

libertaria

il piacere dell'utopia



**Democrazia
d'esportazione
made in Usa**
di Stephen Zunes



**Enrico Baj:
fantasia, segni e libertà
contro il potere**
di Luciano Caprile



**No global?
Sì, ma di estrema destra**
di Giorgia Bulli
e di Marco Fraquelli



**Se la democrazia
è selvaggia
profuma d'anarchia**
di Miguel Abensour



**Berlusconi liberale?
Ma non fateci ridere**
di Persio Tincani

Fabrizio De André "ma la divisa di un altro colore"

Dvd con libretto

Dvd

1. **Faber**, documentario (di Bruno Bigoni e Romano Giuffrida) - 56' 44"
2. **La guerra di Piero** (canta Moni Ovadia) - 2' 48"
3. **Girotondo** (canta Lella Costa, accompagnata da Mauro Pagani, Nicola Ziliani, Antonio D'Alessandro e dal coro di voci bianche "Paolo Maggini") - 3' 26"

Libretto

la redazione di "A" Contro la guerra, comunque
la redazione di "Senzapatria" Intervista a Fabrizio (1991)

Bruno Bigoni Diario di viaggio

Enrico Malatesta Il nostro "no!" alla guerra

Marina Padovese Fuori la guerra dalla storia

Teresa Sartù Quel pomeriggio con Fabrizio

Mariano Brustio Due chitarre contro la guerra

Fabrizio De André Girotondo

Fabrizio De André La guerra di Piero

Scheda 1. Noi di Emergency

Scheda 2. Noi di "A"

Pagine 73

Dopo il dossier "Signora libertà, signorina anarchia" ed il Cd+libretto "ed avevamo gli occhi troppo belli", la redazione della rivista anarchica "A" propone il Dvd+libretto "ma la divisa di un altro colore". Il tema di fondo è l'antimilitarismo. Metà dell'utile andrà al Centro chirurgico di Emergency a Goderich (Siera Leone). Si può acquistare nei punti-vendita Feltrinelli e

Ricordi, ai banchetti di Emergency, in numerose librerie: consulta l'elenco sul nostro sito. Si può acquistare anche per corrispondenza, versando 20,00 € sul nostro c.c.p. oppure contrassegno (24,00 €) comunicandoci il proprio indirizzo. Sul nostro sito trovi tutte le info!



Anno 6
numero 1
gennaio/marzo
2004

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

Internet
www.libertaria.it

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

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

Abbonamento
a quattro numeri
Italia euro 26,00
estero euro 31,00
sostenitore
euro 52,00

Versamenti
ccp 53537007
intestato
a Editrice A
sezione Libertaria
casella postale 9017
00167 Roma
rimesse bancarie
IntesaBci
c/c 037761/14
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
Vmp
comunicazione
Via R. Cappelli, 12
00191 Roma

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

ISSN 1128-9686

Collettivo
redazionale

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

progetto grafico
Ferro Piludu
Alessandra Renzi
Carla Baffari

elaborazione
immagini
Paul Sassine

responsabile
Luciano Lanza

Collaboratori: *Miguel Abensour / Fernando Ainsa / Vito Altobello / Pietro Barcellona / Pino Cacucci / José Maria Carvalho Ferreira / Antoni Castells / Noam Chomsky / Fabio Ciaramelli / John Clark / Eduardo Colombo / Ronald Creagh / Robert D'Attilio / Marianne Enckell / Fabrizio Eva / Goffredo Fofi / Mimmo Franzinelli / Jean-Jacques Gandini / Pierandrea Gebbia / Aldo Giannuli / José Ángel Gonzalez Sainz / Franco La Cecla / Jean-Jacques Lebel / Mauro Macario / Francisco Madrid Santos / Sebastiano Maffettone / Todd May / Serena Marcenò / Franco Melandri / Sergio Onesti / Mario Rui Pinto / Ruben Prieto / Rodrigo Andrea Rivas / Massimo Annibale Rossi / Nantas Salvalaggio / Carlos Semprun Maura / Pietro M. Toesca / Paulo Torres / Giorgio Triani / Luigi Veronelli / Tullio Zampedri*

libertaria 1/2004 ●

in questo numero

- **lavori in corso** **2** Il futuro non è più quello di una volta

- **dietro i fatti** **4** **Democrazia: così la esportano gli Stati Uniti** *di Stephen Zunes*
13 **Palestina: quella casa della zona C** *di Massimo Annibale Rossi*

- **osservatorio** **20** **Droga: il vizio di proibire** *di Rodrigo Andrea Rivas*

- **piano sequenza** **24** **A destra di Porto Alegre** *di Marco Fraquelli*
38 **Viaggio nell'estrema destra europea** *di Giorgia Bulli*

- **dibattito** **44** **Le rivoluzioni dei revisionisti e la storiografia dei libertari** *di Pietro Adamo*

- **laboratorio** **56** **Se la democrazia è selvaggia profuma d'anarchia** *di Miguel Abensour*

- **pensiero eccentrico** **74** **Berlusconi liberale? Nemmeno per sogno, parola di John Locke** *di Persio Tincani*

- **lanterna magica** **83** **forme e colori / Enrico Baj: fustigatore del potere** *di Luciano Caprile*
90 **libreria / Dopo la rivoluzione mancata: il fascismo** *di Francesco Berti*

- **arcipelago** **96** **Notizie della cultura libertaria**

Sui muri di quell'incredibile città che è Milano sono comparsi dei piccoli manifesti con una sola frase: «Il futuro non è più quello di una volta». Una sola frase che vale mille trattati sul senso dell'attuale società, delle persone che vivono e costituiscono questa società. Certo, oggi abbiamo una percezione del futuro molto diversa da come l'avevano quelli che ci hanno preceduto, ma anche di come l'avevamo noi stessi. O, meglio, il futuro non è più quello di una volta perché non lo pensiamo più. Tutti presi in un presente sempre più nero, il nostro agire non ha più lo scopo di cambiare il nostro destino. Così, quello che potrebbe sembrare «sano realismo» capace di rifuggire dal sogno, si rivela invece soltanto accettazione del presente: perché unico presente possibile. Si è prodotta una grande (speriamo non irreversibile) mutazione culturale nel mondo cosiddetto occidentale (quello dove viene fabbricata anche questa rivista). Il futuro così come il presente sembra saldamente nelle mani di chi detiene il potere. Un esempio: la stragrande maggioranza della gente vuole la pace, eppure i potenti fanno la guerra con motivazioni che a tutti paiono risibili, ma che le pur consistenti manifestazioni contro la guerra nulla possono per fermarla effettivamente. È da questa constatazione di impotenza che probabilmente nasce la disillusione. Ma non è sempre stato così? Solo in momenti eccezionali, infatti, quelli che stanno in basso sono riusciti a mettere realmente in difficoltà quelli che stanno in alto. Ma adesso abbiamo potuto misurare la distanza tra il basso e l'alto. E quella di-

stanza sembra essersi dilatata a dismisura. Sia nella politica sia nell'economia. Un esempio: lo stipendio di un normale lavoratore dista migliaia di volte da quello del presidente dell'azienda. Se le disegualianze economiche e politiche continuano a crescere com'è possibile pensare un futuro in cui saranno ridotte o annullate?

Insomma, anche quella sparuta minoranza che non si accontenta dell'alternanza, ma vorrebbe l'alternativa è costretta solo a resistere: fare passi in avanti neanche a pensarci. Eppure, domandiamoci: come mai a un certo punto consistenti minoranze non si accontentano più del presente e vogliono pensare il futuro, riuscendo in questa operazione fantastica a contagiare tanta, tanta gente che fino a un mo-

La società in cui viviamo ha smesso di pensare il futuro? Certo. E come potrebbe essere altrimenti in un mondo dove i potenti uccidono il sogno mentre fanno uccidere gli uomini?

IL FUTURO NON PIU' QUELLO



mento prima non alzava lo sguardo? Facciamo un po' di storia. Che cosa diavolo sarà mai successo quarant'anni fa nei campus di Berkeley? Quale strano virus è scaturito dalle contestazioni di studenti del paese più ricco del mondo capace di approdare in Europa e da lì espandersi in ogni dove? Nei decenni a

E questo 2004 si apre all'insegna del pessimismo. Eppure gli irriducibili utopisti non potrebbero avere occasione migliore per rilanciare la voglia di cambiare. In meglio

E DI UNA VOLTA



seguire milioni di persone hanno pensato e voluto un futuro. Hanno progettato, molte volte con ingenuità, ma anche in quel modo hanno dato un significato e un significativo alla loro esistenza. Si potrebbe obiettare che proprio quell'ingenuità ha fatto da battistrada alla disillusione del presente. Ma non

è così semplice. C'è qualcosa di più profondo nel grigiore che ci circonda. C'è la morte dell'utopia. Morte apparente, si spera. Eh sì, non siamo più capaci di sognare in questo fosco 2004 attraversato da guerre e distruzioni. Tant'è che ci accontentiamo di surrogati di sogno, di elementi esteriori del sogno. Avete fatto caso al revival degli anni Sessanta soprattutto nella moda e nella musica? Incapaci di sognare ri-

prendiamo quanto accompagnava il sogno. Perché gli anni Sessanta hanno veramente segnato un al di qua e un al di là e questo viene percepito, ma ripreso come semplice forma.

Però il fenomeno è di un qualche interesse. Se chi si muove per l'alternativa non ha rimpianti per gli anni Ses-

santa, per il «mitico Sessantotto», perché i produttori di consenso debbono rispolverare, se non altro nelle forme, un periodo che il consenso voleva escludere? Che si nutra di dissenso? Forse perché si sono accorti che dopotutto la gente ha bisogno di pensare un futuro, che questa situazione a lungo andare potrebbe diventare insostenibile per le strutture del consenso. Grande intuizione dei distruttori di sogni: riempire l'assenza di utopia con la sua rappresentazione epidemica. Cioè creare una dimensione che anestetizzi la velleità di voler sognare.

E qui si capisce anche la genialità dell'ignoto autore del piccolo manifesto «Il futuro non è più quello di una volta»: ha saputo unire la morte del sogno, dell'utopia con la loro rinascita. Il futuro non può mai essere rappresentato come lo volevano quelli che ci hanno preceduto. No, il futuro viene sempre pensato, quindi è sempre diverso, non può mai essere quello di una volta. E se la gente non sogna, non pensa l'utopia, devono entrare in gioco i pochi sognatori per eccellenza, gli inguaribili utopisti, per solleticare gli altri (i tanti) a sognare, a tornare a sognare, ma in modo completamente diverso da come si sognava nel passato. Sogni nuovi per un sogno antico: essere padroni della propria vita in una società che non è diretta dall'alto, ma da coloro che la compongono. Un sogno dove la libertà è l'essenza stessa dello stare insieme. Un sogno dove si può assaporare «il piacere dell'utopia».

● dietro i fatti

Ha scatenato la guerra contro l'Iraq per distruggere armi di distruzione di massa inesistenti e per portare la democrazia in quel paese oppresso da una feroce dittatura. Così, mentre occupa militarmente l'Iraq, il governo americano giustifica il proprio aiuto ai regimi autocratici del Medio Oriente, dell'Africa settentrionale e dell'Asia centrale. Presentati come mezzi discutibili ma indispensabili per eliminare

l'opposizione islamica. Una motivazione analoga a quanto proclamava durante la guerra fredda: sostenere i governi repressivi di destra in nome dell'anticomunismo. Il risultato è simile: la mancanza di un'apertura politica spinge vasti settori della popolazione oppressa verso movimenti di opposizione clandestini. Spesso violenti e autoritari. Qui Stephen Zunes analizza la politica di sostegno degli Stati Uniti

nei confronti di paesi dittatoriali o di «democrazie militarizzate» come Israele. Zunes è docente di scienze politiche all'università di San Francisco ed è autore di Tinderbox: U.S. Middle East Policy and the Roots of Terrorism (2002). Titolo originale di questo articolo: Noble Rhetoric Supports Democracy While Ignoble Policies Support Repression (Foreign Policy In Focus, www.fpiif.org)

DEMOCRAZIA COSÌ LA ESPORTANO GLI STATI UNITI

di Stephen Zunes



Il discorso del 6 novembre del presidente George W. Bush davanti al National Endowment for Democracy, che voleva sottolineare l'esigenza di maggiore democrazia e libertà per il mondo arabo, pur contenendo alcuni aspetti positivi, era molto fuorviante e tipico di quei messaggi contraddittori che hanno segnato in negativo la politica estera degli Stati Uniti in Medio Oriente.

Sul versante positivo, il presidente Bush ha criticato il mito razzista secondo il quale le società islamiche sarebbero incapaci di democrazia e ha ammesso che un vero pluralismo politico non impone di ricalcare il modello degli Stati Uniti. Ma una volta di più non è stato capace di dire una sola parola critica nei confronti degli alleati americani non democratici di quell'area. È interessante notare, per esempio che ha auspicato una diffusione della democrazia «da Damasco a Teheran», ma non da Riyad a Il Cairo.

