l'effetto delle varie modifiche che hanno portato a un indebolimento senza precedenti della forza contrattuale dei lavoratori americani. Dall'inizio degli anni Settanta, le importazioni sono raddoppiate e in modo altrettanto netto sono aumentati gli investimenti diretti all'estero. Questi fatti hanno portato a una riduzione degli iscritti ai sindacati e in generale li hanno indeboliti. Ma sono intervenuti anche altri fattori, per esempio la scelta della Federal Reserve di mantenere (fino a pochi anni fa) un tasso di disoccupazione più alto del «necessario». Un contributo a questa situazione l'hanno anche dato certe scelte violentemente antisindacali e talora illegali portate avanti dal padro-

▶

1. Kate Bronfenbrenner, *Final Report. The Effects of Plant Closing or Threat of Plant Closing on the Right of Workers to Organize*, Cornell University Press, Ithaca, 1996.
2. Jagdish Bhagwati, *The Capital Myth. The Difference between Trade in Widgets and Dollars*, in *Foreign Affairs*, maggio-giugno 1998.
3. Va notato che lo spreco burocratico nel sistema sanitario americano è notevolmente più alto di questa cifra. Si veda General Accounting Office (Gao), *Canadian Health Insurance. Lessons for the United States*, Report to the Chairman, Committee on Government Operations, House of Representatives, 1991.
4. Se dovessimo sommare i guadagni in efficienza ottenuti dalla riduzione delle barriere doganali, i benefici dell'Uruguay Round sarebbero superiori a un quinto del potenziale risparmio ottenuto riducendo le retribuzioni ai medici.

nato, come l'intimidazione e il licenziamento dei più sindacalmente attivi, o l'assunzione a tempo indeterminato di lavoratori interinali durante gli scioperi [5].
È difficile distinguere l'influenza di tutti questi fattori e misurarne l'effetto specifico, anche perché ogni elemento che riduce la forza contrattuale dei lavoratori dipendenti può portare a farne sorgere altri. Per esempio, la perdita di milioni di posti di lavoro sindacalizzati nell'industria automobilistica e nel settore siderurgico a causa della globalizzazione, e la maggiore facilità con cui certe industrie possono «fuggire» in paesi più poveri, hanno probabilmente favorito le politiche antisindacali che hanno avuto una brusca impennata nel corso degli anni Ottanta. Gli economisti che hanno cercato di misurare l'effetto degli scambi internazionali sui salari (anche quelli che sono più nettamente favorevoli alla globalizzazione) hanno scoperto che è stato molto importante. Per esempio William Cline, dell'Institute for International Economics, ha calcolato che il 39 per cento dell'aumento delle differenze salariali nel periodo 1973-1993 è dovuto ai maggiori scambi commerciali [6]. E solo di questo si tratta, perché il modello non tiene conto della maggiore capacità del padronato di far ricorso alla minaccia di un trasferimento degli impianti per limitare la forza contrattuale della controparte.
Un altro esempio: in uno studio commissionato dal segretariato del lavoro del Nafta, Kate Bronfenbrenner della Cornell University ha preso in esame le aziende che avevano avuto a che fare con agitazioni sindacali dopo l'approvazione del Nafta, scoprendo che la maggioranza aveva minacciato di chiudere se avessero avuto la meglio i sindacati. Il 15 per cento delle aziende ha chiuso davvero in tutto o in parte i propri stabilimenti, quando doveva scendere a patti con il sindacato. Si tratta di una percentuale tre volte superiore rispetto a quella registrata prima dell'avvento del Nafta [7].
In ogni caso, l'ultimo quarto di secolo della globalizzazione non è chiaramente riuscito a far aumentare le retribuzioni e i salari della maggioranza dei lavoratori americani. Lo si vede osservando il *valore reale del salario medio*, che oggi è circa lo stesso di 28 anni fa. Questa sola statistica ci dice già molto, ci illustra un fatto che i più ferventi sostenitori della globalizzazione non riescono a capire o che fingono di non capire. Il termine *medio* vuol dire che il 50 per cento dei lavoratori dipendenti ha un salario pari o inferiore a quello. E il numero comprende gli impiegati, i capireparto, tutti quelli che percepiscono uno stipendio o un salario, non solo gli operai tessili o quelli di altri settori duramente colpiti dalla concorrenza dei manufatti importati o dallo spostamento all'estero della produzione. *Reale*: significa adeguato all'inflazione e all'evoluzione qualitativa. Non è accettabile sostenere, come qualcuno spesso fa, che ormai in ogni casa c'è un forno a microonde e un videoregistratore. Di questo si è già tenuto conto calcolando il salario reale.
Ciò significa che negli ultimi 28 anni il tipico salariato o stipendiato non ha goduto dei benefici della crescita economica. Se si confrontano queste cifre con quelle dei 27 anni precedenti (1946-1973), nel corso dei quali l'interscambio con l'estero e gli investimenti all'estero rappresentavano una parte molto più ridotta dell'economia americana ed erano anche maggiormente soggetti a restrizioni, le retribuzioni erano aumentate di circa l'80 per cento. Questo è uno dei motivi per cui è difficile per chiunque difendere l'era della globalizzazione in quanto essa avrebbe contribuito a elevare gli standard di vita negli Stati Uniti.
I politici spesso sostengono che l'economia globale ha favorito l'aumento dei posti di lavoro negli Usa, anche se gli economisti (perfino quelli che si dimostrano più entusiasti sugli scambi internazionali) sono di tutt'altra idea. È semplicemente falso, perché gli Stati Uniti hanno avuto una bilancia commerciale con l'estero in passivo in 26 degli ultimi 28 anni e nello stesso periodo le attività commerciali, in termini percentuali, sono raddoppiate [8]. Un passivo nella bilancia

Sindacati indeboliti. L'aumento delle importazioni degli Stati Uniti e il parallelo sviluppo negli investimenti all'estero

(soprattutto nei paesi a bassa retribuzione della manodopera) hanno portato a una riduzione degli iscritti ai sindacati

commerciale significa che il paese importa più di quello che esporta. In una situazione del genere le attività di scambio non possono che avere un effetto negativo sull'occupazione [9].
Sembrerebbe che l'incidenza complessiva della globalizzazione sugli standard di vita negli Stati Uniti sia meglio compresa dalla maggioranza della popolazione che non dalle élite e dai politici. Un sondaggio del *Wall Street Journal* e della Nbc ha rilevato che il 58 per cento degli americani sia convinto che il commercio estero abbia ridotto i posti di lavoro e i salari. Alla domanda che chiedeva di dare una definizione delle proprie opinioni riguardo al commercio in un recente sondaggio del *Business Week*, solo il 10 per cento ha indicato di apprezzare il «libero scambio». Il 50 per cento ha scelto il «commercio equo», un termine raramente usato al di fuori dei movimenti sindacali e di protesta. E il 37 per cento ha optato per «protezionista», una parola che non ha mai goduto di buona stampa. Riguardo alla globalizzazione in generale i sentimenti erano contrastanti, ma le risposte davano una maggiore importanza, negli accordi commerciali, a finalità quali «proteggere l'ambiente» o «impedire la perdita di posti di lavoro negli Usa», mettendosi così decisamente in contraddizione rispetto agli orientamenti di politici e funzionari.

LA CRISI NEI PAESI MENO SVILUPPATI

Dato lo scarso favore di cui gode l'attuale politica commerciale, alla luce delle statistiche come dei sentimenti del popolo americano, i fautori dello status quo tendono a vantare sempre di più il boom delle economie nei paesi meno sviluppati. È esemplare in questo senso la dichiarazione dell'ex ministro del tesoro americano (allora sottosegretario) Larry Summers, riportata senza smentite dal *New York Times*: «Sui libri di storia che saranno pubblicati tra 200 anni, quando si parlerà degli ultimi vent'anni del ventesimo secolo, sono convinto che la fine della guerra fredda passerà in secondo piano, rispetto alla affermazione dei mercati emergenti e che i paesi in via di sviluppo, in cui vivono più di tre miliardi di esseri umani, si sono mossi verso il mercato e hanno visto una

▶

5. «... la stragrande maggioranza dei datori di lavoro ricorre a tutta una serie di tattiche aggressive antisindacali, legali e no, come quella di espellere gli operai sindacalmente attivi... offrendo bustarelle, sostenendo comitati antisindacali, organizzando riunioni per sviare l'opinione pubblica... gran parte di queste tattiche sono legate a un notevole calo delle vittorie delle agitazioni [sindacali]...», Kate Bronfenbrenner e Tom Juravich, in *Organizing to Win. New Research on Union Strategies*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, pp. 19-36).
6. William Cline, *Trade and Income Distribution*, 1996, p. 234.
7. Kate Bronfenbrenner, *Final Report*, op. cit.
8. *Economic Report of the President*, Council of Economic Advisers, febbraio 2000.
9. La gran parte degli economisti in realtà sosterrebbe che il commercio non ha un effetto apprezzabile sul numero totale di posti di lavoro negli Stati Uniti sul lungo periodo. Ciò per due ragioni: la prima, perché molti economisti, se non la maggioranza, presumono che l'economia tende a produrre la piena occupazione sul lungo periodo. La seconda, molto più plausibile, è che la Federal Reserve determina il tasso di disoccupazione sul lungo periodo controllando i tassi di interesse a breve. La seconda spiegazione è sostanzialmente corretta, anche se va detto che mentre la Federal Reserve determina il tasso complessivo di disoccupazione e quindi il numero *totale* dei posti di lavoro che l'economia è in grado di produrre, il totale della perdita *lorda* di posti di lavoro può ancora essere molto influenzato dalle attività commerciali. Per esempio, gli operai dell'industria possono perdere il posto a causa della concorrenza di prodotti importati, mentre intanto nascono nuovi posti nel terziario. Il numero totale dei posti di lavoro alla fine potrà essere identico, ma chi ha perso il proprio posto di operaio, in genere, si trova in una situazione più dura e deve accontentarsi di un salario più basso.

rapida crescita dei redditi» [10]. Sembra che questo ragionamento sia accettato senza discussioni anche se esistono prove schiaccianti che lo smentiscono. È diventato il luogo comune cui più spesso si ricorre per difendere l'attuale orientamento politico e a favore del Fmi e della Banca mondiale, negli ambienti giornalistici e politici. Spesso gli stessi critici di questi organismi non lo contestano: sono preoccupati degli effetti della globalizzazione sulla distribuzione dei redditi, ma danno per scontato che i redditi siano saliti in gran parte del mondo.
In America Latina, per esempio, il Pil pro capite era cresciuto del 75 per cento nel ventennio 1960-1980, mentre nell'ultimo periodo la crescita è stata solo del 6 per cento. Nell'Africa sub-sahariana, la crescita del Pil è stata del 36 per cento nel primo periodo e poi è calata al 15 per cento.
Con ogni criterio di confronto permangono enormi differenze che rappresentano, per centinaia di milioni di persone, la perdita della possibilità di migliorare lo standard di vita di un'intera generazione. Anche dove la crescita è stata notevole, come nel Sudest asiatico, le cose erano comunque andate meglio nel periodo precedente. Le eccezioni a questa tendenza sono l'Asia orientale e quella meridionale, dove c'è stata un'accelerazione tra il 1980 e il 1988 rispetto al periodo precedente. Il risultato dell'Asia orientale è dovuto al fatto che in Cina (che ha l'83 per cento della popolazione della zona) il Pil è quadruplicato. Per l'Asia del sud, il merito va alla crescita più rapida dell'India (che ha i tre quarti degli abitanti dell'area).

In poche parole, non c'è una zona del mondo che la Banca o il Fondo possano additare a merito delle politiche che questi organismi promuovono nei paesi debitori (o in molti casi impongono loro). Comprensibilmente, non sono tanto disposti a intestarsi il merito dei successi della Cina, che conserva tuttora la non convertibilità della propria valuta e il controllo pubblico sul sistema bancario, oltre a non rispettare altre importanti disposizioni di Fmi e Banca mondiale [11]. Tanto in Cina come in India, poi, l'apertura dei mercati è avvenuta dopo circa dieci anni di crescita.

IL RALLENTAMENTO DELLA CRESCITA

Il rallentamento della crescita negli ultimi vent'anni è stato un fenomeno mondiale. Nei paesi di cui si dispongono i dati per i periodi 1960-1980 e 1981-2000, la media (aritmetica) del tasso di crescita del prodotto pro capite è stata dell'83 per cento nel periodo 1960-1980. Mentre dal 1981 al 2000 è stata del 33 per cento.
Ci sono stati 89 paesi (il 77 per cento) che hanno visto una contrazione notevole del proprio tasso di crescita pro capite tra il primo e il secondo ventennio in esame. Solo 14 paesi, invece (il 13 per cento), hanno goduto di una crescita significativa dall'uno all'altro periodo.
Diciotto paesi (fra i quali parecchi africani) avrebbero un reddito pro capite doppio rispetto a quello odierno se avessero mantenuto nel secondo ventennio lo stesso tasso di crescita che avevano nel primo. Anche in Messico gli abitanti avrebbero quasi il doppio del reddito in media, e in Brasile più del doppio, se la crescita non avesse subito un rallentamento dopo il 1980.
Molti paesi avrebbero decisamente cambiato la propria posizione nell'economia mondiale, se avessero mantenuto il precedente tasso di crescita, rispetto a quello odierno. La Grecia sarebbe più ricca del Belgio; l'Uruguay, il Messico, il Gabon e Trinidad godrebbero di un reddito maggiore rispetto alla Corea del Sud; il Brasile avrebbe superato l'Arabia Saudita; l'Ecuador, il Costarica, la Costa d'Avorio, il Camerun, Haiti, il Lesotho, il Togo e la Nigeria sarebbero più ricchi della Cina.

Padroni più forti. Negli ultimi vent'anni è aumentata considerevolmente la capacità degli imprenditori di fare ricorso alla minaccia di trasferimento degli impianti per limitare la forza contrattuale dei dipendenti

Dato che non si è voluto riconoscere il drammatico calo dei tassi di crescita, il dibattito sulle politiche dei due principali organismi finanziari del mondo ha lasciato aperto un buco gigantesco. Ciò permette al Fondo monetario e alla Banca mondiale di continuare a imporre tutta una serie di scelte sbagliate, senza che la loro competenza, o queste scelte in sé, siano messe in discussione. Quando economisti eminenti come Jeffrey Sachs o l'ex chief economist della Banca mondiale Joseph Stiglitz criticano gli orientamenti macroeconomici del Fmi, o il docente di Harvard Dani Rodrik mette in dubbio lo strapotere delle istituzioni su problemi di trasparenza, il Fondo e la Banca fanno orecchie da mercante. Il Fondo si limita a ripetere l'affermazione secondo cui esso aiuterebbe i paesi in via di sviluppo a mantenere la stabilità in termini macroeconomici e a crescere. Forse esso (e la Banca mondiale) potrebbero fare di più nella lotta contro la povertà e in difesa dell'ambiente, ma fanno sì che «i fondamentali dell'economia non sballino» in modo che i paesi abbiano la possibilità di migliorare lo standard di vita per tutti. Invece è proprio quello che non hanno fatto.

Se Fmi e Banca mondiale fossero semplicemente istituti di ricerca, i loro errori non farebbero troppi danni, perché le tesi da loro avanzate si troverebbero a competere sul mercato delle idee e sarebbero giudicate sulla base dei loro eventuali risultati positivi o negativi. Ma in concreto essi regolano l'accesso al credito di paesi che contano gran parte della popolazione del Sud del mondo (e delle economie in transizione). Il Fondo monetario funge da guardiano: gran parte dei prestiti erogati dalla Banca mondiale dipende dal benestare del Fondo e quindi dal rispetto da parte dei paesi che ne beneficiano delle condizioni da questi imposte. E la maggior parte dei crediti che provengono da altri organismi multilaterali, come la Banca di sviluppo interamericano, e perfino da finanziatori privati, dipende anch'essa dal nullaosta del Fmi. Ne consegue che il Fondo e la Banca mondiale hanno il potere d'imporre le proprie scelte politiche a decine di governi di tutto il mondo. È certo difficile distinguere i rapporti di causa ed effetto tra le varie politiche economiche (ossia ciò che è stato denominato «il consenso di Washington») e il calo verticale della crescita economica degli ultimi vent'anni. Ma li si possono ritrovare in qualsiasi ricerca specifica o relativa a singoli paesi e, per quanto i risultati siano diversi, gli errori sono spesso gli stessi.

Dopo il 1997, per esempio, il Fondo monetario, d'accordo con i suoi creditori, ha compiuto diversi e gravi errori politici che hanno provocato, senza ombra di dubbio, una contrazione della crescita economica per centinaia di milioni di esseri umani. Durante la crisi asiatica, il Fondo ha dato una drastica stretta alle politiche monetarie (con tassi d'interesse fino all'80 per cento in Indonesia) e l'austerità fiscale ha aggravato la recessione, facendo precipitare decine di milioni di persone nella miseria. Anche se nell'area l'economia è ora in ripresa, la mancata crescita e la povertà più diffusa incidono ancora notevolmente [12]. E l'Indonesia, il più grande dei

10. Nicholas D. Kristof, Edward Wyatt, *Who Went Under in the World's Sea of Cash*, in *New York Times*, 15 febbraio 1999.
11. I portavoce ufficiali e i sostenitori del Fmi e della Banca mondiale, per difendere i propri risultati, in genere indicano un singolo paese e per un lasso di tempo relativamente breve. Per esempio, in un articolo pubblicato dal *New York Times* (25 giugno 2000, di Joseph Kahn, p. 5) l'allora segretario al tesoro Larry Summers cita l'Uganda e la Polonia come casi positivi del modello economico proposto. Ma l'Uganda, nonostante sette anni di crescita, è ancora del 30 per cento al di sotto del proprio reddito pro capite del 1983. E la Polonia, a quanto risulta, è davvero poco rappresentativa dell'attività del Fondo monetario nei paesi dell'Europa orientale e dell'ex Unione Sovietica, che per lo più sono molto al di sotto dei livelli di reddito di prima del 1989.
12. World Bank, *East Asia. Recovery and Beyond*, 1 giugno 2000.

cinque paesi che ha subito la crisi (insieme a Corea del Sud, Thailandia, Malesia e Filippine) con più del 50 per cento della popolazione complessiva, deve ancora riprendersi da un calo del 13,4 per cento del Pil nel 1998.
In Russia, sempre nel 1998, il Fmi si è impuntato per mantenere un cambio fisso sopravvalutato, per cui è stato necessario alzare i tassi d'interesse fino al 150 per cento. Queste scelte non solo hanno pesantemente gravato sul debito estero ma hanno fatto crescere una bolla speculativa nella sfera finanziaria prosciugando l'economia reale di capitali d'investimento. La sopravvalutazione del rublo ha tenuto artificialmente bassi i prezzi delle importazioni e ha reso eccessivamente costose le esportazioni, bloccando così la produzione interna, fino al crollo valutario dell'agosto 1998.
Una politica analoga è stata sostenuta dal Fondo in Brasile, dove il governo ha alzato i tassi sopra il 50 per cento e ha ottenuto dal Fondo prestiti di vari miliardi nel novembre 1998 per stabilizzare una valuta sopravvalutata e che comunque è crollata solo pochi mesi dopo.
In questi casi, la crescita è stata ridotta senza necessità dalle scelte del Fondo, come sostengono, fra gli altri, Stiglitz [13] e Sachs,[14]? La risposta a quesiti del genere dipende da qualche controprova nei fatti. I fautori dello status quo affermano che in tutti i casi citati le cose sarebbero andate ancor peggio senza l'intervento del Fmi [15]. Se è sempre difficile dire quale sarebbe stato il risultato, in ciascun caso ci possono venire in aiuto alcune forti indicazioni.
In Indonesia, i tassi estremamente alti non hanno impedito una perdita di più di tre quarti del valore della valuta locale. È difficile immaginare quanto avrebbe perso di più o come la prevenzione di un ulteriore slittamento avrebbe controbilanciato i fallimenti e il crollo economico provocato da questi tassi.
C'è poi la controprova della Malesia che, invece di ricorrere a tassi elevatissimi per difendere la propria valuta, ha imposto un controllo sul denaro. Nonostante la diffusa opposizione a questa scelta da parte dei creditori multilaterali e di quelli privati esteri, e l'abbassamento del rating internazionale, la Malesia è uscita dalla crisi con la percentuale di contrazione della produzione più bassa tra tutti e cinque i paesi [16].
Riguardo agli interventi in Russia e in Brasile, il Fondo ha sostenuto che il sacrificio della produzione per difendere la valuta era dovuto al fatto che una svalutazione delle monete avrebbe scatenato una spirale inflattiva. Oggi sappiamo che si trattava di un ragionamento sbagliato. L'inflazione in Russia, nell'anno successivo alla svalutazione del rublo (1999) è stata del 36 per cento, e nel primo semestre del 2000 è scesa al 25 per cento. L'inflazione in Brasile è stata dell'8,9 per cento nel 1999 ed è calata all'1,4 per cento nei primi cinque mesi del 2000. La svalutazione in Russia, in particolare, è stata utile per far ripartire il settore industriale che ristagnava e la cui produzione è aumentata del 12,8 per cento con un attivo commerciale che si è decuplicato dopo il crollo del rublo.
Come vari economisti indipendenti hanno osservato da diversi anni, tutti questi errori rimandano a uno schema di politica macroeconomica che ha una pronunziata tendenza a limitare la crescita. Liberarsi di un deficit contabile contraendo l'economia interna, per esempio, è la tattica adottata dal Fondo e messa in atto da decenni. Così, per quanto un forte «rigore fiscale» e una politica tesa a limitare l'inflazione siano di aiuto in certi casi, queste stesse medicine diventano spesso veleni mortali quando sono prescritte in modo inopportuno o in dosi eccessive.
E i problemi non sono solo questi: gli economisti del Fondo monetario e della Banca mondiale, per prendere le loro decisioni, non sempre sono abbastanza informati sulle condizioni specifiche di un paese e hanno diversi obiettivi che non coincidono necessariamente con gli interessi dei paesi debi-

Bolle speculative. Il sempre più ampio flusso dei capitali internazionali crea enormi spinte speculative sulle Borse

e sui cambi con conseguenze spesso devastanti sull'economia reale dei paesi sia occidentali sia emergenti

tori. Per esempio, ormai tutti ammettono che l'apertura dei mercati finanziari nell'Asia orientale è stata la causa principale della crisi finanziaria nell'area, in quanto ha portato a un enorme accumulo di debito estero a breve termine rispetto alle riserve. L'improvvisa inversione del flusso dei capitali che ne è seguito, pari all'11 per cento del Pil complessivo di Indonesia, Corea del Sud, Filippine, Thailandia e Malesia, è stata devastante. Il Fmi e il suo sponsor, il Dipartimento del tesoro americano, avevano favorito l'apertura di questi mercati finanziari e miravano anche a modificare il regolamento del Fondo stesso in modo da esercitare un certo controllo sulla bilancia dei conti dei paesi membri. Ma soprattutto i paesi in crisi non avevano nessun bisogno di quel massiccio afflusso di investimenti finanziari che ha finito per destabilizzare la loro economia, avendo tassi di risparmio interno assai elevati. Stiglitz ha osservato che la spinta alla liberalizzazione della bilancia internazionale degli investimenti interessa probabilmente la ricerca di sbocchi all'estero dei fondi d'investimento americani molto più di quanto non serva ai paesi debitori.

LA LIBERALIZZAZIONE NELLE ECONOMIE IN TRANSIZIONE

Se le scelte economiche inadeguate hanno probabilmente provocato un brusco rallentamento della crescita nei paesi meno sviluppati e l'hanno bloccata nell'Asia orientale, gli effetti sulle economie in transizione dei paesi dell'ex Unione Sovietica e dell'Europa orientale sono stati ancor più drastici. In questi paesi si sono verificati i peggiori disastri, quelli con gli effetti più durevoli, delle politiche del Fmi. Dopo otto anni dal crollo del Muro di Berlino, solo il prodotto interno della Polonia ha raggiunto nuovamente il livello che aveva prima della transizione.
Il peggior disastro è avvenuto in Russia: si è registrato una quanto mai rara contrazione del Pil (superiore al 50 per cento). Fenomeno di solito dovuto a casi di guerra o di gravi disastri naturali. Il numero dei poveri (che sopravvivono con meno di 4 dollari al giorno) è salito da 2 a 60 milioni a metà degli anni Novanta [17]. Alcuni degli errori commessi erano specifici delle economie in transizione, in particolare la rapida privatizzazione in assenza di adeguate strutture giuridiche e istituzionali e l'enorme distruzione di risorse materiali e sociali che ne è seguita. Ma altri errori vanno addebitati al *modus operandi* del Fondo monetario: una politica macroeconomica di contrazione e una liberalizzazione sfrenata, non solo del commercio, ma anche degli investimenti finanziari (che, sommata ad altri incentivi per decapitalizzare le industrie esistenti, ha provocato una colossale fuga di capitali all'estero). Forse l'aspetto più importante, come ha fatto notare Stiglitz, è stato «un fraintendimento riguardo alle basi reali di un'economia di mercato» e «una fiducia eccessiva in modelli economici presi dai libri di testo», soprattutto nel

13. Joseph Stiglitz, *The Insider. What I learned at the World Economic Crisis*, in *New Republic*, 17 aprile 2000.
14. Steven Radelet, Jeffrey Sachs, *The East Asian Financial Crisis. Diagnosis, Remedies, Prospects*, Harvard Institute for International Development, 20 aprile 1998.
15. Rudi Dornbusch, lettera a *New Republic*, 29 maggio 2000; lettera di Thomas Dawson, *A Response to an Article in Barrons*, 15 aprile 2000, International Monetary Fund (vedi http://www.imf.org/external/np/vc/2000/041500.htm).
16. World Bank, *East Asia. Recovery and Beyond*, 1 giugno 2000.
17. Joseph Stiglitz, *Whither Reform. 10 Years of the Transition*, intervento preparato per la *World Bank Annual Conference on Development Economics*, Washington, DC, 28-29 aprile 1999, p. 2.

«modello neoclassico» (Stiglitz 1999, p. 5). Stiglitz ha anche messo in evidenza il fatto che parte dei problemi è nata dalla «confusione tra fini e mezzi: si sono prese, per esempio, la privatizzazione e l'apertura dei mercati finanziari come segni di successo e non, come in realtà sono, mezzi per obiettivi più sostanziali». Critiche come queste, in generale, potrebbero essere rivolte alle politiche del Fmi e della Banca mondiale in vari paesi in via di sviluppo.

IL FONDAMENTALISMO DEL MERCATO

Parte del processo di globalizzazione, mentre se ne stabiliscono le norme, è un tentativo di ribaltare l'equilibrio che si era raggiunto nelle economie miste del capitalismo moderno tra istituzioni di mercato e altre non di mercato. Si sono minate alle radici le regole dei mercati finanziari, spesso con conseguenze disastrose, vedi la crisi asiatica. Si formano con più facilità bolle speculative a causa del maggiore flusso di capitali internazionali, come si vede oggi negli Stati Uniti sul mercato borsistico e su quello valutario [18]. I sindacati si sono indeboliti, come abbiamo osservato, soprattutto negli Stati Uniti. Si è ridotta la capacità dei governi nazionali di dare regole alle grandi imprese o addirittura di tassarle. Le imposte sui redditi da impresa rappresentavano il 32 per cento delle entrate fiscali federali negli Stati Uniti nel 1952, nel 1999 la percentuale era solo del 10 per cento [19]. Ciò nonostante va sottolineato il fatto che queste trasformazioni sono il frutto di precise scelte politiche da parte dei diversi governi nazionali. Sono loro che hanno deciso (e nel caso dei paesi meno sviluppati, spesso sotto la pressione di Fmi e Banca mondiale) di dare un certo indirizzo al processo di globalizzazione. I risultati non sono il sottoprodotto inevitabile dei cambiamenti tecnologici nelle comunicazioni e nei trasporti o in altri settori. Dove i grandi gruppi hanno un interesse all'attuazione di leggi nazionali contro le spinte tecnologiche e la concorrenza internazionale, lo si è fatto con successo e anzi con sempre maggiore impegno. È stato il caso dei «diritti di proprietà intellettuale». Per favorire le aziende farmaceutiche e l'industria dell'intrattenimento, vari paesi sono stati costretti a rivedere la propria legislazione in materia, adeguandola alle norme sul copyright e sui brevetti in vigore negli Stati Uniti. Questa forma di protezionismo, che implica la difesa per legge di un monopolio su un certo prodotto di una casa di medicinali o di una società di spettacolo, continua a estendersi. La Wto, nata nel 1995, ha messo al primo posto tra i suoi impegni l'ampliamento delle clausole relative alla proprietà intellettuale. Intanto si sostiene a gran voce l'abbattimento di altre barriere opposte alla concorrenza internazionale, come i dazi sui prodotti agricoli. In un'ottica rigorosamente economica, in entrambi i casi si tratta di forme di protezionismo, per cui certi produttori godono di una tutela per legge nei confronti della concorrenza [20]. Eppure da più parti si considera che la protezione dell'industria e dell'agricoltura sia inefficiente, controproducente e inutile davanti alla «nuova economia globale» . Invece la protezione di certi medicinali brevettati viene giudicata una scelta appropriata per gli interessi nazionali.

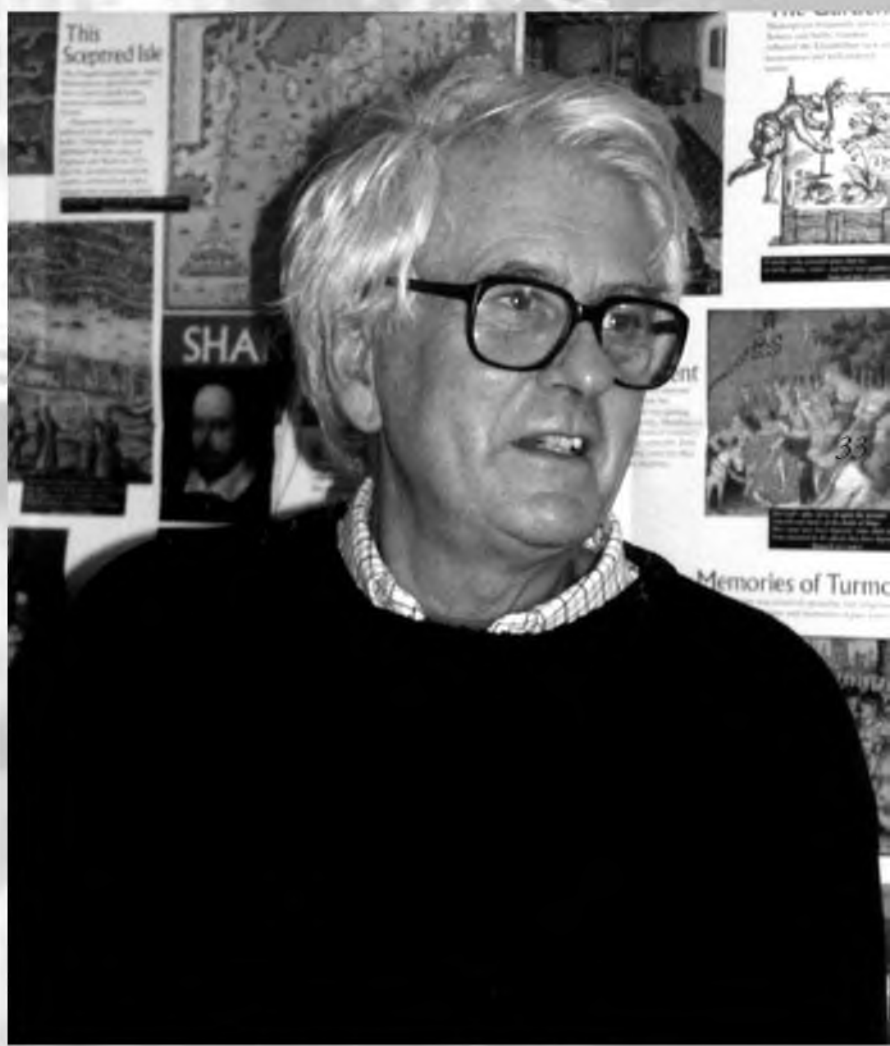
I vent'anni di globalizzazione, di adeguamenti strutturali, di privatizzazioni, di «fondamentalismo del mercato», che non sono riusciti a elevare i livelli di vita nel mondo, e il netto calo della crescita, soprattutto nei paesi meno sviluppati, dovrebbero essere oggetto di serie riflessioni. Il Fondo monetario internazionale e la Banca mondiale non dovrebbero far finta di avere tutta la competenza necessaria, tutte le risposte per risolvere problemi difficili e spesso specifici di ogni singolo paese, relativi alla crescita e allo sviluppo, perché è ormai chiaro che non le hanno.

traduzione di
Guido Lagomarsino

18. Dean Baker, *Double Bubble. The Implications of the Over-Valuation of the Stock Market and the Dollar*, Center for Economic and Policy Research, giugno 2000.
19. *Relazione economica del presidente*, 2000.
20. Una delle principali differenze consiste nel fatto che i dazi provocano difficilmente un aumento di prezzo superiore al 20 per cento, mentre le royalties sui brevetti e sui copyright possono produrre aumenti percentuali nell'ordine di centinaia o addirittura di migliaia di punti.