Bush ha elogiato il Marocco per avere permesso lo svolgimento di elezioni parlamentari con una relativa competizione, ma non ha detto niente della feroce repressione in corso nel Sahara Occidentale sotto occupazione. Le sue lodi ai sultanati del Bahrein e dell'Oman per le riforme realizzate non hanno tenuto conto dell'eliminazione di pacifici manifestanti, dei processi iniqui, del ricorso alla tortura dei servizi di sicurezza, dell'incarcerazione di dissidenti politici. Riferendosi all'enorme miseria e alla repressione politica in Medio Oriente, Bush ha giustamente osservato: «Non si tratta di carenze culturali o religiose: la responsabilità va attribuita a certe teorie politiche ed eco-

nomiche». Ma le dottrine più devastanti sono arrivate proprio dagli Stati Uniti, come quelle neoliberiste imposte a vari paesi mediorientali per concedere aiuti o rivedere i debiti, che in molti casi hanno in realtà aumentato la miseria e praticamente hanno sempre esasperato le ineguaglianze economiche. Analogamente, con la Dottrina Truman, la Dottrina Eisenhower, la Dottrina Carter, la Dottrina Reagan e la Dottrina Bush, la politica americana ha fatto nascere regimi repressivi e antipopolari con un ampio sostegno militare, finanziario e diplomatico.

Anche la rilettura della storia di Bush è incredibilmente fuorviante. Ha parlato di una tendenza mondiale alla democratizzazione, che sarebbe cominciata negli anni Settanta, quando «si tennero libere elezioni in Portogallo, in Spagna e in Grecia. Presto comparvero nuove democrazie in America Latina e si diffusero libere istituzioni in Corea, a Taiwan e nell'Asia orientale». Si è dimenticato però di dire che gli Stati Uniti erano tra i principali sostenitori delle dittature spagnola, portoghese e greca, come dei regimi autoritari di Taiwan, della Corea del Sud e dell'America Latina e che così avevano ritardato la transizione alla democrazia in questi paesi. Bush ha addirittura affermato che agli Stati Uniti, soprattutto sotto la presidenza Reagan, andrebbe il merito del formarsi di quella tendenza, in quanto avrebbero «creato le condizioni in cui potevano fiorire le nuove democrazie». In realtà, in quel periodo gli Stati Uniti si preoccupavano di fornire aiuti militari e polizieschi alle dittature più di qualsiasi altro paese. Ha indicato «le difficili battaglie in Corea e in Vietnam», quali esempi della disponibilità degli Stati Uniti a fare «sacrifici per la libertà»,

mentre il regime di Syngman Rhee in Corea e quello di Nguyen Van Thieu nel Vietnam del Sud, per i quali combattevano le forze armate americane, altro non erano che brutali dittature militari.

Questi miti sono serviti da sfondo per affermare che l'invasione dell'Iraq e la sua occupazione servivano «alla pace in Iraq e alla sicurezza delle nazioni libere». Nonostante l'opposizione crescente nei confronti dell'occupazione, in Iraq come in tutto il mondo, e nonostante le pressanti richieste di affidare alle Nazioni Unite o agli stessi iracheni l'amministrazione del paese, Bush ha insistito nel dire che un eventuale fallimento della missione americana «avrebbe ridato coraggio ai terroristi in tutto il mondo, accresciuto i rischi per il popolo americano e soffocato le speranze di milioni di persone in tutto il Medio Oriente».

In realtà, come ha di recente riferito Amnesty International, «da quando si è cominciato a spargere retorica sul conflitto iracheno, i diritti umani ne hanno subito gli effetti negativi in tutto il mondo [...]; le scelte politiche legate alla guerra hanno ingabbiato milioni di persone, rendendole pedine sullo scacchiere di nuove alleanze strategiche formate da nuovi rapporti tra le nazioni». Nel rapporto 2003 di Amnesty International sui diritti umani si può leggere: «Se pure la cacciata di Saddam Hussein ha portato più libertà al popolo iracheno, il conflitto e le distruzioni della guerra hanno conseguenze negative e non previste per milioni di persone in tutto il mondo».



Con quella che alcuni settori dei media hanno indicato come una possibile svolta della sua politica, Bush ha affermato: «Se da sessant'anni le nazioni occidentali hanno giustificato e accettato la mancanza di libertà in Medio Oriente, tutto ciò non ci ha reso più sicuri, perché alla lunga la stabilità non si può reggere a spese della libertà. Finché il Medio Oriente rimarrà un luogo in cui non fiorisce la libertà, sarà un luogo di stagnazione, di risentimento, di violenza pronta ad essere esportata. Per questo gli Stati Uniti hanno adottato una nuova linea politica: una strategia senza equivoci di libertà nel Medio Oriente.»

Pochi fra coloro che conoscono la situazione mediorientale sarebbero in disaccordo con l'affermazione secondo cui il sostegno a regimi dittatoriali non abbia portato a una maggiore stabilità. Tuttavia, non c'è nessun segnale del fatto che l'amministrazione Bush preveda di interrompere il proprio appoggio ai governi che negano la libertà o di favorire in qualche modo la democrazia in Medio Oriente.

È più che opinabile sostenere che «molti governi mediorientali ormai comprendono che una dittatura militare o un regime teocratico non portano da nessuna parte, ma alcuni governi restano ancora attaccati a vecchie abitudini centralistiche», quando i primi fautori di tali regimi sono proprio gli Stati Uniti.

Sarà utile fare un succinto esame della realtà della politica americana in Medio Oriente da un'ottica che tenga conto dei diritti umani e della democrazia.

Strani incontri.

Il governo di Hosn Mubarak è il secondo beneficiario al mondo dell'assistenza economica e militare degli Usa. Qui Mubarak con il presidente del Brasile Lula



Il sostegno americano alla repressione in Medio Oriente

La politica degli Stati Uniti in Medio Oriente è da molto tempo affetta da ambiguità e doppiezza. I funzionari americani hanno condannato a gran voce la repressione attuata dagli iracheni nei confronti della minoranza curda (almeno dopo l'invasione irachena del Kuwait), mentre più a nord le forze turche sono state armate dagli Stati Uniti per reprimere la locale minoranza curda. Per evidenziare la perfidia del regime iraniano, si è messo in luce con quanta rigidità esso applichi la legge islamica, mentre si sottovalutano misure ancor più drastiche messe in atto in Arabia Saudita, che addirittura si giustificano come connaturate a una data cultura. Si difendeva con vigore il diritto all'autodeterminazione degli arabi del Kuwait sotto l'occupazione irachena, ma non quello degli arabi di Palestina sotto l'occupazione israeliana o degli arabi del Sahrawi sotto l'occupazione del Marocco. La legge marziale in atto in Turchia, un paese membro della Nato, per tutti gli anni Ottanta, godeva del massimo sostegno, ma la legge marziale in Polonia, un paese del Patto di Varsavia nello stesso periodo,

era duramente condannata e aveva provocato sanzioni da parte degli Stati Uniti.

Nonostante tutti gli sforzi fatti da Bush per mettere in luce la repressione in Iran, vale la pena di ricordare come gli Stati Uniti si fossero resi responsabili nel 1953 del rovesciamento di un governo laico e democratico in quel paese e come per venticinque anni avessero armato e addestrato la brutale polizia segreta dello scia. Gli Stati Uniti avevano anche tacitamente aiutato il regime di Saddam Hussein negli anni Ottanta, al culmine della repressione attuata dal dittatore in Iraq.

In linea generale gli Stati Uniti hanno intensificato gli aiuti a Israele e al Marocco quando i governi locali intensificavano la repressione sui territori occupati. Nel 1992 il governo americano ha visto con favore il colpo di stato militare in Algeria che annullava le prime elezioni democratiche in quel paese, anche se questo ha comportato una sanguinosa guerra civile. Le forze americane non hanno fatto niente per bloccare la repressione generalizzata e perfino il linciaggio nei confronti dei palestinesi residenti in Kuwait, dopo la liberazione del paese dall'occupazione irachena.



L'asso di picche.

La cattura di Saddam Hussein sarà, con ogni probabilità, uno dei fattori più importanti della campagna elettorale di George Bush

Invece di favorire la democratizzazione in Medio Oriente, gli Stati Uniti hanno ridotto (o mantenuto a livelli minimi) il sostegno economico, militare e diplomatico ai paesi dell'area che hanno visto una concreta democratizzazione negli anni recenti. La Giordania, per esempio, riceveva enormi aiuti negli anni Settanta e Ottanta, nonostante la diffusa repressione attuata dal suo regime autoritario. All'inizio degli anni Novanta, quando si trasformò probabilmente nel paese più democratico del mondo arabo, con una stampa relativamente libera, partiti politici di opposizione e un vivace dibattito in un parlamento che deteneva poteri reali nell'ambito di una monarchia costituzionale, gli Stati Uniti sospesero gli aiuti. Anche gli aiuti allo Yemen furono interrotti a pochi mesi dalle prime elezioni democratiche nel paese riunito, nel 1990. Invece, nello stesso periodo, aumentava il sostegno ai regimi dittatoriali dell'Egitto, dell'Arabia Saudita e degli emirati del Golfo.

Molti, in Medio Oriente, non sono ostili alla democrazia americana, ma la invidiano e provano risentimento nei

confronti degli americani, perché sembra che gli Stati Uniti pensino che essi non se la meritino. È grottesco vedere che la coalizione antiterrorista messa insieme dagli Stati Uniti per reagire militarmente agli attentati dell'11 settembre, che ha come cardine l'alleanza con la monarchia assoluta saudita, il regime militare pakistano e il governo cripto-comunista dell'Uzbekistan, sia stata battezzata «Operazione libertà duratura».

Prima di prendere sul serio qualsiasi affermazione riguardo al concreto interesse degli Stati Uniti alla libertà in quella parte del mondo, sarà utile osservare qualcuno dei paesi che gli Stati Uniti considerano propri alleati.

Arabia Saudita ed emirati del Golfo

Uno dei tanti elementi grotteschi della politica americana in Medio Oriente è il fatto che una nazione nata da una delle prime rivoluzioni repubblicane del mondo sia oggi la principale sostenitrice di una delle poche monarchie assolute che ancora sopravvivono. Negli ultimi vent'anni è un fatto che gli Stati Uniti siano stati disposti a ricorrere alla forza militare per respingere non solo le aggressioni esterne contro i propri alleati nel Golfo, ma anche le ri-

bellioni interne. Non c'è dubbio sul fatto che il sostegno economico e militare americano abbia mantenuto al potere come despoti i sovrani ereditari mediorientali più a lungo di quanto lo avrebbe permesso una normale evoluzione della società. Il principale alleato degli americani nel mondo arabo è il regno saudita, retto in modo esclusivo da una famiglia reale che non consente nessuna manifestazione di dissenso né l'espressione di una stampa indipendente. Chi osa sfidare il regime e la sua politica è severamente punito. Non esiste costituzione, non ci sono partiti politici, non c'è legislatura. È da un ambiente repressivo come questo che sono spuntati Osama bin Laden e gran parte dei suoi seguaci.

Gli Stati Uniti hanno favorito il perpetuarsi del dominio di monarchie assolute nel Golfo Persico con miliardi di dollari di fatturato per spese militari e accordi generosi per investimenti economici. Intanto l'Arabia Saudita ha dimostrato una netta ostilità nei confronti della svolta democratica del vicino Yemen, l'unica repubblica della penisola araba, senza nessuna evidente obiezione americana.

Il sostegno alle dittature familiari è un tratto che prevale da decenni nella politica americana, in questo condivisa dagli inglesi quand'erano la prima potenza mondiale. Secondo Harold MacMillan, primo ministro inglese tra gli anni Cinquanta e Sessanta, è «alquanto triste che le circostanze ci costringano a sostenere regimi reazionari e realmente superati, perché sappiamo che le forze nuove, anche se partono da posizioni moderate, paiono sempre inclinare verso altre violentemente rivoluzionarie e

decisamente ostili all'Occidente». In modo meno diretto Gregory Gause III, un esperto contemporaneo dell'Arabia Saudita, che insegna all'università del Vermont, osserva: «La verità è che quanto più diventasse democratica l'Arabia Saudita, tanto meno sarebbe disposta a collaborare con noi. E allora, perché mai dovremmo volerlo?».

Dilip Hiro, un giornalista e scrittore che vive in Inghilterra, spiega perché gli Stati Uniti non sostengono la democrazia in Medio Oriente: «È molto più facile lavorarsi poche famiglie al potere, per assicurarsi ricche commesse di armi e garantire la stabilità del prezzo del petrolio, che dover trattare con personalità diverse e con varie linee politiche come ci sarebbero in un sistema democratico». In particolare, sostiene Hiro, i governi eletti potrebbero rispecchiare un sentimento popolare di «autonomia e di fratellanza islamica».