SANDS SCHOOL: LA PRATICA DELLA LIBERTA'

Il fondatore della libertaria Sands school racconta la sua formazione di insegnante. I suoi metodi. Frutto di esperienze più che di teorizzazioni. Un approccio pragmatico e ragionevole per realizzare un'educazione capace di valorizzare appieno le potenzialità dei piccoli. Con una saggezza semplice, quanto profonda: i bambini imparano a usare la libertà se sono messi in condizione di essere liberi. Questo è il filo conduttore del colloquio di David Gribble, uno dei più originali pedagogisti contemporanei, con Francesco Codello, studioso di problemi dell'educazione



intervista a ***David Gribble***
di ***Francesco Codello***

Sands School

Incontro David Gribble in una stanza della Sands school, l'istituto da lui fondato nel 1987. Gribble è poco conosciuto in Italia al di fuori della stretta cerchia di persone interessate alle scuole libertarie. Ma è sicuramente uno dei più importanti personaggi del piccolo (ma poi non tanto) mondo delle scuole «alternative». E pensare che a tredici anni questo innovatore era uno studente dell'Eton College. Una scuola ultraconservatrice, dove i ragazzi portano una divisa particolare: frac e pantaloni a righe. Ma, probabilmente, è anche da esperienze come queste che possono nascere degli anticonformisti.
Gribble è autore di diversi articoli per riviste educative e libertarie (collabora tra l'altro anche a una rivista storica dell'anarchismo anglosassone: *Freedom*) e di alcuni libri come *Considering children* (Dorling Kindersley, 1985), *That's all folks* (West Aish Publishing, 1987), *Real Education* (Libertarian Education, 1988). Questo testo presenta le principali scuole libertarie da lui visitate in diverse parti del mondo e Gribble ne sta curando un secondo volume. Non vanno

dimenticati: *A Really Good School* (Seven-Ply Yarrns, 2001), *Children don't start Wars* (un e-book, Agora Book Club, 2001). Infine sta lavorando a un altro testo, *Lifelines*, che verrà pubblicato da Libertarian Education nel corso di quest'anno.

Quando nasce il tuo interesse per l'educazione e, soprattutto, quando cominci a mettere in pratica le tue idee educative?

Ho frequentato l'università di Cambridge per avere una qualifica e potermi dedicare all'insegnamento, perché mi sentivo bene in compagnia dei bambini. Non ho studiato pedagogia perché allora era sufficiente una laurea. Dopo l'università ho insegnato lingue per tre anni alla Repton school, una scuola inglese, maschile e privata, e lì mi sono reso conto di alcuni difetti dell'educazione convenzionale. Quando questi mi diventarono insostenibili mi licenziai. Per fortuna trovai un impiego alla Dartington Hall school (una scuola libertaria durata circa cinquant'anni) dove iniziai ad apprendere concretamente le virtù di un sistema educativo completamente diverso. Non avevo principi e ideali educativi ben definiti, solo il piacere di vivere in compagnia dei bambini e la preoccupazione che stessero bene. I miei principi sono frutto dell'esperienza. Ho lavorato per due anni alla senior school, il collegio per i ragazzi dai tredici ai diciott'anni. L'ho abbandonato quando mi sposai con una delle ex studentesse e desideravo vivere fuori dalla scuola. Siamo andati a insegnare, per due trimestri, in un'altra scuola progressista inglese, la Kilquhanity house in Scozia. Nonostante fosse più o meno basata sulla filosofia di Summerhill (la più famosa scuola libertaria fondata da Alexander Neill), la Kilquhanity

Qui si studia sulla «sabbia»

La nascita, l'organizzazione, gli obiettivi, la pratica libertaria di Sands school

Guy, un ragazzo di 15 anni, ci accoglie nel giardino della scuola, una bella casa georgiana ad Ashburton nel Devon, sud-ovest dell'Inghilterra. Sarà la nostra guida, mia e di un gruppo di otto insegnanti. Sands school, scuola sulle sabbie, esprime fino in fondo il suo nome: sistematico e continuo adattamento della propria organizzazione e struttura alle esigenze dei ragazzi e delle ragazze, degli insegnanti, dei genitori.
Questa apparente disorganizzazione, se vista con gli occhi di chi ritiene possibile solo un'organizzazione autoritaria della vita sociale, rappresenta il punto di forza di questa comunità educante che raccoglie ragazzi e ragazze di un'età per definizione problematica perché «vivere e lavorare con gli adolescenti», suggerisce Sean Bellamy (uno dei fondatori, insegnante di storia, geografia e sport), «significa lavorare con problemi per definizione: l'adolescenza è l'età conflittuale, problematica, contraddittoria per eccellenza.

La Sands school è stata fondata da David Gribble e altri insegnanti nel 1987 subito dopo la chiusura, per cause amministrative, non certo educative, della Dartington school (1926-1987). Attualmente frequentano la scuola 74 studenti che apprendono (ma anche insegnano) assieme a sette insegnanti, due segretarie, un esperto di computer e un volontario tedesco.
Guy è stato designato a farci da guida dall'assemblea settimanale dei membri della Sands per questo compito, che lui svolge con passione perché, da quando è qui, vive la scuola come sua, se ne prende cura dopo essere stato rifiutato da tutte le altre scuole che non po-

non riusciva a creare quell'atmosfera che i suoi studenti cercavano. L'esperienza alla Dartington e alla Kilquhanity aveva smantellato qualsiasi mia teoria sulla conduzione di una classe di bambini. Per fortuna dopo un trimestre e mezzo mi arrivò la richiesta di tornare a insegnare alla scuola media di Dartington. Lì sono rimasto per vent'anni, finché la scuola superiore fu ingiustamente danneggiata da uno scandalo gestito in modo catastrofico e fu in seguito chiusa dagli stessi amministratori. Quattordici bambini della vecchia scuola, i loro genitori e tre insegnanti, tra cui io, ci siamo rifiutati di accettare che i metodi della Dartington fossero screditati, e abbiamo fondato la Sands school. Abbiamo apportato delle modifiche per avere la certezza che la Sands non potesse essere chiusa da qualche comitato, che ne detenesse il controllo, senza capire la filosofia della scuola. Così alla Sands tutte le decisioni dovevano essere prese dall'assemblea scolastica, in cui personale e studenti si incontravano una volta alla settimana e ognuno dei partecipanti aveva

un voto. Dopo quattro anni alla Sands, poco prima di compiere sessant'anni, ho deciso che ero troppo vecchio per lavorare con i bambini nel modo in cui ritenevo appropriato e decisi per un pensionamento anticipato. Da quel momento sono andato in giro per il mondo visitando molte scuole alternative, diverse, che condividessero la mia preoccupazione per la dignità e l'individualità di ciascun bambino. Ho scritto libri su quanto ho visto e sono stato invitato a tenere un certo numero di conferenze in varie nazioni.

Alla luce della tua esperienza, quali sono i valori e le idee che caratterizzano la pedagogia libertaria?

Non potrei dare alcuna definizione di «teoria pedagogica libertaria» e trovo alquanto difficile definire il tipo di educazione che più ammiro. I principi di base? Innanzitutto le persone di qualsiasi età devono essere trattate con rispetto. Inoltre, se le persone (di qualsiasi età) sono incoraggiate a prendere decisioni durante la loro vita ascolteranno i consigli con attenzione, rifletteranno su di essi con senso di responsabilità e giungeranno a conclusioni sensate. Ma se non viene riposta fiducia nella loro capacità di scegliere, respingeranno i consigli e si comporteranno in modo molto meno razionale. Tutti desiderano imparare, ma qualsiasi forma di costrizione inibisce questo desiderio: troppa coercizione lo può addirittura distruggere del tutto. L'onestà è più importante della paura: esigere l'obbedienza rischia di far anteporre la paura all'onestà. Nessuno compie errori di proposito. I bambini quando sbagliano hanno bisogno di aiuto piuttosto che di punizioni. Poi, considero molto più importante il preoccuparsi degli altri dell'obbedienza alle

tevano «sopportare» la sua vera natura, il suo modo di essere e di comunicare.
Il numero ristretto di ragazzi è voluto e deciso dall'assemblea per poter garantire (anche a scapito delle condizioni economiche e finanziarie della scuola stessa e degli stipendi del personale) un rapporto egualitario e diretto, caldo e positivo.
I principi educativi di Sands school? L'opinione e le scelte di ogni studente sono altrettanto importanti di quelle di ogni membro del personale (senza alcuna distinzione gerarchica dei ruoli); ogni ragazzo ha diritto di scegliere liberamente i propri studi e di restare o meno alle lezioni; ha diritto di mettere sempre in discussione ciò che sta apprendendo; ognuno sviluppa le proprie conoscenze senza alcuna competizione, rispettando esclusivamente i propri tempi e i propri ritmi individuali senza problemi di promozione o di bocciatura. In pratica, ci si affida molto al buon senso. Viene difeso il diritto per tutti di avere un ambiente scolastico ricco e attraente: le responsabilità per il mantenimento di questo ambiente sono condivise da tutti. Le attività scolastiche (assistere a una lezione di scienze o pulire la cucina, per esempio) godono di pari dignità e sono svolte da tutti a rotazione. Ognuno resta nella scuola fino a quando lo desidera, ne trova beneficio e non crea problemi agli altri. Altro aspetto importante: la scelta degli insegnanti non dipende da una persona o da una commissione, ma dal voto dell'assemblea che decide se assumere o meno una persona dopo averla messa alla prova per un giorno o poco più.
Queste scelte e questi principi sono il frutto di discussioni tra il personale e gli studenti, perché, come sostiene David Gribble: «I bambini hanno un innato rispetto per se stessi. Sono credibili fino a quando sono considerati tali. Si prendono cura degli altri se anche loro sono trattati con considerazione.

regole. Dove i bambini vedono, a ragione, problemi morali, gli adulti spesso vedono solo questioni di convenienza. I bambini amati sono per natura altruisti. La maggior parte delle scuole tradizionali reprime questo altruismo naturale, valutandolo come un problema di condotta. I bambini che hanno sofferto e perso questa qualità possono spesso ritrovarla di nuovo se a loro viene offerto l'amore incondizionato che è venuto a mancare. Un requisito fondamentale per un efficace apprendimento e l'instaurarsi di buoni rapporti sociali è la felicità. Questi principi non fanno parte di un sistema consolidato. Ci sono sempre eccezioni. Ciò che interessa è lo sviluppo personale di ciascun bambino come individuo, senza tenere conto di sistemi pedagogici.

Questi principi, nella loro apparente semplicità, rivelano una profonda saggezza. Sono concetti capaci di mettere in discussione gran parte delle teorie pedagogiche correnti. Inoltre, proprio perché così chiari e immediati, sono in grado di cambiare radicalmente i rapporti sociali e relazionali, dunque di costruire fin da subito una prospettiva sulla quale trovano solida base le esperienze più significative di scuole libertarie. Queste scuole, realizzate in diversi paesi del mondo, si sono date un'organizzazione a rete molto informale, l'Idec. Che cos'è questa rete, su quali presupposti è nata, chi vi partecipa, che cosa ha fatto finora e cosa fa adesso. Per il futuro quali progetti avete?

Idec significa Conferenza sull'educazione democratica internazionale. Si tratta di un'occasione e non di un'organizzazione o di un gruppo. Proprio durante la conferenza che si tiene annualmente, un'altra scuola si propone per organizzare la conferenza l'anno successivo. A intervalli sono stati fatti vari appelli per definire una struttura ufficiale di un qualche genere, ma abbiamo preferito esaltare l'autonomia delle singole scuole nell'organizzazione delle conferenze. Il nome Idec è stato scelto da due ragazze di quattordici anni che hanno condotto la seconda conferenza alla Sands school. Non erano soddisfatte del nome, perché non consideravano la «democratizzazione» come elemento essenziale e caratterizzante del tipo di educazione che univa le diverse scuole, ma non trovarono alcuna alternativa soddisfacente. Nonostante le varie obiezioni, nessuno era stato in grado di miglio-

Educatore pragmatico. David Gribble, fondatore nel 1987 della Sands school, a colloquio

Ciò che la scuola dovrebbe fare è coltivare la naturale dignità del bambino». Infatti, alla Sands school il concetto e l'obiettivo educativo per eccellenza è la responsabilizzazione attraverso la pratica della libertà.
La Sands è una scuola diurna, i ragazzi (tra i dieci e i diciotto anni) tornano a casa a metà pomeriggio. Le lezioni spaziano in tutte le materie scolastiche di base, quelle proprie del curricolo nazionale, ma anche attività e studi più particolari (per esempio, laboratori vari di manualità, drammatizzazione, musica, riflessologia, sport): gli insegnanti sono comunque considerati i responsabili dello sviluppo del curricolo ma le lezioni vedono una partecipazione diretta degli studenti alla definizione e allo sviluppo del processo istruttivo.
Nonostante la frequenza alle lezioni non sia obbligatoria quasi tutti vi assistono e la maggior parte alla fine vuole sostenere alcuni esami. Quelli che continuano dopo i sedici anni sostengono esami scolastici di livello superiore.
L'assemblea generale, alla quale partecipano tutti quelli che vivono all'interno dell'esperienza scolastica, è il luogo deputato a tutte le decisioni, anche quelle più difficili e delicate, come accogliere o rifiutare un nuovo studente o un nuovo insegnante. Ogni membro esprime un voto nella massima libertà e nella più completa uguaglianza. Racconta Hetty Holborne, uno studente: «La Sands school è diversa per il modo in cui è organizzata. I problemi sono risolti portandoli all'assemblea, dove se qualcosa non funziona può essere sempre modificata attraverso la discussione e il confronto. Tutte le persone possono essere come vogliono». Aggiunge Tom Currant, un altro studente: «La Sands school significa molto per me, perché è possibile divertirsi imparando e non più apprendere attraverso una tortura obbligatoria».
L'amministrazione scolastica viene delegata a una persona, ma an-

con Francesco Codello, studioso di problemi dell'educazione, e Laura Goppion, insegnante di inglese

rarlo. Quando i rappresentanti di una scuola aderiscono all'organizzazione di una conferenza, tutto è nelle loro mani: date, partecipanti, costi, sistemazione e stile della conferenza stessa. La durata dell'incontro: è stata di due giorni la prima volta nel 1993, di quindici giorni nel 1997. Gli studenti, sia della scuola organizzatrice sia di quelle dei partecipanti, hanno quasi sempre un ruolo importante. La conferenza alla Sands nel 1997 e quella a Tokyo nel 2000, infatti, sono state quasi completamente condotte dagli studenti. Talvolta è stato presentato un programma ricco di appuntamenti e di laboratori, altre volte il programma è stato interamente deciso dai partecipanti dopo il loro arrivo. È successo pure che a una bozza di programma siano stati aggiunti altri incontri decisi dai partecipanti. Alcune conferenze sono state interamente finanziate dalla scuola che ospitava o da agenzie esterne, ma aumentando il numero dei partecipanti, la maggior parte delle scuole ha dovuto pagare una quota. Tutte le decisioni riguardo questo argomento sono stabilite dall'istituto che ospita. La prima conferenza si è tenuta in Israele alla Scuola democratica di Hadera. Alcuni insegnanti e studenti provenienti da scuole democratiche si ritrovarono a una grande conferenza tenuta a Gerusalemme che aveva per tema *Educazione alla democrazia in una società multiculturale.* Successivamente un gruppo ristretto è stato invitato a Hadera per due giorni dopo la conferenza: le discussioni sono state così stimolanti che si è presa la decisione di incontrarsi annualmente. Per i primi quattro anni è stata chiamata Conferenza Hadera, e io scrivevo un notiziario due o tre volte all'anno. C'erano pochi che collaboravano e alla fine si è abbandonato il progetto. C'era comunque la speranza che internet potesse divenire un valido sostituto, e Jerry Mintz ora offre una «listserver Idec»: Idec@edrev.org. Ci sono diversi punti di vista sulla funzione delle conferenze Idec. Alcuni le vedono come un'opportunità per discutere problemi condivisi, in un'atmosfera collaborativa. Altri sperano di diffondere l'idea dell'educazione democratica invitando persone interessate al problema, attirando pubblicità a proprio favore. Alcuni le vedono come un modo per migliorare l'immagine pubblica della scuola ospitante nel proprio

che in questo ambito l'assemblea è chiamata a pronunciarsi e a decidere su ogni nuova proposta. Le regole sono poche e chiare, frutto anch'esse dell'esperienza quotidiana di chi vive la realtà scolastica. Per esempio, tutti si fanno carico dei lavori di pulizia perché non vi sono persone addette a queste mansioni. Le sole vere regole sono il divieto assoluto di fare uso di droghe e alcol a scuola, si può fumare solo in un padiglione in giardino, chi esce dalla scuola durante il giorno deve avvisare un membro del personale. E anche tutte le piccole riparazioni e il giardinaggio sono fatti dai ragazzi, dai genitori, dagli insegnanti.

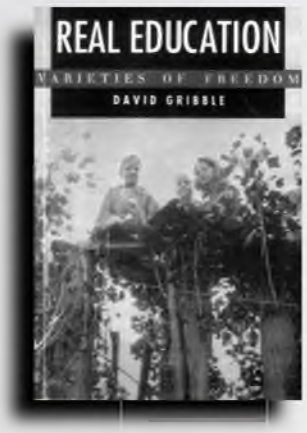
Abitualmente non ci sono punizioni, ma chiunque violi le regole sull'uso della droga o molesti le altre persone può, dopo discussione e decisione dell'assemblea, essere espulso o sospeso per un periodo.

Atmosfera particolare

Ma la cosa più straordinaria che si percepisce e si vive alla Sands school è un'atmosfera particolare, unica, dalla quale è poi difficile staccarsi e soprattutto che è ancor più complicato raccontare. Qui si ha subito la percezione di essere in un contesto assolutamente diverso da quello di qualsiasi altra scuola tradizionale. Nulla richiama la severità, la freddezza dei banchi di scuola ben allineati, non ci sono uniformi, il clima è determinato dalla spontaneità e dalla vivacità vista e vissuta come una ricchezza e non come una scocciatura.

Sono i commenti dei ragazzi e delle ragazze stesse a chiarire questa atmosfera e questo clima che permette a loro di essere concretamente se stessi, senza false maschere indossate a seconda delle circostanze. Ai ragazzi piace la scuola perché ci sono persone diverse, che loro possono conoscere anche al di fuori della formalità della classe tradizionale, senza limiti di età, anzi spesso si può no-

paese. Altri concepiscono la conferenza come un mezzo per collegare scuole che possano offrire appoggio in momenti di crisi secondo il principio che «uniti si rimane in piedi, divisi si cade». Comunque, l'indirizzo di ciascuna conferenza è deciso da chi la organizza. La scuola che ospita decide anche chi deve essere invitato. Di solito si riceve un invito semplicemente esprimendo il desiderio di prendervi parte, anche se nel 1997 alla Sands un limite fu stabilito per ogni scuola, ed era stato suggerito che almeno metà dei delegati di ciascuna scuola dovessero essere studenti. L'Idec del 2000 a Tokyo, organizzato da un comitato per la maggior parte formato da studenti, aveva coinvolto un migliaio di partecipanti. Per dimostrare lo sviluppo di Idec basta ricordare che al primo incontro del 1993, in Israele, erano presenti scuole di quattro paesi (Austria, Israele, Gran Bretagna, Stati Uniti), all'ultima di Tokyo nel 2000 i paesi erano 17: Giappone, Australia, Cina, Germania, Guatemala, Ungheria, Israele, Corea, Nuova Zelanda,



Palestina, Filippine, Polonia, Russia, Thailandia, Gran Bretagna, Ucraina, Stati Uniti.

È davvero impressionante la vastità di esperienze educative nel mondo e, in qualche misura, riconducibile a un'impostazione libertaria o «democratica», anche se spiace constatare che in Italia non vi è nulla di simile. Ma ora vorrei capire meglio: in che rapporto sono le tue convinzioni pedagogiche con l'anarchismo?

Le mie convinzioni si basano completamente sulla mia esperienza e non sono la conseguenza di alcuna conoscenza di teorie anarchiche. Sono arrivato alla teoria attraverso la pratica, e non viceversa. Ho letto qualcosa di Robin e Sebastian Faure, che mi sembra abbiano gestito sorprendentemente istituti autoritari, dove le idee anarchiche erano imposte ai bambini, e anche Francisco Ferrer, le cui idee sembrano molto vicine alle mie. Ma tutte queste letture sono un momento successivo alla formazione delle mie idee. Vorrei considerare i miei ideali come quelli di un anarchico, ma non so se altri anarchici farebbero lo stesso. Mi sembra che si sia sviluppato un comune sentire fra gli anarchici che è diventato uno dei presupposti qualificanti dell'anarchia, vale a dire la coerenza tra mezzi e fini, che tradotto in termini educativi significa: i bambini imparano a usare la libertà semplicemente se sono liberi.

Proprio partendo dalla tua formazione, qual è stata l'esperienza scolastica ed educativa che maggiormente ti ha segnato e colpito e perché?

Ricordo un episodio accaduto alla Sands school: tre bam-

tare che i più grandi si prendono cura dei più piccoli e le amicizie continuano anche quando la scuola è terminata. I ragazzi «imparano facendo» e le lezioni teoriche sono ridotte all'osso, vi è un continuo scambio tra pratica e teoria, tra lavoro manuale e intellettuale.
La filosofia più autentica dell'attivismo pedagogico ispira questa prassi educativa che concepisce la formazione delle conoscenze come un processo strettamente legato all'esperienza diretta. Fulcro del sistema di apprendimento basato sull'esperienza è la «bottega» piuttosto che la scuola. Non vi è quindi alcuna nozione prestabilita ma viene appreso ciò che si ritiene necessario, con continue e improvvise «deviazioni» dal percorso, dando spazio a tutto ciò che è necessario per continuare a far svolgere con successo e continuità il procedimento concreto che genera l'esperienza.
Tutto ciò assomiglia molto più alla tessitura di una rete arricchita in modo graduale in diverse direzioni grazie al rapporto continuo con la realtà e l'esperienza, piuttosto della classica e obsoleta trasmissione del sapere.
Questo approccio all'apprendimento sconvolge i cardini organizzativi della scuola tradizionale, a cominciare dalle materie e dal programma, scombinandoli e trasformando l'organizzazione propria dell'apprendimento tradizionale, fatto di separatezze ed esclusioni (le materie, per esempio), a favore dell'apertura euristica. In sostanza questa scuola nei fatti realizza un apprendimento frutto di una forma dialogica di relazioni all'interno di un contesto condiviso.

La soluzione dei conflitti

I ragazzi dichiarano di sentirsi veramente liberi e pertanto di non vivere le regole come delle imposizioni. Così non vi sono casi di bullismo, ma il processo di responsabilizzazione individuale è continuo

DICTIONARY

bini avevano progettato di fuggire di casa, avevano rubato tutto il denaro dall'ufficio della scuola e si erano recati alla stazione con l'autobus. Sono stati presi lì, perché cercavano di comprare i biglietti per una destinazione remota, ma quando si resero conto che non avevano abbastanza denaro, cercarono di comprare i biglietti per un posto più vicino. Dovetti andare a prenderli alla centrale di polizia. Entrarono in macchina felici perché volevano allontanarsi dalla polizia. Durante il ritorno ho fermato la macchina per tentare di parlare con loro. Ma era semplicemente impossibile. Imprecavano contro di me e urlavano esprimendo il loro odio contro i genitori, me, la scuola e gli altri bambini, senza ascoltare quello che volevo dire. Non sapevo cosa fare, così mi diressi a scuola dove subito chiesero la convocazione dell'assemblea. Volevano raccontare agli altri quello che era successo e non volevano che fossi io a dire «fottute menzogne» su di loro. Fu convocata l'assemblea e tutti parteciparono. I «fuggiaschi» raccontarono la loro storia e poi chiesero: «Avete intenzione di cacciarci via?». La prima reazione dei bambini era stata di rabbia: avevano raccontato la loro storia senza nessuna vergogna o rimorso. Un membro del personale disse allora che la rabbia non era il giusto modo per trovare una soluzione. Dopo questo intervento nessun adulto parlò più per circa un'ora. L'assemblea chiese ai tre ragazzi le loro motivazioni e poi molti bambini espressero opinioni sull'accaduto. Alla fine venne chiesto ai tre se desideravano rimanere membri della scuola o no. Tutti e tre risposero affermativamente. Si decise di votare e si arrivò a questo accordo: potevano rimanere a scuola a patto di rimanere a casa per una settimana, durante la quale dovevano ritornare a scuola con i loro genitori e incontrare due degli altri bambini e un membro dello staff per discutere l'accaduto e stabilire il loro comportamento in futuro. Io non avrei saputo cosa fare, eppure ero un insegnante con esperienza alle spalle, mentre in un'ora l'assemblea scolastica aveva trovato una soluzione civile e dignitosa. Da questa vicenda ho potuto imparare che ci sono molte più opportunità di trovare una soluzione a un problema se si collabora in quaranta, piuttosto che cercare di combattere una battaglia

Rispetto e fiducia. Questi sono due dei cardini su cui si fonda il processo pedagogico a Sands school. Un metodo

poiché ognuno impara a badare a se stesso, a sapersi organizzare, a stare con le persone e a controllare i conflitti con gli altri. Naturalmente non mancano i problemi, le sofferenze e le contraddizioni, ma sono affrontati e risolti con un rapporto sereno e affettuoso tra i membri di questa comunità educante. Il dialogo, il confronto, la ricerca comune di soluzioni, affiancate da una forte e continua testimonianza di affetto e sicurezza, aiuta ad affrontare i problemi in modo diverso, più sincero, più diretto, più profondo, più onesto. Dice un altro studente: «Di solito l'atmosfera a scuola è positiva, ma qualche volta è orribile e stressante. Penso che vada bene così, perché durante i meeting noi possiamo capire le cause dello stress e cosa possiamo fare concretamente per migliorare la situazione. Questo ci aiuta ad affrontare altre situazioni problematiche».

Alcune decisioni sono sofferte e richiedono ore e ore di discussione, provocando stanchezza e anche stress. Ma questo costituisce una garanzia per chi vi partecipa, mentre chi subisce queste decisioni percepisce l'assenza di pregiudizi o di partiti presi. Ogni decisione è frutto di più voci e sensibilità, con la consapevolezza della sua impossibile perfezione. In effetti, l'immagine della scuola è meno importante dei problemi dei suoi studenti. Un contesto che incoraggia la discussione aperta, libera, senza fini occulti, senza gerarchie e rapporti di dominio, aiuta ovviamente i ragazzi a sviluppare meglio i rapporti sociali rispetto a un sistema basato sull'imposizione di una disciplina. Tutto ciò che viene fatto e deciso ha come obiettivo quello di privilegiare il mantenimento di un'atmosfera serena e positiva. È capitato proprio a me di assistere a un'assemblea che ha bocciato la proposta di un insegnante di allargare il numero dei ragazzi della scuola in modo da poter aumentare un po' il salario dei docenti. La motivazione? È più importante la qualità

che sostituisce l'aiuto alla punizione.
Il tutto in un quadro di regole chiare
e decise dall'assemblea della scuola

da solo. Perché i bambini sono più adatti a capire un altro bambino di quanto lo siano gli adulti. Prima di questa vicenda credevo che i ragazzi venissero caricati di troppe responsabilità. Dopo mi resi conto di quanto sbagliassi.

delle relazioni di tutto il resto. Quando si instaura un rapporto sincero ed egualitario con i ragazzi, sostiene Bellamy, l'insegnante accetta di misurarsi con la propria capacità di riavvicinare i ragazzi al gusto per l'apprendimento, così i ragazzi saranno entusiasti della loro giornata scolastica e coinvolgeranno i genitori in questo processo formativo. Si verrà a creare un'interazione con i genitori, non più semplici fruitori passivi, ma partner attivi dell'intero percorso.

Consapevolezza e responsabilità

Lo scopo finale è la responsabilizzazione di ogni soggetto e in particolar modo dei ragazzi, stimolati continuamente a essere consapevoli delle loro scelte, a sviluppare un pensiero critico e autocritico. Ogni età ha un suo grado di responsabilità e pertanto deve essere rispettata e difesa per quello che è senza forzature né confusione alcuna. Questo è importante non solo nella scuola ma anche in famiglia. Ci sono tre tipi di genitori che portano i figli alla Sands school: qualcuno perché è di moda, altri perché condividono il progetto educativo, infine quelli che hanno incontrato insieme con i loro figli problemi diversi nelle scuole statali o private. Per questo l'azione della Sands verso i ragazzi coinvolge anche le famiglie: la partecipazione attiva dei genitori è richiesta e cercata come un elemento importante del processo formativo.
La presenza attiva dei genitori, il fatto che i ragazzi rientrino la sera in famiglia aggiunge una sfida ulteriore per il progetto educativo della Sands. I contatti e anche i possibili contrasti con l'ambiente esterno rappresentano una sfida ulteriore per gli educatori della scuola. Ma l'idea che i ragazzi debbano essere lasciati liberi di esprimersi e di cercare cementa il rapporto educativo, offre una continua palestra in cui allenare la propria capacità di ascoltare. Se poi

Rispetto al contesto culturale attuale quale può essere il significato più autentico della pedagogia libertaria? Vale a dire, quale può essere il valore che, rispetto al mondo occidentale e consumistico, possono ancora esercitare principi e metodi propri di una prassi educativa che rinnega dominio e coercizione, collocando su di un piano di rispetto e uguaglianza il rapporto tra adulti e bambini?

In realtà non capisco questa domanda, così userò la tecnica dei politici e risponderò a un'altra domanda che non mi è stata rivolta. In Scandinavia l'educazione è un processo molto più rispettato di quanto avviene in Gran Bretagna o nel resto del mondo. In Occidente i diritti delle donne sono largamente riconosciuti ma i diritti dei bambini sono ancora ignorati. I bambini non hanno voce, non hanno voto, così i loro diritti non sono presi in considerazione dai politici. Solo oggi ho letto su un giornale che il governo inglese ha intenzione di rifiutarsi di proibire le punizioni corporali al di sotto dei tre anni. Come potranno protestare i piccoli di tre anni? Nessuna società può considerarsi dignitosa fino a quando le teorie libertarie sull'educazione non verranno generalmente accettate. Non appena saranno accettate, l'idealismo dei giovani si farà sentire con forza senza dover ricorrere a proteste violente.

Quali sono allora le condizioni che pensi necessarie perché questa teoria e questa pratica abbiano possibilità concrete di espandersi e di concretizzarsi?

In Gran Bretagna i politici dovrebbero smettere di interferire nel lavoro degli insegnanti; insegnanti giovani ed entusiasti dovrebbero essere incoraggiati a mettere in pratica metodi come quelli che si erano dimostrati efficaci in scuole, pur statali, come il collegio Countesthorpe a Leicester nel 1970 e la Highfield Junior school a Plymouth nel 1990, cioè esperienze didattiche e pedagogiche che hanno profondamente innovato i metodi educativi in Gran Bretagna. La tendenza dei politici di tutti i partiti sembra essere quella di

voler ristabilire il genere di istruzione che loro stessi hanno sopportato. Senza capire che proprio loro sono il classico esempio di un'educazione sbagliata. In Gran Bretagna c'è un terribile desiderio di imporre il conformismo. Se tutte le scuole si comportano allo stesso modo, non c'è speranza di progredire. Il rigido controllo del sistema scolastico statale in Gran Bretagna ha spinto i genitori che si possono permettere modeste rette a rivolgersi in numero sempre più crescente al nostro genere di scuole. È solo una piccola goccia nell'oceano, ma è ben visibile. Summerhill ha più studenti adesso che in passato, e così è per la Sands. Negli Stati Uniti, Sudbury Valley (un'esperienza scolastica molto interessante dove vengono sperimentate forme radicali di libertà e di uguaglianza: www.sudval.org) è ampiamente imitata e pubblica una guida che aiuta chi vuole iniziare una scuola sul genere di Sudbury. Se sopravvive all'attuale situazione politica, il Centro per l'educazione democratica di Hadera continuerà ad aiutare più di un centinaio di scuole in Israele per un cambiamento radicale, passando da uno stile autoritario a uno democratico. Poche scuole libere, democratiche, libertarie hanno conosciuto l'esistenza di altre scuole simili nel passato. Ora Idec e Wren (rete di scuole e individualità che si occupa dell'educazione alternativa nel mondo) e Aero (organizzazione sulle risorse dell'educazione alternativa) stanno riunendo in una «list-server» gli istituti di questo tipo. (www.worldwiderealeducation.net aerolist@edrev.org).

Puoi descrivere qual è la condizione dell'infanzia e degli adolescenti nelle società occidentali?

La loro posizione è più fluida rispetto al passato. Non c'è più un sentiero prestabilito da seguire. I ragazzi sono esposti a molte più pressioni contrastanti. Sono corteggiati come consumatori e angosciati da problemi ecologici, sono protetti da genitori ansiosi per quanto più tempo possibile e poi fuggono in un mondo dove hanno a disposizione droga e alcol, sono, come sempre, criticati dai più anziani e come sempre godono di queste disapprovazioni sapendole ampiamente ingiustificate. Sono continuamente esortati ad astenersi dai rapporti sessuali, ma vedono molti film e spettacoli televisivi dove invece il sesso è considerato parte naturale della vita sociale. I ragazzi, a cui non è stato permesso di fare le proprie scelte fin da piccoli, trovano difficoltà nel tenere testa a tutta questa incertezza e manipolazione. Per i bambini abituati a prendere le proprie decisioni la gamma delle scelte possibili diviene invece una grande opportunità.

Quali sono le idee, le esperienze, gli aspetti più positivi e interessanti di tutte le scuole e delle or-

consideriamo che per molti frequentare la Sands school è una specie di approdo, talvolta drammatico, per poter rimediare a precedenti esperienze scolastiche o familiari negative, possiamo comprendere come solo una dimensione libera e aperta dei rapporti umani possa riconciliare chi ha sviluppato per forza, per imposizione, per necessità, atteggiamenti ostili con gli altri, col piacere e la felicità di una vita ricca di pienezza umana. Per questo, quando i ragazzi escono dalla scuola sono sicuramente formati come esseri autonomi e non temono in modo ossessivo le difficoltà.