Uzbekistan e Asia centrale

Negli ultimi anni gli Stati Uniti hanno giustificato il proprio aiuto ai regimi autocratici del Medio Oriente, dell'Africa settentrionale e dell'Asia centrale come mezzi opinabili ma indispensabili per eliminare l'opposizione islamica. Per molti versi questa scelta è in stretta sintonia con quella che nella Guerra Fredda prevedeva il sostegno di governi repressivi di destra in nome dell'anticomunismo. Il risultato, comunque, è simile: la mancanza di un'apertura politica spinge vasti settori della popolazione oppressa verso movimenti di opposizione clandestini, e spesso violenti e autoritari.

In certi casi, come avviene per l'Azerbaijan, l'Uzbekistan, il Tagikistan e il Turkmenistan, gli Stati Uniti hanno stretto alleanze perfino con i vecchi capi degli ex partiti comunisti dell'era sovietica, che sono ancora al potere, per contrastare i movimenti islamici in quei paesi (capovolgendo la linea precedente, che era di sostegno ai movimenti islamici contro i comunisti). E questo nonostante il fatto che, anche per la forte influenza del sufismo, gran parte dei movimenti dell'Asia centrale, con la sola e notevole eccezione del Movimento islamico dell'Uzbekistan (miu), siano in realtà su una linea progressista e moderata rispetto ai loro omologhi mediorientali e nordafricani. Nel caso dell'Uzbekistan, il più stretto alleato degli americani nell'area, l'orientamento radicale dell'opposizione islamica è una diretta conseguenza del carcere e delle torture imposte dal regime di Karimov ai musulmani non vio-

lenti che osano esprimere la propria fede al di fuori del controllo statale. Gli attacchi delle forze della dittatura al miu hanno provocato un gran numero di vittime tra i civili e non solo in Uzbekistan, ma anche nei vicini Tagikistan e Kirghizistan. Amnesty International ha documentato diffuse violazioni dei diritti umani nel corso della campagna contro i ribelli del 2001, nella quale «si sono incendiati e bombardati villaggi, si è ucciso il bestiame, si sono distrutte case e raccolti». Il Dipartimento di stato americano, invece, ha visto le azioni del regime di Karimov con un occhio del tutto diverso, dichiarando: «Gli Stati Uniti sostengono il diritto dell'Uzbekistan di difendere la propria sovranità e l'integrità territoriale davanti alle azioni violente del miu e apprezza le misure prese nel corso delle attuali incursioni per limitare al massimo le vittime e per assicurare la protezione di civili indifesi».

Il cattivo.
Ariel Sharon, presidente delle forze di occupazione in Cisgiordania e nella striscia di Gaza, è responsabile di brutali violazioni dei diritti umani nell'area mediorientale



Egitto

Gli Stati Uniti giustificano tradizionalmente il proprio aiuto ai regimi autoritari con il fatto che l'alternativa sarebbe peggiore: durante la guerra fredda, il timore era nei confronti delle forze della sinistra e, negli ultimi anni, degli islamisti anti-americani. Peraltro essi sono anche pronti a sostenere i governi mediorientali che sopprimono i movimenti democratici.

Un esempio particolarmente calzante di questo disinteresse per i valori della democrazia riguarda l'Egitto, di certo il principale paese arabo. Nel maggio 2001 le tendenze sempre più autoritarie del dittatore spalleggiato dagli americani, Hosni Mubarak, sono state confermate dal giudizio sommario nei confronti di Saad El-Din Ibrahim e dei suoi ventisette compagni, in quello che fu visto come un grave colpo inferto al nascente movimento filodemocratico egiziano. Ibrahim e i suoi colleghi lavo-

ravano per il Centro studi per lo sviluppo Ibn Khaldun, un'organizzazione tesa a promuovere la società civile in Egitto e in tutto il mondo arabo. Nel 2000 il governo egiziano aveva imposto la chiusura di questo centro di fama internazionale, noto per le sue attività di ricerca applicata alle scienze sociali. La sua rivista mensile era un'importante fonte di documentazione e di analisi per gli studiosi di tutto il mondo. Il Centro aveva anche svolto un'attività di monitoraggio delle elezioni e preparato laboratori di educazione civica. Anche se le dure condanne sono state alla fine revocate, la chiusura del Centro e l'incarcerazione del suo personale avevano l'evidente scopo di scoraggiare altri studiosi dal perseguire ricerche e attività analoghe, limitando il libero scambio di idee fondamentali per il pluralismo politico in Egitto e in altri paesi arabi.

Le condanne si inserivano in una serie di misure repressive

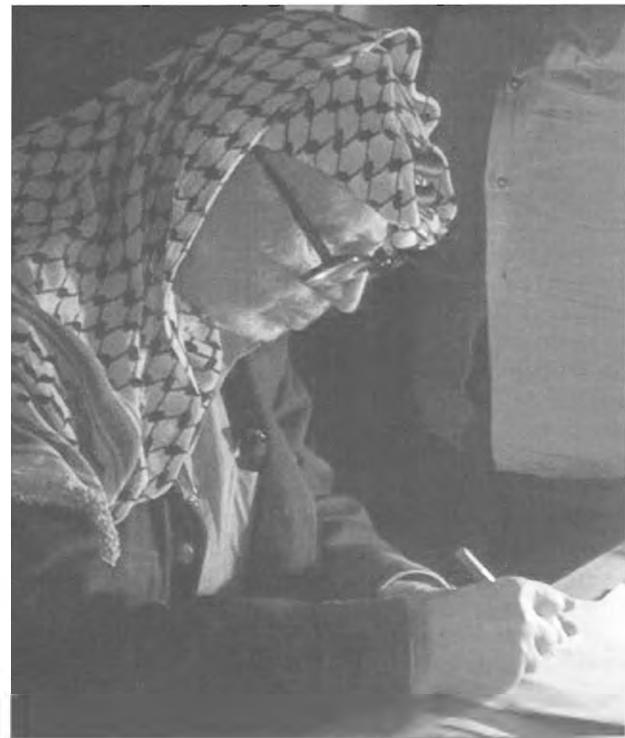
del governo contro intellettuali, democratici, attivisti per i diritti civili, come contro i gay e le femministe. Il Centro Ibn Khaldun caldeggiava proprio quel tipo di valori democratici e liberali che in apparenza sostiene la politica estera americana, eppure da parte degli Stati Uniti non c'è stata nemmeno la minaccia di un'interruzione o di una riduzione degli aiuti all'Egitto, da cui dipende in gran parte la sopravvivenza del regime, né di altri interventi di pressione.

Il governo corrotto e autocratico dell'Egitto è il secondo beneficiario al mondo dell'assistenza economica e militare degli Stati Uniti, superato solo da Israele. Le obiezioni di gruppi democratici e per i diritti civili, preoccupati che questi aiuti finiscano solo con il favorire la repressione, sono state rigettate dal Dipartimento di Stato, che continua a sostenerne la necessità per «portare avanti il processo di pace». Finché il governo di Mubarak sarà sicuro del sostegno americano, quali che siano le sue violazioni internazionalmente riconosciute dei diritti umani, non sarà tanto incentivato ad attuare una liberalizzazione politica. Il crescente sentimento antiamericano in Egitto non nasce tanto dal sostegno che gli Stati Uniti offrono a Israele, quanto da quello assicurato alla gestione dittatoriale di Mubarak.

Turchia

La Turchia si è battuta per creare istituzioni democratiche nonostante la costante minaccia di una presa del potere da parte dei militari, come è già accaduto in varie occasioni precedenti, sempre sotto gli auspici americani. L'amministrazione Bush, nella migliore

Il brutto.
Yasser Arafat, nonostante le crescenti accuse contro il suo operato e i gravi casi di corruzione del suo entourage, rimane l'unico reale contraltare di Ariel Sharon



delle ipotesi, ha un atteggiamento contrastante nei confronti della democrazia turca. Dopo che il governo di Ankara ha detto no alla richiesta americana di sostenere l'intervento in Iraq, il vicesegretario alla Difesa Paul Wolfowitz, in un discorso ai cadetti turchi, ha lasciato intendere che i militari dovrebbero fare un intervento unilaterale, visto che il governo civile ha commesso un «grosso, grossissimo errore» rifiutandosi di appoggiare i piani americani e che il parlamento democraticamente eletto «non si rendeva affatto conto di quello che stava combinando».

Da più di mezzo secolo la repubblica turca gode del sostegno militare, economico e diplomatico degli Stati Uniti. Al fianco sudorientale della Nato, la posizione strategica del paese rispetto all'ex Unione Sovietica e al Medio Oriente l'ha reso, dopo Israele e l'Egitto, il terzo beneficiario di aiuti (soprattutto militari) dagli Stati Uniti. Le forniture dirette di armamenti si sono interrotte solo dal 1998, la vendita e la collaborazione strategica continuano ancora.

La Turchia deve ancora ammettere il genocidio commesso nei confronti degli armeni più di ottant'anni or sono, con l'uccisione di più di un milione di civili. Per compiacere il proprio cliente turco, il governo degli Stati Uniti non ha voluto riconoscere pubblicamente nemmeno che tale genocidio sia avvenuto, nonostante la vasta documentazione storica delle atrocità commesse.

Nel 1974, le truppe turche con armi americane si impadronirono della parte settentrionale di Cipro, il 40 per cento del territorio dell'isola, e avviarono una campagna di pulizia etnica nei confronti della popolazione greca, nel corso del-

MacDonald.
L'industria della carne macinata come modello di modernità per le giovani arabe



la quale furono uccisi ben duemila civili. Il consiglio di sicurezza dell'Onu condannò l'invasione e richiese l'immediato ritiro dei turchi. Gli Stati Uniti, però, posero il veto all'imposizione di sanzioni che avrebbero potuto costringere la Turchia a fare marcia indietro. Il Congresso aveva immediatamente annullato gli aiuti al paese, in risposta all'invasione e all'occupazione, ma questi ripresero dopo tre anni, su forti pressioni del presidente Jimmy Carter, il quale sostenne che così sarebbe stato più facile convincere i turchi a ritirarsi. Sono trascorsi decenni e l'esercito turco è ancora a Cipro e presidia il territorio settentrionale dell'isola, ora dichiarato stato indipendente turco-cipriota ma non riconosciuto da nessun paese al di fuori della Turchia, e l'isola resta divisa. Ma si appresta a entrare nell'Unione Europea.

I greco-ciprioti non sono le uniche vittime delle truppe turche sostenute dagli Stati Uniti. La forte minoranza curda, quindici milioni di persone che vivono soprattutto nella parte orientale del paese, ha dovuto patire enormi sofferenze sotto il dominio turco. Ci sono stati periodi in cui era causa di una cruda repressione solo parlare in curdo o celebrare le feste curde. Oltre a vedersi negati i diritti politici e cul-

turali più elementari, i civili curdi erano le principali vittime di una campagna antiterrorista rivolta contro il Partito dei lavoratori curdi (Pkk), un gruppo combattente d'ispirazione marxista che si batteva per una maggiore autonomia. Il regime di Ankara sfruttava il ricorso del Pkk alle pratiche terroriste come pretesto per soffocare anche le espressioni non violente del nazionalismo curdo. Gli Stati Uniti se ne stavano in silenzio davanti alla repressione attuata dal governo turco, ma facevano sentire la propria voce di condanna di quello che era visto come il terrorismo dei curdi.

Negli anni Ottanta e Novanta gli Stati Uniti fornirono alla Turchia armi per un valore di 15 miliardi di dollari. E i turchi compivano diffusi attacchi sulla popolazione civile con un impiego di armi americane superati solo da Israele nel corso dell'invasione del Libano nel 1982. E questo avveniva soprattutto durante il primo mandato presidenziale di Bill Clinton. Furono distrutti più di tremila villaggi e più di due milioni di persone furono costrette a sfollare e a diventare profughi nel corso di un'operazione in cui più di tre quarti delle armi erano di origine america-



Carriarmati.

L'industria di macchine per macinare carne come modello di modernità per le giovani americane

na. Human Rights Watch, un'organizzazione critica anche nei confronti del Pkk per le gravi violazioni dei diritti umani attuate dai suoi militanti, ha documentato come l'esercito turco con armi americane sia stato «responsabile della maggioranza delle evacuazioni forzate e della distruzione di villaggi». I quindici anni di guerra hanno avuto un costo di 40 mila vite umane.

Questo trattamento di favore nei confronti del governo turco veniva giustificato, nel corso della Guerra Fredda, come necessario sostegno a un alleato fondamentale ai confini con l'Unione Sovietica. Oggi che la scusa non c'è più, si continua sulla stessa falsariga.