Alla Sands è sempre l'individuo singolo al centro dell'educazione, ma c'è un pathos, un'atmosfera di gruppo che forma l'individuo e qui, dove i grandi proteggono con naturalezza e spontaneità i piccoli, si creano legami molto forti tra età diverse. Ha ragione proprio Bellamy quando mi confida una sua convinzione: «Nel sistema educativo tradizionale c'è soprattutto una mancanza d'amore, vi è la paura di aprirsi e di essere se stessi, di parlare delle proprie emozioni e di viverle liberamente».
Ecco, infine, alcune delle diversità della Sands rispetto alle scuole convenzionali che dimostrano come sia possibile fin da subito creare spazi educativi alternativi a quelli dominanti.
L'assemblea settimanale della scuola innanzitutto. È veramente il momento più importante dell'intera attività scolastica e didattica perché la sua valenza sociale e pedagogica consiste proprio nell'affermazione concreta di quel processo di autonomia e responsabilizzazione individuale che trova completamento nella dimensione collegiale. Quando tutte le questioni vengono risolte all'interno dell'assemblea, la scuola può cambiare radicalmente in seguito alle decisioni prese. Questo fatto rappresenta un'opportunità per essere protagonisti e questo pro-

ganizzazioni educative che hai visto in giro per il mondo?

La cosa più entusiasmante è stato trovare scuole e altri contesti educativi in molte culture diverse che hanno trovato soluzioni simili o analoghe ai problemi educativi. Questo è accaduto, per esempio, in un povero villaggio dell'India, nel moderno Giappone, nella Chicago delle gang e nella buddhista Thailandia. Un'insegnante indiana mi aveva detto che le era stato più facile comunicare con me che con molti dei suoi connazionali. Se vogliamo andare avanti dobbiamo confidare nelle nostre naturali inclinazioni e basare le nostre azioni non sulle tradizioni ricevute ma sull'empatia e l'altruismo. Ovunque i bambini trattati con rispetto mostrano queste caratteristiche. Un piccolo segnale: ovunque io sia andato ho sentito i bambini rivolgersi a me come a un amico con cui potevano parlare da pari. Nelle scuole convenzionali questo non succede mai: se tratti i bambini da pari pensano che sei uno stupido, o ti sommergono sentendosi confortati dall'aver trovato qualcuno che finalmente li ascolterà.

Infine, quali sono le tue critiche alla scuola tradizionale dei nostri paesi?

Non conosco niente del sistema educativo tradizionale in Italia, ma posso dire con competenza quanto avviene in Gran Bretagna. Le scuole convenzionali prevedono il raggiungimento degli stessi livelli per tutti i bambini; esigono che tutti studino le stesse materie; pretendono conformità nel comportamento; attuano una rigida gerarchia. Poi, si ignora la vita personale dei bambini; si concede molto poco tempo ai ragazzi per le conversazioni informali. I professori considerano l'obbedienza una virtù; considerano i rapporti informali fra adulti e bambini con sospetto; umiliano i bambini che sbagliano o non si adattano; credono necessario controllarli e considerano la punizione il miglior metodo di controllo; valorizzano la memoria più dell'immaginazione e della sensibilità; credono che senza l'istruzione i bambini non possano distinguere il bene dal male; presumono che gli adulti conoscano sempre meglio le cose. Infine, gli adulti esigono il rispetto dai bambini, ma considerano ridicolo doverli rispettare. Sono intimoriti da chi non è remissivo e non gli concedono il diritto di discutere sulla conduzione della scuola.

In marzo David Gribble sarà in Italia per un giro di conferenze con la moglie Lynette, fondatrice della Park school. Date e luoghi sono ancora da definire, ma verranno pubblicati sul sito internet di *libertaria*: www.libertaria.it

cesso è una grande opportunità di apprendimento.
Mentre la riunione periodica dell'intero staff (insegnanti ma anche tutti gli altri operatori) realizza nei fatti la dimensione educativa di tutti i membri della scuola, senza distinzioni di ruolo, e permette una «lettura» dei comportamenti dei ragazzi da diversi e molteplici punti di osservazione, ridistribuendo a livello collegiale la funzione educativa.
Inoltre, ogni gruppo di allievi ha un suo tutor: li incontra prima dell'assemblea per prepararne la discussione, li accoglie e li segue nel loro percorso formativo dando a ciascuno la possibilità concreta e lo spazio necessario per potersi esprimere e confidare, confrontare e interagire.
Ultimo aspetto di rilievo. Quella che normalmente viene definita valutazione, alla Sands è una registrazione collegiale dell'intera attività svolta all'interno della scuola. Ogni bimestre vengono registrate le osservazioni degli insegnanti sulle varie attività (a cominciare dalla partecipazione all'assemblea) e, in un dialogo a due (tutor e studente), confrontate con quelle di ogni ragazzo su se stesso, sulla singola materia e sull'interesse suscitato dalla lezione. Un processo che riguarda il ragazzo ma anche l'insegnante. Questo documento viene comunicato ai genitori solo con il consenso di ogni singolo allievo.
È difficile riassumere in poco spazio un'esperienza così intensa e profonda, ma la cosa impossibile è trasmettere l'atmosfera di libertà e felicità che si percepisce nella libertaria Sands school.

Francesco Codello

STRATEGIE ETICHE CONTRO IL DOMINIO

di Saul Newman

L'anarchismo è per Friedrich Nietzsche l'erede più radicale dei valori democratici, è l'espressione più rabbiosa dell'istinto del gregge. Cerca di livellare le differenze tra gli individui, di abolire le distinzioni di classe, di radere al suolo le gerarchie, di rendere uguali potenti e diseredati, ricchi e poveri, servi e padroni. Per Nietzsche significa portare tutto al livello del minimo comune denominatore, sradicare il pathos della distanza tra servi e padroni, il senso di differenza e superiorità da cui ebbero origine i grandi valori della civiltà europea. Nietzsche lo considera il peggiore eccesso del nichilismo europeo: la morte dei valori e della creatività. Perché espressione della morale del risentimento: l'odio dei deboli verso i forti. E Nietzsche lo interpreta come un sentimento di negatività assoluta, come la tendenza a negare l'autoaffermazione della vita, dicendo «no» a ciò che è diverso, ciò che è estraneo, ciò che è altro. Una visione particolare dell'anarchismo e che soprattutto ne dà un'immagine falsata. Ma le critiche di Nietzsche possono essere utilizzate per puntualizzare le contraddizioni dell'anarchismo classico e per ipotizzare possibili percorsi del post-anarchismo. È quanto propone Saul Newman, ricercatore al dipartimento di sociologia dell'australiana Macquarie University in questo saggio (titolo originale: Anarchism and the politics of Ressentiment) *pubblicato sulla rivista online* Muse.

> Diciamolo prima all'orecchio
> degli psicologi,
> posto che abbiano davvero voglia
> di studiare una buona volta da vicino
> anche il ressentiment:
> questa pianta fiorisce ora quanto
> mai splendida tra gli anarchici
> Friedrich Nietzsche,
> *Genealogia della morale*

Tra tutti i movimenti politici del diciannovesimo secolo stigmatizzati da Friedrich Nietzsche, dal socialismo al liberalismo, quello a cui indirizza le parole più dure è il movimento anarchico. Gli anarchici sono apostrofati come «cani», vaganti nelle strade della cultura europea, esempio tipico di quella «moralità da gregge» che caratterizza la politica democratica moderna [24]. Nietzsche crede che l'idea anarchica sia soffocata alla radice dalla velenosa gramigna del risentimento: l'odiosa politica dei deboli, dei miseri, derivante dalla morale degli schiavi. Bisognerebbe chiedersi se qui Nietzsche stia semplicemente scagliando il suo anatema conservatore verso il radicalismo politico *tout court*, o se stia diagnosticando una malattia reale, che ha infettato il nostro immaginario politico radicale. Malgrado l'ovvio pregiudizio che Nietzsche nutre verso il radicalismo politico, cercherò di discutere seriamente le sue obiezioni verso l'anarchia. In specifico, sarà esaminata l'astuta logica del risentimento attribuita al radicalismo, e in particolare all'anarchismo. Cercherò di smascherare gli strati nascosti di risentimento che allignano nel manicheismo politico di esponenti dell'anarchismo classico come Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin e Pierre-Joseph Proudhon. L'intenzione dell'analisi non è certo quella di liquidare l'anarchismo in quanto teoria politica. Al contrario, penso che l'anarchismo, reso consapevole della logica del risentimento del suo stesso discorso, soprattutto per quanto riguarda le identità e le strutture essenzialiste che lo caratterizzano, possa divenire più rilevante nell'ambito delle lotte politiche contemporanee.

RISENTIMENTO E MORALITÀ DEGLI SCHIAVI

Nietzsche considera il risentimento l'essenza della condizione moderna. Per comprendere il risentimento, tuttavia, è necessario riflettere sulla relazione tra morale dei signori e morale degli schiavi. La *Genealogia della morale* è l'opera in cui Nietzsche studia la genesi della morale. Per Nietzsche il modo in cui interpretiamo e imponiamo i valori ha una storia. Le sue origini si rivelano spesso brutali e molto lontane dai valori che producono. Il valore «bene», per esempio, venne inventato dai nobili e dagli altolocati a proprio uso e consumo, in contrasto con la gente comune, gli inferiori e i plebei. Il valore del signore, «il bene», si opponeva a quello dello schiavo, «il male». Di conseguenza, per Nietzsche i valori nacquero dal *pathos* della distanza, dall'assoluto senso di superiorità derivante dall'opposizione tra i superiori e gli inferiori.

A ogni modo, l'equazione tra il bene e l'aristocrazia cominciò a essere minata da una rivolta degli schiavi sul piano dei valori. Secondo Nietzsche tale rivolta cominciò con gli ebrei, che determinarono una nuova configurazione dei valori: furono loro che, rifiutando l'equazione aristocratica (bene=nobiltà=potere=bellezza=felicità=fortuna) riuscirono, con sbalorditiva coerenza, a portarne a buon fine il rovesciamento, sostenendolo con il loro impenetrabile odio (l'odio dei senza potere), dicendo che «solo i poveri, gli impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti, gli infermi, i deformi sono anche gli unici devoti, gli unici uomini pii, solo per i quali esiste una beatitudine, mentre invece voi, voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, gl'insaziati, gli empi, e sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i dannati!» [24]

In questo modo la rivolta degli schiavi nella sfera della moralità invertì il sistema dei valori nobiliari e cominciò a identificare il bene con i deboli, con gli impotenti: con gli schiavi. Questa inversione introdusse all'interno del sistema dei valori lo spirito nocivo della vendetta e dell'odio. Quindi la moralità per come la comprendiamo, è radicata in questa vendicativa *volontà di potenza* dei deboli sui forti: la rivolta degli schiavi contro i padroni. Da questo odio sotterraneo e impercettibile si sono poi sviluppati quei valori che in seguito sono stati associati al bene: la pietà, l'altruismo, la mitezza e così via.

Anche i valori politici crebbero da questa radice infetta. Per Nietzsche valori come quello di uguaglianza e di democrazia, pietre angolari del radicalismo politico, emersero dalla rivolta che gli schiavi deter-

minarono nella sfera della morale. Furono gli stessi sentimenti di vendetta e odio verso i potenti a generarla. Di conseguenza, Nietzsche condanna movimenti radicali come la democrazia liberale, il socialismo e, naturalmente, l'anarchismo. Considera il movimento democratico come espressione della morale del gregge, derivante dalla nuova configurazione dei valori da parte della tradizione giudaico-cristiana [24]. L'anarchismo è per Nietzsche l'erede più radicale dei valori democratici, è l'espressione più rabbiosa dell'istinto del gregge; cerca di livellare le differenze tra gli individui, di abolire le distinzioni di classe, di radere al suolo le gerarchie, di rendere uguali potenti e diseredati, ricchi e poveri, servi e padroni. Per Nietzsche ciò significa portare tutto al livello del minimo comune denominatore, sradicare il *pathos della distanza* tra servi e padroni, il senso di differenza e superiorità da cui ebbero origine i grandi valori europei. Nietzsche lo considera il peggiore eccesso del nichilismo europeo: la morte dei valori e della creatività.

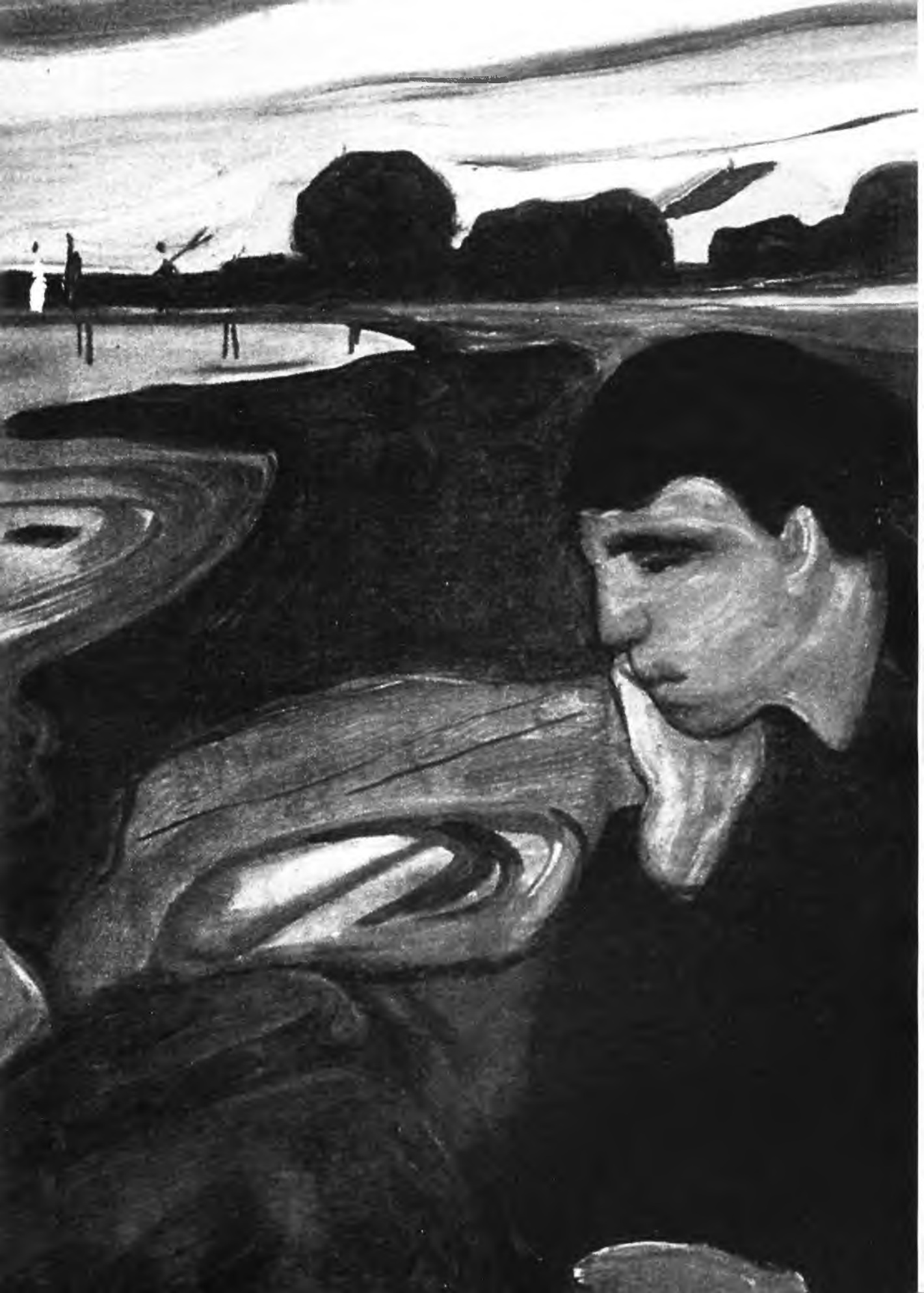
La morale degli schiavi si caratterizza per l'atteggiamento di *risentimento*: il risentimento e l'odio dei deboli verso i forti. Nietzsche lo interpreta come un sentimento di negatività assoluta, come la tendenza a negare l'autoaffermazione della vita, dicendo «no» a ciò che è diverso, ciò che è estraneo, ciò che è altro. Il risentimento si orienta inoltre verso l'esterno, mentre la morale nobile s'incentra sul sé. Mentre il padrone dice «sono buono» e poi, quasi sovrappensiero, aggiunge «quindi lui è cattivo», lo schiavo dice l'opposto: «lui (il padrone) è cattivo e quindi io sono buono». Di conseguenza l'invenzione dei valori deriva da un paragone, o meglio da un contrasto, con ciò che è esterno, altro, diverso. Nietzsche scrive: «La morale degli schiavi ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, per esprimerci in termini psicologici, di stimoli esterni per potere in generale agire, la sua azione è fondamentalmente una reazione» [24]. Questa attitudine alla reazione, questa incapacità di definire alcunché se non in opposizione a qualcos'altro, è lo spirito del risentimento. È l'atteggiamento reattivo dei deboli che si definiscono solo in confronto con i forti. I deboli hanno bisogno dell'esistenza di un nemico esterno per definirsi «buoni». Lo schiavo si prende così la sua «vendetta immaginaria» sul padrone, come se non potesse agire se non in opposizione a lui. L'uomo del risentimento odia i nobili con un disprezzo intenso, con un odio e una gelosia radicati e frementi. Secondo Nietzsche è stato proprio questo tipo di risentimento ad avvelenare la coscienza europea moderna, un risentimento che trova la sua espressione nelle idee egualitarie e democratiche e nelle filosofie politiche, come l'anarchismo, che le patrocinano.

Davvero l'anarchia è un'espressione del risentimento? Davvero è avvelenata da un profondo odio per i potenti? Da un lato l'attacco che Nietzsche muove all'anarchia è per molti aspetti ingiustificato ed eccessivamente tendenzioso, e rivela una scarsa conoscenza della complessità della teoria anarchica; dall'altro sono incline ad ammettere che Nietzsche abbia svelato una certa logica del risentimento nelle correnti oppositive e manichee dell'anarchismo. È necessario esplorare questa logica, presente nel pensiero anarchico, per vedere dove conduce e in che misura impone limiti concettuali alla politica radicale.

LE MOLTE FACCE DELL'ANARCHISMO

Come filosofia politica radicale, l'anarchismo presenta tesi, origini e interpretazioni molto differenti. Dall'anarchismo individualista di Max Stirner a quello collettivistico e comunitario di Bakunin e Kropotkin, il pensiero anarchico s'incanala in filosofie e strategie politiche diverse, che sono tuttavia unite da una basilare critica e rifiuto di ogni autorità politica, in ogni forma. La critica dell'autorità politica (la convinzione che la natura del potere sia oppressiva, sfruttatrice e disumanizzante) può essere senz'altro indicata come il punto di partenza etico-politico decisivo dell'anarchismo. Per gli anarchici dell'età classica lo stato è l'incarnazione di ogni forma di oppressione, sfruttamento, schiavizzazione e degradazione dell'uomo. Nei termini di Bakunin: «Lo stato è simile a un immenso macello, un enorme cimitero, dove nascondendosi con il pretesto di questa astrazione (il bene comune) tutte le aspirazioni migliori e le forze più vitali di un paese vengono ipocritamente immolate e distrutte» [1]. Lo Stato è l'obiettivo principale della critica anarchica dell'autorità. Per gli anarchici si tratta dell'oppressione fondamentale della società, e il primo atto rivoluzionario consiste nell'abolirlo.

Questo ultimo punto condusse l'anarchismo ottocentesco a un



acuto conflitto con il marxismo. Karl Marx pensava che la natura oppressiva e predatoria dello stato fosse un riflesso dello sfruttamento economico e uno strumento del potere di classe. Il potere politico veniva così ridotto a quello economico. Per Marx era l'economia, e non lo stato, il luogo centrale dell'oppressione. Al di là della classe e degli interessi economici, lo stato non poteva vantare un'esistenza indipendente. Di conseguenza lo stato poteva diventare uno strumento rivoluzionario, una volta messo nelle mani della classe giusta: il proletariato [20]. Il dominio esercitato dallo stato era una conseguenza del suo appartenere alla classe borghese. Una volta eliminate le differenze di classe lo stato avrebbe perduto il suo carattere politico.

Il disaccordo che divideva anarchici come Bakunin e Kropotkin da Marx verteva precisamente su questo punto. Per gli anarchici lo stato è molto di più di un'espressione del dominio di classe e del potere economico. Al contrario, lo stato possiede una sua logica di dominio e autoperpetuazione, ed è autonomo da interessi di classe. Piuttosto che procedere dalla società allo stato, come faceva Marx, che considerava lo stato come un prodotto delle relazioni economiche capitalistiche e dell'ascesa della borghesia, gli anarchici procedevano dallo stato alla società. È lo stato a costituire l'oppressione sociale fondamentale, e lo sfruttamento economico deriva dall'oppressione politica. In altre parole è l'oppressione politica a rendere possibile quella economica. Inoltre, per gli anarchici le relazioni borghesi sono in realtà un riflesso dello stato, non il contrario. La classe dominante, afferma Bakunin, è il vero rappresentante materiale dello stato. Dietro il ceto dirigente di ogni epoca si può scorgere il profilo dello stato. Poiché possiede una propria logica autonoma, non ci si può mai affidare allo stato come strumento rivoluzionario. Farlo vorrebbe dire ignorare la sua logica del dominio. Se lo stato non viene distrutto immediatamente, se viene usato come strumento della rivoluzione, come vogliono i marxisti, allora il potere statale si perpetuerà in modi infinitamente più tirannici. Come suggerisce Bakunin, opererebbe attraverso una nuova classe dirigente: una classe burocratica che sfrutterà i lavoratori nello stesso modo in cui lo ha fatto la borghesia [5].

Così lo stato costituisce, secondo gli anarchici, un'oppressione *a priori*, a prescindere dalla forma che assume. A parere di Bakunin, il marxismo porrebbe troppa attenzione alle forme del potere statale, tralasciando di analizzare il modo concreto in cui opera il potere statale: «(I marxisti) non capiscono che il dispotismo non risiede tanto nella forma statale ma nel principio stesso dello stato e del potere politico» [4]. L'oppressione e il dispotismo fanno parte della struttura intima e del simbolismo dello stato: non sono semplici prodotti del potere di una classe. Lo stato ha una propria logica impersonale, una sua potenza e sue priorità, che spesso vanno al di là del controllo che la classe dirigente può imporre, senza necessariamente riflettere relazioni economiche. L'anarchismo colloca quindi l'oppressione e il potere che caratterizzano la via sociale nella stessa struttura e nelle operazioni dello stato. In quanto astratta macchina del dominio, lo stato infesta differenti realizzazioni di classe: non fa alcuna differenza se si tratti dello stato borghese o di quello proletario. In virtù del suo riduzionismo economico, il marxismo ha sottovalutato l'autonomia e la predominanza dello stato, un errore che avrebbe condotto alla sua riaffermazione nella rivoluzione socialista. La critica anarchica ha quindi svelato le forme occulte del dominio, associate al potere politico, e ha reso visibile l'inadeguatezza teorica del marxismo su questo punto.

Tale concezione dello stato, per colmo d'ironia, è piuttosto familiare nel pensiero di Nietzsche. Come gli anarchici, Nietzsche considera l'uomo moderno «addomesticato», incatenato e reso impotente dallo stato [24]. Lo stato viene considerato esattamente come un'astratta macchina di dominio, che precede il capitalismo e si profila dietro le classi e le relazioni economiche. La modalità di dominio statale impone una «interiorizzazione» da parte della popolazione. Secondo Nietzsche lo stato emerse «come una spaventevole tirannide, un meccanismo stritolatore e senza scrupoli» che soggiogava, addomesticava e *plasmava* la popolazione [24]. Tanto più che le origini dello stato sono violente. Lo stato è imposto a forza dall'esterno e non ha nulla a che vedere con alcun «contratto» [24]. Nietzsche demolisce la «fantasia» del contratto sociale, cioè la teoria secondo cui lo stato sarebbe formato da un popolo che di propria volontà rinuncia al proprio potere in cambio della sicurezza e del benessere garantiti dallo stato. Tale idea del contratto sociale ha avuto un peso centrale nella teoria politica conservatrice e in quella liberale, da Thomas Hob-

bes a John Locke. Anche gli anarchici rifiutano questa teoria del contratto sociale. Anche loro ipotizzano un'origine violenta dello stato e considerano assurdo supporre che il popolo abbia rinunciato al potere di propria volontà. Non è altro che un mito pericoloso, che legittima e perpetua il dominio statale.

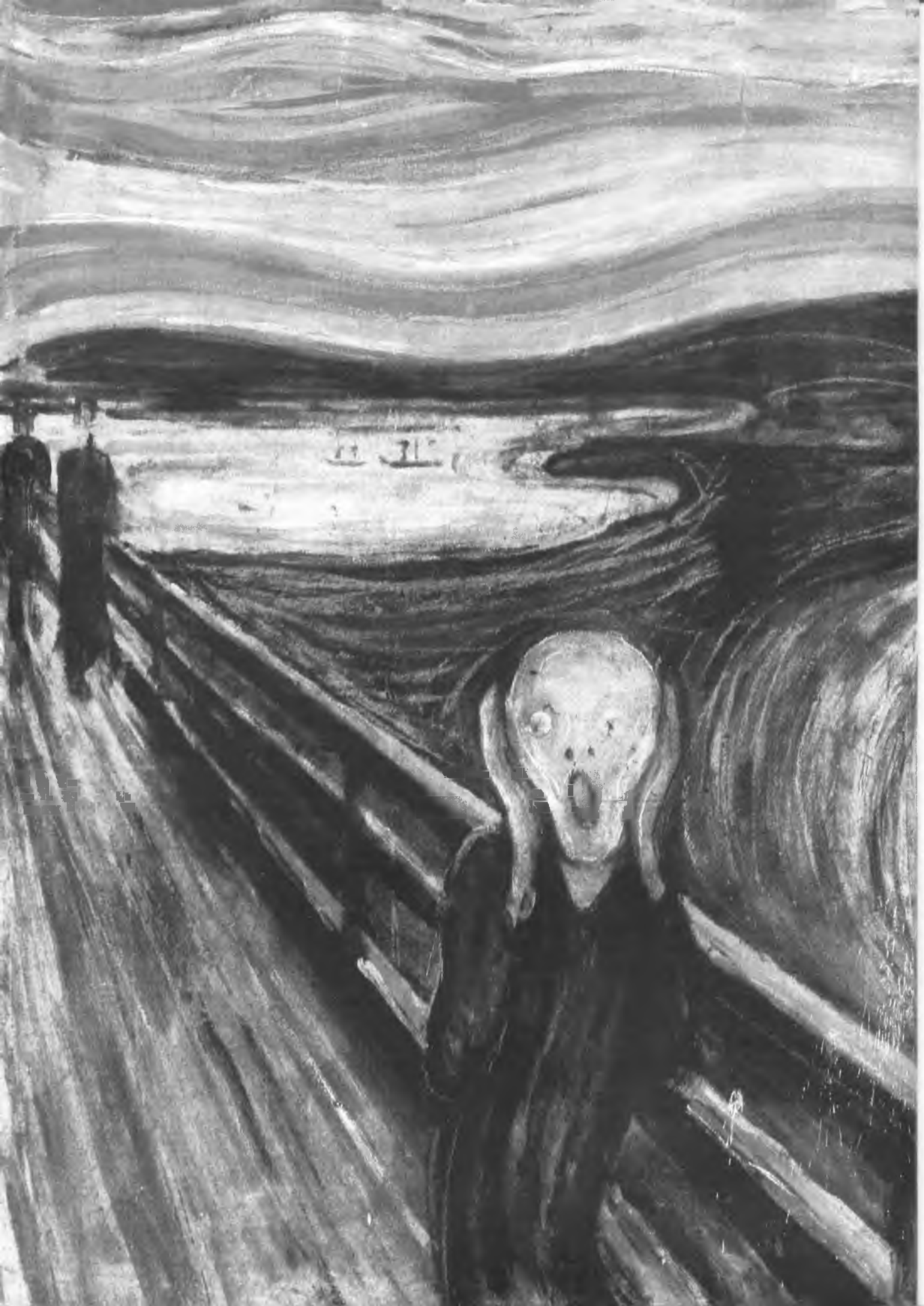
IL CONTRATTO SOCIALE

L'anarchismo si basa su una concezione essenzialmente ottimistica della natura umana: se gli individui hanno una tendenza naturale alla convivenza non c'è bisogno dell'esistenza di uno stato che funga da arbitro tra di loro. Al contrario, lo stato ha di fatto un effetto pernicioso su queste relazioni sociali naturali. Di conseguenza gli anarchici respingono tutte le teorie politiche che si basano sul contratto sociale. La teoria del contratto sociale si appoggia su una concezione peculiarmente negativa della natura umana. Secondo Hobbes, gli individui sono egoisti, egotisti e aggressivamente competitivi per natura. Nello stato di natura sono chiamati a una perpetua guerra «dell'uomo contro l'uomo», nel corso della quale i loro istinti individuali li portano necessariamente al conflitto reciproco. Secondo tale teoria, la società nello stato di natura è caratterizzata da una dislocazione naturale: tra gli individui non c'è alcun legame comune, ma al contrario, uno stato di guerra perenne, un conflitto continuo per le risorse. Per cercare di porre un freno a questo stato di guerra perpetua gli individui si uniscono per stipulare un contratto sociale in base al quale si possa costituire una qualche autorità. Essi si accordano per sacrificare una parte della loro libertà e avere in cambio ordine, in modo da poter perseguire i propri scopi nel modo più pacifico e vantaggioso. Si accordano per dare vita a uno stato con un mandato sulla società, che farà da arbitro tra le forze in conflitto e rinforzerà la legge e l'ordine [15].

L'estensione dell'autorità statale può variare dal modello di stato liberale, il cui potere si suppone mitigato dall'autorità della legge, al potere dello stato assoluto, il Leviatano sognato da Hobbes. A ogni modo, benché i modelli possano variare, gli anarchici ritengono che l'esito della teoria del contratto sociale sia sempre lo stesso: una giustificazione del dominio statale, che avvenga attraverso la legge o attraverso l'imposizione arbitraria della forza. Per gli anarchici *ogni* forma di potere statale è un'imposizione di forza. La teoria del contratto sociale è un gioco di prestigio che legittima il dominio politico: Bakunin la considera una «inutile truffa» [3]. Egli espone il paradosso centrale nella teoria del contratto sociale: se nello stato di natura gli individui versano in uno stato di primitiva ferinità, come è possibile che improvvisamente abbiano la lungimiranza di unirsi per stipulare il contratto sociale? Se non abbiamo un legame sociale che accomuna, alcuna essenza che possa tenere assieme gli esseri umani, su quale presupposto si fonda il contratto sociale? Come Nietzsche, gli anarchici pensano che non sia avvenuto alcun patto siffatto e che lo stato venga imposto dall'alto, non dal basso. Il contratto sociale cerca di mistificare le origini brutali dello stato: la guerra, la conquista, l'autoriduzione in schiavitù, non l'accordo razionale. Per Kropotkin lo stato è una violenta spaccatura dell'armonioso funzionamento della società, cui si sovrappone con la forza [18]. La società non ha bisogno di un contratto sociale. Ha già un contratto con la natura, retto da leggi naturali [3].

L'anarchismo può venire interpretato come una lotta tra *autorità naturale* e *autorità artificiale*. Gli anarchici non rifiutano ogni forma di autorità, come vorrebbe un vecchio cliché. Al contrario, dichiarano la loro obbedienza assoluta all'autorità incarnata in quelle che Bakunin chiama le «leggi naturali». Le leggi naturali sono essenziali all'esistenza umana, secondo Bakunin, ci sovrastano, ci formano e determinano il mondo fisico in cui viviamo [2]. A ogni modo, non si tratta di una forma di schiavitù, poiché queste leggi non sono esterne all'uomo: tali «leggi non sono al di fuori di noi: esse ci appartengono e costituiscono il nostro essere, tutto il nostro essere sia corporeo sia intellettuale e morale» [2]. Al contrario sono ciò che costituisce l'uomo: sono la sua essenza. Secondo Kropotkin l'uomo è parte inestricabile di una società organica e naturale [18]. L'anarchismo, dunque, si basa su una concezione specifica dell'essenza umana. La morale ha le sue basi nella natura umana, non in una qualsiasi fonte esterna: «le idee della giustizia e del bene, come tutte le altre cose umane, sono radicate nell'animalità dell'uomo» [3].

L'autorità naturale si oppone implacabilmente all'«autorità artificiale». Con questo termine Bakunin intende il potere: il potere politico contenuto in istituzio-



ni come lo stato e nelle leggi umane. Tale potere è esterno alla natura umana, su cui si impone. Svilisce lo sviluppo delle innate caratteristiche morali e delle capacità intellettuali umane. Saranno proprio queste caratteristiche, sostengono gli anarchici, a liberare gli uomini dalla schiavitù e dall'ignoranza. Per Bakunin, dunque, le istituzioni politiche sono «funeste e contrarie alla libertà delle masse, perché impongono ad esse un sistema di leggi esteriori, e per conseguenza dispotiche» [3].
In questa critica dell'autorità politica, il potere (l'autorità artificiale) è esterno ai soggetti. Il soggetto umano è oppresso da questo potere, ma non ne viene contaminato perché la soggettività umana è creazione di un sistema che è naturale proprio in quanto opposto a quello politico. In questo modo l'anarchismo viene a basarsi su una divisione chiara, manichea, tra autorità artificiale e autorità naturale, tra potere e soggettività, stato e società. Inoltre, l'autorità politica è fondamentalmente repressiva e tende a distruggere le potenzialità umane. La società umana, sostengono gli anarchici, non potrà svilupparsi sin quando non verranno distrutte le istituzioni e le leggi che la tengono nell'ignoranza e nella schiavitù, le catene che la legano. Da ciò discende che l'anarchia debba avere un *luogo* di resistenza: un luogo morale e razionale, incontaminato dal potere che lo opprime, da cui possa scaturire la ribellione contro quello stesso potere. E lo trova in una essenziale soggettività umana. L'essenza umana, con le sue caratteristiche morali e razionali, è una sorta di pienezza assente, che resta inattiva negli uomini e che potrà realizzarsi solo quando verrà abbattuto il potere politico che la nega. Da questo luogo di pienezza assente si irradierà la rivoluzione contro il potere. La moralità e la razionalità innate nell'uomo contrasteranno il potere politico, considerato a sua volta il luogo dell'irrazionalità e dell'immoralità. Secondo la teoria anarchica, la legge naturale rimpiazzerà l'autorità politica: l'uomo e la società sostituiranno lo stato.
Per Kropotkin l'anarchismo ha la capacità di pensare oltre la categoria di stato e la categoria di potere assoluto, perché possiede un luogo, una base da cui farlo. Esiste un luogo esterno al potere politico in cui pensare sia la sua critica sia l'alternativa con cui sostituirlo. Kropotkin può in questo modo prefigurare una società nella quale lo stato non esiste più e non è più necessario: una società non più regolata dal potere politico e dall'autorità, ma dalla cooperazione e dagli accordi reciproci [18].