Israele

Israele ha le istituzioni democratiche di gran lunga più solide di qualsiasi altro paese del Medio Oriente. Purtroppo il rispetto per le libertà dei singoli e per i diritti umani è in gran parte limitato alle zone all'interno dei suoi confini internazionalmente riconosciuti e in particolare ai suoi cittadini ebrei. Invece le forze di occupazione israeliane in Cisgiordania e nella Striscia di Gaza, abitate da palestinesi, oggi perpetrano le più brutali viola-

zioni dei diritti umani di tutta l'area mediorientale, con l'incondizionato appoggio dell'amministrazione Bush.

Negli ultimi dieci anni gli Stati Uniti sono stati in pratica gli unici ad affermare che la Convenzione di Ginevra riguardo alle forze di occupazione non si può applicare a Israele. Hanno anche boicottato una recente riunione della Quarta Convenzione di Ginevra, in cui Israele era stata sanzionata da 114 stati (compresa la Gran Bretagna e altri paesi dell'Unione Europea) per le sue «gravi violazioni» della convenzione, compreso il ricorso indiscriminato e sproporzionato alla violenza nei confronti, fra l'altro, di civili palestinesi.

Da trentacinque anni gli Stati Uniti sono uno dei tre paesi dissenzienti all'assemblea generale dell'Onu, votando per almeno sei volte contro le critiche a Israele per queste violazioni, e uno degli unici due che ha posto il veto a mozioni di condanna per le violazioni, in almeno diciotto occasioni.

Gli Stati Uniti hanno più volte bloccato i tentativi delle Nazioni Unite di inviare osservatori disarmati o commissioni d'inchiesta nei territori occupati e hanno addirittura posto il veto a mozioni che criticavano Israele per l'uccisione di funzionari delle stesse Nazioni Unite. Da quando è salito al potere

l'esponente della destra Ariel Sharon, nel 2001, gli abusi israeliani non hanno fatto che aumentare. Il governo israeliano ha inviato squadroni della morte, cecchini, elicotteri da combattimento di produzione americana, armati con missili, per colpire i palestinesi. Alcuni dei bersagli prescelti erano terroristi ricercati legati a gruppi islamici e responsabili dell'uccisione di civili israeliani. Altri erano leader politici civili di organizzazioni islamiche, esponenti di gruppi di sinistra, attivisti del partito Fatah, colpiti senza nessuna ragione evidente. Uno degli obiettivi è stato un insegnante di una scuola cattolica, che collaborava insieme a docenti israeliani all'elaborazione di programmi di studio tesi alla risoluzione dei conflitti. Anche numerosi passanti inermi sono rimasti uccisi. Un docente di diritto internazionale di Princeton, Richard Falk, un ebreo americano che era membro di una commissione d'indagine inviata nei territori occupati su ordine dell'assemblea generale delle Nazioni Unite nell'inverno del 2001, ha espresso critiche a Israele, per «una scelta di obiettivi evidentemente casuale». La commissione ha osservato che le uccisioni «sono gravi violazioni dell'articolo 147 della Quarta Convenzione di Ginevra, e del diritto internazionale». Ciò nonostante, i leader parlamentari dei democratici come dei repubblicani si sono distinti per il sostegno agli squadroni della morte israeliani. Mentre continuano le rivolte, la resistenza palestinese si è intensificata arrivando ad attacchi armati di miliziani contro le forze di occupazione israeliane e ad attentati terroristici di gruppi estremisti isla-

mici contro coloni in territorio israeliano. Parallelamente è cresciuta la repressione israeliana, con l'uccisione di paramedici e operatori sanitari che cercavano di assistere i feriti nelle azioni dell'Intifada. Nel dicembre 2001 gli Stati Uniti hanno posto il veto a una risoluzione del consiglio di sicurezza dell'Onu che condannava con decisione il terrorismo palestinese, perché criticava anche le forze israeliane che avevano assassinato dissidenti palestinesi e fatto rappresaglie collettive contro la popolazione civile. Gli Stati Uniti erano gli unici dissenzianti tra i quindici membri del consiglio. Nel corso dell'offensiva israeliana dell'aprile 2002, l'alto commissario per i profughi dell'Onu, Mary Robinson, ha reiterato il suo appello per la fine degli attentati suicidi e dell'occupazione. In particolar modo essa criticava gli israeliani per avere sottoposto 600 mila palestinesi a un rigido coprifuoco per gran parte del mese e la distruzione di strutture sanitarie, religiose e di servizio in violazione del diritto internazionale, come dell'impiego di civili palestinesi come schermi umani. Robinson, ex presidente dell'Irlanda, è stata fra i commissari più in vista e più validi della commissione per i diritti umani delle Nazioni Unite. In risposta alle sue critiche nei confronti del loro più importante alleato mediorientale, però, gli Stati Uniti, che hanno potere di veto sulla riconferma degli alti commissari dell'Onu, l'hanno costretta a rinunciare alla fine del mandato.

Lo stesso giorno del discorso di Bush al National Endowment for Democracy, una commissione speciale delle Nazioni Unite che indagava sulle attività degli israeliani nei territori occupati riferiva che gli abusi

avevano toccato un livello mai raggiunto in precedenza. Ciò nonostante, negli ultimi mesi il Congresso ha approvato per due volte un aumento degli aiuti militari al governo Sharon, in pratica premiando Israele per le attività di repressione.

Ecco le conseguenze della politica americana

Finché non saranno ammesse le dimensioni della sopraffazione e la complicità americana a queste pratiche di oppressione, sarà difficile comprendere i sempre più diffusi sentimenti ostili nel mondo islamico nei confronti degli Stati Uniti. Per questo le affermazioni moralistiche e ipocrite dei leader americani, che spiegano l'ostilità tra gli arabi e i musulmani con «il nostro impegno per la libertà» non fanno che esasperare i sentimenti malevoli e alimentare la rabbia che si traduce in atti di violenza e di terrorismo.

Per gli arabi e per tutti i musulmani, la difesa degli Stati Uniti della politica israeliana di repressione nei confronti dei palestinesi è forse l'aspetto più grave tra i tanti che riguardano l'ipocrisia americana sui temi dei diritti umani in Medio Oriente. Essi conoscono bene il sostegno che gli Stati Uniti hanno dato ai regimi repressivi dei paesi islamici. Il Marocco e la Turchia, proprio come Israele, hanno utilizzato armi americane nell'occupazione e nell'oppressione di altri popoli. L'Uzbekistan, l'Arabia Saudita, l'Egitto e altri paesi islamici patiscono sotto regimi autocratici che si reggono in parte anche grazie agli aiuti militari, economici e diplomatici degli Stati Uniti.

Indicare il collegamento che esiste, nei paesi mediorientali alleati degli Stati Uniti, tra il commercio di armi e i diritti umani, però, manderebbe in

fumo profitti per decine di miliardi di dollari per i produttori di armi americani, che rappresentano una delle più potenti lobby di Washington. Con l'eccezione d'Israele, nessuno degli altri paesi alleati dell'area mediorientale si può seriamente considerare democratico, eppure a nessuno si chiede di creare istituzioni democratiche per rispettare gli obiettivi strategici degli Stati Uniti. Gran parte degli osservatori ammette che una stretta collaborazione strategica con gli Stati Uniti tende a essere impopolare nei paesi arabi, come lo sono le scelte dei governi locali di riservare grosse fette della spesa pubblica all'acquisto di armi, per lo più di produzione americana. Ove questi governi fossero soggetti al giudizio della maggioranza, sarebbero probabilmente costretti a fare pesanti tagli nella spesa militare e a limitare la collaborazione strategica con gli Stati Uniti.

Per riassumere, la democrazia nei paesi del Medio Oriente è considerata un potenziale pericolo per gli obiettivi della politica americana. Nello stesso tempo, ora che il governo ammette la falsità della presenza di armi di distruzione di massa in Iraq e dei legami di questo paese con al Qaida, il sostegno alla democrazia è l'ultima scusa rimasta per l'invasione e l'occupazione dell'Iraq. Vedremo se questo indurrà davvero il governo americano a cambiare rotta. Ma finché si lasciano passare senza critiche le dichiarazioni fuorvianti sull'impegno americano per la democrazia, come quelle di Bush nel discorso del 6 novembre, questa svolta sembra molto improbabile.

*traduzione di
Guido Lagomarsino*

Questa è la storia di una casa costruita da una famiglia di palestinesi alla periferia di Gerusalemme est. Ma subito rasa al suolo dalle autorità israeliane. Casa abusiva? No, ma qualche cavillo, qualche pretesto si trova sempre. Però i «costruttori», Salim e sua moglie Arabia, sono testardi. Così la casa viene ricostruita e poi ancora distrutta. Una sequenza che alla fine diventa un caso politico. Sostenuto anche da pacifisti israeliani. Tanto che quella casa oggi è un centro per la pace. Racconta questa «storia esemplare» Massimo Annibale Rossi, ricercatore e operatore sociale



PALESTINA: QUELLA CASA DELLA ZONA C

di Massimo Annibale Rossi

Il cantiere sorge su di un pendio sassoso, circondato da macerie e dalle baracche dei beduini. La casa è stata distrutta quattro volte. L'ultima demolizione è avvenuta il giorno dopo che gli Shawamreh, la famiglia di Salim, vi si erano insediati. I soldati sono arrivati mentre loro erano a tavola e gli hanno dato quindici minuti per abbandonare l'edificio: abusivo. La definizione in Cisgiordania è a totale discrezionalità dell'esercito, che d'altro lato ha ritenuto legittimo sostenere la costruzione di decine d'insediamenti ebraici nell'area. Siamo alla periferia di Gerusalemme est, in un appezzamento che nella kaffiana geografia degli accordi di Oslo è ritenuto appartenere alla «zona c», area di totale prerogativa israeliana. Un centinaio di metri più in alto sorgono le ultime case del villaggio, anch'esse destinate a essere abbattute, mentre a partire dal crinale si rientra nella legalità. A oggi 23 ordini di demolizione sono stati consegnati agli abitanti di quel villaggio: Anata.

A dieci anni da Camp David, il 59 per cento della West Bank rimane sotto governo militare israeliano. Ne risulta una mappa a macchie di leopardo, ove le «zone b» sono ritenute di pertinenza palestinese, ma solo dal punto di vista amministrativo. Le «aree a», sotto pieno controllo dell'Autorità, sorgono attorno alle principali città arabe, coinvolgendo il 17,1 per cento del territorio cisgiordano. Nonostante Salim possa dimostrare la piena proprietà del terreno, per una manciata di metri gli è negato il permesso di costruzione. Dal 1967 gli abitanti della Cisgiordania vivono sotto occupazione militare, senza che venga definito il loro status. Ciò permette a Israele d'ignorare gli obblighi derivanti dall'occupazione, e nello stesso tempo di non sbilanciarsi nella concessione dei diritti fondamentali. Quindi, paradossalmente, gli arabi della cintura est di Gerusalemme continuano a mantenere cittadinanza giordana, dipendendo dalla discrezionalità israeliana per tutte le que-



Tutti abusivi? Ad Anata, qualsiasi casa palestinese costruita nella «zona c», sotto il controllo israeliano, è destinata alla demolizione

stioni civili e amministrative. Con l'avanzare del «muro di sicurezza», unilateralmente inaugurato dal governo Sharon un anno fa, si è creata una zona di nessuno, i cui abitanti non possiedono permessi per entrare in Israele, rimanendo nello stesso tempo isolati da Ramallah e dalle zone controllate dall'Autorità. Fatto particolarmente grave, in quanto il centro economico religioso e amministrativo della regione rimane Gerusalemme. Dietro la porta di Damasco ogni mattina si assiste allo spettacolo penoso dei palestinesi in fila dalla notte precedente davanti all'ufficio che rilascia i permessi. Le domande sono migliaia ma, dall'inizio della seconda intifada, i rilasci sono rarissimi.

Rispetto ai doveri di un paese occupante, il diritto internazionale è inequivocabile. L'articolo 49 della Convenzione di Ginevra vieta gli insediamenti, il 35 e il 49 i trasferimenti forzati di popolazione, il quarto le punizioni collettive. Concedere lo status dell'occupazione implicherebbe il blocco degli insediamenti, la rimozione di quelli esistenti, la fine delle rappresaglie, il rispetto dei diritti umani. Implicherebbe affrontare definitivamente il nodo della restituzione di Cisgiordania e Gaza ai legittimi proprietari, il superamento della logica dell'unilateralità fin qui perseguita. Però la via dell'annessione si rivela estremamente problematica. A oggi nella Palestina storica, dal Giordano al Mediterraneo, vivono 5 milioni di israeliani e 3,8 di palestinesi. Altri 4 mi-

lioni di rifugiati vivono dal 1948 nei paesi della diaspora. Ufficializzarne l'esistenza significherebbe per Israele divenire di fatto un paese multietnico e invalidare uno dei presupposti fondanti il sionismo moderno. Da qui la situazione di stallo e paradossale che domina il quadro mediorientale da 36 anni.

Salim, ingegnere edile, fu tra i tanti ad andare a lavorare nella ricca Arabia Saudita prima della guerra del 1991. Guerra durante la quale Yasser Arafat si schierò con l'Iraq, causando l'espulsione a tempo indeterminato dei lavoratori palestinesi dagli stati del golfo. Salim riuscì a mettere da parte il necessario per costruire la sua casa, decidendo in un primo tempo di ten-

tare la via legale per l'approvazione del progetto. La richiesta venne presentata tre volte, pagando in ogni occasione la salatissima tassa imposta dagli israeliani. Il primo rifiuto era motivato dall'eccessiva pendenza del terreno. Terreno che sorge in un territorio collinare, ove la maggior parte delle abitazioni sono costruite sui versanti. Il secondo coinvolgeva l'appartenenza della zona, ad Anata non piove per sei mesi l'anno, a un'area verde. Il terzo impugnava la mancata presentazione di alcune firme riguardanti gli antichi proprietari. Nello stesso periodo i coloni venivano travolti dalla febbre degli insediamenti, portando la popolazione israeliana in Cisgiordania a raddoppiarsi nel decennio 1993-2003. L'ultimo dato sulla presenza ebraica nei territori raggiunge quota 400 mila; quello sulle demolizioni realizzate durante l'occupazione, supera 8 mila (Israeli Committee Against House Demolition: www.ichad.org).

La prima demolizione

La situazione di Anata è rivelatrice delle contraddizioni accumulate nel tempo. Una parte della municipalità fu inglobata da Gerusalemme ovest nel 1980, quando la Knesset, il parlamento israeliano, decretò unilateralmente l'annessione della parte est della città e della relativa cintura. Cintura che comprendeva interi villaggi arabi o parte di essi: è il caso di Anata. Negli anni successivi, un'area ingente del territorio comunale fu espropriata per far posto a nuovi insediamenti, che con il tempo si saldarono tra loro creando l'alter ego all'antico villaggio. In pochi anni sorsero i centri di Alon, Kfar, Almom, Adumim e Ma'aleh Adumim. Più recentemente, iniziò la costruzione di una strada preferenziale per collegare i coloni a Gerusalemme. Con gli accordi di Oslo, il territorio comunale fu suddiviso tra «area b», centrale, e un'«area c», versanti periferici, sulla quale sorge la casa di Salim. La situazione è complicata dall'esistenza del limitrofo campo profughi di Shufat, sovrappopolato e spina nel fianco nella strategia di annessione e pulizia etnica adottata da Israele nella parte est di Geru-

salemme. Shufat, il cui perimetro risulta oggi circondato dagli insediamenti, è sotto responsabilità Onu e rappresenta l'unica enclave dell'Agencia per i rifugiati nell'area est della metropoli (dati sul campo e sulla sua storia sono contenuti nel sito ufficiale dell'Agencia: www.un.org/unrwa).

La prima demolizione della casa di Salim e di sua moglie Arabia avviene nel luglio del 1998. La famiglia vi si era installata quattro anni prima, quando il clima politico faceva presagire una rapida soluzione del conflitto. Clima spazato dall'omicidio di Yitzhak Rabin e dall'ascesa di Benjamin Netanyahu del 1996. I bulldozer sulla cima della collina eseguono l'ordina-

nza sotto lo sguardo implacabile di un ispettore e di 200 soldati. L'ispettore edile Michah Yachin, responsabile anche delle demolizioni successive, vive in un insediamento vicino. La strategia è il tallone di ferro: la terra appartiene a Israele, ai coloni. I palestinesi devono andarsene, preferibilmente, o soggiacere. Strategia che spiega la messinscena dell'assalto in forze, dei fucili puntati contro i civili, donne e bambini terrorizzati, dei devastanti bulldozer. Limitare a venti minuti il tempo di sgombero significa impedire alle famiglie di salvare ciò che non è indispensabile. Le devastazioni non si limitarono alla casa, mirando a cancellare anche le tracce di un insediamento abbattendo alberi, tende, recinti.

Da quella mattina i figli di

Salim hanno incubi ricorrenti e iniziano a tremare ogniquale volta si avvicina un soldato.

Gli Shawamreh furono sorpresi all'ora di pranzo. Salim chiese spiegazioni, ma la risposta del comandante fu lapidaria: «Questa casa non è più tua». La sequenza degli eventi si fece serrata; il capofamiglia tentò di opporsi, fu sopraffatto e brutalmente picchiato. Nei minuti che seguirono, Arabia, barricata in casa, si aggrappò al telefono. I sei figli si strinsero a lei, finché i soldati ruppero un vetro e spararono proiettili lacrimogeni all'interno. Si trattava di



Infanzia rubata. Per i bambini la vita nei campi profughi è particolarmente disagiata. Soprattutto di loro si occupano i volontari, tra cui molti italiani

candelotti tossici made in Pensilvania, da usare all'aperto. Tra gli appelli, in particolare, uno avrebbe avuto significative conseguenze: Arabia riuscì a raggiungere Jeff Halper, coordinatore del Comitato israeliano contro le demolizioni (Ichad). Jeff giungeva dall'esperienza di Peace Now e delle battaglie per i diritti civili che avevano accompagnato gli accordi di Oslo. Giunto in Israele dagli Stati Uniti nel 1973, docente di antropologia all'università Ben Gurion, divenne una delle voci più ascoltate a livello internazionale in tema di convivenza e diritti civili. «La demolizione della casa di Salim e Arabia rappresentò un punto di svolta per l'Icahd. Israele aveva sistematicamente demolito le case palestinesi per anni, ma questa fu la prima occasione in cui i media ne furono testimoni [...]. La demolizione pose la questione della pratica d'Israele nei territori all'ordine del giorno nell'agenda politica» (Shawamreh family, in Index of stories, sito ufficiale dell'Ichad). Le operazioni avvengono usualmente all'alba, ma quel giorno la squadra giunse poco dopo mezzogiorno. Durante la mattinata i bulldozer avevano lavorato incessantemente, spianando altre cinque case. Quando giunse la telefonata, Halper stava partecipando a una manifestazione davanti agli uffici della locale amministrazione civile. In breve, i militanti dell'Icahd convinsero i presenti, tra cui un membro del parlamento, a recarsi ad Anata. Giunto sul campo Halper tentò di opporsi fisicamente ai bulldozer, ma fu sollevato di peso dai soldati. Un'esperienza da lui definita «surreale». L'azienda incaricata dell'appalto era privata, il che implica taglio dei costi quando si effettuano più demolizioni in successione e utilizzando lavoratori palestinesi. A metà dei lavori un operaio, la cui famiglia era originaria di Gerusalemme ovest, abbandonò il campo inseguito dalle invettive dell'ispettore edile. In seguito si venne a sapere che il suo villaggio era stato spianato dagli israeliani durante la guerra del

1948. Pressato dall'ispettore Yachin, il bulldozer fece dietro-front, e la demolizione fu ultimata in pochi minuti. L'evento si era per la prima volta consumato alla presenza di decine di testimoni israeliani e giornalisti.

Arabia finì all'ospedale, ma gli effetti dello shock furono duraturi e consigliarono un lungo soggiorno dai parenti in Giordania. Mohammed, sette anni, fuggì in preda al panico e fu ritrovato a tarda notte mentre dormiva accanto a una roccia. Gli Shawamreh vissero abusivamente in una tenda per quattro anni, finché si attivò il comitato. Abusivamente, in quanto l'attuale legislazione prevede la richiesta di un permesso anche per l'elevazione di una tenda in un terreno privato. L'Icahd raccoglieva fondi a livello internazionale per contrastare l'azione del governo in Cisgiordania. Halper propose a Salim di finanziare la ricostruzione della sua casa. Il campo, a cui parteciparono volontari giunti dall'Europa, Israele e Stati Uniti, raggiunse lo scopo in tre settimane. Il 2 agosto del 1998 la casa fu inaugurata. Il giorno successivo, alle prime luci dell'alba, si presentarono l'ispettore e i soldati: l'edificio fu raso al suolo.



Sessant'anni nelle baracche. Molti palestinesi vivono da anni nei campi profughi. Questa donna è in quello di Shufat dal 1948

Ritornano le ruspe

Il comitato si propose di trasformare la determinazione degli Shawamreh in un esempio e in un atto di resistenza civile. I muri portanti vennero riedificati, ma i lavori procedettero

con estrema lentezza. Si sapeva che le ruspe avrebbero acceso i motori solo dopo il completamento del tetto, e si decise di approfittarne, dando il maggior risalto mediatico al campo. Salim e Arabia iniziarono a percepire il loro dramma come parte di un dramma più ampio, la loro causa come causa comune. Persone di tutte le nazionalità si recarono sulla collina a portare il proprio contributo, a testimoniare solidarietà. Il cantiere infinito di Anata divenne un simbolo. Nel gennaio del 2001 Salim e Halper realizzarono un giro di conferenze negli Stati Uniti. Si intendeva contrastare il silenzio dei media americani sulla repressione, sviluppare la raccolta fondi, dare un segnale

sulla possibile convivenza. Con l'acutizzarsi del conflitto e l'aumento delle violazioni dei diritti umani, il comitato decideva di intensificare gli interventi di assistenza alle famiglie e le iniziative di sensibilizzazione. Halper pubblicizzò metodi e finalità del movimento, intervenendo assiduamente sulla stampa e nei convegni internazionali. Parallelamente si ampliava la base, permettendo un ulteriore rilancio. Con l'acutizzarsi della repressione, il gruppo di Halper divenne bersaglio della stampa nazionalista, e ricevette numerose denunce.

Il cantiere fu ultimato il 3 aprile del 2001. L'esercito fu più che tempestivo, giungendo accompagnato dalle ruspe il giorno dopo l'insediamento degli Shawamreh. Nel frattempo il quadro politico si era incupito con l'esplosione della seconda intifada e l'avvento al potere del generale Ariel Sharon. Oltre che per l'impresa libanese, per le responsabilità nei massacri di Sabra e Shatila, per le posizioni contro gli accordi di Oslo, il generale rimaneva presente nella memoria palestinese per fatti più lontani nel tempo. L'allora maggiore Sharon comandò tra il 1953 e il 1954 un reparto speciale chiamato Unità 101, incaricato di compiere azioni di rappresaglia oltreconfine. La Cisgiordania apparteneva allora al vicino regno giordano e la strategia d'Israele mirava a stroncare i continui sconfinamenti dei profughi della guerra del 1948 e le azioni terroristiche

contro gli insediamenti. A seguito di un attentato a est di Tel Aviv (causò la morte di una donna e di due bambini israeliani) la notte del 14 ottobre del 1953 l'Unità 101 e una compagnia di paracadutisti furono inviati nel villaggio di Qibya. Furono uccisi una sessantina di civili, oltre al gruppo di legionari giordani che tentò di raggiungere il villaggio per prenderne la difesa. Sharon, come più recentemente a Jenin, sostenne che gli abitanti si fossero nascosti nelle cantine. I suoi uomini, spianando le case con gli esplosivi, non se ne sarebbero accorti. «In realtà i soldati, procedendo da casa a casa, avevano sparato dentro le porte e le finestre, e i patologi giordani dichiararono che la

maggior parte dei cadaveri presentava lesioni da armi da fuoco e shrapnel...» (Benny Morris, *Vittime*, Rizzoli, Milano, 1993, pp. 352-353).

L'ultima demolizione è dell'aprile 2003. Il campo dell'Ichad si è tempestivamente ricostruito, mettendo mano ai lavori nel mese di agosto. I tempi sono maturi per un cambiamento e un salto di qualità. Salim e Arabia propongono di trasformare la loro casa in un centro per la pace, che possa rappresentare un riferimento per il movimento di resistenza. Un luogo ove favorire l'incontro tra giovani pacifisti provenienti dai due versanti. «Ci sono giovani che festeggiano il gol della loro squadra inneggiando alla sconfitta degli arabi», sostiene Halper, da me incontrato al campo. «Parlano di odio, ma non sanno ciò che dicono. Si tratta di qualcosa di automatico, come uno slogan... Si tratta di qualcosa di peggio dell'odio, che in ogni caso è un sentimento [...]. In effetti agli israeliani non importa nulla degli arabi». Halper è, tra i membri dell'Ichad, la persona più esposta. La prossima denuncia gli potrebbe costare una lunga detenzione, ma appare sereno, determinato ad andare avanti. Se la politica della destra centrata sulla repressione si rivela senza via di uscita, le prospettive per il futuro stato palestinese appaiono profondamente compromesse. La situazione geopolitica e l'assetto territoriale sono giunti a un punto di non ritorno. In altri

termini, Halper sostiene che proporzione e distribuzione degli insediamenti invalidino le possibilità concrete di separare i due popoli. Si è creata una geografia frammentata e confusa, che potrà risolversi solo con una definitiva operazione di pulizia etnica, la creazione dei «bantustan» voluti da Sharon o con la nascita di uno stato binazionale. Per il movimento pacifista si tratta di porre le basi affinché le due etnie, che da più di un secolo si contendono la terra di Palestina, inizino a confrontarsi, conoscersi, a progettare un futuro.