Una tale società è possibile, secondo gli anarchici, data la natura essenzialmente cooperativa degli esseri umani. Contrariamente a quanto sostenuto dall'approccio darwinista, che insiste sulla competitività innata tra gli animali (la «sopravvivenza del più adatto») Kropotkin trova in essi l'istinto alla cooperazione e la socievolezza, in particolare tra gli esseri umani. Kropotkin chiama questo istinto «mutuo appoggio», convinto che «il mutuo appoggio è di fatto dominante in natura» [16]. Kropotkin applica queste scoperte alla società umana. Sostiene che il principio naturale ed essenziale della natura umana sia il mutuo appoggio, e che l'uomo sia per natura cooperativo, socievole e altruista, piuttosto che competitivo ed egoista. Questo è il principio organico che governa la società, e da questo principio scaturiscono le nozioni di moralità, giustizia ed etica. Secondo Kropotkin la moralità si sviluppa a partire dal bisogno istintivo di radunarsi in tribù e in gruppi e da una tendenza istintiva alla cooperazione e all'assistenza reciproca. Tale socievolezza naturale e la disponibilità all'aiuto reciproco sono i principi che fungono da collante per la società, fornendole una base per condurre la vita quotidiana. Di conseguenza, la società non ha bisogno dello stato: ha propri meccanismi regolatori, proprie leggi naturali. Il dominio statale non fa che avvelenare la società e distruggere i suoi meccanismi naturali. Sarà il principio del mutuo appoggio a rimpiazzare naturalmente il principio della autorità politica. All'abolizione dello stato non seguirà una condizione di «anarchia», di «guerra di tutti contro tutti». Per gli anarchici la condizione di «anarchia» è quella presente: il potere politico, lungi dal prevenirla, crea la dislocazione sociale. Ciò che lo stato previene è il funzionamento naturale e armonioso della società.
Per Hobbes la sovranità dello stato è un male necessario. Non c'è in lui alcun tentativo di farne un feticcio: la sua origine non è celeste, non fa parte di un disegno divino. È sovranità pura, potere puro, e si costruisce sul vuoto della società, e precisamente per prevenire la guerra implicita nella struttura stessa dello stato di natura. Il contenuto politico dello stato è irrilevante fin tanto che reprime incessantemente il disordine nella società. Non importa che si tratti di una democrazia, di una assemblea sovrana o di una monarchia: «il potere in tutte le sue for-

me, se sono abbastanza perfette da proteggerli, è lo stesso» [15]. Come gli anarchici, Hobbes crede che la forma assunta dal potere sia irrilevante. Dietro ogni maschera deve nascondersi il volto del potere puro, assoluto. Il pensiero politico di Hobbes si incentra su un desiderio di ordine, come mero antidoto al disordine, e l'estensione delle sofferenze patite dai singoli sotto questo ordine non è paragonabile a quella originata da uno stato di guerra civile. Per gli anarchici, d'altra parte, poiché la società si regola secondo le leggi naturali, e poiché esiste nell'uomo una etica naturale della cooperazione, lo stato è un male non necessario. Invece di prevenire la guerra perpetua tra gli uomini, lo stato la determina: esso non costituisce la soluzione alla guerra e alla conquista, che sono invece la base su cui esso si costruisce. L'anarchismo è in grado di guardare *oltre* lo stato perché adotta una prospettiva fondata sulla socievolezza dell'essere umano. Per questo è in grado di concepire un'alternativa allo stato. D'altro canto, Hobbes non parte da quello stesso angolo visuale: non c'è alcun punto di partenza che possa presentarsi come alternativa allo stato. La società, come abbiamo visto in Hobbes, è caratterizzata dalla lotta e dall'antagonismo. In realtà, non si può nemmeno parlare di una società: è uno spazio vuoto. La società dovrà di conseguenza essere costruita artificialmente, sotto la forma dello stato assoluto. Mentre l'anarchismo può appoggiarsi alla legge naturale, Hobbes può appoggiarsi solo sulla legge dello stato. Al centro del paradigma anarchico c'è un'idea di pienezza sociale, mentre al centro del paradigma hobbesiano c'è solo il vuoto e la dislocazione.

LOGICA POLITICA MANICHEA

Si può tuttavia sostenere che l'anarchismo sia un'immagine speculare dell'hobbesianesimo, nel senso che entrambi postulano una comunalità basata sulla comune derivazione dall'Illuminismo. Entrambi enfatizzano il bisogno di completezza, di collettività, la ricerca di un criterio legittimo attorno al quale organizzare la società. Gli anarchici vedono tale criterio nella legge naturale che dà forma alla società e alla soggettività umana, ostacolate dallo stato. Hobbes, d'altro canto, vede tale criterio in un'assenza, un luogo vuoto che deve essere riempito dallo stato. Tutto il pensiero di Hobbes si svolge all'interno del paradigma statale. Lo stato costituisce il limite concettuale assoluto, al cui esterno si collocano i pericoli dello stato di natura. Teorie politiche come questa, basate sul contratto sociale, sono ossessionate dalla possibilità che, se ci si libera dello stato, si ritornerà allo stato di natura. L'anarchismo, procedendo da una concezione della società e della natura umana radicalmente diverse, sostiene di poter superare questa difficoltà. Ma è davvero in grado di farlo?

L'anarchismo si muove all'interno di una logica politica manichea: crea un'opposizione essenziale, di tipo morale, tra stato e società, tra umanità e potere. La legge naturale è strutturalmente opposta al potere artificiale; la moralità e razionalità della soggettività umana sono in conflitto con l'irrazionalità e l'immoralità dello stato. C'è un'antitesi irriducibile tra l'incontaminato punto di partenza dell'anarchismo, vale a dire la soggettività umana essenziale, e il potere dello stato. Questa logica, che stabilisce un'opposizione assoluta tra due termini (bene e male, bianco e nero, stato e umanità), è la caratteristica centrale del pensiero manicheo. Jacques Donzelot ritiene che una simile logica oppositiva sia endemica alla teoria politica radicale: «La cultura politica è anche ricerca sistematica di un antagonismo tra due essenze, la necessità di tracciare una linea di demarcazione tra due principi, due livelli di realtà che possano facilmente essere messi in opposizione. Non esiste cultura politica che non sia manichea» [7].

Inoltre l'anarchismo, sposando questa logica e ponendo al centro dell'analisi il potere, a differenza del marxismo, che aveva scelto l'economia, è forse caduto nella stessa trappola riduzionista di cui era stato vittima il marxismo. Non si è forse limitato a sostituire lo stato all'economia, indicando in esso il male essenziale nella società, male da cui derivano tutti gli altri? Sostiene Donzelot: «Il capitale, come spauracchio e capro espiatorio, viene rimpiazzato dallo stato, il freddo mostro, la cui crescita illimitata pauperizza la società civile; e il proletariato cede il posto alla società civile, vale a dire a tutto ciò che può resistere alla cieca razionalità dello stato, a tutto ciò che vi si oppone a livello di costumi, *mores*, di una vivente socialità, individuata nei margini residuali della società ed elevata allo status di motore della storia» [7].

Opporre la *viva socialità* allo stato, nello stesso modo in cui il marxismo opponeva il proletariato al capitalismo, fa pensare che

l'anarchismo non sia riuscito a superare le categorie politiche tradizionali che impedivano lo sviluppo al pensiero marxista. Come sostiene Donzelot, la logica che tiene assieme queste due teorie è quella manichea: è la corrente sotterranea che le attraversa e le circoscrive. Non importa che, finché ci sarà un nemico da distruggere e un soggetto che intende distruggerlo, finché esisterà la promessa di una battaglia e di una vittoria finali, l'obbiettivo sia lo stato, il capitale o qualsiasi altra entità. La logica manichea è quindi la logica del *luogo*: ci deve essere un luogo fondamentale del potere e uno della rivolta. È questa la logica binaria e dialettica che pervade l'anarchismo; il luogo del potere, lo stato, deve essere rovesciato dalla soggettività umana essenziale, il soggetto puro della resistenza. L'anarchismo «essenzializza» lo stesso potere cui si oppone.

La logica manichea implica così un'operazione di specchiamento al contrario: il luogo della resistenza riflette al contrario quello del potere. Nel caso dell'anarchismo, la soggettività umana è essenzialmente morale e razionale, mentre lo stato è essenzialmente immorale e irrazionale [3]. Lo stato è essenziale per l'esistenza del soggetto rivoluzionario, così come il soggetto rivoluzionario è essenziale per l'esistenza dello stato. L'uno si definisce in opposizione all'altro. La purezza dell'identità rivoluzionaria si definisce esclusivamente in opposizione alla profanità del potere politico. La rivolta contro lo stato è sempre incitata dallo stato. Secondo Bakunin, «c'è nella natura stessa [dello stato] qualcosa che spinge alla rivolta» [2]. Mentre la relazione tra lo stato e il soggetto rivoluzionario è chiaramente definita come opposizione, al di fuori di questa relazione i due antagonisti non potrebbero esistere. In altre parole, l'uno non potrebbe esistere senza l'altro.

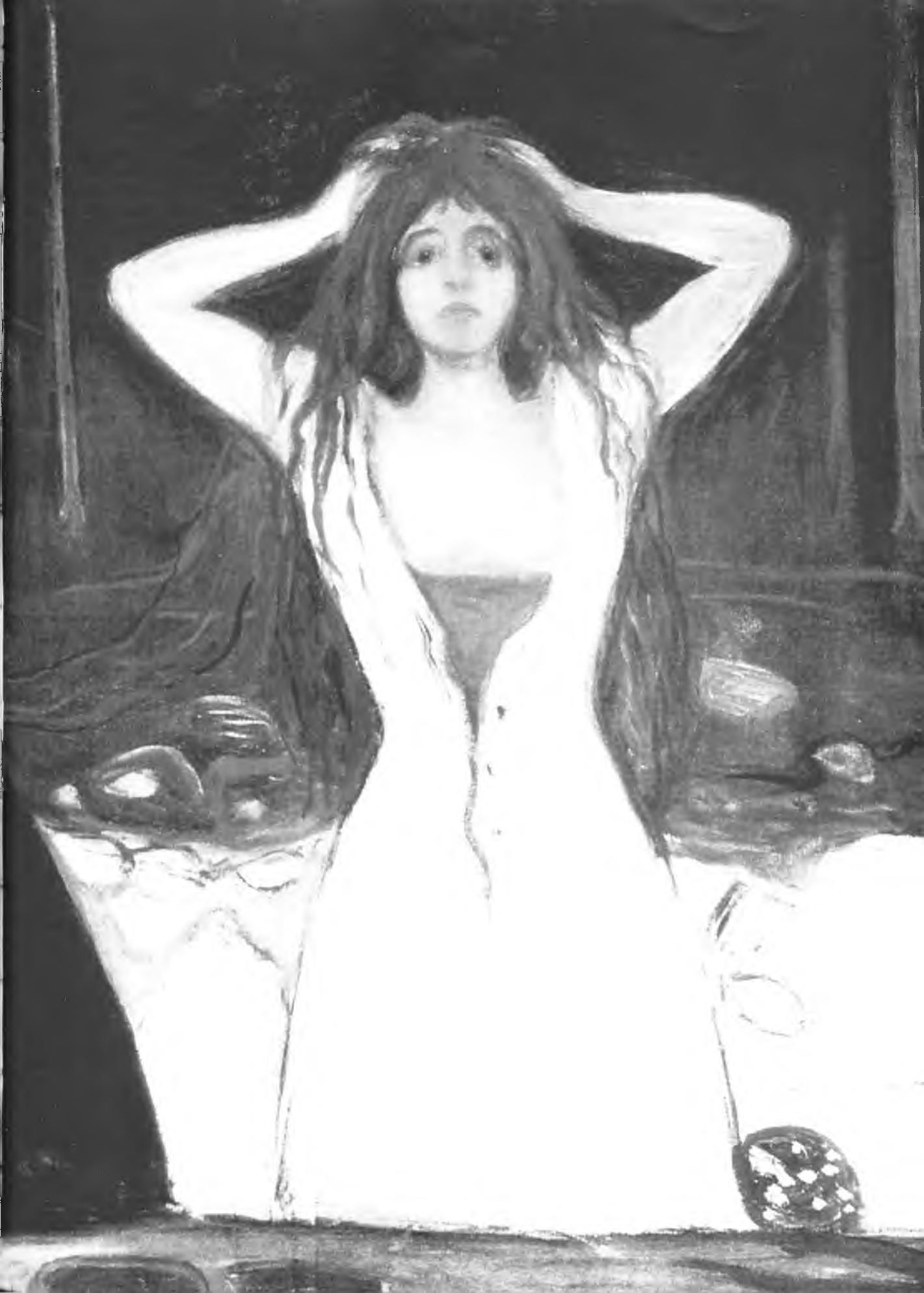
Questa paradossale relazione di riflessione e opposizione può essere interpretata come una forma di *risentimento* nel senso nietzschiano del termine? Suggerirei qui che, nonostante alcune differenze, la relazione di opposizione manichea instaurata tra il soggetto umano e il potere politico da parte dell'anarchismo obbedisce in generale alla logica del risentimento descritta sopra. Ciò per due ragioni. In primo luogo, come abbiamo visto, il risentimento si basa sul pregiudizio morale che i deboli nutrono verso i potenti: la rivolta dello «schiavo» contro il «padrone». Quest'opposizione di tipo morale al potere è chiaramente rintracciabile nei testi anarchici, che enfatizzano la soggettività umana essenzialmente «morale» e «razionale» contro la qualità essenzialmente «immorale» e «irrazionale» del potere politico. Ciò è evidente anche nell'opposizione, centrale nell'anarchismo, tra autorità naturale e autorità artificiale. In secondo luogo, il risentimento è caratterizzato dal bisogno fondamentale di identificare sé stessi rivolgendosi verso l'esterno e in contrapposizione a un nemico esterno. Qui il paragone con l'anarchismo non può tuttavia essere delineato con chiarezza estrema. Per esempio, si potrebbe sostenere non senza ragioni che la soggettività e l'etica anarchiche (la nozione di mutuo appoggio e assistenza) si sviluppano indipendentemente dal potere politico e che di conseguenza non c'è alcun bisogno di una relazione oppositiva con lo stato per definire se stessi. Suggerirei però che, sebbene la soggettività anarchica si sviluppi in un sistema «naturale» decisamente esterno a quello «artificiale» del potere politico, è precisamente attraverso questa asserzione di radicale estraneità che emerge il risentimento.

L'anarchismo adotta una logica dialettica, secondo la quale la specie umana parte da uno stato di «animalità» e comincia a sviluppare le facoltà morali e razionali innate nel sistema naturale. Il soggetto scoprirà poi che questo sviluppo è impedito dal potere «irrazionale» e «immorale» dello stato. Se ne deduce che il soggetto non può realizzare pienamente la propria identità umana fino a che resta oppresso dallo stato. Ecco perché, secondo Bakunin, «lo stato è la più flagrante [...] negazione dell'umanità» [3]. La realizzazione del soggetto è sempre infirmata, rimandata e impedita dallo stato. Questa dialettica tra uomo e stato suggerisce che l'identità del soggetto si caratterizza come essenzialmente «morale» e «razionale» solo in quanto lo sviluppo di queste facoltà innate è reso impossibile dallo stato. Paradossalmente lo stato, considerato dagli anarchici come un ostacolo al pieno sviluppo dell'identità umana, è anche essenziale alla formazione di questa identità incompleta. Senza questa oppressione, il soggetto anarchico sarebbe incapace di concepirsi come «morale» e «razionale». La sua identità risulta così completa nella sua incompletezza. L'esistenza del potere politico è dunque un mezzo per costruire questa *pienezza assente*. A mio parere, l'anarchismo non può far altro che porre la «moralità» e la «razionalità» del soggetto in opposizione alle qualità opposte determinate dal potere politico. Allo stesso modo l'i-

dentità dello «schiavo» si consolida come «bene» in opposizione all'identità del «padrone», che è «il male». Nietzsche vi avrebbe scorto un esempio perfetto di risentimento.
Il manicheismo che pervade il discorso anarchico appartiene quindi alla logica del risentimento, per Nietzsche un atteggiamento decisamente poco salutare, proveniente da una posizione di debolezza e di malessere. L'identità rivoluzionaria nella filosofia dell'anarchismo si costituisce attraverso la sua opposizione essenziale al potere. Come *l'uomo reattivo* di Nietzsche, il detentore della identità rivoluzionaria pretende di essere incontaminato dal potere: l'essenza umana è considerata morale mentre il potere non lo è, naturale e pura laddove il potere è artificiale e impuro. Poiché questa soggettività si costituisce all'interno di un sistema di leggi naturali, opposto alle leggi artificiali, si presenta, nonostante sia oppressa dal potere, come esterna al potere e incontaminata rispetto a esso. Ma lo è davvero?
Lo stesso Bakunin si pone dei dubbi al riguardo quando discute del *principio di potere*. Si tratta del naturale appetito di potere che a suo parere è innato in ogni individuo: «ogni uomo reca in sé i germi dell'appetito di potere, e ogni germe, come sappiamo, poiché è una legge basilare della vita, si deve necessariamente sviluppare e crescere» [6]. Da tale principio si deduce che all'uomo non si può affidare il potere; e che il desiderio del potere albergherà sempre al centro della soggettività umana. Bakunin intendeva rendere noto il pericolo di corruzione inerente al potere. Ma nel contempo esponeva, forse inconsapevolmente, la contraddizione occultata al centro della filosofia anarchica: da un lato l'anarchismo si basa sul concetto di una essenziale soggettività umana incontaminata dal potere, dall'altro questa soggettività appare impossibile da realizzare. L'identità rivoluzionaria pura è spaccata in due ed è sovvertita da quel «naturale» desiderio di potere che è la mancanza al cuore di ogni individualità. Bakunin sostiene che questo desiderio di potere costituisca una parte essenziale della soggettività umana. Forse l'implicazione del *principio di potere* è che il soggetto avrà sempre in sé il desiderio di potere e che resterà incompleto fino a quando non lo realizzerà. Anche Kropotkin parla del desiderio di potere e autorità. Ipotizza che l'ascesa dello stato moderno possa venire attribuita in parte al fatto che «gli uomini si innamorino dell'autorità» [18]. Ciò implica che il potere statale non sia soltanto un'imposizione dall'alto. In quanto all'autoasservimento dell'uomo alla legge e all'autorità, Kropotkin sostiene che «l'uomo ha acconsentito alla propria schiavitù più per il desiderio di 'punire secondo la legge' che per conquista militare diretta» [18]. Può il desiderio di «punire secondo la legge» svilupparsi direttamente dal naturale senso morale dell'umanità? Se è questo il caso, può l'essenza umana ritenersi incontaminata dal potere? Mentre il concetto anarchico di soggettività non è interamente inficiato da questa contraddizione, ne è tuttavia *destabilizzato*: viene reso ambiguo e incompleto. Ciò costringe a mettere in causa l'idea anarchica di una rivoluzione dell'umanità contro il potere: se gli uomini hanno un desiderio essenziale di potere, come si può essere sicuri che una rivoluzione finalizzata alla distruzione del potere non si trasformi in una rivoluzione per la conquista del potere?

VOLONTÀ DI POTENZA

Le contraddizioni all'interno del concetto di soggettività umana hanno invalidato l'efficacia dell'anarchismo come teoria politica e sociale della rivoluzione? Non lo credo. Ho mostrato l'esistenza di uno strato nascosto di risentimento nelle categorie essenzialiste e nelle strutture di pensiero costruite sull'opposizione che caratterizzano la filosofia anarchica, ovvero nei concetti di una società armoniosa, governata dalla legge naturale, dall'essenziale comunitarismo dell'uomo, dall'opposizione alla legge artificiale dello stato. Direi comunque che l'anarchismo, se riesce a liberarsi da queste categorie essenzialistiche e manichee può superare il risentimento che lo avvelena e lo limita. L'anarchismo classico esprime una politica «risentita» perché cerca di sconfiggere il potere. Considera il potere come il male, come qualcosa di distruttivo che impedisce la piena realizzazione dell'individuo. L'essenza umana è un punto di partenza incontaminato dal potere, dal quale allo stesso potere si può resistere. Come ho sostenuto sopra, ciò implica una separazione e una opposizione rigidamente manichee tra il soggetto e il potere. Ho tuttavia mostrato come tale separazione tra individuo e potere sia di per sé instabile, e come sia messa in discussione da un desiderio di potere «naturale», ovvero dal *principio di potere*. Nietzsche direbbe che il desiderio di potere (la



volontà di potenza) è davvero naturale. Proprio la soppressione di questo desiderio ha prodotto effetti tanto debilitanti sull'umanità, ponendo l'uomo contro se stesso e causando la tendenza al risentimento.
Si potrebbe forse sostenere che questo desiderio di potere nell'uomo nasca proprio attraverso i tentativi di negazione o di estinzione delle relazioni di potere nell'«ordine naturale». Forse il potere può essere considerato nei termini del reale lacaniano, come una mancanza che non può essere né repressa né simbolizzata, che ritorna sempre all'assalto dell'ordine simbolico, sabotando ogni tentativo del soggetto di darsi un'identità completa. Per Jacques Lacan il reale è ciò che ritorna sempre allo stesso luogo, al luogo dove il soggetto, in quanto pensante, *res cogitans*, non lo incontra mai. L'anarchismo si sforza di completare l'identità del soggetto separandolo, in un senso assoluto, manicheo, dal mondo del potere. Inoltre, poiché il soggetto anarchico, come abbiamo visto, si costituisce in un sistema «naturale» governato dalle leggi etiche della cooperazione reciproca, gli anarchici riescono a postulare l'esistenza di una società libera dalle relazioni di potere, che si sostituirà allo stato una volta che quest'ultimo sarà abbattuto. A ogni modo questo mondo libero dal potere è messo in pericolo dal desiderio di potere latente in ogni individuo. Più l'anarchismo tenta di liberare la società dalle relazioni di potere, più vi resta, paradossalmente, impigliato. Il potere torna come il *reale* che ossessiona tutti i tentativi di liberare il mondo dal potere stesso. Più ci si sforza di reprimerlo, più il potere rialza ostinatamente la testa. Ciò accade perché i tentativi di negare l'essenza del potere attraverso concetti essenzialisti di leggi «naturali» e moralità «naturale» non sono altro che manifestazioni di potere, o quanto meno sono condizionati da relazioni di potere. Tali identità e categorie essenzialiste non possono venire imposte se non a prezzo di escludere radicalmente altre identità. E questa esclusione costituisce un atto di potere. Se si cerca di escludere radicalmente il potere, come facevano gli anarchici, il potere si «ripresenta» all'interno delle stesse strutture di esclusione.
Nietzsche ritiene che questo tentativo di escludere il potere sia una forma di risentimento. Come può l'anarchismo sconfiggere questo risentimento, che si è dimostrato tanto autodistruttivo, tanto contrario alla vita? *Affermando* il potere in positivo, senza negarlo: «dicendo sì» al potere, come avrebbe affermato Nietzsche. Solo affermandolo, solo riconoscendo che proveniamo tutti dallo stesso mondo del potere e non da un mondo «naturale» separato e distante e che non saremo mai interamente liberi dalle relazioni di potere, si possono attuare strategie di resistenza al potere rilevanti dal punto di visto politico. Ciò non significa, ovviamente, che l'anarchismo debba abbassare la guardia e abbracciare lo stato e l'autorità politica. Al contrario, l'anarchismo può contrastare efficacemente la dominazione politica affrontando il potere invece che negandolo.
Forse a questo punto è opportuno distinguere tra relazioni di potere e relazioni di dominio. Secondo la definizione di Michel Foucault, il potere è «una modalità di azione sulle azioni degli altri» [10]. Il potere non è altro che l'*effetto* delle azioni dell'uno sulle azioni dell'altro. Anche Nietzsche definisce il potere in termini di effetto senza soggetto: «non esiste alcun 'essere' al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; 'colui che fa' non è che fittiziamente aggiunto al fare» [24]. Il potere non è un utensile che si possa possedere, e non può incentrarsi né nelle istituzioni né nel soggetto. È invece una semplice relazione di forze, che fluttuano tra attori diversi e nelle nostre azioni quotidiane. Secondo Foucault *il potere è dappertutto*. Non emana da istituzioni quali lo stato. È in realtà immanente all'intera rete sociale, attraverso i suoi vari discorsi e saperi. Per esempio, il discorso morale e il discorso razionale, che gli anarchici consideravano immuni dal potere, anzi, strumenti da utilizzare per combatterlo, non sono costituiti da altro, in se stessi, che da relazioni di potere, e sono invischiati in pratiche di potere: «potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro» [12]. In questo senso il potere è produttivo piuttosto che repressivo. È quindi insensato, anzi impossibile, cercare di costruire un mondo senza potere, come vorrebbero gli anarchici. Non saremo mai liberi dalle relazioni di potere. «A me pare», afferma Foucault, «che [...] non si sia mai fuori (dal potere) e che non ci siano margini per coloro che rompono con il sistema» [9].
Tuttavia, il fatto di non potersi mai liberare dal potere non significa che non ci si possa mai liberare dal dominio. Il dominio va distinto dal potere nel seguente senso. Per Foucault le relazioni di potere diventano relazioni di dominio quando il libero e instabile gioco delle relazioni di potere viene bloccato e congelato, quando forma gerar-

chie ineguali e non permette più relazioni reciproche [8]. Tali relazioni di dominio costituiscono la base di istituzioni quali quelle statali. Lo stato, secondo Foucault, non è altro che un assemblaggio di differenti relazioni di potere cristallizzate. Si tratta di un modo radicalmente diverso di considerare istituzioni come quella statale. Mentre gli anarchici pensano che il potere derivi dallo stato, Foucault crede che lo stato derivi dal potere. In altre parole, lo stato è semplicemente un effetto di relazioni di potere cristallizzate in relazioni di dominio.
A che scopo distinguere tra potere e dominio? Ciò non ci riporta forse alla posizione anarchica originale, secondo cui la società e le nostre azioni quotidiane, benché oppresse dal potere, siano ontologicamente separate da esso? In altri termini, perché non definire semplicemente il dominio come «potere», tornando all'originale distinzione manichea tra vita sociale e potere? In realtà lo scopo di questa distinzione è mostrare che la separazione essenziale è ora impossibile. Il dominio (ovvero le istituzioni politiche oppressive come lo stato) viene ora dallo stesso mondo del potere, distruggendo così la rigida divisione manichea tra società e potere. L'anarchismo, e anzi il radicalismo politico in generale, non possono cullarsi più nella comoda illusione che noi, in quanto soggetti politici, non abbiamo delle complicità con il regime che ci opprime. Secondo la definizione foucaultiana di potere che ho adottato sopra, tutti siamo potenzialmente complici, in ogni nostra azione, nelle relazioni di dominio. Le nostre azioni quotidiane, che inevitabilmente hanno a che fare con il potere, sono instabili e possono con facilità plasmarsi in relazioni che ci dominano.
In quanto soggetti politici non possiamo mai nasconderci dietro identità essenzialiste e strutture manichee, dietro una rigida separazione dal mondo del potere. Piuttosto, dobbiamo stare sempre in guardia contro la possibilità del dominio. Foucault dice: «Ciò che voglio dire non è che tutto sia male, ma che tutto è pericoloso [...]. Se tutto è pericoloso, dobbiamo sempre avere qualcosa da fare. Così la mia posizione non conduce all'apatia ma a un iperattivismo a sfondo pessimistico» [10]. Per resistere al dominio dobbiamo essere consapevoli dei suoi rischi, della possibilità che le nostre azioni, anche le azioni politiche più nettamente volte contro il dominio, possono facilmente dar vita a ulteriori forme di dominio. Dunque, abbiamo sempre la possibilità di contestare il dominio e di minimizzare le sue possibilità ed i suoi effetti. Secondo Foucault la natura del dominio è in sé instabile e può far sorgere resistenze e rovesciamenti. Assemblaggi come quello statale sono basati su relazioni di potere instabili, che possono facilmente volgersi contro l'istituzione di cui costituiscono la base. E quindi esiste sempre la possibilità della resistenza al dominio. Tuttavia tale resistenza non può mai realizzarsi nella forma della rivoluzione, ovvero nella forma di un grande rivolgimento dialettico del potere, come sostenevano gli anarchici. Abolire istituzioni centrali come lo stato significherebbe sottovalutare le multiformi e diffuse relazioni di potere su cui sono basate, permettendo l'ascesa di nuove istituzioni e di nuove relazioni di dominio. Significherebbe cadere nella stessa trappola riduzionistica in cui era caduto il marxismo e corteggiare il dominio. Piuttosto, la resistenza deve prendere la forma di ciò che Foucault chiama *agonismo*: una contestazione costante e strategica del potere, basata sull'incitamento e sulla provocazione reciproca, senza alcuna speranza di liberarsi definitivamente da esso [12]. È possibile, come ho già affermato, non nutrire alcuna speranza nella possibilità di sopraffare il potere una volta per tutte, dato che ogni sopraffazione non è altro che imposizione del potere in una nuova forma. Il meglio che si può sperare è che, attraverso la lotta e la resistenza, le relazioni di potere vengano riorganizzate secondo modalità meno oppressive e dominanti. Il dominio può quindi essere minimizzato dalla consapevolezza dell'inevitabilità del nostro coinvolgimento con il potere, non dall'irrealizzabile obiettivo di porci al di fuori del mondo del potere. L'idea classica di rivoluzione come rovesciamento dialettico del potere, l'idea che ha ossessionato l'immaginario politico radicale, va abbandonata. Dobbiamo riconoscere il fatto che il potere non può mai essere superato completamente: una consapevolezza che va affermata con il nostro operare all'interno del mondo, attraverso la rinegoziazione della nostra posizione per aumentare le possibilità di libertà.
La definizione di potere qui proposta (come una relazione instabile, liberamente fluttuante, dispersa nella rete sociale) può essere interpretata come una concezione del potere fondata sul *non-risentimento*. È una concezione che mina alla base la politica del risentimento, manichea e oppositiva, perché il potere non può esterio-

rizzarsi nella forma dello stato o di un'istituzione politica. Esclude l'esistenza di un nemico esterno mediante il quale definirci e su cui scaricare la nostra rabbia. Scardina altresì la distinzione apollinea tra soggetto e potere che è centrale nell'anarchismo classico e nella filosofia politica radicale di stampo manicheo. L'uomo apollineo, il soggetto umano essenziale, è sempre ossessionato dall'ombra del potere dionisiaco. Apollo è il dio della luce, ma anche il dio dell'illusione: «vuol dar pace agli esseri singoli proprio col tracciare fra loro linee di confine». Dioniso, d'altro canto, è la forza che di quando in quando distrugge tali «piccoli circoli», distruggendo la tendenza apollinea a congelare la forma «in egiziana durezza e freddezza» [25]. Dietro l'illusione apollinea di un mondo della vita senza potere si staglia la dionisiaca «realtà» del potere che strappa il «velo di Maia» [21].

Piuttosto che su un nemico esterno, come lo stato, in opposizione al quale formare la propria identità politica, dobbiamo lavorare su *noi stessi*. In quanto soggetti politici dobbiamo superare il risentimento trasformando la nostra relazione con il potere. Secondo Nietzsche ciò è possibile solo mediante l'*eterno ritorno*. Affermare l'eterno ritorno significa riconoscere e anzi affermare in positivo il continuo «ritorno» della stessa vita con i suoi duri risvolti. Volere attivamente il nichilismo significa nel contempo trascenderlo. E forse l'eterno ritorno si relaziona al potere in un modo analogo. Dobbiamo riconoscere e affermare il «ritorno» del potere, cioè il fatto che sarà sempre con noi. In altri termini, secondo Nietzsche per sconfiggere il risentimento dobbiamo *volere* il potere, nella forma di valori creativi che dicono sì alla vita [24]. Ciò implica l'accettazione del concetto di «autosuperamento». «Superare» se stessi in questo senso equivale a superare le identità essenzialiste e le categorie che ci limitano. Come ha mostrato Foucault, la costruzione della nostra identità essenziale di soggetti politici avviene secondo modalità che ci dominano: attraverso la «soggettificazione» [10]. Ci nascondiamo dietro identità essenzialistiche che negano il potere e produciamo attraverso questa negazione una politica manichea di opposizione assoluta, che non fa altro che riflettere e ribadire lo stesso dominio che pretende di contrastare. Abbiamo visto questa dinamica operare nell'anarchismo. Per evitare le trappole di questa logica manichea l'anarchismo deve staccarsi da identità e concetti essenzialisti, e affermare in positivo l'eterno ritorno del potere. Tale affermazione non va intesa come un'amara constatazione, ma come un «felice positivismo». Il suo obiettivo è ridurre al minimo le possibilità di dominio e aumentare le possibilità di libertà.