La muraglia israeliana. Continua la costruzione del grande muro che dovrebbe impedire le azioni dei terroristi palestinesi

Un Centro per la pace

Siamo a pochi chilometri dal confine, ma Anata appare un altro mondo. Alcuni ragazzi che lavorano al cantiere sono israeliani: israeliani senza fucile in terra araba. Osservano increduli la mappa degli insediamenti e la linea nera che simboleggia il procedere del muro. In Israele, buona parte delle notizie sulla repressione non trova spazio sui mezzi d'informazione. O se vi arriva viene minimizzata, frammentata, distorta. Le vittime palestinesi sono attribuite al fuoco incrociato, le violazioni giustificate con la retorica della sicurezza. Lo scambio è diretto, senza enfasi né emergono gli usati timori di essere fatti oggetto di pregiudizi. I racconti rivelano l'assurdità della situazione. Uno dei ragazzi ha passato sei mesi in prigione per essersi rifiutato di portare la divisa. Altri due hanno fatto il militare e la ferma da queste parti significa tre anni per gli uomini e due per le donne. Sono stati nei territori; forse hanno ucciso. Sono ammirati, straniti: quasi non sapessero che dall'altra parte ci fosse umanità. Uno di loro esibisce tra le kefieh una kippah nera. Al collo della direttrice del campo pende una stella di David d'oro; ci parla della sua attività con i beduini del Negev, della loro estrema povertà.

Il campo è spartano, ma accogliente. Arabia gestisce la cucina, Salim dirige il cantiere. Una squadra di quattro muratori professionisti si occupa dei lavori impegnativi, mentre ai volontari sono affidate le mansioni più semplici. I palestinesi in visita osservano con occhi divertiti gli internazionalisti coperti di calce. Sotto i teli sono stesi dei tappeti, dove sono fatti accomodare gli ospiti. Il via vai delle delegazioni è incessante: cristiani riformati dall'Inghilterra e dagli Usa, pacifisti francesi e tedeschi. Un gruppo d'italiani dai centri sociali. Gli ospiti sono accolti con tutti i riguardi e sul venir della sera Salim e Arabia rievocano la loro odis-

sea. Sono esausti, ma soddisfatti: è la prima volta che tante delegazioni e volontari accettano di sfidare l'occupazione per venire al campo. Al termine si avvia il dibattito tra il fuoco di domande degli increduli interlocutori. Intanto attorno alla casa si scatena una gara di solidarietà: troppe braccia per il lavoro disponibile. Un anziano pacifista inglese, esangue e malfermo sulle gambe, resiste in prima posizione nella squadra che si occupa di passare le travi del tetto ai saldatori. I lavori sono in perfetta linea con la tabella di marcia. Sotto la tenda due cantori canadesi si esibiscono in una performance folk.

A pochi metri sono sistemati i materassi e i sacchi a pelo di quanti si fermeranno per la notte. Colpisce la cura del dettaglio. In caso d'intervento militare, si dovranno raccogliere i beni essenziali e abbandonare il campo. Resteranno Salim, Halper e quanti decideranno di opporre resistenza passiva. I pacifisti rischiano di essere accompagnati in caserma ed espulsi da Israele, gli ebrei un'ennesima denuncia. Salim una nuova detenzione. Una volontaria californiana organizza un gioco per i piccoli del campo, cui si uniscono alcuni bimbi del villaggio. Si accendono le prime lampade nelle tende beduine. Hanno i tetti di plastica nera, come quelli dei Sem Terra brasiliani, ancor più umili. I beduini sono qui da sempre, e si sentono i legittimi ospiti in questa terra deso-

lata. Qualche capra scheletrica e due muli tentano inutilmente di brucare tra i sassi della scarpata. Lo sguardo ironico di un cammello incrocia dall'alto quello degli indaffarati volontari. I nomadi hanno assistito alle demolizioni e hanno fatto causa comune con la famiglia Shawamreh e con l'«international people». Abu Musa, il loro muktar, accoglie gli spauriti gruppi che giungono dopo aver affrontato le domande e le armi dei check point. Si muove con la dignità e l'eleganza di un antico principe del deserto.

Si definiscono gli ultimi dettagli per la giornata di domani. Un gruppo di sostenitori sarà guidato dai responsabili del campo in un tour per



Israeliano contro. Jeff Halper, pacifista israeliano in lotta contro la demolizione della casa di Salim intervistato da Massimo Rossi

i territori. Si visiteranno alcuni villaggi arabi, una tenda di protesta elevata nei pressi del muro, un insediamento israeliano. La penultima tappa provocherà l'indomani l'intervento dei soldati e l'allontanamento della delegazione. Il gruppo italiano eleverà una protesta a Halper per l'atteggiamento dei pacifisti, a loro parere troppo accondiscendente nei confronti dell'esercito; i soldati non perderanno l'occasione per abbattere la tenda e malmenare i palestinesi. Un autista del villaggio ci viene a prelevare per portarci sulla statale per Gerusalemme. Per arrivarci dobbiamo passare attraverso Shufat camp, ma il check point è serrato, e una lunga coda di auto è in attesa. Il palestinese decide di passare in mezzo al campo. I lineamenti dei due israeliani si fanno più tesi; il cuore inizia a pulsare. Non sono mai entrati in una città araba senza divisa. Molti di loro hanno girato il mondo senza mai vedere il loro vicino di casa. Così, da dietro i finestrini, con occhi diversi, i due ragazzi assistono alla miseria dei rifugiati di una guerra già tanto lontana nel tempo. Giungiamo a un antico accesso, ora impedito da una barriera di macerie. Tra qualche mese, l'unico sbocco del campo verso Gerusalemme verrà chiuso perché troppo vicino al tracciato della metropolitana leggera voluta dalla municipalità. I lineamenti si rilassano, torna il sorriso. Si accenna una frase scherzosa. Per questa volta l'infido arabo non ha colpito.

Il centro per la pace Beit Arabia, la casa di Arabia, sarà dedicato a Makadma Sweidan e a Rachel Corrie. Makadma, vittima delle demolizioni con il bimbo che portava in grembo, fu travolta dal crollo della sua casa a Gaza nel marzo del 2003. Rachel, militante pacifista statunitense, fu investita da un bulldozer durante un atto di resistenza non violenta un mese più tardi. Poco prima della festa d'inaugurazione, il solito ispettore edile Yachin si presentava accompagnato dai soldati, intimando la sospensione dei lavori e la confisca di un generatore e degli attrezzi. Intanto sulla collina di fronte viene ultimato un megacantiere per la realizzazione di un nuovo centro

di detenzione, destinato ai prigionieri politici. La nuova casa di Arabia s'inaugura il 21 agosto, alla presenza delle famiglie beduine del luogo, dei volontari, della stampa, di molti simpatizzanti. Presente anche Mike Alewiz, noto artista visivo e militante pacifista, giunto dagli States per realizzare un murales commemorativo sulla parete est della casa. Il Centro per la pace custodirà libri e documenti sulle demolizioni, ospiterà mostre, seminari e performance.

Le autorità hanno comunicato ai responsabili del campo che il centro verrà comunque demolito. Ai primi di ottobre il governo Sharon decide di istituire uno specifico organo amministrativo per «rafforzare il piano di regolamento edilizio».

La relativa responsabilità passerà dal ministero della giustizia a quello dell'interno. Le demolizioni a Gerusalemme est nell'ultimo periodo sono proseguite a ritmo incalzante: 39 nel 2002, 40 nei primi sei mesi del 2003. Demolizioni cui si sommano quelle avvenute a ovest della città, 19 tra il 2002 e il 2003, quelle dovute all'avanzare del muro e le rapresaglie per gli atti terroristici, i terreni requisiti per esigenze militari. 196 agenti supporteranno il nuovo piano. Con tutta probabilità si tratta di rilanciare la campagna d'immigrazione razziale che dalla fondazione dello stato ha permesso di decuplicarne la popolazione. La legge del ritorno garantisce cittadinanza a

quanti possiedono, o possiedono in via presuntiva, origini ebraiche. In altri termini, a un immigrato dalla Russia o dall'Ucraina che non abbia mai visto Israele, non ne parli la lingua, sarà consegnato il nuovo passaporto dopo un breve colloquio all'aeroporto. A un arabo nato e vissuto in Palestina, genitori e avi palestinesi, non si concederà nulla; se la sua vita, le sue proprietà, si riveleranno scomode, verrà comunque perseguitato.



Quella decisione della Knesset. Anata è un villaggio annesso arbitrariamente a Gerusalemme nel 1980 dal parlamento israeliano

Rodrigo Andrea Rivas

Tutti sanno che il proibizionismo non fa diminuire l'uso di sostanze stupefacenti, ma alimenta i circuiti illegali in mano alla criminalità organizzata e alla microcriminalità degli spacciatori. Eppure il governo di centrodestra ha scelto la «linea dura». Mentre la sinistra sbraita, ma non fa proposte. Qui Rodrigo Andrea Rivas, economista e anni fa direttore di Radio Popolare, avanza delle ragionievoli, quindi «difficili», indicazioni per affrontare dal basso il problema droga

● osservatorio

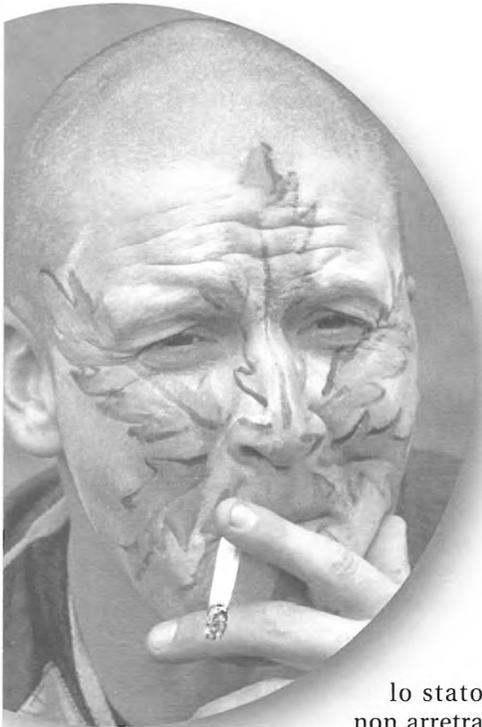


**DROGA: IL VIZIO
DI PROIBIRE**

La volontà di equiparare droghe leggere e droghe pesanti e di inasprire le pene per chi fa uso di sostanze stupefacenti non è una novità della legge fortemente voluta da Gianfranco Fini. Il leader di Alleanza nazionale e vicepresidente del consiglio aveva espresso analoghi concetti già nel febbraio 2002, da San Patrignano: bisogna dare la caccia agli untori, ovvero, i tossicodipendenti. L'annuncio fu seguito, il 25 giugno 2002, dalla pubblicazione del decreto ministeriale intitolato *Disposizioni di principio sull'organizzazione e sul funzionamento dei servizi per le tossicodipendenze delle unità sanitarie locali-Sert*. Quel decreto stabiliva che il privato sociale accreditato (i successori di Muccioli & C.) poteva certificare lo stato di dipendenza e il libero accesso presso qualsiasi struttura autorizzata (cioè presso loro stessi), senza neppure nominare gli strumenti operativi e le azioni ispirate alla riduzione del danno. L'unica politica buona, anzi possibile, era quella proibizionista. Ma le leggi italiane stabilivano, stabiliscono ancora, altro. Così, nell'aprile 2003 il decreto è stato annullato dalla Corte costituzionale perché viziato dal punto di vista costituzionale e organizzativo. Nostalgici, i giudici pensavano che ciò avesse più valore di un'intervista al *Secolo d'Italia*. Infatti, per la legislazione tuttora vigente, le regioni e i comuni sono gli unici titolari della competenza in materia socio-sanitaria. Per le tossicodipen-

denze ciò è coerente con l'esperienza e la storia dei servizi. E concorda pienamente con le politiche europee in materia di droga. Gli assi centrali di questo approccio, recita l'accordo stato-regioni, sono «la necessità di prendere decisioni sulla base di fondamenti scientifici, la priorità delle misure rivolte al recupero della salute psico-fisica delle persone, la riduzione delle conseguenze negative indotte dal consumo, il potenziamento degli interventi psico-sociali finalizzati a garantire la qualità di vita del tossicodipendente, la ricerca continua di buone pratiche, il potenziamento degli interventi che contattano i consumatori nei luoghi di consumo, l'estensione delle misure di prevenzione al consumo di alcol e tabacco e il rafforzamento degli strumenti di coordinamento». Ma a volte ritornano. I giornali ci hanno testé illustrato le grandi novità elaborate dal governo sull'abuso di sostanze stupefacenti. Il tema e la logica esposti sono identici a quelli del decreto bocciato ma, nel frattempo, don Pierino Gelmini è diventato Galeno; chi si occupa delle politiche che puntano alla riduzione del danno, Jago (pervicacemente interessato a trascinarvi con sé all'inferno); i servizi a bassa soglia, l'ammalatrice Maddalena (ma senza redenzione finale); i servizi di prossimità, pervicaci complici del satanico dottor No e i tossicodipendenti, peccatori che scivolano lentamente, ma inesorabilmente, verso l'inferno. Il tutto suona assai ridicolo. Ma è quasi inevitabile quando si spaccia ideologia per visione scientifica e pragmatica. Perché si tratta di ideologia allo stato puro, dato che non c'è né un rapporto, né uno studio, e neppure una chiacchiera più o meno informata che possa concordare con questa visione apocalittica. Anzi. L'Oedt (Osservatorio europeo delle droghe e tossicodipendenze), ci dice per

esempio che «le strategie di stampo proibizionista, tese a ridurre l'offerta tramite la repressione, non hanno sortito sino a oggi alcun effetto significativo, né per quanto riguarda la domanda, né per quanto riguarda l'accesso all'uso e consumo delle droghe lecite e illecite». E l'Oms (Organizzazione mondiale della sanità) sostiene che «le società in grado di attuare approcci estensivi e innovativi nei confronti dei servizi per i tossicodipendenti riescono a ottenere notevoli successi nella riduzione dei comportamenti dannosi per la salute così come nella limitazione delle attività antisociali e criminali da parte dei tossicodipendenti». Perché si tratta di ideologia allo stato puro, dato che non c'è neppure un dato che possa confortarla. Sono lontano da proporre la vendita di alcune droghe in farmacia ma, avendo imparato a leggere e a far di conto, non posso non constatare che, in Olanda, dove invece ciò è permesso, ci sono tra 2,4 e 2,8 persone con consumi problematici ogni mille abitanti, contro un dato italiano che fluttua tra 7,5 e 8,2 persone, cioè tre volte tanto. Come sono tre volte i morti italiani per overdose, sempre in rapporto alla popolazione. Più repressione? Ma in Italia circa un terzo dei carcerati si trova in prigione proprio perché tossicodipendente. E negli Stati Uniti, patria del consumo, i carcerati sono il 3 per cento della popolazione attiva. Tuttavia, a volte ritornano. E pure la seconda volta sembra più farsa che tragedia, bisogna prestare attenzione. Perché in un clima di generale permissività e impunità per ogni genere di reati (dal falso in bilancio al conflitto d'interessi e la truffa fiscale, passando per i vari condoni), ai nostalgici non sembra vero avere il diritto di picchiare i più deboli impunemente, urlando che



lo stato non arretra davanti ai suoi nemici e che sui principi non si cede. Ecco perché è urgente e imprescindibile affermare che la privatizzazione della politica sulle droghe, esattamente ciò che si vuole fare, produrrebbe solo catastrofi.

Il contesto

Bombardati dai promo dei media e dal marketing aziendale sul sistema pensionistico, che a volte va in onda contemporaneamente su tutte le reti, pare ormai un'idea acquisita che la popolazione europea sia destinata ineluttabilmente a invecchiare. Il senso politico e amministrativo di questo concetto è del tutto evidente. Tuttavia, qualche dubbio al riguardo è legittimo. Per esempio, un recente studio realizzato dall'Istituto Iard in collaborazione con 14 paesi europei afferma che, già nel 2020, la percentuale di giovani europei si attesterà sul 20,6 per cento della popolazione, mentre quella degli anziani scenderà al 10,2 per cento, rovescian-

do completamente l'attuale situazione (oggi le percentuali sono rispettivamente del 12,4 e del 16,2 per cento). Lo sfasamento italiano può risolversi se la politica crea le condizioni, come ci insegnano diverse esperienze europee. Curioso che l'opposizione sembri avere abbandonato qualsiasi velleità a questo riguardo, persino come esercizio puramente formale. Ennesima dimostrazione che le idee, anche quelle di destra ovviamente, hanno una concreta forza.

D'altra parte, in un recente incontro tenutosi alla sede della Borsa di New York, il capo del governo italiano, oltre alla solita sceneggiata sui comunisti, ha dichiarato che «il lavoro in Italia è il più flessibile in Europa». E, questa volta, aveva fondata ragione. Infatti, i dati Istat dicono che già nel gennaio 2001 c'erano in Italia 4 milioni di lavoratori inquadrati sotto il regime di «flessibilità quantitativa» (con orario ridotto di lavoro), che dovrebbero peraltro raddoppiarsi entro il 2010-2015, nonché 12 milioni sotto il regime di «flessibilità qualitativa» (lavori in orari notturni, festivi, a turni e così via). Infatti dal 2001 a oggi sono già sensibilmente aumentati.

Non mi occupo in questa sede delle motivazioni di tale fenomeno (che non serve a creare nuovi posti di lavoro come vorrebbe la vulgata neoliberale) né dei guasti che provoca nella società in generale. Voglio solo segnalare che tutto indica come questa tendenza continuerà ad approfondirsi, perché corrisponde al modello aziendale scelto dalla globalizzazione in corso. E che, a livello delle persone, introduce tre tipi diversi di precarietà: limita o annulla ogni possibilità di formulare previsioni e progetti di qualunque portata; impedisce che le persone coinvolte accumulino esperienza professionale significativa, trasferibile da un lavoro a un altro; destruttura o addirittura

rimuove gli aspetti spaziali e relazionali del lavoro che sono alla base dell'identità e dell'integrazione sociale della persona. Oneri più gravosi, più estesi e che perdurano più a lungo, per le donne, per i giovani al di sotto dei 25 anni in cerca di prima occupazione, per gli occupati che superano i 40-45 anni, per chi ha un titolo di studio basso, per chi vive in zone meno sviluppate del paese, per gli immigrati. Per conferma, torniamo ai dati Istat del gennaio 2001: le donne occupate con un lavoro dipendente a carattere temporaneo erano l'11,8 per cento, contro il 7,8 per cento dei maschi; quelle che lavoravano a tempo parziale, il 16,9 per cento contro il 3,4 per cento; oltre la metà degli 1,8 milioni di titolari di Co.co.co aveva un titolo di studio non superiore alla licenza media; i lavori di durata temporanea erano percentualmente assai più numerosi tra coloro che avevano meno di 25 anni o più di 45; tre quarti dei lavoratori in affitto erano operai; tutti gli indicatori di insicurezza relativi a genere, titolo di studio e fasce di età erano notevolmente più alti al sud e toccavano i valori massimi tra gli immigrati. È in questo contesto di riferimento che ha continuato a espandersi il fenomeno dell'adolescenza prolungata, modificando sostanzialmente la composizione del nucleo familiare e trasformando in profondità gli stili di vita e di consumo. Così il tempo dedicato alla ricerca del divertimento si è dilatato, aumentando le difficoltà di misurare i rischi e facilitando la penetrazione e reperibilità delle sostanze illegali, specie nei circuiti del divertimento frequentati dal popolo della notte. Sono, quindi, cambiati i luoghi di consumo (le donne, in particolare, privilegiano i consumi casalinghi), si sono normalizzati i consumi assi-

milati a qualsiasi altro consumo (il che spiega la forte diffusione dell'alcol e dell'abitudine al fumo tra i giovani, più marcate tra le ragazze), si è abbassata l'età di approccio alle sostanze stupefacenti ed è cresciuto il fenomeno della poliassunzione, fortemente dominato dall'alcol.

Il testo

Come per tutto quanto riguarda la salute dei cittadini, la definizione e costruzione di percorsi assistenziali integrati e differenziati deve partire dai bisogni delle persone. Nel caso specifico, la costruzione dei collegamenti e interazioni per l'utilizzo ottimale delle risorse deve essere guidata dalle esigenze che gli individui con uso/abuso/dipendenza da sostanze pongono al sistema complessivo dell'offerta. E cioè: la chiave del problema risiede nella rottura della logica di emergenza, isolamento e discontinuità che da sempre caratterizza le politiche sociali. Implica trovare le forme per coinvolgere la collettività attraverso il lavoro di reti e una strategia delle connessioni capaci di mettere in campo opportunità reali. Partendo dal fatto che lo scopo prioritario non può che essere quello di garantire il miglioramento del sistema del welfare, passando da un «sistema che offre prestazioni» a un altro «che organizza le opportunità di accesso ai servizi», garantendo al cittadino la fruizione di uno spazio assistenziale appropriato e tempestivamente corrispondente ai bisogni accertati, erogando prestazioni qualificate benché compatibili con le risorse disponibili. Questo vuol dire: la definizione di funzioni, prestazioni e interventi che costituiscono l'offerta dei servizi, deve essere congrua con i bisogni, più o meno espressi, delle persone e che la definizione e la costruzione di

percorsi assistenziali deve garantire l'offerta complessiva del sistema con prestazioni a «bassa soglia», da affiancare in modo complementare e integrato ai diversi percorsi di prevenzione, cura, riabilitazione e reinserimento sociale e lavorativo, garantendo l'unitarietà della presa in carico, del processo assistenziale e del percorso di fruizione. Si costruisce così non solo un'offerta diversificata dei servizi, ma anche reti orientate, a catturare gli utenti, e reti strutturate per avviare i percorsi di recupero.

Si tratta cioè, di chiamare a raccolta l'insieme della comunità. E, pur se è vero che, come in ogni lavoro collettivo, ciascun soggetto, a qualsiasi titolo coinvolto, è un elemento della rete, è anche chiaro che ognuno potrà svolgere le proprie funzioni se esiste, a monte, una predisposizione di regole comuni, di interscambio di esperienze e capacità, di raccordo tra diverse e specifiche competenze. Il tutto avendo chiaro che:

- per formare un unico circuito partecipato nel territorio, in una rete così orientata le connessioni devono essere riconosciute, esplicite e governate. Ne deriva un ruolo non rituale della politica, oggi viceversa pressoché latitante;
- si tratta, anche solo laddove si può (per esempio, in Toscana), di dare spazio a un modello sperimentale da realizzare in collaborazione tra pubblico, privato sociale, associazionismo e volontariato, capace di affrontare, in sinergia e globalmente, fenomeni complessi come il «disagio giovanile» e le dipendenze che (connotati da implicazioni socio-sanitarie, assistenziali, culturali e giuridiche) richiedono politiche integrate in diversi ambiti d'intervento: dalle politiche attive per giovani, donne e disoccupati di lungo periodo alle politiche scolastiche d'inserimento di soggetti a rischio di esclusione sociale; dalle politi-



che per le donne rivolte a prevenire l'abbandono e l'espulsione del lavoro alle politiche economiche e produttive rivolte a sostenere imprese create da o che accolgono soggetti deboli, fino alle politiche sanitarie e riabilitative;

- si tratta di costruire un modello che funzioni come sensore sociale capace di rielaborare le informazioni acquisite per costruire strategie operative.

Tutto ciò è complesso e ambizioso, ma è ciò che serve. Abbassare il tiro significa solo cercare di rimpiazzare la demagogia della destra con un'altra autodefinitasi di sinistra che, al di là delle urla, è altrettanto sterile e inadeguata. O, versione più ricorrente oggi, significa limitarsi alla pura denuncia fine a se stessa. Rimango convinto che la denuncia sia utile e necessaria, ma anche che, moltiplicarla senza costruito alla fine inesorabilmente stanca, come avviene con quasi tutte quelle cose definibili come socialmente inutili.