Che cosa resta dopo il rifiuto delle identità essenzialiste? Si può continuare a proporre una politica di radicale resistenza senza un soggetto essenziale? Ci si potrebbe anche porre la domanda opposta: è possibile che il radicalismo politico proceda senza «superare» le identità essenzialiste, senza, in termini nietzschiani, «superare» l'uomo? Nietzsche dice: «le persone più caute oggi domandano 'come si può preservare l'uomo?' Zarathustra, l'unico e il solo a farlo, domanda 'come si può superare l'uomo?'» [22]. Io sosterrei che l'anarchismo potrebbe molto valorizzarsi come filosofia politica ed etica se riuscisse a sfuggire alle categorie essenzialiste, e si aprisse a identità diverse e contingenti: se diventasse *post-anarchismo*. L'affermazione della differenza e della contingenza lo porterebbe a rappresentare una filosofia dei forti, non più dei deboli. Nietzsche ci esorta a «vivere pericolosamente», a rompere con le certezze, con le essenze e le strutture e ad abbracciare l'incertezza: «Costruite le vostre città sulle falde del Vesuvio! Fate navigare le vostre navi in mari inesplorati!» [23]. La politica della resistenza contro il dominio deve collocarsi in un mondo privo di garanzie. Restare aperti alla differenza e alla contingenza, affermare l'eterno ritorno del potere, significherebbe diventare ciò che Nietzsche chiama il superuomo, o l'oltreuomo. L'oltreuomo è l'uomo superato, è il superamento dell'uomo: «Dio è morto, ora noi *desideriamo*, che viva il Superuomo» [22]. Per Nietzsche il Superuomo sostituisce sia Dio sia l'uomo: viene a redimere un'umanità azzoppata dal nichilismo, affermando gioiosamente il potere e l'eterno ritorno. Tuttavia, mi piacerebbe proporre, a uso del radicalismo politico, una versione del Superuomo in qualche modo più ironica e gentile. Ernesto Laclau parla di «un eroe di tipo nuovo, non ancora forgiato dalla nostra cultura, ma la cui creazione è assolutamente necessaria se la nostra epoca vuole essere all'altezza delle sue possibilità più radicali ed emozionanti» [19].

Forse l'anarchismo potrà diventare una nuova filosofia «eroica», non più semplicemente reattiva, piuttosto creatrice di valori. Per esempio, l'etica della cu-

ra e dell'assistenza reciproca proposta da Kropotkin può forse essere utilizzata per la costruzione di nuove forme di azione collettiva e d'identità. Kropotkin si riferiva allo sviluppo di gruppi collettivi basati sulla cooperazione: sindacati, associazioni di ogni tipo, società e club e così via [17]. Come abbiamo visto, considerava questa prassi il dispiegamento di un principio naturale essenziale. Si potrebbe tuttavia sviluppare questo impulso collettivista senza circoscriverlo in idee essenzialiste sulla natura umana. L'azione collettiva non necessita di un principio sull'essenza umana per giustificarsi. Piuttosto, è la *contingenza* dell'identità, la sua apertura alla differenza, alla singolarità, all'individualità e alla collettività, a rivelarsi di per sé etica. Di conseguenza l'etica anarchica del mutuo appoggio può essere divelta dai suoi fondamenti essenzialisti e venire applicata a un'idea non essenzialista e costitutivamente aperta dell'identità politica collettiva.

Da una riarticolazione della relazione tra uguaglianza e libertà può essere tratta, per esempio, una concezione alternativa dell'azione collettiva. Costituisce un grande merito dell'anarchismo aver rifiutato la convinzione liberale secondo la quale uguaglianza e libertà agiscono come limiti reciproci e sono, in fondo, concetti non conciliabili. Per gli anarchici uguaglianza e libertà sono impulsi inestricabilmente correlati, ed è impossibile concepire l'uno senza l'altro. Nei termini di Bakunin: «Io sono veramente libero solo quando tutti gli esseri umani che mi circondano, uomini e donne, sono anch'essi liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è invece la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo con la libertà degli altri, di modo che più numerosi sono gli esseri liberi che mi circondano, maggiore e più estesa e più ampia diventa la mia libertà» [3].

L'interrelazione tra libertà e uguaglianza potrebbe formare la base di un nuovo ethos collettivo, che rifiuta di considerare la libertà individuale e l'eguaglianza collettiva come limiti reciproci e che rifiuta di sacrificare la differenza in nome dell'universalità e l'universalità in nome della differenza. Un buon esempio di tale concezione lo troviamo nell'etica antistrategica di Foucault. Difendendo movimenti collettivi come la rivoluzione iraniana, Foucault dichiarò che la sua etica antistrategica implicava «l'essere rispettosi verso la singolarità che si manifesta e intransigenti verso il potere che offende l'universale» [10]. Questo approccio antistrategico condanna l'universalismo quando calpesta il particolare, e il particolarismo quando si realizza a danno dell'universale. Analogamente, una nuova etica dell'azione collettiva condannerebbe la collettività che si realizza a spese della differenza e della singolarità, e la differenza quando si pone contro la collettività. Un simile approccio permette di combinare differenza individuale e uguaglianza collettiva in un modo non dialettico, ma conserva un certo antagonismo, positivo, vitale, tra i due poli. Implicherebbe la nozione di rispetto per le differenze, senza invadere la libertà degli altri di essere differenti: un'*uguaglianza* di libertà di differire. L'azione collettiva *post*-anarchica, in altre parole, dovrebbe basarsi sull'impegno di riconoscere e rispettare l'autonomia, la differenza e l'apertura all'interno della collettività.

Oltre a ciò, si potrebbe anche ravvisare una forma di comunità politica o di identità collettiva che non impedisca la differenza. La questione della comunità è centrale per il radicalismo politico, compreso l'anarchismo. Non si può parlare di azione collettiva senza porre tale questione. Per Nietzsche le aspirazioni radicali più moderne verso la comunità erano manifestazioni della mentalità «del gregge». Tuttavia, potrebbe essere possibile costruire una concezione della comunità *non fondata sul risentimento* proprio a partire dal concetto nietzschiano di potere. Per Nietzsche il potere *attivo* è l'istintiva liberazione di forze e capacità da parte dell'individuo, che produce in lui un sentimento intensificato di potere, mentre il potere *reattivo*, come abbiamo visto, necessita di un oggetto esterno su cui agire e in opposizione al quale definirsi [26]. Si potrebbe forse immaginare una forma di comunità basata sul potere *attivo*. Per Nietzsche questo sentimento intensificato di potere può derivare dall'assistenza e dalla benevolenza verso gli altri, dall'intensificazione del sentimento di potere degli altri [26]. Come l'etica del mutuo appoggio, una comunità basata sulla *volontà di potenza* può comporsi di una serie di relazioni intersoggettive che implicano l'aiuto e la cura per gli altri senza dominarli e senza negare la differenza. L'apertura alla differenza e all'autotrasformazione, insieme all'etica della cura degli altri, possono diventare le caratteristiche che definiscono una comunità democratica post-anarchica.

Si tratterebbe di una comunità fondata sul potere attivo: una comunità di «padroni», non di «servi». Una comunità che si pone come scopo l'autosuperamento: si auto-trasforma continuamente e si gloria nel sapere di avere il potere di farlo.
Il post-anarchismo può essere dunque considerato come una sere di *strategie* etico-politiche contro il dominio, senza quelle garanzie di tipo essenzialistico e quelle strutture manichee che condizionano e limitano l'anarchismo classico. Significherebbe affermare la contingenza di valori e identità, compresa la propria, e affermare, invece di negare, la *volontà di potenza*. Sarebbe, in altre parole, un anarchismo senza risentimento.

traduzione di
Enzo D'Antonio

Le illustrazioni di questo articolo sono opere di Edward Munch (1863-1944). Pagina 44: *Sera sulla via Karl Johann* (1892). Pagina 47: *Malinconia* (1894-1895). Pagina 50: *Il grido* (1893). Pagina 55: *Cenere* (1894). Pagina 58: *Autoritratto tra la pendola e il letto* (1940-1942).

Riferimenti bibliografici

1. Michail Bakunin, *La comune di Parigi e l'idea di stato*, in *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, Edizioni Antistato, Milano, 1976.
2. Michail Bakunin, *Dio e lo stato*, Edizioni RL, Pistoia, 1974.
3. Michail Bakunin, *Federalismo, socialismo, amtiteologismo*, in *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, Edizioni Antistato, Milano, 1976.
4. Michail Bakunin, *L'impero knuto-germanico*, in *Opere complete*, Edizioni Anarchismo, Catania, 1976-1993.
5. Michail Bakunin, *Gli Orsi di Berna e l'Orso di Pietroburgo*, La Baronata, Lugano, 1978.
6. Michail Bakunin, *Protesta dell'Alleanza*, in *Rivolta e libertà*, Editori riuniti, Roma, 1973.
7. Jacques Donzelot, *The Poverty of Political Culture*, in *Ideology & Consciousness*, n. 5/1979.
8. Michel Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault*, vol. III, Feltrinelli, Milano, 1998.
9. Michel Foucault, *Poteri e strategie*, in M. Foucault, *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano, 1994.
10. Michel Foucault, *Il soggetto e il potere*, in appendice a H. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989.
11. Michel Foucault, *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio Foucault*, vol. III, Feltrinelli, Milano, 1998.
12. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1993.
13. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, 3 voll., Feltrinelli, Milano, 1978-1985.
14. Michel Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, appendice a H. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989.
15. Thomas Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1997.
16. Pëtr Kropotkin, *L'etica*, La Fiaccola, Ragusa 1990.
17. Pëtr Kroptokin, *Il mutuo appoggio*, Salerno, Roma 1987.
18. Pëtr Kropotkin, *Lo stato e il suo ruolo storico*, Edizioni Anarchismo, Catania, 1981.
19. Ernesto Laclau, *Community and Its Paradoxes: Richard Rorty's 'Liberal Utopia'*, in *Emancipations*, Verso, Londra, 1996.
20. Karl Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma, 1978.
21. A. Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, Berkeley, 1985.
22. Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1988.
23. Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1988.
24. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 1995
25. Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1988.
26. Paul Patton, *Power in Hobbes and Nietzsche*, in *Nietzsche, Feminism & Political Theory*, Allen & Unwin, Australia 1993.

IL POTERE DELLA MEMORIA: I MUSEI

di *Andrea Perin*

La proposta di privatizzare i musei agita un acceso dibattito sulla politica culturale. Ma non solo. Ci sono in gioco anche problemi economici. E soprattutto di immagine per i privati che gestiranno questi luoghi dove per secoli è stata ricostruita e modellata l'immagine della società attuale attraverso l'interpretazione del passato. E oggi da sorta di tempio laico del ricordo i musei si trasformano in momento di consumo della cultura. Sempre però all'insegna dell'orwelliano «chi controlla il passato controlla il futuro». Così esamina il problema musei Andrea Perin, architetto e allestitore di musei

Gli ultimi mesi dell'anno scorso sono stati un periodo di inconsueta presenza dei musei sui mass media nazionali. Gli articoli si moltiplicavano sui giornali e i contributi al dibattito si sono inseguiti: anche la stampa internazionale (*El País* e *Libération* in testa) ha pubblicato un appello di 37 direttori di musei internazionali per far recedere il governo italiano dalla sua decisione. Una decisione contenuta nell'articolo 22 dell'ultima finanziaria appena approvato alla Camera (ottobre 2001). Questa norma prevede la possibilità per lo stato di concedere la gestione globale dei suoi musei a soggetti privati, dietro il pagamento di un canone e per un periodo non inferiore a cinque anni. Secondo il ministero dei beni culturali si tratterebbe solamente di un'estensione della legge Ronchey, quella che permise l'affidamento di alcuni servizi ai privati. Con questo nuovo intervento i direttori si potrebbero concentrare solo sulla parte scientifica, e lo stato incasserebbe 80 milioni di euro l'anno, decisamente una frazione minima del bilancio che difficilmente potrebbe da sola giustificare questa operazione.
In sostanza si prefigurerebbe una possibile dismissione del controllo diretto del potere pubblico sui musei, configurando una modifica dello scopo stesso del significato di museo: da una conoscenza offerta al pubblico, un suo arricchimento culturale, si passa al profitto economico di chi lo gestisce.
Di fronte a prospettive decisamente meno radicali, negli anni passati i funzionari del ministero dei beni culturali e degli uffici locali, le soprintendenze, hanno sempre contrapposto la necessità del mantenimento di un controllo centrale sulla funzione di ricerca e tutela, che salvaguardasse il carattere nazionale del patrimonio, e che contrapponesse le necessità scientifiche a potenziali opportunità economiche. La risposta del ministro Giuliano Urbani è stata beffarda, senza recedere nella sostanza dalle sue posizioni.
Qual è la paura del mondo della cultura?
Il museo è un'istituzione con una storia relativamente recente, la cui identità così viene definita alla fine del Settecento. Dal secondo dopoguerra, le esigenze dei musei vengono progressivamente a mutare e ad aumentare. L'allestimento diventa sempre più complesso, si stabiliscono nuovi standard relativi alla conservazione dei reperti con conseguenti interventi strutturali d'adeguamento (condizionamento, illuminazione e così via), aumenta il personale scientifico e gestionale, la didattica assume un ruolo sempre più rilevante. Insieme alla complessità del museo, aumenta anche il costo della sua gestione economica.
Parallelamente alla moltiplicazione nella società odierna delle possibilità di accedere a forme di conoscenza (dall'editoria alla televisione, sino all'informatica e a internet), «l'invenzione del tempo libero» ha progressivamente spostato il valore della cultura dal piano della conoscenza a quello dell'intrattenimento. Dal museo ci si aspetta che sappia anche affascinare e divertire, non solo educare: la sua visita è ormai in competizione, nella gestione del tempo libero, con altre forme d'intrattenimento (cinema, teatro, parco divertimenti e così via).
Sono, infatti, molti anni che, all'interno del mondo degli addetti ai lavori, si dibatte sul significato e sul successo del museo, e sulla difficoltà di adeguare questa storica struttura a standard che sappiano rispondere alla nuova realtà. La causa viene spesso indicata proprio nella proprietà pubblica, nei suoi farraginosi meccanismi burocratici e nella mancanza d'imprenditorialità; la nuova parola d'ordine è managerialità, da affiancare alla gestione scientifica.
Sono sempre più numerose, infatti, le amministrazioni locali che stanno studiando (o hanno già realizzato) per i musei il passaggio dalla attuale gestione pubblica alla creazione di fondazioni private che se ne assumano il controllo. Da anni, di fatto, la realizzazione dell'attività didattica dei musei è affidata a cooperative private, insieme alla gestione di tutta una serie di servizi (book-shop, biglietteria e così via), mentre si stanno moltiplicando studi e corsi per introdurre criteri imprenditoriali nei musei.
La paura verso il nuovo scenario, aperto dalla nuova finanziaria, è che il prevalere della necessità di realizzare un utile economico condizioni le scelte di gestione dei beni culturali: un occhio di riguardo solo per i capolavori (quelli che da sempre attirano i visitatori) e abbandono al proprio destino di tutto il resto. Risparmi su tutte quel-

le spese a fondo perduto incapaci a produrre utili (la ricerca, i restauri, gli adeguamenti strutturali, ma anche il personale). E, infine, volgarizzazione della cultura per avere un facile riscontro presso il grande pubblico.
Sono paure legittime, che sembrano trovare una prima conferma nelle esposizioni temporanee, ormai spesso gestite direttamente dai privati e in grado di muovere grandi masse di visitatori, concentrate in brevi periodi e attirate dai motivi più diversi (evento, moda e così via). Il vantaggio è per tutti: per il potere pubblico (beneficia di un ritorno d'immagine nei tempi stretti della legislatura); per gli enti privati organizzatori, soprattutto le grandi case editrici (progettano e vendono la mostra già impacchettata); per gli studiosi (vedono banalmente moltiplicarsi le occasioni di un lavoro solitamente avaro di vantaggi economici). Insomma, vantaggi per tutti tranne che per il pubblico. Per inseguirlo si punta ad avvenimenti di facile successo e digeribilità, sempre gli stessi finché la moda funziona (gli Impressionisti e i Futuristi, il Rinascimento, Caravaggio, gli Ori e Gioielli di qualsiasi tipo o epoca...).
Per quanto riguarda i musei, curiosamente la risposta più cauta sembra al momento proprio quella dei beneficiari teorici, i privati: probabilmente nessuno vuole assumersi il ruolo d'incolto profittatore, ma nessuno si tira indietro (e comunque la parte sporca la fa il governo). Ma sono solo motivi economici a guidare queste scelte di passaggio dal pubblico al privato, oppure si sta assistendo per l'Italia a un cambiamento della concezione della funzione dei musei?

CONOSCENZA ILLUSORIA

Chi entra in un museo entra in contatto con gli oggetti conservati, e s'illude tramite essi di poter conoscere la cultura che li ha prodotti o gli artisti che li hanno creati. In realtà, con le eccezioni d'alcuni prodotti artistici di recentissima realizzazione e concepiti proprio per essere esposti in un museo, molti di questi oggetti (sia artistici sia d'uso comune) erano stati realizzati per essere utilizzati, osservati, ritualizzati, consumati in contesti di vita reale, dove avevano un significato condiviso dalla società o almeno da parte di essa, svolgevano una funzione, avevano spesso un termine di vita e, quando inutili o superati, venivano variamente trattati (modificati e riutilizzati, gettati come rifiuti, dimenticati e abbandonati).
Questo con le doverose eccezioni per gli oggetti verso i quali un valore aggiunto attribuito dalla società portava a ricercare una continuità di vita che andasse oltre la consuetudine. In questo caso non si tratta d'oggetti d'uso comune (che per noi assumono un significato «informativo» sul passato, ma che non avevano all'epoca alcun valore aggiunto) ma di manufatti per i quali, nel tempo, si è perpetuato il concetto d'importanza: le opere degli artisti riconosciuti, gli oggetti di culto o dal valore simbolico-politico condiviso.

Sapore d'antico. Chi entra in un museo crede di poter conoscere la cultura che ha prodotto

Secondo la definizione dell'Icom (*International Council of Museum*), il museo «è un'istituzione permanente senza fini di lucro, al servizio della società e del suo sviluppo, aperta al pubblico, che conduce attività di ricerca su tutte le testimonianze materiali dell'uomo e del suo ambiente, le colleziona, le conserva, ne diffonde la conoscenza e soprattutto le espone con finalità di studio, di didattica e di diletto».
Seppure la raccolta consapevole d'oggetti di valore abbia secoli di storia (dai tesori delle cattedrali alle collezioni rinascimentali e alle camere delle meraviglie), il museo secondo la definizione espressa prende forma compiuta in ambienti illuministi alla fine del Settecento, con la sostanziale innovazione dell'apertura stabile al pubblico. Fondamentale il contributo della rivoluzione francese, che stabilisce come il museo debba accogliere

determinati oggetti od opere d'arte e di chi li ha creati. Ma è soltanto un'illusione

tutte quelle testimonianze che la furia iconoclasta popolare potrebbe distruggere (e in parte distrusse) quali simboli della monarchia. Il tema della conservazione dalla distruzione è innovativo: non solo nasceva per preservare fisicamente le opere d'arte, ma intendeva anche sottrarle alla proprietà e alla gestione religiosa, nobiliare o monarchica, per offrirle come patrimonio della collettività e momento di crescita intellettuale, nella convinzione che il Bello potesse condizionare anche il Bene.

Il processo che ha portato alla definizione di bene culturale e alla sua conservazione consapevole ha continuato a evolversi sino a oggi, e l'attenzione si è spostata progressivamente da oggetti in cui era riconoscibile un intento estetico-artistico, a tutti quelli che hanno valore di testimonianza. In Italia, una delle prime nazioni in Europa a varare una legislazione protezionista verso il proprio patrimonio, il recente testo unico di legge (decreto legislativo numero 490 del 29 ottobre 1999, Testo unico delle disposizioni legislative in materia di beni culturali e ambientali, a norma dell'articolo 1 della legge 8 ottobre 1997, numero 352) assoggetta al controllo del ministero dei beni culturali un vastissimo elenco di tipologie d'opere e oggetti, non più solo quelli d'interesse storico, artistico o archeologico, bensì tutti i manufatti aventi «più di cinquant'anni» oppure «aventi carattere di rarità e di pregio artistico o storico».

Se la scelta di cosa conservare e proteggere è stata codificata dalla nostra società e viene regolata da parametri culturali e precisi apparati legislativi, la decisione di operare un discrimine tra la gran massa del patrimonio e gli oggetti da esporre, e portare perciò alla conoscenza pubblica, appartiene al «curatore». È chiaro infatti che non può esistere la conservazione degli oggetti se non comporta automaticamente anche la loro esposizione. La selezione da svolgere è un'operazione fondamentale: essendo il museo un'esperienza sostanzialmente visiva, il bene culturale «che non si vede» è come se non esistesse.

La figura del curatore gioca, insomma, un ruolo da protagonista nell'ambito di un percorso espositivo, che si confronta con l'altra figura fondamentale del museo: chi ha prodotto gli oggetti (artista, artigiano...). In particolare all'interno del museo è il curatore che (operando direttamente una scelta su cosa esporre e come farlo, quale sintassi scegliere e quali informazioni dare) condiziona in maniera determinante la percezione del patrimonio dei beni culturali.

Accanto a loro si colloca una terza figura con un ruolo fondamentale: il pubblico. A lui è teoricamente rivolto il museo perché con la sua presenza o meno determina il successo di un'iniziativa culturale (Michael Baxandall, *Intento espositivo. Alcune precondizioni per mostre di oggetti espressamente culturali*, pp. 15-26, e Susan Vogel, *Sempre fedeli all'oggetto a modo nostro*, pp.117-135, in Ivan Karp, Steven D. Lavine, *Poetiche e politiche dell'allestimento museale*, 1995).

Il pubblico però è anche la figura che non ha alcun peso nel museo: subisce le decisioni dei curatori e non ha voce sulle scelte. La conoscenza di quanto esposto è vincolata alla mediazione del curatore: a parte i pochi specialisti del settore e i cultori della materia (hanno conoscenze proprie da poter utilizzare nella visita di un museo e possono perciò articolare un proprio percorso di lettura), il pubblico «tradizionale» si limita ad accettare cosa e come viene proposto, subendo emozioni, significati, interpretazioni, e approfondimenti, senza poter andare oltre quanto viene offerto. Il meccanismo di formazione di un museo raramente viene colto dal visitatore, che lo intuisce spesso come un luogo acritico, dove l'arte, la storia e la scienza

vengono portati alla conoscenza del pubblico. Ma sarebbe ovviamente fuori misura attribuire alle singole figure dei curatori intenzioni di personalismi o meccanismi di condizionamento sociale, che appartengono viceversa al comune apparato culturale o accademico.

TEMPIO LAICO

Dall'Ottocento, il museo ha assunto una centralità nell'immaginario collettivo. È considerato una sorta di tempio laico della cultura e del passato, è meta di turismo e di visite scolastiche, costituisce per ogni cittadino una sorta di dovere morale da esplicarsi al di là del reale interesse o possibile divertimento o coinvolgimento emotivo. Ha assunto un ruolo di autorevolezza in grado di sacralizzare un qualsiasi oggetto che viene esposto, dandogli un valore simbolico (e spesso economico) per il solo fatto di essere conservato all'interno di un museo: da oggetto d'uso (a volte anche scarto di oggetto d'uso, come nel caso dei reperti archeologici) si tramuta in «semioforo», ossia oggetto di significato (Krzysztof Pomian, *Collezionisti, amatori, curiosi*, 1989).

Questo ruolo di «tempio culturale» rende il museo un meccanismo di potenziale condizionamento sociale, configurandosi come uno degli strumenti della classe dominante, attraverso il quale è possibile formare e influenzare il modello culturale e ideologico di una popolazione (Giovanni Pinna, *Il controllo politico e sociale dei musei*, in *Nuova museologia*, 2/2000, pp. 35-37).

Importante è, per esempio, la funzione che i musei hanno svolto e continuano a svolgere nel contribuire a creare i parametri per definire l'immaginario collettivo, costruendo un'identità nazionale attraverso la definizione del passato. Basti considerare il caso dell'Italia: i pochi musei che esistevano prima dell'Unità furono in buona parte originati da collezioni private o reali, legate comunque ai gusti e alle scelte dei proprietari. Tra queste le maggiori raccolte artistiche italiane, come ad esempio la Galleria Sabauda a Torino (nata per volontà di Carlo Alberto), la Galleria degli Uffizi a Firenze (legata agli interessi della famiglia Medici), il Museo di Capodimonte (il cui nucleo centrale proviene dalla famiglia Farnese ereditata e ampliata dai Borbone), la Galleria Nazionale di Parma (il cui nucleo originario apparteneva a Filippo di Borbone), l'Accademia Carrara di Bergamo (fondata dal conte Giacomo Carrara nel 1796); o su iniziativa dei regni preunitari, come la Pinacoteca di Brera a Milano, risalente all'età napoleonica; oppure di proprietà ecclesiale come la Pinacoteca Ambrosiana a Milano.

I nuovi musei, nati per iniziativa nel nuovo Regno d'Italia, puntano invece a costruire il nuovo spirito nazionale. Ricadono sotto questo ambito ovviamente i musei risorgimentali, ma anche, per esempio la Galleria nazionale d'arte moderna a Roma, istituita nel 1883 e ordinata seguendo un criterio di presentazione per scuole regionali. O come il Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari di Roma, creato per decreto istitutivo nel 1923 e nato dalla Mostra di etnografia italiana, tenuta a Roma nel 1911 per celebrare il cinquantenario dell'unità d'Italia.

Un'altra creazione tipicamente post-unitaria sono i musei civici: questi da un lato raccolgono quello che il potere economico distrugge (demolizioni e sventramenti per creare la nuova città, un fenomeno strutturale di molti insediamenti soprattutto in nord Italia), mantenendo i frammenti (statue, capitelli, lapidi e così via) degli interi edifici e dei contesti distrutti, quasi ci fosse una coscienza sporca da lavare. Dall'altra raccolgono le donazioni dei cittadini, i quali agiscono nella convinzione che il museo rappresenti il momento più alto delle virtù civiche: sono donazioni spesso eterogenee nelle tipologie, ma trasportano nel museo cittadino gli stessi gusti e vezzi della cultura della classe dominante e costituiscono frequentemente il patrimonio attuale di molte istituzioni; negli ultimi decenni il fenomeno si è quasi prosciugato, ma ancora oggi, in molti musei civici, è fatto obbligo di accettare una donazione privata, di qualsiasi natura essa sia.

I MITI FONDATORI

L'archeologia può diventare uno strumento per dare una giustificazione «scientifica» e «mitologica» alla nascita di una nazione moderna. Se le

prime raccolte archeologiche apparvero in epoca umanistica ed ebbero carattere strettamente privato, un primo uso «politico» dell'archeologia si ebbe probabilmente a Roma nel 1471, quando Sisto IV fece collocare nel Campidoglio una serie di statue bronzee, tra cui la *Lupa*, con l'intento di restituire al popolo romano le sue memorie. Da questo nucleo nasceranno le Collezioni capitoline.

In generale le grandi collezioni nascono nei secoli seguenti, soprattutto a partire dal Settecento, legate non più a ritrovamenti casuali ma anche a scavi archeologici che proprio in questo periodo cominciano a essere concepiti (Pompei, Ercolano, Velleia e altri ancora), spostando progressivamente lo sguardo da un interesse artistico verso il mondo classico alla riscoperta delle origini.

In Italia un uso organico strumentale dei risultati si ha durante il ventennio fascista, quando l'archeologia deve legarsi alla riscoperta e valorizzazione della «romanità» (Daniele Manacorda, *Per un'indagine sull'archeologia italiana durante il ventennio fascista*, in *Archeologia Medievale*, IX, 1982, pp. 443-470).

Paradigmatico in questo senso è il Museo della civiltà romana all'Eur: se la sede attuale è stata inaugurata nel 1955, in realtà la concezione e la struttura del museo risalgono al 1929, quando venne inaugurato il Museo dell'impero romano che assumeva anche la connotazione di archivio e centro studi sul mondo romano; un nuovo incremento di materiali si ebbe nel 1937, con l'allestimento della Mostra augustea della romanità, ma il progettato spostamento in una sede definitiva all'Eur si bloccò per l'arrivo del conflitto mondiale. Il museo venne aperto per iniziativa del Comune di Roma su finanziamento della Fiat. Oggetto del museo sono la storia e gli aspetti di vita quotidiana dalla sua fondazione sino all'arrivo del cristianesimo, con un intento didattico ed educativo di rara determinazione. È un'esposizione caratterizzata dalla presenza di un'enorme quantità di plastici e ricostruzioni dall'impatto e facilità di comprensione veramente unici, un vero «abbecedario» della storia romana, con l'unica particolarità che non vi è conservato alcun oggetto archeologico originale, ma solo calchi in gesso. Un museo che adesso forse verrebbe definito «virtuale», ma la cui intenzione era indubbiamente «propagandistica» (non a caso arriva sino alla cristianizzazione dell'impero).

Ma in generale un uso strumentale delle testimonianze archeologiche, forzando o tralasciando i dati, vale per tutti i paesi con un potere autoritario. Così, per esempio, il Messico struttura la propria identità nazionale sulle civiltà azteche pre-conquista, annullando i secoli di occupazione coloniale: in questa ottica la costruzione di un museo imponente come il Museo de antropologia di Città del Messico, immensa esposizione dove viene sottintesa la continuità tra le antiche civiltà e le attuali etnie indigene (le testimonianze sono collocate su due piani distinti, ma senza alcuna «fase» intermedia), è un vero e proprio atto politico, con tanto di enorme bandiera nazionale che garrisce all'entrata. Questo anche se nella realtà sociale sono proprio quelle indigene le fasce di popolazione più emarginate.

Anche i musei etnografici raccolgono le testimonianze materiali e artistiche di civiltà lontane nello spazio e, spesso, anche nel tempo. Sono raccolte di oggetti arbitrariamente scelti da esploratori, funzionari coloniali o missionari, completamente spogliati dai molteplici valori originali e condotti ai significati che di volta in volta si voleva attribuire loro: oggetti esotici e primitivi, testimonianze di evangelizzazione o di colonizzazione, ispirazione per artisti.

Il contenitore stesso, il museo, un'istituzione totalmente estranea alle culture che hanno prodotto i manufatti, ribadisce implicitamente lo sguardo eurocentrico rivolto al mondo intero. Peraltro, i musei etnografici extraeuropei sono forse gli unici ad aver avviato un riesame critico del proprio significato, interrogandosi sui modi della rappresentazione più che sulla realtà rappresentabile.

La formazione dei musei d'arte è spesso più articolata e, almeno per le maggiori istituzioni, si struttura nei secoli attraverso la creazione delle collezioni private e i gusti dei loro proprietari. Spesso però le opere vi sono entrate seguendo non solo le dinamiche legate al mercato o alla produzione, ma anche grazie alle guerre e alle «rapine». In omaggio al valore riconosciuto del museo «nella patria della libertà», le arma-

te rivoluzionarie francesi e napoleoniche avevano al seguito artisti e studiosi con il compito di selezionare le opere il cui esproprio sarebbe stato imposto ai vinti. Collezioni belghe e olandesi finirono al Louvre, ma soprattutto in Italia il sequestro fu veramente imponente e solo decenni più tardi, grazie al lavoro diplomatico di Antonio Canova, alcune opere vennero restituite. Continuando nel tempo, si possono ricordare i furti di opere perpetrati dai nazisti a danno di musei o collezioni private, di molte delle quali si sono perse le tracce; o addirittura il fatto che ancora oggi in molti musei statunitensi (nazione con molto denaro ma senza patrimonio storico), molti oggetti archeologici provengono da scavi clandestini, così come molte opere d'arte da furti nei musei e nelle chiese (ma anche di falsi, prodotti con la complice autentificazione di storici dell'arte).

L'attenzione degli stati totalitari non si concentra tanto sull'arte antica, quanto sulla creazione di un'arte contemporanea di impegno politico: ricordiamo il *Manifesto degli intellettuali del fascismo* di Giovanni Gentile nel 1925, la mostra sull'arte degenerata nella Germania nazista o l'arte sovietica (così come la svendita di stato operata nell'Urss di gran parte del proprio patrimonio a favore di collezionisti occidentali, per recuperare valuta pregiata).

I musei di arte antica contribuiscono in realtà anch'essi a creare uno spirito nazionale, conservando ed esponendo le «icone» del patrimonio culturale. Il passaggio però, che ha visto gli oggetti di lusso e di ricchezza passare dal patrimonio dell'aristocrazia e della Chiesa a quella apparentemente asettica del museo, è stato spesso svolto senza operare un filtro o una contestualizzazione e comprensione del loro significato sociale, riproponendo semplicemente l'esposizione dei valori e dei criteri della classe dominante. (Tomas Maldonado, *Sul museo,* in *Casabella,* gennaio 1979, p. 9). Ancora più esplicativi in questo senso le cosiddette case-museo, paradigma del rapporto di assoluto possesso e dominio sulla cultura della élite culturale ed economica.

Ma i musei che possono essere più dichiaratamente al servizio di un condizionamento politico sono indubbiamente quelli storici, che offrono una memoria selezionata in grado di definire e testimoniare strumentalmente una coesione sociale e l'appartenenza a una comunità. In Italia i tanti musei del risorgimento spesso non sono altro che una raccolta commemorativa di oggetti, così come i musei della resistenza o quelli militari (E. J. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione,* 1987; Gianluigi Daccò, *Musei storici e identità,* in Giovanni Pinna, Salvatore Sutera, *Per una nuova museologia. Atti del convegno, La funzione educativa del museo,* 2000, pp. 124-127).

Un esempio internazionale è il recentissimo e criticatissimo Museo di storia di Hong Kong. L'esposizione permanente, che affronta il compito di delineare la storia della città dal paleolitico al 1997, anno del passaggio dalla corona britannica alla sovranità di Pechino, ha scelto di enfatizzare l'aspetto «cinese», arrivando a mettere in piano assolutamente subordinato la presenza britannica, con lo scopo neppure troppo nascosto di compiacere le nuove autorità (Ilaria Sala, *Una storia anti-britannica,* in *Il Sole 24 ore,* 23 settembre 2001).

Ultimi arrivati sono i musei demo-antropologici, la cui proliferazione ha visto un'accelerazione soprattutto negli ultimi decenni. Si tratta di raccolte, spesso disorganiche, degli oggetti che fino a pochi anni fa costituivano l'insieme della quotidianità rurale, e che un progresso sempre più veloce ha relegato in fretta alla memoria. Dedicati espressamente alla conservazione delle tradizioni locali, ripropongono un passato vicino senza alcun tipo di rilettura sociale, tendendo spesso a idealizzare

Centralità culturale. Il museo è in grado di sacralizzare qualsiasi oggetto vi venga

esposto, conferendogli un valore simbolico. Che si traduce anche in economico

una vita che altre fonti (letteratura, musica e così via) ci ricordano quanto fosse aspra e ingiusta. In questo modo rischiano di diventare i terminali di un localismo superficiale e conservatore, scivolando verso una giustificazione culturale di un egoismo razzista e politico.

OPERAZIONE IMMAGINE

La reazione degli intellettuali di fronte alla privatizzazione proposta dal governo italiano è stata «orgogliosamente sdegnata»: paventando tra le righe l'incombente futuro di una «disneizzazione» del patrimonio culturale, hanno rimarcato che i musei esistono per produrre e offrire cultura e non per fornire guadagni economici.
Su quest'assunto, in realtà, non è possibile dissentire: è ormai assodato che la gestione dei musei non produce utili, con l'eccezione, forse, di qualche gestione privata, per esempio Palazzo Grassi a Venezia (proprietà Fiat, che però ospita esposizioni temporanee e non permanenti), oppure dei grandi «gioielli di famiglia» (gli Uffizi a Firenze, Brera a Milano, Capodimonte a Napoli), con centinaia di migliaia di visitatori. Anche negli Stati Uniti, dove i musei da sempre sono affidati a fondazioni private (senza scopo di lucro), il pareggio economico è impossibile con la sola vendita pur imponente di biglietti e *merchandising*: servono finanziamenti esterni.
Sembra difficile anche credere che l'articolo 22 della legge finanziaria sia semplicemente inquadrabile nella «esternalizzazione»: l'affidamento ai privati di una serie di servizi.
Come si è visto, storicamente i musei hanno spesso rappresentato uno strumento di condizionamento sociale e sono sempre rimasti saldamente in mano al potere civile, trasmettendo a volte inconsapevolmente, più spesso intenzionalmente, i valori della classe dominante. Lo stato e il comune si sono sempre fatti carico della gestione economica, ovviamente in perdita, perché consapevoli di svolgere un atto che contribuiva a creare lo spirito nazionale e municipale. Ma in un mondo in cui sono ormai altri gli strumenti di condizionamento a disposizione ed è il potere delle imprese economiche a influenzare o gestire la vita sociale e politica, i musei vengono considerati dal potere civile meno strategici di prima.
Il cinema, il teatro, la musica, lo sport e la televisione sono diventati i protagonisti dell'industria culturale, la cui capacità di incidere nell'immaginario collettivo e di indicare stili di vita condiziona la vita di ognuno e il suo tempo libero. Tutti questi sono spesso direttamente in mano alle grandi aziende, che gestiscono i concerti e le manifestazioni sportive e culturali, associando il proprio marchio a questi eventi (Naomi Klein, *No logo*, 2001, ma anche Jeremy Rifkin, *L'era dell'accesso*, 2001).
I musei, strumento collaudato e completamente al di fuori di ogni commercializzazione recente, sono probabilmente una ghiotta tentazione per le aziende che intendono sfruttare l'immagine della cultura artistica, specialmente in un paese come l'Italia, quello con la maggior concentrazione mondiale di beni artistici e meta di un turismo culturale internazionale. La proprietà delle opere e dei musei stessi possono benissimo rimanere in mano al potere civile, quello che conta è garantirsi l'accesso e la fruibilità, la loro gestione.

IL FEMMINISMO CI HA

di Pietro M. Toesca

Il movimento nato negli anni Sessanta ha rappresentato e rappresenta il principio di una grande trasformazione. Una trasformazione epocale. Per comprendere fino in fondo la portata del movimento delle donne bisogna con fermezza respingere l'obiezione principale alle ipotesi di cambiamento: l'esperienza storica relega tali prospettive nel regno dell'utopia. In effetti si tratta di situazioni che non sono di questo mondo, non sono mai state realizzate. Ma si possono prendere le distanze da un giudizio così assoluto: la storia non consiste nella ripetizione indeterminata di occasioni e situazioni, ma nell'accumulo di un patrimonio di opere che nascono da una progettazione funzionale alla costruzione dell'uomo. Cioè all'acquisizione della coscienza di sé e alla realizzazione delle condizioni per questa acquisizione da parte di un numero via via crescente di persone. In questa prospettiva l'irrompere alcuni decenni fa del femminismo rappresenta uno dei momenti di maggiore costruzione utopica. Ecco una rivisitazione della contestazione più radicale conosciuta dal mondo moderno secondo Pietro M. Toesca, filosofo, autore tra l'altro di Manuale per fondare una città *(1994)*, Sulla fine del mondo *(1997)*, Teoria del potere diffuso *(1998)*

CAMBIATO LA VITA

La contestazione più radicale che il mondo delle donne (cioè quella realtà umana che ha preso da più di un secolo a questa parte coscienza del proprio essere un mondo reale) pone all'universo maschile consiste nel denunziarne il fondamento (il fondamento di sé come mondo maschile e la pretesa della sua assunzione come fondamento di tutta la realtà) nella forza. La forza come elemento privilegiato e risolutivo di ogni processo creativo. Iddio stesso è forza, potenza (onnipotente) e dunque maschile.
Sesso forte e sesso debole. È ovvio che il loro rapporto è dato in termini di «presa», di «possesso». Ma deve essere messo anche in evidenza che il passaggio dalla forza alla violenza è altrettanto «naturale», la violenza non essendo altro che una forma della forza generata necessariamente dalla resistenza del debole. Diceva Karl von Clausewitz, il teorico semilluminista della guerra, che la guerra non è che la continuazione della politica. Ciò vale solo se vale la reciproca, che la politica non sia che la continuazione della guerra.

LA RELAZIONE

Ma è possibile assumere come principio reale della relazione qualcos'altro che la forza?
Che cos'è la relazione? Il suo fondamento è indubbiamente il desiderio, il proposito, la pretesa di entrare nel mondo dell'altro per impadronirsi (prima di tutto conoscitivamente) di qualche suo elemento costitutivo e, dunque, reciprocamente, per incidere su di esso per modificarlo in qualche modo, a partire dalla propria presenza in esso. Questo può avvenire partendo dal presupposto della fondamentale eguaglianza degli interlocutori, entro la quale la dialettica della diversità si dà come contributo progressivo, attraverso l'approfondimento della conoscenza e la compartecipazione attiva, alla elaborazione della presa di coscienza e della realizzazione pratica, concreta, di quella eguaglianza fondamentale. Lo strumento di questo tipo di relazione non è la forza, ma il dialogo in tutte le sue forme. Il dialogo attivo, nel senso della percezione e dell'intenzione del contributo alla crescita reciproca, cioè dell'uno e dell'altro attraverso il rapporto.
Oppure la relazione si può dare come una vera e propria invasione, una occupazione coloniale che presuppone non una diversità qualitativa (nel senso di una diversa forma interpretativa dell'eguaglianza) ma una differenza quantitativa, una gerarchia forte/debole grazie alla quale l'eguaglianza è paradossalmente tutta assorbita nel forte a cui il debole si deve approssimare come a un modello («Tutti gli animali sono uguali, ma i maiali sono più uguali di tutti», George Orwell, *La fattoria degli animali*). La relazione in questo caso non serve a far crescere l'uno e l'altro degli interlocutori, né la consapevolezza comune della propria umanità (essa sì e soltanto come modello via via insieme costruito) ma a imporre e dunque a espandere una figura già perfettamente costituita ed enfaticamente consapevole di sé.

LA COGESTIONE

Questa prospettiva, vissuta per esempio relativamente al rapporto uomo/donna, può far credere che venga superata la differenza (quantitativa) in un regime di cogestione, con il riconoscimento e l'attivazione di pari opportunità e diritti ma all'interno di una conservata concezione della forza come fondamento della relazione. Presa, cioè, e possesso reciproci e dunque a loro volta principio di ogni ulteriore, e ormai comune, relazione con il mondo.
Così si rinunzia a una vera e propria alternativa, a cominciare dalla stessa diversità (qualitativa) della donna: il suo universo è totalmente assorbito in quello maschile, e l'assimilazione non è intesa come reciprocità dinamica, come «contaminazione» reciproca, ma come assunzione del diverso nella univoca differenza maschile.
Vero è che in questa assimilazione, cioè in questa differenza in qualche modo superata dall'assimilazione, si può poi tenere conto della diversità (di attitudine, di sensibilità, insomma di una certa qualificazione del rapporto) ma sempre con un rischio e comunque una certezza. Il rischio di attribuire quella diversità a una debolezza, a una misura relativa nella scala della forza; la sicurezza del mantenimento, addirittura dell'incremento grazie all'autorizzazione di chi si è associato e dunque compromesso, della prospettiva della forza.

LA VISIONE ALTERNATIVA

Ciò che fa dunque del femminismo un principio dinamico della trasformazione del mondo, analogamente a quello che è stato il significato delle lotte dei lavoratori per un lungo periodo del secolo appena trascorso combattute in vista di una radicale trasformazione politica della società, è il suo essere portatore di una visione alternativa della realtà, di un modo di considerare «ogni» relazione sotto la figura della reciprocità dinamica dei diversi in vista di una unità molteplice, di una unificazione non omologante ma fondata sul mantenimento e sull'incremento della relazione come modo permanente e progressivo di proporsi della costruzione, ovvero creazione, del mondo. La dialettica della forza è autocontraddittoria, porta sempre con sé la distruzione dell'interlocutore concepito preliminarmente come avversario, e dunque l'eliminazione della relazione nella persona di uno dei suoi termini, l'altro. La dialettica della relazione si fonda su una concezione dell'individuo sociale, cioè della socialità (appunto della relazione) come dimensione dell'individuo, senza la quale non si dà neppure l'individuo.

L'UOMO/DONNA

L'attuale insistito ricorso al simbolo biblico (almeno per quanto riguarda la cultura occidentale) della creazione dell'uomo maschio e femmina («Dio creò l'uomo, maschio e femmina lo creò»), simbolo cancellato dalla memoria maschilista, introduce addirittura la relazione, e dunque la diversità, nella costituzione dell'individuo: in termini moderni tale creazione è un percorso ideale, è il proposito che guida ogni relazione come progressiva assimilazione non già per l'eliminazione dell'uno o dell'altro o di tutti e due in funzione di un modello pregresso, ma per l'esercizio fecondo della diversità come matrice permanente della creazione di una figura reale. La quale potrà fungere anche da modello dinamico a condizione che sia capace di far emergere via via le molte possibilità del reale, dinamizzandole con la propria opera di identificazione, e teorica e pratica.

LA PACE

La politica sarà dunque, invece che continuazione della guerra, una funzione della pace, come attività di instaurazione, instancabile, delle sue condizioni, cioè della giustizia. Chi propone «fate l'amore e non la guerra» non si rende conto forse fino in fondo (per la riduzione dell'attuale orizzonte semantico) della radicalità di questa alternativa, quasi si trattasse di scegliere tra due opzioni entrambe disponibili sul mercato. Invece l'amore, nella sua più ampia, complessa e profonda accezione, esclude l'ipotesi stessa della guerra come distruzione umana: la guerra porta l'uomo fuori di sé, lo costringe ad azioni disumane, che cioè non gli appartengono, lo distruggono coinvolgendolo in una logica fondata sull'isolamento e sull'esasperazione di un aspetto parziale dell'essere uomo, quello maschile, che ha invece senso soltanto in un contesto relazionale che fa della forza una energia costruttiva e non distruttiva, temperandola con il continuo ricorso dialettico al senso appunto della creazione. Il rapporto è il senso della presenza dell'uomo nel mondo, e l'altro per eccellenza (l'uomo per la donna e la donna per l'uomo) è la condizione naturale di questa realizzazione. Cosicché ogni altro, per conseguenza, è visto come necessario interlocutore di questa relatività, per cui aggredirlo, distruggerlo o impadronirsene è agire decisamente contro se stessi. Per questo, fare l'amore e non la guerra è costruire un mondo in cui domina la relazione, e dunque la relatività. Ogni pretesa di assolutezza è contraddittoria ed è per questo che alla parte femminile dell'uomo/donna deve ascriversi il merito della creazione e conservazione della vita, in quanto custode dinamico della fecondità. E per vita si intenda ben più che il fatto biologico, ma tutti quegli aspetti dell'esistenza che appunto sono percepibili e perseguibili grazie all'attivazione della sensibilità, delle attitudini, del gusto e del bisogno di una qualificazione del reale, e in modo specifico dell'opera umana, che anche dallo spalto del compromesso della parificazione delle opportunità sono riconosciute come virtù proprie femminili.

IL PRINCIPIO DELLA RELAZIONE

Quando dunque il femminismo propone (o rivendica) un cambiamento radicale di prospettiva, non si riferisce a una alternanza nella gestione della forza (anche se la tentazione storica è forte come giusta rivendicazione di un tormentoso passato di soggezione), ma a una sostituzione di questa come principio con il principio della relazione, traendo dal significato specifico della presenza della donna nel mondo gli elementi di un completamento/perfezionamento dell'uomo («uomo/donna lo creò») che sono a un tempo gli elementi pre-

Fate l'amore non la guerra. Questo vecchio slogan sintetizza in modo efficace l'innovazione culturale manifestatasi nella seconda metà degli anni Sessanta. Un'innovazione in gran parte determinata dal movimento femminista

valenti nella costituzione della femminilità. Ciò non vuole dire che, mentre l'uomo maschio isolato è dimidiato rispetto all'uomo intero (uomo/donna), la donna, l'uomo femmina, ha già in sé tutto quello che le permette di costituirsi a uomo completo, perfetto (uomo/donna appunto); ma significa che il segno della relazione/relatività, la cui evidenza è un connotato specifico della femminilità, fa della donna la portatrice di una visione alternativa del mondo.

IL SIGNIFICATO DELLA FORZA

Che ne sarà allora della forza, intesa come connotato specificatamente maschile, in questo orizzonte tutto nuovo? Intanto dovrà darsi un ampio mutamento semantico che sganci la forza dal puro riferimento fisico (addirittura muscolare) per recuperare il senso di espressioni come forza d'animo, di carattere, di volontà, di intelligenza, di resistenza e così via; e si vedrà allora che questi tipi di forza si addicono all'uomo come alla donna, poiché si riferiscono a un elemento, quello spirituale, che è tanto dell'uomo quanto della donna, ossia dell'uomo/donna. Questa forza spirituale, che pure porta con sé come proprio strumento la forza fisica di un uomo che fa parte della natura, smentisce categoricamente l'eventuale pretesa di essa di agire per conto suo, secondo una propria autonoma logica, dettando le regole di una relazione che è invece complessa, e come tale percepibile e conforme soltanto a una realtà così complessa come quella dello spirito (animo, carattere, volontà, intelligenza, sensibilità e così via). La forza fisica non è li-

Universo vitale. La parte femminile dell'uomo fonda una prospettiva di vita: sono umane tutte quelle operazioni che danno la vita e non la tolgono. Quindi un universo fondato su questa prospettiva è un universo vitale

bera, è liberata soltanto dal suo inserimento in un contesto di libertà, cioè liberatorio di quelle possibilità (o forze, o energie) che aspettano l'uomo per emergere e contribuire alla costruzione di un universo sensato (derivante dall'uomo come interprete dell'essere).

IL PASSAGGIO EPOCALE

Ho intitolato questo cambiamento come «epocale», non facendo però riferimento all'epoca come semplice periodo storico, ma intendendo con questo aggettivo rilevare la radicalità di un passaggio che fa veramente epoca, un'epoca completamente diversa da tutte le precedenti prese nel loro insieme fatto tale dal comune fondamento maschilista. Ben si intende che quelle epoche non sono state «soltanto» maschiliste, come dimostrano i pur rari reperti di civiltà pacifiche, ma soprattutto quelle innumerevoli opere della attività creativa umana, necessariamente pacifica. Il guaio della storia dell'uomo è stato quello di essere contaminata continuamente dall'ipotesi e quindi dalla legittimazione della guerra, cioè della forza intesa come elemento autonomamente scatenabile sia pure con tutte le giustificazioni dell'estremità (una sorta di principio di sussidiarietà alla rovescia, dove non arriva il dialogo deve intervenire la forza). Finché l'industria umana produrrà strumenti di guerra, l'ipotesi di questa sarà legittimata: non c'è strumento così neutrale come le armi (per difesa o per offesa, per difesa e per offesa indistintamente e inseparabilmente). L'ipotesi della guerra *ultima ratio* razionalizza la guerra, come dice la parola

stessa, la rende umana, e nella sua prospettiva si può ricostruire un universo di valori (il coraggio, la dedizione, la bellezza, l'abilità, la coerenza progettuale e tutto il corollario delle virtù umane) in realtà degni di un altro contesto creativo. E bisogna pur dire che questo rovesciamento, o strumentalizzazione, di valori è tipico dell'ambiguità umana: ogni positivo ha il suo versante di negazione (la sua forza distruttiva) che deve essere continuamente controllato e riassorbito prima di tutto con l'interpretazione del suo valore segnaletico del limite. È per questo che un cambiamento epocale quale quello sopra prefigurato non può significare l'esclusione della possibilità astratta e oggettiva di una riemergenza dell'alternativa (la guerra, la forza distruttiva). Ciò che è da escludersi, e di una esclusione continuamente riconquistata, è la legittimazione dell'ipotesi di questa alternativa, come facente parte comunque dell'universo umano. Un universo che non è neutrale, invece, ma impegnato nella creazione dell'uomo, cioè dei connotati adatti a una sua figura non contraddittoria (quale sarebbe quella di un creatore che distrugge).

IL MUTAMENTO RADICALE

Che cosa muterà dunque sostanzialmente in questa nuova prospettiva? La prospettiva, appunto, cioè tutto l'apparato giustificatorio, le motivazioni realmente attive. Vero è che i soggetti sono condizionati da una oggettività accumulata e attiva di per sé; ma è anche vero che questa oggettività è il risultato di una serie di operazioni proiettive, di una oggettivazione compiuta dai soggetti. Si tratta di prendere vera e precisa coscienza di questo meccanismo e di agire costantemente su di esso: una operazione fondamentalmente culturale che già in sé, nella convinzione e nella fiducia nel proprio valore, restituisce all'uomo ciò che gli compete. Questa è la fede nell'uomo. Credere in un uomo non generico e «universale», ma singolare, in ogni uomo, significa poi attribuire a ciascuno un valore non barattabile e dunque escludere a priori ogni ipotesi di suo sacrificio a favore di qualcun'altro o, peggio ancora, di qualcos'altro. La guerra è una catastrofe non solo per chi la subisce ma per chi la fa, cioè la progetta e la conduce, poiché è il segno della sua impotenza, della sua rinunzia o addirittura del suo rifiuto attivo della propria umanità, di una soggettività che comporta necessariamente il riconoscimento del valore di ogni soggetto umano. Per questo si può dire che la parte femminile dell'uomo (dell'uomo/donna) fonda una prospettiva vitale, per la quale cioè sono umane tutte quelle operazioni che danno la vita e non la tolgono. Matrice della vita la donna ne è evidentemente la custode permanente: ecco perché un universo fondato su questa prospettiva è un universo vitale.

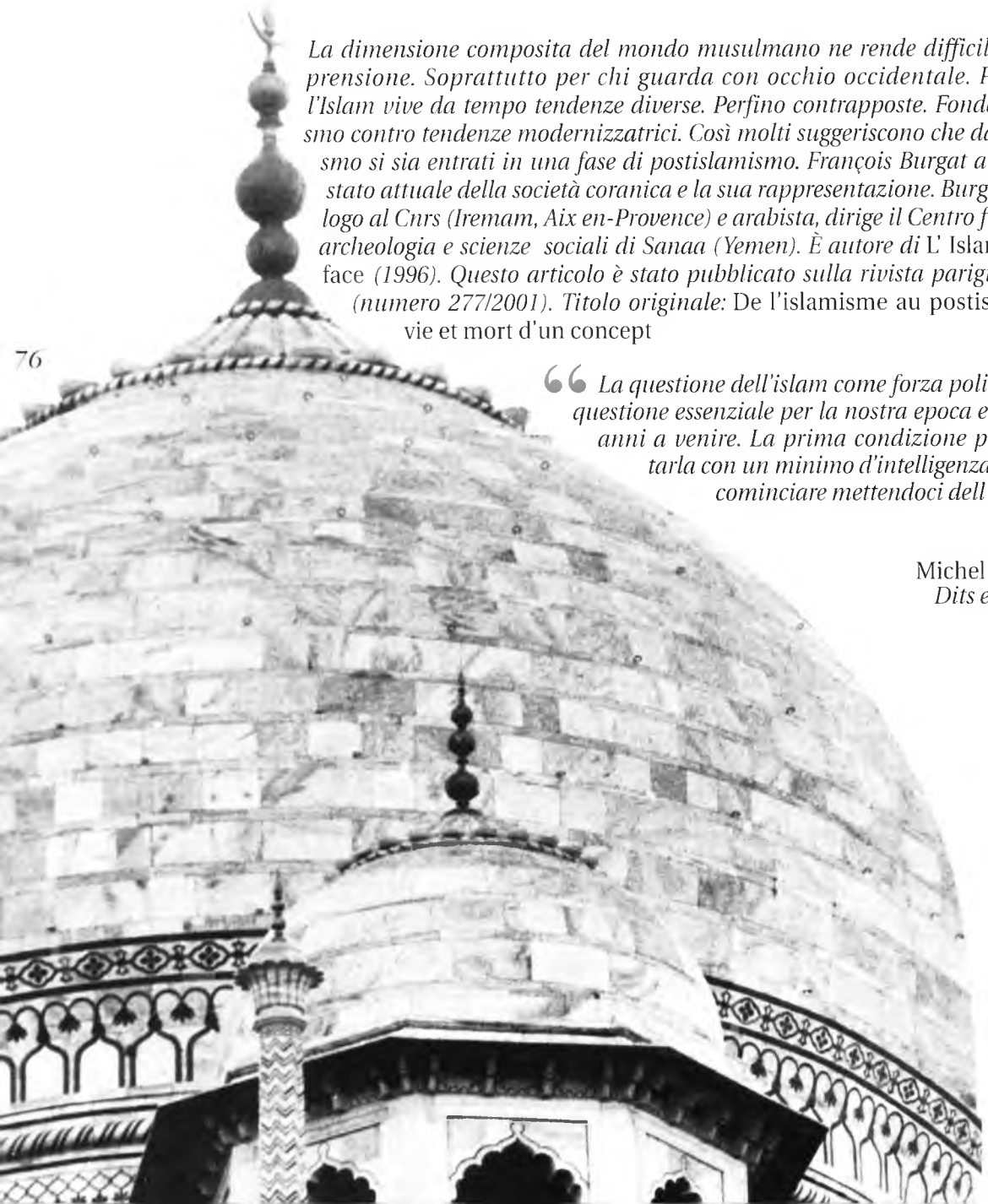
L'UTOPIA E LA STORIA

L'obiezione principale, che stronca ogni ipotesi di cambiamento, è espressa dalla domanda: «L'esperienza storica, di tutta la storia dell'uomo, non relega forse tali prospettive nel regno dell'utopia?». In effetti si tratta di situazioni che «non sono di questo mondo (*ou-topos*)», non si sono mai viste realizzate. Ma si può rispondere prendendo le distanze da un giudizio storico così assoluto, ed evidenziando una dovuta distinzione: la storia è tale, cioè sviluppo e progresso, per questo aspetto che non consiste nella ripetizione indeterminata di occasioni e situazioni, ma nell'accumulo di un patrimonio di opere che nascono da una progettazione (sia pure *in itinere* o si potrebbe anche dire *a posteriori* in quanto recupero attraverso la presa di coscienza di significati e possibilità reali fatti emergere via via) funzionale alla costruzione dell'uomo, cioè appunto all'acquisizione della coscienza di sé e alla realizzazione delle condizioni per questa acquisizione da parte di un numero via via crescente di uomini. Questo accumulo non è affatto lineare ma del tutto molteplice; le civiltà utopiche sono quelle che credono nella possibilità dell'uomo di essere tale (cioè soggetto liberamente creativo) e che puntano concretamente alla creazione di questo uomo. La storia è tutta attraversata dall'utopia. Un mondo fondato sulla prospettiva relazionale (e non più sulla forza), dunque di matrice femminile, è oggi utopico nel senso proprio, è alla sua ipotesi che è affidata, unicamente, la storia, cioè la ricapitolazione sintetica e la ripresa del processo progressivo, vale a dire della civiltà. L'inventività della storia consiste nella capacità dell'uomo di sfidare l'impossibilità data, cioè di lottare contro la tendenza a sottostare alla coazione a ripetere.

SI FA PRESTO A DIRE ISLAM

di François Burgat

La dimensione composita del mondo musulmano ne rende difficile la comprensione. Soprattutto per chi guarda con occhio occidentale. Per di più l'Islam vive da tempo tendenze diverse. Perfino contrapposte. Fondamentalismo contro tendenze modernizzatrici. Così molti suggeriscono che dall'islamismo si sia entrati in una fase di postislamismo. François Burgat analizza lo stato attuale della società coranica e la sua rappresentazione. Burgat, politologo al Cnrs (Iremam, Aix en-Provence) e arabista, dirige il Centro francese di archeologia e scienze sociali di Sanaa (Yemen). È autore di L' Islamisme en face *(1996). Questo articolo è stato pubblicato sulla rivista parigina* Esprit *(numero 277/2001). Titolo originale:* De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept



> *La questione dell'islam come forza politica è una questione essenziale per la nostra epoca e per molti anni a venire. La prima condizione per affrontarla con un minimo d'intelligenza, è di non cominciare mettendoci dell'odio*

Michel Foucault,
Dits et Ecrits III

Che cosa sono diventati gli islamisti? Hanno davvero «perduto la battaglia»? Si sono realmente trasformati a tal punto da non meritare più il loro nome? Tesi convergenti li dicono oggi «in declino», e perfino «superati». Saremmo entrati nell'era del «postislamismo». Come sempre in un campo in cui il nostro discorso sull'altro ci parla ugualmente di noi, le etichette e le parole hanno la loro importanza. Chi si è evoluto in realtà? Gli islamisti o il discorso di coloro che del parlarne hanno fatto una professione? I sostenitori del «declino dell'islamismo» o del suo superamento attraverso il «postislamismo» ci rivelano un'autentica evoluzione in profondità della realtà politica del mondo musulmano o si sono soltanto decisi a rinnovare la terminologia che utilizzano per darne conto? Se nel nostro modo di concepire l'islamismo, uno slittamento semantico permette di migliorare la nostra comunicazione con una corrente politica che in realtà non è affatto scomparsa, dobbiamo considerarlo salutare. Ma forse non bisogna aspettarsi di più. Poiché le circostanze che, sull'una e sull'altra sponda del mare Mediterraneo, hanno alimentato la reazione islamista nonché gli eccessi e i vari malintesi a essa collegati sono ancora presenti. Quali che siano la denominazione che gli diamo e la vitalità che vogliamo o meno riconoscergli, i «neo» o «post» islamismi continuano a fornire il grosso dei battaglioni di contestazione degli assetti politici arabi o dell'ordine regionale israeliano-palestinese. Il tono trionfalistico e talvolta revanscistico degli scritti che ci annunciano il loro «fallimento» o il loro «superamento» mostra del resto che l'emergere di una modernità non più percepita come l'imposizione unilaterale di un unico modello di civiltà non è ancora all'ordine del giorno nella relazione con il nostro vecchio *alter ego* mussulmano. Ora, questa è proprio una delle prime condizioni dell'attenuazione della reazione islamista e della tendenza etnocentrista occidentale di cui essa si è essenzialmente e lungamente nutrita.

Nella lettura delle dinamiche politiche del mondo musulmano attraverso lo sguardo occidentale, per molto tempo un'ideologizzazione eccessiva ha probabilmente indotto a sovradeterminare il peso del *lessico* degli islamisti a scapito della sostanza dei loro *comportamenti* o delle loro *pratiche*. Nel bacino del Mediterraneo, lo spauracchio integralista continua a essere utilizzato di concerto dalla quasi totalità degli stati. La criminalizzazione ideologica di coloro che, in ciascuno dei sistemi politici arabi come nell'assetto politico regionale e mondiale, si ritrovano spesso sulla prima linea della contestazione, funziona più che mai come un efficace meccanismo per dissolvere nell'emotività e nell'irrazionalità opposizioni e resistenze, per quanto legittime possano essere, ai capi degli ordini politici nazionali, regionali e internazionali. In Algeria, i leader di una giunta militare divenuta maestra nella manipolazione del terrore, proprio avendo cura di porsi come «bastione contro l'integralismo», *ipso facto* hanno potuto conquistare la fiducia illimitata delle istituzioni finanziarie internazionali e riempire impunemente le loro prigioni e le loro urne. Ogni volta che sono riusciti a far passare gli avversari per degli «integralisti», gli israeliani hanno potuto delegittimare l'ampio fronte dei delusi palestinesi di Oslo e i russi schiacciare sotto le bombe ogni velleità autonomista in seno al loro impero in sfacelo. Gli stessi leader occidentali sanno bene che la ricetta della «minaccia integralista» contiene enzimi misteriosi, capaci di convertire le angosce di ogni genere dei loro concittadini in altrettanti dividendi elettorali.

Nella decifrazione della vita politica egiziana, algerina o tunisina, i media e talvolta segmenti dell'apparato accademico si ostinano così, all'inizio del millennio, a rallegrarsi delle «vittorie» che, attraverso un'ingegnosa miscela di contromisure ideologiche qui, di «riprese di controllo» legali o costituzionali altrove, di terrore poliziesco e di manipolazione mediatica un po' dappertutto, i regimi detti «laici», per quanto screditati e autoritari, continuano a ottenere su una indistruttibile «minaccia fondamentalista». Questa lettura del fenomeno islamista che chiamerò «della prima generazione» comincia tuttavia, seppur lentamente, a lasciar spazio ad altre prospettive.

I NUOVI CONSENSI

Semplificando un poco, potremmo riassumere la produzione accademica sull'islamismo, in Francia come nell'universo anglosassone, in due grandi famiglie [1]. Quella a cui i media hanno probabilmente dato maggior risalto prende in considerazione l'espressione più radicale del fenomeno (l'assassinio del presidente Anwar Sadat ne è una delle manifestazioni più compiute)

1. Che non è facile «personificare», poiché un buon numero di autori si sono impercettibilmente evoluti dalla prima verso la seconda.

per costruire la spiegazione della sua totalità. L'altra, che l'autore di queste pagine ha ben presto voluto far sua, ha messo l'accento sulla dimensione culturale, identitaria e nazionalista del fenomeno, sfumandone la dimensione strettamente religiosa, considerando come relativamente marginale la sua componente estremista e denunciando soprattutto la sua presunta antinomia con le dinamiche di modernizzazione sociale e di liberalizzazione politica [2].

Dopo un lungo periodo di divergenza, all'alba del terzo millennio, l'interpretazione accademica ha cominciato a raccogliersi intorno ad alcuni principi esplicativi di base. L'importanza quantitativa delle correnti islamiste e la loro relativa centralità nello spettro ideologico delle opposizioni arabe non sono quasi più messe in discussione. Nel corso di due decenni, la contestazione politica a sfondo religioso (in altre parole l'islamismo) si è imposta come l'unico linguaggio della protesta sociale e dell'opposizione ai poteri in carica nella maggior parte del mondo arabo-musulmano [3].

L'epoca in cui si riteneva che il radicamento sociale del fenomeno si limitasse ai pochi gruppuscoli della sua periferia radicale è superata. Nessuno osa più vedere in questi gruppi la risultante di una disfunzione solo di ordine economico che avrebbe prodotto degli emarginati dello sviluppo, inclini peraltro a escludersi da soli dal campo della politica istituzionalizzata per paura del verdetto delle urne. L'appellativo islamista copre oggi progetti molto diversi, che vanno dal legalismo più evidente al rovesciamento dei poteri in carica, in cui gli uni ricorrono alla moschea e gli altri all'assassinio, certi predicano la rigenerazione morale dell'uomo musulmano e altri l'instaurazione dello stato islamico [4].

Si ammette che la retorica islamista, sotto il pretesto del discorso religioso, possa veicolare un'infinità di rivendicazioni del tutto profane, non soltanto economiche o sociali ma anche, sempre più spesso, democratiche. Insieme alla sua dimensione relativa e plurale, la nuova generazione di letture dell'islamismo comincia a riconoscere al fenomeno una sua plasticità e, «dai Talebani fino a Erbakan» [5], la sua estrema diversità e il vigore delle sue dinamiche interne di trasformazione. La retorica di un ritorno planetario della religione che aveva creduto di poter mettere sullo stesso piano la potente dinamica culturale del Sud musulmano e le poche migliaia di *new born christians* [6] è oggi dimenticata perfino dai suoi promotori. Dato che le visioni puramente «monistiche» del fenomeno sono sempre più difficili da argomentare, accade lo stesso per quelle antinomie semplificatrici, che contrappongono l'islamismo alla modernità o alla democrazia, troppo a lungo considerate il passaggio obbligato di ogni tentativo d'interpretazione. Tale evoluzione è accelerata dal fatto che non soltanto la produzione occidentale, ma anche quella della prima generazione di autori arabi laici, che non se ne differenziava sostanzialmente, sono sul punto di perdere il monopolio della rappresentanza accademica del fenomeno.

Dall'islamismo al postislamismo. Proprio nel momento in cui il fondamentalismo islamico ha raggiunto il massimo

I NON DETTI DEL DECLINO

L'avvicinamento fra le due grandi modalità di approccio accademiche occidentali dell'islamismo è poi il risultato di un'evoluzione paradossale. Per quella delle due che i media hanno maggiormente divulgato, il fenomeno islamista sarebbe ormai «in declino», se non addirittura «superato», e sarebbe giunta l'era del «postisla-

della visibilità grazie agli attentati alle Twin Towers gli analisti dell'islam avanzano l'ipotesi di una sua crisi

dente dall'isolamento sociale in cui il loro ricorso preferenziale alla violenza le avrebbe confinate. Le correnti eventualmente sopravvissute a tale disfatta sarebbero state condannate alla socialdemocratizzazione e, come tali, avendo rinnegato se stesse, non meriterebbero più il loro appellativo.

Trascurando la problematica fondatrice di una «riappropriazione culturale della modernità» avvertita a proposito dell'Afghanistan [7], Olivier Roy ha in seguito preso atto del «fallimento dell'islam politico» [8] prima di presentare la prospettiva del suo superamento attraverso il «postislamismo» [9]. La problematica del «fallimento» [10], che aveva il benefico effetto di registrare la «morte» politica del nucleo letteralista delle correnti islamiste, poi quella del «postislamismo», che intende registrare il superamento del fenomeno, hanno costituito per molti aspetti i due punti a sostegno della tesi del «declino» formulata oggi, in particolare da Gilles Kepel [11]. Per l'autore di *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, la percezione fondante del fenomeno si è prima basata soprattutto sullo studio della sua frangia radicale, impersonata dagli assassini del presidente Sadat [12]. In seguito si è estesa a

mismo». Il fallimento o il «superamento» dell'islamismo deriverebbero dall'impossibilità delle diverse correnti a trionfare sui regimi dittatoriali che esse combattono; questo fallimento verrebbe amplificato o quanto meno reso evi-

2. François. Burgat, *L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud*, Karthala, Payot, Parigi, 1995; *L'Islamisme en face*, La Découverte, Parigi, 1996. In materia economica, si è dimostrato che a partire dagli anni Ottanta il pensiero dei Fratelli mussulmani era tutt'altro che incompatibile con la dinamica di modernizzazione. Si veda in particolare Bjorn Utvik, *Independence and Development in the Name of God. The Economic Discourse of Egypt's Islamist Opposition 1984-1990*, Faculty of Arts, Acta Humaniora, University of Oslo, 2000. Nel campo del diritto, i lavori di Baudouin Dupret hanno dimostrato l'estrema varietà e, quindi, per gli analisti, il pericolo di un utilizzo semplificativo del riferimento alla «legge islamica»: *Au nom de quel droit? Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, Maison des sciences de l'homme, Parigi, 2000.
3. Basma Kodmany Darwich e May Chartouni-Dubarry, *Les Etats arabes face à la contestation islamique*, Ifri, Armand Colin, Parigi, 1997.
4. *Ibid.*
5. Secondo la formula del docente universitario egiziano Saad Ed Din Ibrahim, imprigionato nel corso del 2000 dal regime del presidente Mubarak, a quanto sembra per aver preso un pò troppo sul serio gli obiettivi del suo centro di ricerca (Ibn Khaldoun), osservatorio e difensore dei diritti della società civile in Egitto.
6. François Burgat, *Judaïsme, christianisme, islam: trois intégrismes?*, in *Confluences*, Parigi, ottobre 1999.
7. Olivier Roy, *L'Afghanistan: islam et modernité politique*, Le Seuil, Parigi, 1985.
8. Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique*, Le Seuil, Parigi, 1992.
9. Olivier Roy e P. Haenni, *Le postislamisme*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n. 85-86, Edisud, Aix-en-Provence, 1999, pp. 9-30.
10. Olivier Roy in *L'Echec de l'islam politique*, *op. cit.*: «Non che l'islamismo scompaia dalla scena politica. (...) Ma ha perduto il suo impulso originario. Si è socialdemocratizzato».
11. Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Parigi, 2000; Antoine Basbous, *L'Islamisme, une revolution avortée?*, Hachette Littératures, Parigi, 1999.
12. Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte moderne*, Seuil, Parigi, 1984.

quello di una universale «rivincita di Dio»[13]. Essa riprende oggi [14] ampiamente la tesi del «postislamismo», dandole tuttavia una base più specificamente sociale: da un capo all'altro del mondo musulmano, trascendendo largamente i particolarismi nazionali, un'identica alleanza fra la «borghesia devota» e «la gioventù diseredata» avrebbe permesso, nel corso degli anni Settanta e Ottanta, l'affermazione politica delle correnti islamiste. Attualmente, dall'Algeria fino all'Afghanistan, sarebbe la disgregazione altrettanto generalizzata di questa alleanza fondante a spiegare l'irresistibile «declino» della corrente nel suo complesso. All'origine della rinuncia della borghesia, si troverebbe la paura nei confronti della deriva violenta della gioventù diseredata.

Questa tesi pone parecchi problemi. Innanzitutto fanno penosamente difetto gli studi empirici per fondare la credibilità e, soprattutto, l'universalità di un «declino» islamista generalizzato, tanto più difficile da dimostrare in quanto non tiene molto conto della persistente diversità delle situazioni nazionali. Dietro una parte di verità (gli islamismi non sono al potere, la loro capacità di mobilitazione andrà inevitabilmente diminuendo e, come sapevamo da tempo, i gruppi radicali non occupano il centro del campo di azione di questa corrente), un esame omogeneo del declino porta in realtà ad attribuire, per il momento, alla superiorità poliziesca nonché militare dei regimi lo statuto di una vittoria *ideologica* sui loro oppositori. La letteratura del fallimento e del «crollo degli islamisti» di fatto non è nuova. Dal 1992, dopo il colpo di stato dei militari algerini, non si contano più i segmenti «sani» delle società arabe e/o musulmane (donne, sufi, kabili, esercito, giovani, democratici e così via) che, come ci spiegavano regolarmente, erano sul punto di cancellare gli islamismi dalla carta politica algerina e araba. Tuttavia, prendiamo un po' in considerazione i fatti. Se il Refah turco è quasi ridotto al silenzio, non dimentichiamo che è prima di tutto a causa dell'interdizione legale, sopraggiunta quando la sua ascesa (e non il suo arretramento, come le successive elezioni locali hanno dimostrato) e il suo tenace legalismo preoccupavano il clan dei militari turchi e i loro sostenitori americani. Lo stesso dicasi per Hamas in Palestina, che si muove sotto il tiro incrociato dei servizi di sicurezza israeliani e palestinesi, ma che ha comunque visto confermare dai fatti la sua interpretazione dell'*impasse* degli accordi di Oslo. Come il primo ministro francese ha potuto verificare in Palestina [15], l'Hezbollah libanese gode di una forte legittimità dentro e fuori dal Libano, senza distinzioni confessionali. In Marocco, i cortei islamisti continuano a mobilitare una netta maggioranza della popolazione femminile. E questa dimostrazione potrebbe essere estesa a buona parte della scena politica regionale.

Perché si possa parlare di cancellazione degli islamisti in quanto forze di opposizione, bisognerebbe riuscire a dimostrare che ad essi si sono sostituite altre forze politiche, in particolare «laiche», le quali dovrebbero dar prova di una capacità di mobilitazione superiore. Ora, siamo ben lungi da un tale stato di fatto, *a fortiori* se ci si arrischia a generalizzarlo all'insieme del pianeta. Nella contestazione degli assetti politici interni, come del resto nella resistenza nei confronti dell'intransigenza israeliana, gli islamisti continuano imperturbabilmente a fornire sia la punta di diamante sia il grosso delle truppe.

Come ulteriore conseguenza, la tesi del declino finisce per rafforzare una rappresentazione della distribuzione della violenza altamente discuti-

Conflitto antico. In questa miniatura turca del sedicesimo secolo è raffigurato Maometto mentre spiega ai cristiani la superiorità della religione musulmana

bile. Kepel ci aveva già invitato a valutare la continuità che l'assassinio di Boudiaf «da parte degli islamisti» introduceva nella logica di azione messa in evidenza in *Le Prophète et le Pharaon*. I fatti gli hanno dato torto, poiché oggi conosciamo quasi in ogni dettaglio le circostanze dell'assassinio di quel presidente, giudicato troppo intraprendente da coloro che l'avevano insediato al potere. La tesi di un quasi totale «monopolio islamista della violenza illegittima», che avrebbe separato i discendenti di Hassan al-Banna dalla loro base, è confutata non soltanto dalle rivelazioni (del resto prevedibili) degli ufficiali dissidenti algerini, ma da molteplici testimonianze che sarebbe pericoloso voler ignorare troppo a lungo. Quanti non considerano «oscena» [16] la ricerca obiettiva della responsabilità dei crimini commessi in Algeria o altrove hanno oggi i mezzi per analizzare il percorso della «crescita della violenza» nella crisi algerina in particolare, sulle scene politiche arabe in generale, e di conoscere l'estensione e la sofisticazione degli intrighi tramite i quali tale deviazione ha potuto prendere una simile ampiezza.
Questa ripartizione dei ruoli, appoggiata da un piccolo numero di intellettuali francesi, è inoltre ben lungi dal conoscere la stessa fortuna in Algeria, Egitto o in altri paesi islamici, entro o fuori dalle fila dei borghesi, devoti o no, o presso qualsiasi loro compatriota. Nessuno può comunque arrischiarsi a erigere a principio esplicativo la «paura della borghesia devota nei confronti della deriva violenta della gioventù diseredata», finché non saranno state organizzate elezioni credibili per valutarne la realtà.
Di fatto, il paradosso di questo «declino» islamista, cui i media hanno dato molto risalto è che esso ha senso soltanto se si accetta di prendere alla lettera le interpretazioni parziali di coloro che oggi lo proclamano. Per dar conto della realtà politica araba, la tesi del declino ha bisogno dello spauracchio che i suoi stessi autori hanno costruito consegnando il fenomeno alla sua espressione letteralista e radicale, spauracchio per molti aspetti altrettanto virtuale quanto è oggi virtuale la messa in scena della sua scomparsa.
Al termine di un percorso sensibilmente diverso, la tesi del declino viene a rafforzare il ceppo comune della visione sviluppata nel postislamismo. «Essi non sono ciò che si era detto che fossero». «Essi non sono diventati ciò che avevamo detto che sarebbero diventati». Questo basta dunque ad affermare il loro «fallimento» o il loro «declino».

LO STATO COME CONTRADDIZIONE

Sulla scia della tesi di *L'Echec de l'islam politique*, il superamento dell'islamismo risulterebbe anche da una sorta d'incapacità di cui i suoi militanti avrebbero dato prova nel seguire

13. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Seuil, Parigi, 1992.
14. Omettendo vistosamente di fare il minimo riferimento all'opera (Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique*, *op. cit.*) cui la problematica del «declino» attinge ampiamente. Un'altra prova, se ce ne fosse bisogno, che in Francia le scienze sociali rientrano nella categoria delle scienze cosiddette «deboli».
15. Dove, per le sue frasi sul «terrorismo» del principale protagonista della resistenza libanese all'occupazione israeliana, è stato contestato dagli studenti dell'università di Bir Zeit, nel febbraio 2000.
16. Secondo l'espressione utilizzata dal filosofo francese André Glucksmann. Pierre Bourdieu ha denunciato eloquentemente questo atteggiamento in *Les intellectuels négatifs*, in *Liber* (supplemento alla rivista *Actes de la recherche en sciences sociales*, Collège de France), 1998.

la via tracciata dalla lettera dei loro discorsi. Obbligati ad aderire all'area della democrazia, avrebbero in qualche modo rinnegato se stessi. Dal momento che essi accettano di inserire la loro azione nel quadro di uno stato-nazione, che difendono le ambizioni di quello stato o che riconciliano il lessico islamico con i valori della modernità, gli islamisti non meriterebbero più il loro nome. È questo il messaggio che, ciascuno a suo modo, ci rivolgono oggi i promotori del postislamismo. A tutti coloro che propendevano per l'idea che, nella loro stessa «sostanza», le dinamiche di «reislamizzazione» e di modernizzazione non erano necessariamente né sistematicamente antinomiche, i termini di questa affermazione pongono un doppio problema: certo, quello del carattere tardivo dell'identificazione di tali comportamenti moderni, ma più ancora il fatto che essi siano considerati come altrettanti segni di una rottura sostanziale nell'evoluzione del fenomeno.

Anche se la lettera del discorso degli islamisti teneva esplicitamente a prendere le distanze dalla modernità, i suoi germi erano percepibili nella matrice stessa del fenomeno e da tempo documentati da un'ampia frazione di osservatori accademici [17]. Gli uomini e le donne che oggi ci vengono descritti come attori «che non meritano più l'appellativo di islamisti» di fatto assomigliano stranamente a quelli che altri autori hanno a lungo descritto come perfette espressioni del fenomeno. In certi casi, le *novità* che dovrebbero illustrare il passaggio all'era del «postislamismo» erano perfino state indicate come costitutive dell'essenza stessa del fenomeno. La fine dell'islamismo algerino sarebbe così [18] il risultato della trasformazione del Fronte islamico di salvezza in una corrente «islamico-nazionalista», seguendo l'esempio di un certo numero di altri partiti islamisti (fra cui Hezbollah). I discepoli di Abassi Madani sono veramente «diventati» nazionalisti o non è forse la sete di una rivincita culturale del Sud, ben più di un'ipotetica «rivincita di Dio» o della componente religiosa del loro discorso, che da sempre ha fatto da carburante alla loro mobilitazione? [19] Le donne iraniane hanno veramente aspettato il 2000 per essere capaci di utilizzare delle rappresentazioni sociali «che combinano esplicitamente l'islam e i valori della modernità» [20] oppure le dinamiche della «rivoluzione sotto il velo», da tempo descritte con vivacità [21], erano concomitanti con i primi anni della rivoluzione? Perché allora pretendere, con il rischio di sfondare porte già spalancate, di scoprirvi qualcosa di inedito che confermerebbe l'era del «postislamismo»? Come ha fatto la «dittatura dei mullah» fondata da Khomeini a partorire un sistema istituzionale che ha permesso agli elettori iraniani di mandare a casa i loro capi (presidente e deputati), impresa che nessun sistema considerato «laico» (eccetto forse quello del Libano, del resto... confessionale) è riuscito fino a oggi a compiere nell'ambito di un'intera regione? La riconciliazione del lessico musulmano con la modernizzazione sociale e la liberalizzazione politica è cominciata soltanto ora oppure era già percepibile nell'essenza stessa della reazione islamista?

Se non si toglie questa ambiguità, che non è solo terminologica, si rischia di lasciar sussistere seri equivoci nell'analisi di una componente ancora importante delle scene politiche arabe. Se la modernità era intrinseca alla corrente islamista fin dalla sua fase costitutiva, il ritiro improvviso del marchio «islamista» ai rappresentanti della sua attuale generazione appare allora un semplice tentativo di rendere coerente *a posteriori* una fragile costruzione accademica con una realtà sociale che avrebbe avuto l'insolenza di rifiutare di uniformarsi a essa. Eppure non sono «gli islamici che si sono proclamati utopisti, in quanto tali aprivano la strada al loro fallimento e alla loro conversione in ideologi conservatori utopisti», sottolinea anche Baudouin Dupret. Sono proprio i ricercatori che hanno collettivamente e globalmente attribuito questo progetto agli islamici, per poter giungere alla conclusione del loro fallimento. In questo senso, il solo fallimento è quello delle scienze politiche.

Certo, sia per gli islamisti sia per i regimi che essi combattono, l'usura del tempo si farà sentire ogni giorno di più. Il potere di mobilitazione che procura la riconciliazione simbolica fra la modernizzazione espressa dalla terminologia occidentale e la cultura indigena «intuitiva», di natura reattiva, non durerà in eterno. La forza utopica della reintroduzione nel discorso politico di un lessico «endogeno» andrà dunque inesorabilmente affievolendosi, specialmente quando, come in Iran o in Sudan, essa sarà condotta da élite che assumono congiuntamente l'esercizio del potere. È dunque evidente che un giorno ci sarà posto per l'espressione di una fase «postislamista». Ma non siamo ancora a questo punto.

L'INCOGNITA DELLA MODERNIZZAZIONE

Il ricorso privilegiato a un lessico islamico per molto tempo emarginato dall'egemonia culturale occidentale, coloniale e postcoloniale, per de-

stabilizzare le élite uscite dalla generazione nasseriana o baathista, che oggi si tengono stretto il potere, ha ancora davanti a sé alcuni anni. Il ritmo dell'integrazione di questa generazione di soggetti politici nella scena politica legale dipenderà assai meno, per quanto la riguarda, dall'evoluzione «ideologica» dei suoi membri che dalla prassi dei regimi: le opposizioni islamiste, come tutte le altre, interagiscono ben più di quanto non si pensi con l'ambiente politico in cui esse si muovono. Da questo punto di vista, i regimi avranno così gli oppositori islamisti «che si saranno meritati». Soltanto effettive aperture democratiche consentiranno probabilmente di portare a termine il loro radicamento nella sfera legalista e istituzionale in cui la maggior parte di essi è pronta a muoversi. Proprio questa inevitabile partecipazione al potere, portando militanti e teorici a confrontarsi con le esigenze della realizzazione pratica dei loro progetti, vedrà con grande probabilità gli eredi di Hassan al-Banna perdere inesorabilmente una parte della forza che oggi deriva dal coefficiente utopico del loro discorso di mobilitazione.

Nell'ambito della relazione Nord-Sud, perché le risorse di mobilitazione della reazione all'egemonia culturale occidentale comincino a esaurirsi, bisognerebbe che la panoplia simbolica della cultura musulmana avesse pienamente riassunto il proprio ruolo nella produzione della modernità universale. Questo implica un buon numero di trasformazioni dei comportamenti, sia presso i musulmani sia da parte di quell'Occidente *alter ego* e spauracchio, che è al centro della loro identità politica. Il superamento dell'islamismo presuppone l'emergere di una modernità consensuale, costruita da soggetti capaci, per accettare il denominatore comune della modernità, di staccarsi dall'universo delle loro appartenenze intuitive. Nel Sud occorre quindi che una lenta alchimia consenta a tale modernità di non essere più percepita come l'imposizione unilaterale di un modello di civiltà unico e allogeno.

Nel Nord, questa evoluzione implica l'accettazione che i valori considerati come universali, ma anche certi contributi al pensiero universale, possano talvolta essere espressi con materiali legittimati da riferimenti tratti da storie o da culture diverse dall'unica cultura occidentale. Nel Sud musulmano, tale superamento richiede che si eviti la trappola di una reazione all'etnocentrismo occidentale, la quale fa a volte assumere agli islamisti (quando adottano un atteggiamento di rifiuto automatico e irragionevole dei valori o dei principi che considerano legati alla cultura occidentale) lo stesso comportamento che essi rimproverano agli occidentali. Buttando via il bambino della modernizzazione con l'acqua del bagno dell'acculturazione coloniale, almeno una parte degli attori della dinamica di «reislamizzazione» alimenta la confusione fra la sostanza di valori (la giustizia sociale, il diritto delle minoranze, il diritto per la donna di muoversi nello spazio pubblico professionale o politico), spesso molto più comuni di quanto non si creda, e l'apparato simbolico tratto dalle rispettive storie con tutte le loro specificità, che quei valori serve a legittimare nelle coscienze individuali o collettive. Questa perniciosa confusione non è nuova. Kemal Ataturk l'aveva fatta in senso inverso quando aveva creduto, per rendere la sua modernizzazione irresistibile, di dover imporre un berretto a visiera, allora molto diffuso in Europa, a scapito del fez portato tradizionalmente nel suo paese. Almeno una parte della retorica sviluppata in Francia, seppure in un contesto molto diverso, contro lo *hijjab* indossato a scuola appartiene a questa stessa categoria e prova che la reazione islamista generata dal cattivo funzionamento della comunicazione interculturale ha ancora qualche «bella» prospettiva davanti a sé.

traduzione di
Grazia Regoli

17. Baudouin Dupret, *La problématique du nationalisme dans la pensée islamique contemporaine. Introduction*, in *Egypte-Monde arabe*, 15-16, Il Cairo, 1993; Augustus Richard Norton, *Civil Society in the Middle East*, E.J. Brill Leiden, New York, 1995; Amani Qandil, *Le courant islamique dans les institutions de la société civile: le cas des ordres professionnels en Egypte*, in *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale*; Faribah Adelkhah, *La Révolution sous le voile*, Karthala, Parigi, 1991; Nilüfer Gole, *Musulmanes et modernes: voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Parigi, 1993.
18. Olivier Roy, *Le postislamisme*, op. cit., p. 88.
19. François Burgat, *Les héritiers islamistes*, in *Libération*, ottobre 1988; *Des Fellagas aux intégristes*, in *Le Monde*, 3 gennaio 1991.
20. Nouchine Yavari d'Hellencourt, *Le féminisme postislamiste en Iran*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, *op.cit.*, pag. 99.
21. Faribah Adelkhah, *La Révolution sous le voile*, *op. cit.*

libraria

Non piace ai critici di regime, però i suoi libri sono tutti dei best seller. Anzi, dei long seller.

Così come succedeva a Carlo Cassola. E i personaggi dei dodici romanzi di De Carlo sono tutti dei ribelli, che mettono in discussione le istituzioni gerarchiche della società. De Carlo è uno scrittore solo apparentemente «impolitico» perché, inguaribile libertario, odia il potere

INCREDIBILE: UN ANARCHICO DI SUCCESSO

intervista ad ***Andrea De Carlo*** *di* ***Mauro Suttora***

> *L'Afghanistan dei talebani bastardi o qualche altro cavolo di paese fanatico e integralista (...), dove le donne sono schiavizzate e tenute nascoste e per le strade e nei luoghi pubblici e dappertutto vedi solo maschi. (...) Sarebbe bene che anche lì lo sapessero, con tutte le loro barbe e le loro voci gutturali e le loro manifestazioni grottesche di mascolinità, che gli uomini non sono più così indispensabili per la continuazione della specie: basterebbe una buona scorta di seme congelato, si potrebbe fare a meno degli uomini per sempre. E forse non serve nemmeno più quello*

Andrea De Carlo aveva scritto queste righe (a pagina 123 del suo ultimo romanzo *Pura vita*, pubblicato lo scorso ottobre) prima dell'attacco alle Torri di Manhattan. Ma, nonostante l'estrema attualità di queste sue frasi, lo scrittore milanese non ha partecipato al chiacchiericcio massmediatico sulla guerra. Quasi unico fra i suoi colleghi, visto che praticamente tutti (da Oriana Fallaci a Dacia Maraini, da Tiziano Terzani ad Antonio Tabucchi, da Alessandro Baricco ad Andrea Camilleri) hanno voluto dire la loro sui terroristi islamici.

IL GIORNO DELLE TWIN TOWERS

È da anni che De Carlo fugge i giornalisti, l'attualità, la notorietà. Da tempo niente televisione, e rare interviste distillate soltanto in occasione dell'uscita dei suoi libri. Non per supponenza o misantropia, ma semplicemente perché «gli scrittori che prendono posizioni politiche rischiano di apparire patetici», ci dice. «Comunichiamo già attraverso i nostri libri, per il resto il nostro margine di influenza è assai ridotto. L'11 settembre stavo andando alla Mondadori per discutere i dettagli dell'uscita del mio libro, e ho acceso la radio della macchina. Uno speaker stava parlando di due aerei schiantati sulle Twin Towers di New York. Ho pensato che fosse uno scherzo, come quello di Orson Welles sui marziani. Però questa volta la concitazione sembrava troppo autentica: avrebbero dovuto essere più bravi di Orson Welles».
Ma sulla guerra, cosa pensi? «Mi è piaciuto quello che ha detto Richard Gere al concerto del Madison Square Garden: "Convertiamo la nostra rabbia in energia positiva". Ma l'hanno fischiato. D'istinto, come prima reazione anch'io sarei salito su un piccolo aereo per andare a bombardare Osama bin Laden. Poi però si riflette, anche sulle colpe precedenti degli Stati Uniti e dell'Occidente in generale. Ho vissuto a lungo in America, sono affezionatissimo agli Usa, ma ho trovato l'intervento della Fallaci molto fuori dalle righe. La sua visione dell'Islam straccione rimasto a mille anni fa è riduttiva, sghangherata, miope».
Nel suo libro De Carlo attacca il governo Berlusconi per la repressione a Genova: «Siamo un Paese finto libero dove alla prima manifestazione di strada la polizia può assumere comportamenti sudamericani e massacrare di botte e torturare per giorni la gente che ha arrestato».
Nel 1984 scrisse *Macno*, la storia profetica di un dittatore sudamericano arrivato al potere grazie al controllo delle tv. Pensava già a Silvio Berlusconi? «No. E nel 1994, quando si buttò in politica, pensai che lo faceva per salvarsi la pelle nella bufera di Tangentopoli, ma anche perché era animato da uno spirito autenticamente liberista: il classico imprenditore un po' naïf che vuole ridurre il peso dello Stato, rinnovarne la macchina. Incontravo persone impensabili che gli davano credito, in quei primi giorni. Oggi invece ha perso smalto e ingenuità, mi sembra ossessionato da manie di persecuzione, fisicamente sofferente, affondato in modo irrimediabile in un conflitto di interessi da cui avrebbe anche potuto scegliere di tirarsi fuori. Si è alleato con forze terribilmente reazionarie legate a una concezione vecchia dello Stato, provinciali e chiuse, ostili all'Europa. Alleanza nazionale, per esempio, o la Lega Nord».

FAVOLOSI QUEGLI ANNI... CON FELLINI

Negli anni Ottanta hai lavorato con Federico Fellini. Il grande regista detestava Berlusconi.
«Sì, ma soprattutto perché le televisioni commerciali della Fininvest interrompevano con gli spot i suoi film, distruggendo così il cinema. Quella di Fellini era una condanna estetica, più che politica. Girò *Ginger & Fred*, il film che attaccava Berlusconi, nel famoso studio 5 di Cinecittà, cercando di riprodurre la volgarità bestiale e il clima di idiozia che emanano le sue televisioni. Ebbene, qualche anno dopo per ironia della sorte capitò proprio a me di essere invitato in quegli studi, a una trasmissione tv di quelle becere con la mortadella, tipo Gianfranco Funari. Pensavo fosse una visione: era esattamente quello che aveva prefigurato Fellini».
Perché rifiuti la televisione?
«Per fortuna non ne ho bisogno, i miei libri si vendono anche senza questo tipo avvilente di autopromozione. Negli ultimi anni sono stato solo da Mtv, e un paio di volte da Bernard Pivot, quello di *Apostrophes* e *Bouillon de culture* in Francia. Invece in Italia c'è la strana idea che gli scrittori siano degli ammazza-audience, e allora per sfuggire alla loro presunta noiosità li si riduce a macchiette o a piazzisti di se stessi. Anche di recente mi hanno invitato a *Quelli che il calcio*, per esempio, ma non avevo proprio voglia di ridurmi a fare il comico nella curva di uno stadio...».

SONORE STRONCATURE

Non è un mistero che De Carlo non sia amato da tutta la critica italiana. Anche il suo ultimo libro ha rimediato due sonore stroncature sul *Corriere della Sera* e su *Sette*. I soloni della sinistra marxista non gli perdonano la sua presunta «leggerezza», che in realtà è soltanto libertà allo stato assoluto: i personaggi dei suoi dodici libri sono tutti degli anticonformisti libertari che mettono in questione l'ordine costituito. Così lo accusano di «ribellismo adolescenziale», rilievo grottesco per uno scrittore che ormai è arrivato ai cinquant'anni. Risultato di tanto livore da parte della nomenklatura culturale: i suoi romanzi si vendono come il pane, soprattutto fra i giovani.
«Ma quando sono andato al festival di Mantova mi sono accorto che i miei lettori coprono uno spettro amplissimo, dai 14 agli 80 anni, uomini e donne».
Si rinnova un po' con De Carlo l'astio che ha circondato un altro scrittore di grande successo commerciale: Carlo Cassola, bollato addirittura come «Liala». La verità è che entrambi sono rimasti estranei alle camarille e alle mafiette del piccolo (e misero) mondo letterario italiano, zeppo di scrittori frustrati ridotti a fare i giornalisti, i critici letterari o i professori perché i loro libri non vendono. Cassola, accusato di non essere abbastanza «impegnato», negli anni Settanta divenne invece il più politico di tutti gli scrittori italiani, fondando con molti anarchici la Ldu (Lega per il disarmo unilaterale) e assumendo posizioni antimilitariste.
De Carlo ha scritto la sua tesi di laurea sulle comunità anarchiche in Spagna. «Mi interessava la storia dell'anarchia e quella degli esperimenti comunitari in varie parti del mondo. In più mi sembrava che la guerra civile spagnola fosse quasi sempre rappresentata dal punto di vista dei comunisti, che nei confronti degli anarchici avevano avuto colpe terribili».

L'INQUIETUDINE CONTRO IL POTERE

Hai mai fatto attività politica, allora? E oggi, pensi che un cittadino normale, non politico di professione, abbia spazi per un impegno politico in Italia? «Nel 1968, anche se ero molto giovane, avevo capito subito che le mie simpatie erano per gli anarchici, e che invece detestavo i gruppi neostalinisti o neoleninisti che si erano impadroniti del movimento con la pretesa di «guidarlo». Ho raccontato le mie sensazioni a proposito in *Due di due*. Oggi non vedo molti spazi di impegno. Ma un cittadino normale può sempre esprimere le sue convinzioni attraverso il suo lavoro e la sua vita privata, naturalmente».

Insomma, De Carlo non ama l'impegno diretto. Ma nei suoi libri riesce a distruggere con metodicità tutti i pilastri del potere: dalla famiglia alla scuola, dalla coppia al lavoro fisso, dalle istituzioni (politiche e culturali) al denaro. I suoi personaggi comunicano un'inquietudine esistenziale che alla fine risulta più devastante di un pamphlet politico. Insomma, se è lecito un paragone, in lui c'è molto Albert Camus e poco Jean Paul Sartre. L'unica volta che De Carlo ha preso una posizione politica diretta è stato per denunciare le ruberie del Psi a Milano dieci anni fa, nel libro *Due di due*.
Ti pesa il non far parte di una «parrocchia precisa»? «No, anche se è molto comodo trovarsi una collocazione giusta: si viene ripagati in termini di consenso e di protezione. Però sono favori da ripagare: facendo parte del gruppo, mobilitandoti ogni volta che il partito chiama. I miei primi due libri, *Treno di panna* e *Uccelli da gabbia e da voliera*, ebbero un grande successo di critica, perfino preoccupante nella sua uniformità. *Macno* invece fu bistrattato, però vendette molto. Da allora, il successo di pubblico mi ha messo al riparo dalla vulnerabilità che invece può danneggiare molti scrittori».
In totale, De Carlo sta raggiungendo i due milioni di copie vendute. Il penultimo libro uscito nel 1999, *Nel momento*, è arrivato a 350 mila copie. E anche *Pura vita* si è installato immediatamente al secondo posto

in classifica, superato solo da Andrea Camilleri. Oltre che best seller, inoltre, i suoi sono anche long seller: i lettori che lo scoprono tramite i suoi ultimi libri vanno poi a comprarsi anche i primi, che quindi continuano a vendere. E gli permettono di essere uno dei pochi romanzieri italiani che riescono a vivere del proprio lavoro, senza dover pietire collaborazioni ai giornali, sceneggiature ai produttori di film o marchette televisive.
Molti dei suoi aficionados di oggi non erano ancora nati ai tempi del suo debutto, vent'anni fa. E oggi intrecciano con De Carlo un dialogo diretto attraverso il suo sito internet (www.andreadecarlo.net).
Per l'intellighenzia di sinistra De Carlo ha l'imperdonabile colpa di essere riuscito a tratteggiare magistralmente, tramite l'odioso Polidori, protagonista di *Tecniche di seduzione*, la figura dell'intellettuale fintamente *engagé*, ma in realtà colluso con il potere e dalla vita privata schifosetta: sfruttatore di giovani «negri» sottopagati che gli scrivono libri poi firmati da lui, e ricattatore sessuale di belle studentesse universitarie.
In quello stesso libro per pagine e pagine De Carlo ha messo alla berlina i redattori del settimanale *Panorama*.
Un altro violento attacco al sistema di potere buroculturale italiano il romanziere lo ha sferrato qualche anno fa in un convegno al Salone del libro di Parigi: «Non è vero che l'Italia di Tangentopoli sia rimasta vittima di un piccolo gruppo di criminali», ha sostenuto, «perché in realtà milioni di persone ne furono direttamente complici. Il nostro paese è stato stuprato e distrutto per quarant'anni senza che si manifestasse una vera opposizione politica. Il trasformismo italiano ha delle capacità incredibili, e i nostri connazionali si distinguono per una viltà ignobile. L'opposizione è stata sedicentemente rappresentata dal Pci, ma gli intellettuali italiani sono omertosi. Anche se non sono direttamente responsabili dello sfacelo, sono conniventi».
È chiaro che con discorsi simili non si ricevono critiche favorevoli sui giornali del gruppo Espresso-Repubblica, non si viene invitati ai festival dell'*Unità*, non si vincono premi letterari, né si diventa cocchi del regime.

forme e colori

intervista a ***Enrico Baj***
di ***Franco Bunčuga***

L'APOCALISSE DEL MILLENNIO

Palazzo delle esposizioni a Roma. Galleria Marconi e Galleria san Carlo a Milano. Tre mostre hanno festeggiato i cinquant'anni di attività di Enrico Baj. L'autore del grande quadro I funerali dell'anarchico Pinelli. *E nel frattempo esce un libro a quattro mani di Baj e Paul Virilio:* Discorso sull'orrore dell'arte *(Elèuthera). Una buona occasione per uno scambio di opinioni con questo artista scomodo*

Tre mostre hanno reso omaggio ai cinquant'anni della sua attività. Una a Roma e due a Milano in altrettante gallerie private. Lui è Enrico Baj. Grande provocatore, libertario, pacifista, cultore della scienza dell'assurdo. Non per niente è Satrapo Trascendente e Imperatore Analogico dell'Istituto di Patafisica.
La mostra romana al Palazzo delle esposizioni, chiusa il 27 gennaio, raccoglieva in ordine cronologico le opere più significative di questo libertario dell'arte figurativa. A Milano, invece, alla Galleria Marconi, erano esposte le tele dedicate a Pablo Picasso, *Baj chez Picasso*, degli anni 1969-1970.

Mentre alla Galleria san Carlo c'erano quindici quadri eseguiti recentemente a quattro mani con Guillame Corneille, fondatore nel 1948 con Karel Appel, Pierre Alechinsky e Asger Jorn del gruppo Cobra. Uno dei collettivi più innovatori del secondo dopoguerra. Baj ha spesso collaborato con la pubblicistica libertaria (si veda l'intervista sul numero 2/2000 su questa rivista) e ha pubblicato presso l'editrice Elèuthera *Cose, fatti, persone* nel 1988, *Cose dell'altro mondo* nel 1990, *Conversazioni con Baj* nel 1997 e adesso, insieme con Paul Virilio, *Discorso sull'orrore dell'arte*.
La figura di Baj è strettamente collegata al grande quadro di denuncia politica *I funerali dell'anarchico Pinelli*, censurato il 17 maggio 1972, giorno dell'uccisione del commissario Luigi Calabresi e rimasto sino all'anno scorso bandito da Milano. Città ingrata, che ancora oggi, nonostante trattative e promesse, non ha voluto trovare uno spazio espositivo adeguato per la donazione fatta da Baj.
Insomma, questa ricorrenza è una buona occasione, colta al volo da Franco Bunčuga, redattore di *Libertaria* e insegnante di storia dell'arte, per intervistare un artista scomodo e irriverente.

Appena entriamo nello studio di Baj, le chiacchiere si trasformano in: «Ah, ecco dov'era il mio pennarello» e un'azione interrotta per venirmi a pren-

TERZO

dere alla stazione diventa il segno 1 dell'euro circolare che contiene una delle ennesime trasformazioni patafisiche di Père Ubu. Opera che difficilmente troveremo su una moneta europea . È l'ultima opera nata sulla scia dei personaggi di Gilgamesh e che partecipa all'atmosfera di nuova apocalisse di questi lenzuoli bianchi, sudari, vessilli, ricordi di tavolette sumere appesi sulla lunga parete dello studio. Per un attimo Baj si concentra sul segno e subito riprende la conversazione.

Ecco il mio primo *Euro-Ubu*, un omaggio a questa Europa guerrafondaia, razzista che ha il coraggio di mandare i militari in Afghanistan!

La saga di Gilgamesh, *recente creatura di Baj, si aggiunge naturalmente alla grande* Apocalisse *che accoglie il visitatore all'ingresso della mostra romana, attualizzandola e ancorandola al presente di guerra e terrorismo. E l'ultima tela della serie dell'*Apocalisse *si sta trasformando nel primo quadro di una nuova serie: l'*Euro-Ubu. *Staremo a vedere. Il processo creativo di Baj ha sempre seguito vie spontanee e tortuose sin da quando ha scoperto che, con pochi oggetti e i resti delle tappezzerie recuperati in un negozietto a Porta Ticinese mentre arredava la sua casa, poteva creare mondi assolutamente originali, personaggi, storie e imporsi in pochi anni come il pittore della trasgressione gioiosa, dell'ironia, della libertà creativa. Mondi che hanno saputo coniugare la spontanea ingenuità dell'infanzia e lo sguardo demolitore e tagliente di Père Ubu.*

Per fortuna ho ancora tanti ammiratori fra i bambini: a Milano alla mostra dei *Guermantes* alla Galleria Marconi sono venute in visita molte scolaresche. Recentemente ho avuto una bellissima esperienza con i bambini: ho animato un laboratorio artistico che è durato un mese e mezzo. Ne hanno fatte di tutti i colori e mi sono divertito anch'io. Ho rivissuto l'esperienza avuta con i miei figli: questi bimbi facevano cose meravigliose, che Mario Mertz con tutta la sua arte povera neanche se le sogna, disegni che fanno impallidire quelli di Jean Dubuffet, finti *Art Brut* di un intellettuale che

vuole ricaricarsi in un senso primitivo. I piccoli hanno realizzato dei personaggi meravigliosi. La loro creatività rimane intatta fino agli otto o nove anni, quando comincia a prevalere l'educazione e l'alfabetizzazione artistica che utilizza parametri educativi imposti per via amministrativa. Se dai a un bambino un pezzo di una carta da pacco e gli fai fare quello che vuole, quello diventa matto di gioia, invece l'insegnante cerca di guidarlo e di riportarlo entro i binari convenzionali: «Adesso facciamo una bella barchetta», propone, «oppure pieghiamo una carta in quattro e ci facciamo un bel buco nel centro...».

Creatività contro rigidità dunque, per un percorso complesso e casuale contro angoli retti, squadre e tecnigrafi. Già nei primi anni Cinquanta sei stato uno degli organizzatori del Movimento per un Bauhaus Immaginista insieme con Asger Jorn: «Contro il purismo e la sottomissione alle forme razionali, ribellarsi a favore di ogni forma libera e vivente». Dal 1951 a oggi sei passato dalla pittura nucleare a un numero difficilmente quantificabile di stili, gruppi e maniere, attraverso un percorso che è ben delineato dalla mostra romana: la prima grande su di te organizzata cronologicamente. Come è nata questa mostra?

La mostra è stata voluta e promossa da Lottomatica il cui direttore è un mio estimatore. E poi credo che tra le mie opere e il gioco ci sia in fondo una finalità convergente. Ho disegnato in altre occasioni biglietti di alcune lotterie. Quest'anno ho realizzato gratuitamente

il biglietto della lotteria di capodanno utilizzando un disegno tratto da un' opera dal titolo molto significativo: *Dodici miliardi per il 2030*. Originariamente non si parlava di soldi ma di esseri umani. Va bene lo stesso! La lotteria deve parlare di miliardi. Ho anche realizzato un multiplo che è servito da logo per la mostra e da copertina per il catalogo. Si tratta di due figurine, due busti della stessa forma: un lui che semplicemente con l'aggiunta della capigliatura e piccole modifiche diventa una lei; gli uomini sono segnati con i numeri dispari, le donne con quelli pari. È un'opera che si accorda molto bene alle maschere primitive, ai totem e a tutti gli interventi kitsch che, con i ritratti dei *Guermantes* e alcuni teli, hanno caratterizzato la mia ultima produzione. È un po' un miracolo che questa mostra sia arrivata a termine. Per i temi trattati e per la mia natura sono un artista già scomodo in partenza, poi in piena progettazione della mostra sono scoppiati gli incidenti di Genova in occasione del G8. Subito qualcuno ha detto che non è bene mostrare il quadro di Pinelli mentre la polizia è coinvolta in polemiche per aver picchiato i dimostranti, che non bisogna assumere le parti dei violenti, che siamo un ente ufficiale e non dobbiamo dare l'impressione di voler attaccare la polizia. Viene suggerito di sostituire il *Pinelli* con il mio quadro *Nixon parade*, sullo scandalo del Watergate, composto da una specie di parata di mafiosi con le bandiere italiana e americana, una satira verso l'America ma datata e accettabile. Le dimensioni sono simili, non cambierebbe gran che. Con buona pace di tutti. Si è quasi deciso quando arriva l'11 settembre e non si può più fare ironia sugli Stati Uniti.

Hai un certo istinto per le coincidenze, a partire da quel 17 maggio... Com'è poi finita?

È tornato buono il *Pinelli* e, grazie a questo fatto, il quadro ha trovato un'ottima sistemazione espositiva. Forse la migliore che abbia mai avuto. Ho dovuto anche lottare per far esporre la mia opera *l'Apocalisse* che accoglie scenograficamente i visitatori all'entrata della mostra. Molti dicevano che in questo momento non era il caso di esporre un'opera così cruda e pessimista, ma mi sono impuntato e alla fine si è realizzata. Ho organizzato un'istallazione grandiosa di quest'opera che assemblo ogni volta in maniera diversa. Continua a crescere: l'ho immaginata avendo a modello il *Giudizio universale* di Michelangelo. È un'istallazione alta dodici metri e larga otto con i soliti mostri, Scaracchiaserpenti, Mangiagiduglie, Linguadicazzo, Rubamangiabambini, e tutti gli altri, con alcune aggiunte nuove e alcuni teli di *Gilgamesh*. Ripresa voluta perché l'*Apocalisse* continua ancora oggi nelle stesse terre del mito.

La mostra poi è organizzata cronologicamente: la prima sala è dedicata al movimento nucleare sino ad arrivare alle mie opere più recenti.

La tua produzione è riconducibile in gran parte ai generi della pittura e della scultura che nel mondo artistico contemporaneo sembrano obsoleti. L'arte contemporanea che il mercato cerca di imporre tende a eliminare la scultura e la pittura e a creare un filtro di macchine, di tecnologia, per separare l'uomo dalla propria materialità e l'artista dall'uso delle proprie mani. Basta colore, materia, lavoro artigianale. Paul Virilio nel suo testo recente* La procedura del silenzio *(Asterios) sostiene che se Friedrich Nietzsche prevedeva e auspicava un secolo fa la morte di dio oggi si pianifica la morte di ogni creatore, dunque anche dell'artista. L'artista dà fastidio perché cerca di interporsi tra il pubblico e la notizia, mentre si vuole presentare la vita in diretta. Presentare e non più rappresentare la realtà. Una realtà cruda, che attira morbosamente. Non credi che una visione attraverso «la macchina» della realtà, sia essa fotografica, cinematografica, video o computer, come sostiene Virilio non contribuisca a far slittare l'arte contemporanea verso automatismi di violenza e di «esposizione di atrocità»?

Oggi l'arte tende in molti casi a diventare l'esaltazione della violenza o della modificazione genetica e dell'amputazione fisica, solo per fare scandalo e attirare. La genetica e la clonazione sono i miti contemporanei. Nello spazio espositivo di Prada ho visto recentemente l'esposizione di uno scultore inglese che realizzava delle opere realistiche in marmo di corpi deformati, tutti di una bellezza neoclassica ma tutti con amputazioni, distrofie o anomalie morfologiche: uno aveva un braccio focomelico, uno era senza una gamba, un altro era privo addirittura di tutti gli arti. Esposti così in una sorta di esaltazione estetica. E solo per fare scandalo, non certo per curiosità compassionevole.

La pubblicità ci ha abituato all'*otticamente corretto*: l'uso di immagini vistose di tipo iper realista, ingrandite, come nello schermo cinematografico. Primi piani impossibili di un volto che prende tutto uno schermo, peli, pori e ciglia. Un'attrazione irresistibile verso le immagini pervade il nostro mondo contemporaneo. Il feticismo delle immagini è anche nella fotografia, nel cinema. Dappertutto, l'immagine evita la fatica di leggere, dà una visione del mondo edulcorata, tutto acquista i canoni della pubblicità. Uno sguardo da microscopio, da macchina, impietoso. Fino a dove può spingersi la libertà di espressione dell'artista?

È stata certamente giusta la battaglia per l'indipendenza dell'arte e per la cosiddetta «licenza artistica», d'altronde in altri tempi accordata anche a molti artisti rinascimentali, perché si sa che gli artisti sono un po' matti e fanno di testa loro. Ma quando la libertà diventa arbitrio, offesa, o diciamo peggio addirittura esaltazione talvolta criminale, non può essere tollerata sotto il pretesto dell'arte. Come giustificare i viennesi del *Teatro delle Orge e dei Misteri* di Herman Nistch, quando squartano animali e si imbrattano di sangue in riti collettivi? Gino De Dominicis ha osato appendere nel 1974 alla Biennale di Venezia un focomelico, un povero demente appeso per aria che sbavava esposto al ludibrio del pubblico, solo per fare scandalo. Robert Mappelthorpe ha esposto la fotografia di un *fist fucking*, una penetrazione anale praticata con un pugno che produce lesioni permanenti. Questa è un'esaltazione di atti che non solo sono normalmente definiti depravati ma sono offesa alla persona. Sono cose paragonabili alla violenza nazista. Jaqueline Lichtenstein in una conversazione inedita con François Rouan ha scritto: «Nel momento in cui ho visitato il Museo di Auschwitz, davanti a quelle vetrine, ho visto delle immagini di arte contemporanea e le ho trovate assolutamente terrificanti». La violenza non può essere tollerata perché trasportata nell'arte. È un falso alibi proteggersi dietro la formula: l'arte deve essere libera.

anno 4 • n. 1 • 2002 *libertaria*

RANDOLPH BOURNE: DALLA DEMOCRAZIA ALL'ANARCHIA

Ecco gli scritti di un libertario del New Jersey contro la guerra. In questo caso si tratta della prima guerra mondiale. Ma sono opinioni che potrebbero essere state elaborate oggi. Tanta è l'attualità dei temi proposti. Bourne è un libertario quasi sconosciuto in Italia, ma durante il secolo scorso ha esercitato una discreta influenza sugli intellettuali americani. Una buona occasione per saperne di più

«Deve esserci ancora opposizione a un qualsivoglia ordine mondiale "liberale" fondato sulle coalizioni militari», scriveva Randolph Bourne in uno dei suoi saggi più noti (*The War and the Intellectuals*, giugno 1917). L'esperienza della mobilitazione interna, condita da una intensa propaganda, contribuì in modo decisivo a radicalizzare il giovane Bourne (nato nel 1886), alienandolo dalla tradizione democratica radicale di orientamento pragmatista e spingendolo verso una disincantata analisi della realtà socio-politica dello stato moderno come forma di aggregazione del consenso e di organizzazione «totale» della vita associata. Laureato alla Columbia University, Bourne si era fatto un nome tra i *cultural critics* della sua generazione, scrivendo per riviste di prestigio come *The New Republic*, *The Seven Arts*, *Dial*; inizialmente aveva affrontato il tema della crisi della letteratura americana, dominata dagli standard «gentilizi» delle classi dirigenti; la sua soluzione (un'America «trans-nazionale») riconosceva un ruolo primario alle culture dell'immigrazione, in una «federazione di culture» che avrebbe rinnovato il paese. Un pluralismo culturale che egli trasformò in una più generale teoria dell'interazione sociale, densa di sfumature antiautoritarie e antigerarchiche, una teoria che richiedeva il soddisfacimento *reale* delle premesse democratiche e liberali dell'esperimento americano: ovvero, «l'eguale esercizio dei diritti civili in società». Con un'intuitiva anticipazione dei temi degli anni Cinquanta, Bourne identificò nei giovani, contraddistinti a suo parere da antidogmatismo e anticonformismo, il principale vettore del cambiamento. Ma solo le conseguenze culturali della guerra svelarono sino in fondo le magagne della democrazia liberale e dei progressisti di maniera (capeggiati dal suo stesso maestro John Dewey). Inoltre, la guerra evidenziò il ruolo decisivo dello stato, che nel frammento postumo *The State* (il saggio bourniano più citato e ristampato) era descritto come erede della «monarchia assoluta medievale», il cui ideale «totale» non era stato spezzato neppure dai principi della Dichiarazione d'indipendenza, nonostante questi fossero «totalmente incompatibili con il diritto divino dello stato». L'originale analisi portò Bourne nei confini della teoria anarchica: «La guerra è essenzialmente la salute dello stato. L'ideale dello stato è che all'interno del suo territorio il suo potere e la sua influenza debbano essere universali. Così come la chiesa è il mezzo della salvezza spirituale dell'uomo, lo stato è concepito come il mezzo della sua salvezza politica. [...] Ed è proprio nella guerra che l'esigenza dell'unione sembra maggiore e la necessità dell'universalità sembra più incontestabile. Lo stato è l'organizzazione del gregge per l'azione offensiva o difensiva contro un altro gregge organizzato analogamente». Gli estratti qui tradotti di *A War Diary* (*New Republic*, settembre 1917, ristampato in Randolph Bourne, *The Radical Will*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1992, pp. 319-330) rappresentano al meglio l'analisi della guerra che lo occupò sino alla fine precoce (dicembre 1918): l'irrilevanza dell'opposizione popolare in un contesto statale, le responsabilità degli intellettuali, l'apatia degli stessi dissidenti, la speranza nei giovani. Un documento che oggi ci appare per molti versi straordinario, soprattutto per la descrizione del senso ultimo dell'esperienza bellica nelle società tardo-industriali e delle sue conseguenze sullo stesso «spirito» di coloro che la guerra avversano con convinzione.

Pietro Adamo

DIARIO DI GUERRA

Più passa il tempo, più ci si abitua alla guerra. Tante volte, in passato, a chi le si opponeva vigorosamente era sembrata il più intollerabile degli oltraggi. Nei momenti di maggiore indignazione ci si aspettava una rivolta contro l'arruolamento forzato dei renitenti e contro la repressione delle opinioni eterodosse. Ci si immaginava che la guerra sarebbe crollata a fronte di una specie di sabotaggio intellettuale diffuso nel paese. Ma se si parla con qualcuno che vive fuori città e che non è toccato dalle correnti di opinione prevalenti, si scopre che domina un'apatia che sfocia dappertutto nell'acquiescenza. La guerra è una brutta faccenda che, chissà come, ci è capitata fra capo e collo. Nessuno ci vorrebbe andare, ma poi ci è stato costretto. Si capisce che non ci sarà ostruzionismo diffuso e che se anche ci fosse farebbe ben poca differenza. La guerra che stiamo combattendo è quel genere d'impresa che il governo ame-

ricano non deve per forza portare avanti con il sostegno del popolo: gli basta la sua acquiescenza. E quell'acquiescenza sembra sufficiente per portare avanti la guerra per un tempo indeterminato, con finalità vaghe, o addirittura non capite e disapprovate. Per uomini e mezzi disponiamo di risorse talmente vaste che sarebbe possibile organizzare la guerra mobilitando solo una minima parte delle energie coscienti della popolazione. A molti non piacerà essere risucchiati nel concreto meccanismo bellico, ma più la guerra va avanti più i singoli saranno coinvolti e si piegheranno. È probabile che nel paese non ci sia più niente o nessuno che sia effettivamente disposto ad aiutarli a resistere. È altrettanto improbabile che essi decidano da soli di resistere, coalizzandosi. Pur brontolando, saranno costretti a indossare la divisa; la loro mancanza di entusiasmo non li renderà inadatti a essere usati nelle ecatombe implicite nelle scelte militari che gli Alleati, nella loro saggezza politica, sembrano intenzionati a portare avanti. È poco plausibile che dalle classi potenzialmente rivoluzionarie si recluti un numero tale di uomini da esacerbarne decisivamente gli animi. I caduti tra i rampolli delle classi benestanti saranno accettati in nome di un presunto senso del dovere e di uno spirito di nobile sacrificio. Dal punto di vista dell'operaio non farà gran differenza se il suo lavoro serve a devastare un territorio straniero o a costruire qualcosa in patria. Nel primo caso la sua condizione migliora, almeno per un po'. Noi delle classi medie diventeremo sempre più poveri di quanto non saremmo stati senza la guerra. La nostra esistenza sarà prosciugata da tasse imposte alla cieca e dalle ladrerie delle aziende private mal controllate. Ma tutto ciò non ci spingerà alla rivolta. Probabilmente non avremo stomaci vuoti in numero sufficiente per fare una rivoluzione. Sembra che nel paese manchino in genere i materiali e, finché il governo insisterà nel ricorso alla guerra per la realizzazione delle sue grandi idee, che abbia o no il mandato del popolo e la sua approvazione, potrà serenamente contare sulle risorse umane della nazione.

UN TRUCCO CHE FUNZIONA

Se le risorse umane sono abbastanza adattabili alle tecniche della guerra, quelle materiali dimostreranno di esserlo ancora di più, quale che sia lo spirito patriottico dei singoli padroni o dei singoli operai. È quasi esclusivamente un problema di diversificazione. Fabbriche, miniere e aziende agricole continueranno a sfornare gli stessi prodotti e con crescente intensità, mentre il governo s'impegnerà per sfruttare la loro attività incanalandola in modo che contribuisca al conflitto. Il processo che era già cominciato nei tempi beati di una benevola neutralità sarà portato avanti fino alle sue estreme conseguenze. E tutto finirà bene, comunque, proprio perché se ne fa una questione di centralizzazione statale e non di disponibilità e di iniziativa dei singoli. Il trucco funzionerà grazie alla costrizione dall'alto e non per un sentimento patriottico dal basso. Su tutto il paese può diffondersi per un certo tempo un compiacimento democratico, mediante l'appello alla sollecitudine dei singoli perché risparmino e rinuncino a una parte dei propri guadagni. Ma tutto ciò che realmente serve è la cooperazione con il governo degli uomini che dirigono le grandi imprese industriali e finanziarie. Una volta che i loro interessi siano coinvolti in modo da orientare il meccanismo della produzione verso gli sbocchi bellici, non fa la minima differenza se io, tu, noi vogliamo che la nostra attività in favore della guerra conti. Qualunque cosa facciamo, servirà comunque a far funzionare bene la sua organizzazione e andrà in direzione dell'affermazione di un socialismo di stato semi-militare nel paese. Finché gli effettivi manager, i «grandi» dei settori chiave, resteranno leali, nessuno sentirà il bisogno di preoccuparsi di quello che pensano, o di quello che provano i milioni di piccoli ingranaggi umani costretti a sgobbare per sbarcare il lunario. Per questo l'organizzazione tecnica di questa guerra americana procede verso i suoi scopi e obiettivi molto più speditamente di qualsiasi sentimento popolare. La nostra guerra c'insegna che il patriottismo è davvero una mercanzia superflua in tempo di guerra. Il governo di una moderna plutocrazia organizzata non ha bisogno di chiedersi se la gente voglia combattere o se capisca per che cosa combatte, ma solo se tollereranno di combattere. L'America non collabora ai progetti del suo presidente: resta debolmente consenziente. Ma questa fiacca acquiescenza è un elemento della massima importanza. Nel contempo noi apprendiamo che la guerra non ha bisogno di entusiasmo, di convinzione, di speranza per sostenersi. Una volta messa in moto, sa badare a se stessa: basta che i nostri capitani d'industria si rendano conto che alla sua conclusione il

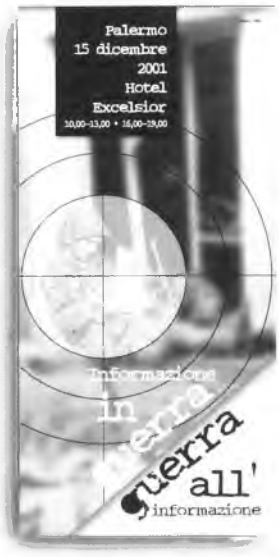
capitale americano si troverà in una posizione strategica per le imprese globali. Il popolo americano potrebbe essere molto più indifferente alla guerra di quanto non sia, ma il risultato non cambierebbe concretamente di una virgola. Può darsi che una certa maggioranza sia vagamente ostile al conflitto, almeno a livello individuale, eppure tutto andrebbe allegramente avanti comunque. Ecco perché un referendum popolare appare massimamente irrilevante a chi è pronto a sfruttare la guerra come uno strumento di affermazione di una politica nazionale. Ecco perché è probabile che questa guerra, tra la trionfante apatia, proceda come se ogni persona del nostro paese traboccasse di patrio ardore e come se tutti circolassero con una carta completamente uniformata della Lega per Imporre la Pace. Se così non fosse, la ragione non sarebbe la mancanza di ardore popolare, ma l'ottusità dei funzionari statali impegnati nell'organizzazione tecnica della guerra. Il paese in guerra, data l'efficienza dei vertici, può fare benissimo a meno del nostro patriottismo. Chi non si considera un patriota non ha bisogno di sentire rimorsi di coscienza perché non dà il suo contributo. Il patriottismo sfuma e si trasforma nel più insulso sentimentalismo quando diventa impotente sul piano pratico, come è fin troppo evidente in casi come questo. Finché si è costretti a guadagnarsi il pane e a comprare prodotti gravati da imposte, si dà il proprio contributo alla guerra in migliaia di forme indirette. Poiché non ne ha bisogno, la guerra può fare a meno di pretendere anche il sacrificio della nostra integrità spirituale. [...]

L'ESTRANEITÀ DEI REFRATTARI

Se è vero che la guerra andrà comunque avanti, che sia o no popolare, che i suoi scopi siano chiari o no, e se è vero che in tempo di guerra il realismo costruttivo è un'illusione, l'uomo che se ne sta in disparte, che non vi si oppone ma che non riesce ad accettarla spiritualmente, ha un bel problema da affrontare. La nostra guerra non presenta nessun fenomeno più straordinario di quello della giovane generazione, che continua a dimostrarsi refrattaria a questa grande avventura nazionale intrapresa dal governo. Il paese brulica ancora di ragazzi e di ragazze, in pieno possesso delle proprie facoltà fisiche e mentali e delle proprie virtù, che si sentono profondamente estranei rispetto a quello che succede intorno a loro. Non bisogna pensare che manchino di lealtà o che siano filotedeschi. Non hanno alcuna ostilità nei confronti del proprio paese, ma il loro spirito patriottico è venuto meno nell'emergenza. Vogliono vedere la fine dei massacri e una dignitosa ricostruzione dell'Europa. Vogliono una pace democratica. Se lo schiacciamento immediato della Germania porterà la pace, vogliono vederla schiacciata. Se l'embargo nei confronti dei paesi neutrali si dimostrerà decisivo, sono disposti a vedere i paesi neutrali presi spietatamente per la gola. In realtà, però, non credono che con questi mezzi, o con il ricorso a qualsiasi strumento di guerra, si possa arrivare davvero alla pace. Sono genuini pragmatisti e diffidano di ogni assoluto, anche se vantaggioso. Sanno che più la guerra va avanti più è difficile fare la pace. Sanno che una pace per esaurimento è una pace cattiva, che spegne lo spirito degli sconfitti e rende invincibili per anni gli elementi più avidi e spietati dei conquistatori. Avvertono che oggi l'ostacolo principale per la pace è la mancanza di una forte potenza neutrale mediatrice, quale noi stessi saremmo potuti essere. Si rendono conto che la guerra ci ha tolto sia la possibilità di mediare sia un ruolo guida e che questo ci grava ancor più della colpa di aver prolungato questo tremendo conflitto. Non solo sono scettici sulle soluzioni militari, ma anche sugli scopi dichiarati di questa guerra. L'idealismo del presidente si ferma proprio al punto in cui avrebbe potuto contagiare il loro. [...]
C'è stato un che d'incredibilmente meschino e volgare nel tentativo di umiliarci che è stato perpetrato dai partigiani della guerra. Quando ci sollecitavano a dissipare a man bassa i nostri sentimenti per la tormentata Europa, l'intuito ci diceva che questi nostri sentimenti ricchi e generosi erano molto più necessari qui, per rinvigorire la civiltà americana. Se ci rifiutavamo di esportarli, era perché li volevamo vedere all'opera qui. È vero che gran parte degli americani benestanti non li stava usando affatto, i sentimenti generosi. Ma la vera antitesi non era tra l'interessarsi di automobili di lusso o preoccuparsi per la salvezza della Francia. La «benevola neutralità» dell'America ha tenuto in piedi gli Alleati per tre anni, grazie ai normali canali dell'industria e del commercio. Possiamo permetterci di esportare beni materiali e crediti, ma molto meno di esportare sentimenti.

●

CONVEGNI



Informazione in guerra guerra all'informazione

Guerra e informazione hanno da sempre sviluppato e continuano a sviluppare (ancor di più oggi in una società globale dell'informazione) una dialettica particolare. L'informazione corretta e puntuale si pone come uno squarcio di luce nelle opacità in cui si nascondono le nefandezze delle avventure belliche. Perciò informare può essere pericoloso, a rischio della vita di giornalisti e operatori. In una nuova guerra in cui i civili sono le principali vittime, il tiro al bersaglio contro il giornalista sul campo è una realtà quotidiana e non più una tragica eccezione, specie se si considera come la professione risulti scomoda per il potere costituito anche in tempi di pace (se può essere considerata in pace la Colombia che registra il numero più alto di giornalisti vittime di attentati alla libertà di espressione e di informazione). Ma altrettanto i media divengono una delle armi delle strategie militari non solo per depistaggi, quanto soprattutto per seminare disinformazione interessata, per conquistare consensi mondiali, per valorizzare elementi spettacolari privi di reale rilievo, per dare una parvenza del conflitto nell'asetticità decantata (guerre senza morti, senza sangue). Il mondo dell'informazione diviene sempre più un campo di battaglia in cui si misurano non le scelte etiche e deontologiche degli operatori, quanto piuttosto gli apparati di prefabbricazione delle notizie da far trapelare nella «giusta» luce sui media a livello globale.
Su questi temi tanto legati al presente, ma costitutivi di un rapporto pertinente alla democraticità delle società in tempi di pace (offrire i dati nella corretta forma è la precondizione indispensabile per poter ciascuno adottare una opinione fondata in maniera «autonoma»), si è svolto a Palermo lo scorso 15 dicembre un convegno dal significativo titolo: *Informazione in guerra, guerra all'informazione*, promosso dal Ciss (organizzazione non governativa palermitana) e introdotto dal suo presidente, Sergio Cipolla.
Di fronte a un pubblico attento (strano a dirsi, diversificato dal mattino al pomeriggio), e coordinati da Salvo Vaccaro (redattore di *Libertaria*), si sono confrontate le tesi esposte da Gordon Poole dell'università di Napoli e redattore di *Guerre e pace*, da Pierluigi Sullo, direttore del settimanale *Carta*, da Alessandra Dino dell'università di Palermo, da Franco Nicastro dell'Ansa di Palermo, da Vittorio Giacopini che cura le informazioni degli esteri per l'Ap-Biscom, e dalla giornalista Abel Béjaoui della rete Presse Méditerranée di Tunisi. Notazione di colore: l'intervento di Béjaoui è stato attentamente seguito da ben tre loschi funzionari del consolato tunisino del capoluogo siciliano.

RIVISTE

Rifrazioni di anarchia

Entrées des anarchistes è il titolo del nuovo numero (il settimo) della rivista francese *Réfractions*. Nata nel 1997, *Réfractions* è un laboratorio semestrale di «recherches et expressions anarchistes». Nei numeri monografici fin qui apparsi si è occupata di libertà, di filosofia politica, di urbanistica, di violenza e non violenza, di diritto (da quel volume *Libertaria* ha tradotto l'articolo di Alain Perrinjaquet *Anarchici senza leggi? Ma chi l'ha detto*, pubblicato sul numero 3/2001).
Tutti i temi vengono affrontati, ovviamente, da una prospettiva anarchica e libertaria. Il settimo volume spazia dalle concezioni della libertà, del potere, dei fondamenti dell'anarchia fino alle proposte di lotta, di organizzazione e modi di vita. Ne esce un quadro decisamente ricco e stimolante delle potenzialità dell'anarchismo nel ventunesimo secolo. *Réfractions* occupa sicuramente nel panorama internazionale delle riviste teoriche anarchiche un posto di primo piano e l'unico modo per il lettore italiano di averla è l'abbonamento: **Les Amis de Réfractions, BP 45, 13920 Saint-Mitre-les-Remparts, CCP Lyon 11 067 24 J.**
Il costo di due numeri è 22,80 euro, quello di quattro 45,70 euro.

11.000 copie vendute in 7 mesi

Fabrizio De André
"ed avevamo gli occhi troppo belli"

CD con libretto

CD

1. Elogio della solitudine (2:30)
2. Princesa e i Rom (3:31)
3. Al fianco degli Indiani (2:23)
4. Se ti tagliassero a pezzetti (4:20)
5. Ai figli della luna (0:50)
6. Le maggioranze (1:48)
7. Un discorso sulla libertà (1:06)
8. I Carbonari (1:14)

Tempo totale 17:47

Libretto

la redazione di "A" Con Fabrizio, anche senza Fabrizio
Paolo Finzi Fabrizio e l'anarchismo
Emile Armand La gioia, ovunque possibile
Errico Malatesta Diminuire il dolore umano (per quanto possibile)
Romano Giuffrida La canzone degli oppressi
Giovanna Boursier Ansa, l'ultima zingara
Mariano Brustio Potevo attraversare litri e litri di corallo...
Mauro Macario Un destino maledetto
Riccardo Mannerini Ballata per un ferroviere
la redazione di "A" Il volo del ferroviere anarchico

Pagine 72

Un CD di 18 minuti con 6 tracce parlate e 2 canzoni (di cui una é il primo inedito uscito dopo la morte di Fabrizio) ed un libretto di 72 pagine, incentrato sul rapporto tra De André e l'anarchismo. E questa l'ultima iniziativa della redazione della rivista "A".

Costa 14 euro, lire 27.108. Per sapere come ordinarlo, quali sconti ci sono per più copie, dove si trova in vendita, ecc. consultate il nostro sito, scriveteci, faxateci o telefonateci.

Editrice A • cas. post. 17120 • 20170 Milano • tel. 02 28 96 627 • fax 02 28 00 12 71 •
e-mail: arivista@tin.it • web site: http://www.anarca-bolo.ch/a-rivista versamenti sul ccp 12552204

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

Cesena
- Nero su bianco

Ferrara
- Feltrinelli

Firenze
- Feltrinelli Cerretani
- Libreria delle donne
- Movimento Anarchico Fiorentino, vicolo del Panico, 2
- bancarella piazza San Firenze
- edicola piazza San Marco
- Circolo Dear, Borgo Pinti

Forlì
- Einaudi
- Ellezeta

Genova
- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli XX Settembre

Jesi
- Wobbly

Lodi
- Casa del popolo

Lucca
- Centro di Documentazione

Mestre
- Feltrinelli

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

Modena
- Feltrinelli

Napoli
- Feltrinelli

Padova
- Feltrinelli

Palermo
- Feltrinelli
- 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
- Anomalia
- Bar il Fico
- Bibli
- Fahrenheit 451
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- La bottega dell'asino Villaggio globale
- Odradek
- Rinascita

Salerno
- Feltrinelli

Siena
- Feltrinelli

Torino
- Comunardi
- Feltrinelli

Trento
- Rivisteria

Treviso
- Canova

Trieste
- In Der Tat

Venezia
- Il Fontego

Verona
- Rinascita

Vicenza
- Librarsi

Via i talebani. Ma per loro che cosa cambia?

ISSN 1128-9686
9 771128 968008 20001>