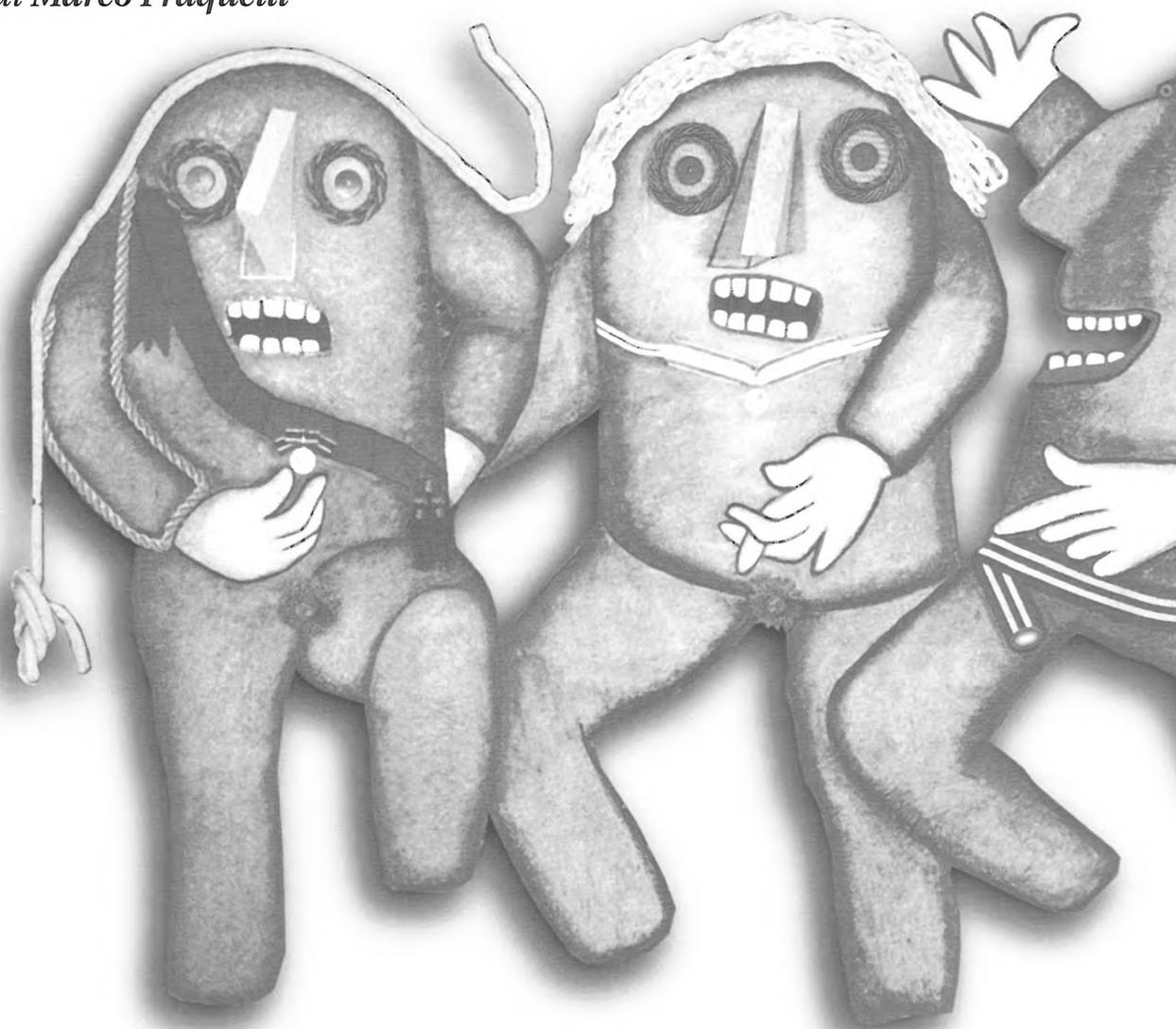
Sono contro l'impero capitalista guidato dagli Stati Uniti. Rivendicano la riscoperta della dimensione comunitaria contro il globalismo. Tra i loro referenti teorici ci sono intellettuali libertari come Noam Chomsky o miti della cultura di sinistra comunista

● piano sequenza

come Che Guevara e Mao. Ma il loro cuore batte per le naziste SS. E la loro cultura si fonda su scrittori come Leon Degrelle, Pierre Drieu La Rochelle o Julius Evola. Il loro intellettuale di spicco è Alain de Benoist. Combattono il globalismo delle multinazionali yankee. Ripropongono una società gerarchica non fondata sul denaro ma sull'ordine naturale: aristocratico e feudale. Quindi contro i «signori del denaro»: gli ebrei. Sono i no global della destra radicale. Li analizza Marco Fraquelli, studioso della cultura di destra e autore di *Il filosofo proibito*. Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola (1994)

A DESTRA DI PORTO ALEGRE

di Marco Fraquelli



Venuti prepotentemente alla ribalta nel corso di varie manifestazioni dalla vasta eco internazionale, e soprattutto con gli incontri internazionali dei Social Forum a Porto Alegre, i movimenti no-global hanno offerto materiali per un'ormai ampia pubblicistica che ne ha scandagliato tipologie e ideologie, percorsi strategici e collocazioni geografiche. Decisamente meno conosciuto, e analizzato, è il fenomeno dei no-global di destra, cioè di quell'insieme di movimenti che, nell'ambito di una mappa ideale, viene definito come reazionario, caratterizzato cioè dalla vocazione a idealizzare «le comunità locali e nazionali, chiudendole in se stesse, con il ritorno di identità etniche, localistiche, religiose e fondamentaliste che escludono l'altro alla ricerca di un'illusoria omogeneità sociale e culturale» (Giulio Marcon, Marco Pianta, *Porto Alegre-Europa: i percorsi dei movimenti globali*, in *Concetti chiave*, numero speciale, maggio 2002). Forse perché entità decisamente marginale rispetto alla dimensione del movimento nella

sua interezza, o forse proprio perché di destra, il fenomeno viene perlopiù ignorato. Credo invece che studiare anche questo filone di opposizione alla globalizzazione possa essere di qualche interesse, soprattutto in considerazione del fatto che, come spero di dimostrare con queste brevi note, l'opposizione «reazionaria» alla globalizzazione nasce in epoca precedente rispetto a quella che oggi conosciamo come maggioritaria. Il che non significa esprimerne un apprezzamento, né formulare un giudizio di valore. Dire che l'autoritarismo è ben più antico e radicato della democrazia nella storia della civiltà e dell'organizzazione sociale non significa affatto sostenere che esso sia migliore della democrazia. Mi limiterò quindi a segnalare alcune esperienze e alcuni temi che a mio parere meritano un po' di attenzione. Il riferimento è soprattutto alle esperienze italiane, poiché mi sembra che a eccezione di pochi casi (penso prima di tutti alla Nouvelle Droite francese), proprio all'Italia appartengano i casi di elaborazione teorica più interessanti nell'ambito della destra. Con un'avvertenza: l'utilizzo dei termini destra e sinistra, oggi un po' logori e forse inadeguati a esprimere l'articolazione sempre più complessa del contesto politico e sociale in cui viviamo, è da intendersi in maniera del tutto schematica e descrittiva.

All'inizio fu il complotto

Il sobborgo berlinese di Charlottenburg è piuttosto famoso perché vi si può ammirare un bellissimo castello, splendido esempio di architettura rococò e meta ogni anno di migliaia di turisti. Quasi nessuno, invece, sa che proprio a Charlottenburg venne pubblicato, nel 1919, un libretto destinato ad avere un ruolo di formidabile importanza nella triste storia dell'antisemitismo. Il volumetto, che recava il titolo innocuo di *I Protocolli dei Savi di Sion*, descriveva il complotto planetario ordito dagli ebrei per conquistare e dominare il mondo. *I Protocolli* furono redatti sotto forma di un discorso che un «grande vecchio» ebreo, in un anno e in un luogo imprecisati, avrebbe tenuto di fronte all'assemblea degli anziani. Il discorso tracciava le linee di un piano strategico per il dominio mondiale. Già l'anno successivo alla pubblicazione, il giornalista inglese Philip Graves dimostrò scientificamente la falsità del libro, definito come plagio di un pamphlet antinapoleonico, a cui erano stati aggiunti alcuni scritti antisemiti prodotti, all'inizio del ventesimo secolo, dalla polizia zarista per fomentare i pogrom antisemiti. Eppure, nonostante ne fosse stata dichiarata con chiarezza la falsità, il libretto conobbe, ciclicamente, negli anni successivi, una notevole diffusione, soprattutto in coincidenza delle grandi campagne antisemite, da quella nazista a quella fascista, ma anche in coincidenza delle campagne condotte nei paesi islamici e persino nella Russia dei nostri giorni. Si trattava certamente di una mistificazione, ma, al tempo stesso, di un'espressione di un malessere diffuso, e forse si può anche dire di una manifestazione (*ante litteram*) di reazione antiglobale, seppure totalmente incentrato sull'antisemitismo e, quindi, funzionale a disegni politici e geopolitici ben definiti. D'altra parte, osservava Julius Evola nella prefazione a un'edizione italiana del 1938, distribuita da Baldini e Castoldi per conto della Vita Italiana diretta da Giovanni Preziosi, quel che conta non è la loro «autenticità» (anche perché, sottolinea Evola, è ovvio che nessuna forza che volesse operare segretamente lascerebbe documenti scritti), bensì la loro «veridicità». E da questo punto di vista, è sempre Evola che scrive, i *Protocolli* affrontano due questioni: la prima, quella dell'ebraismo, la seconda, quella del complotto di forze sotterranee, antitradizionali. È insomma nei termini di un complotto, di una sovversione mondiale che il tema della globalizzazione si affaccia sulla

scena e si pone alla nostra attenzione. E sono i termini che a lungo la destra radicale utilizzerà proprio per indicare i rischi di una concentrazione mondiale di potere politico ed economico. Il riferimento è prima di tutto a quella destra che, richiamandosi ai valori della tradizione intesa come «filone di verità atemporale che percorre tutto il tempo concesso alla razza degli uomini» (René Guénon) o anche «trasmissione della conoscenza dell'oggetto ottimo e massimo, la conoscenza dell'essere perfettissimo» (Evola), considera la storia dell'umanità come processo regressivo anziché progressivo. Questo filone di pensiero troverà in Guénon e appunto in Evola, e in buona parte anche nell'Oswald Spengler del *Tramonto dell'Occidente*, i massimi «sistematizzatori». Per questi pensatori, che si richiamano a forti suggestioni esoteriche piuttosto che alla mitologia orientale, la storia del mondo si dipana per epoche regressive, e da una primordiale età dell'oro (caratterizzata da un ordine aristocratico e gerarchico che governa naturalmente le società) si sarebbe giunti, attraverso epoche di progressivo degrado e contaminazione, all'ultimo stadio della decadenza, all'età oscura (*Kaly Yuga* nella terminologia indù, età del ferro nella mitologia occidentale), dominata dalla democrazia, dal mercantilismo e poi dal capitalismo, giù giù fino al comunismo, degenerazione della democrazia liberal-capitalistica. Spetta tuttavia a un autore meno famoso, anzi pressoché sconosciuto al di fuori della stretta cerchia di alcune élites di destra, il primato di aver utilizzato in modo inequivocabilmente esplicito la definizione di «sovversione mondiale»: si tratta del nobile polacco Emmanuel Malynsky. Malynsky è autore di alcune opere (*Fedeltà feudale e dignità umana*, Edizioni di AR, quelle di Franco Freda, Padova, 1976; *Il Proletariato*, AR, 1979; *La grande cospirazione mondiale*, Parigi, 1928; *La guerra occulta*, AR, 1978) nelle quali si rappresenta il «complotto» antitradizionale come vera guerra, come attacco portato dalle forze giudaiche, massoniche, capitaliste e comuniste contro l'ordine naturale (ovvero aristocratico, feudale) del mondo. Malynsky non ha dubbi: nel corso della storia dell'umanità le forze sovversive hanno costantemente operato per abbattere la Tradizione; sono le forze del caos che combattono contro il *cosmos*, il disordine contro l'ordine, le forze delle tenebre che aggrediscono le forze della luce. Quella di Malynsky è insomma

una specie di controstoria o, meglio, una meta-storia che non si preoccupa di mischiare storiografia e mito (come per la verità accade anche per gli autori citati e a molti altri dello stesso ambito di pensiero) né di ricorrere alla cosiddetta «terza dimensione» della storia, cioè una dimensione che si richiama a «cause prime», a intelligenze «sotterranee», a forze spesso invisibili eppure presenti e operanti con efficacia per abbattere l'ordine tradizionale. In questo senso, il termine di «guerra occulta» riesce a esprimere pienamente il concetto di complotto universale ordito da forze appunto invisibili che reggono tuttavia le fila della politica, della finanza, della cultura. Per Malynsky l'apoteosi della sovversione si attua con la rivoluzione bolscevica e con il Trattato di Versailles quando, spazzati via gli ultimi bastioni dell'ordine aristocratico, dell'ancien régime, ovvero le monarchie di Russia, Austria e Germania, le «colonne» dell'anti-Tradizione, cioè le colonne delle democrazie, dell'internazionale finanziaria, della massoneria e dell'ebraismo, del marxismo, si trovano la strada spianata verso la vittoria, ovvero la conquista del mondo. *La guerra occulta*, che reca il significativo sottotitolo *Fasi e armi dell'attacco ebraico-massonico alla tradizione europea*, viene pubblicato nel 1936 e il suo autore muore nel 1938. Muore prima che i fascismi storici si accingano a dispiegare tutta la loro potenza e offrire così una svolta insperata verso un ritorno a un'epoca tradizionale. Almeno questa è la convinzione di molti esponenti del pensiero reazionario, Evola *in primis*, i quali, pur riconoscendo al fascismo, in senso generale, molti limiti e molte lacune, gli accreditalo comunque il ruolo di restauratore dell'ordine tradizionale. Non è un caso che nell'edizione italiana di *La guerra*

occulta, pubblicata da Hoepli nel 1939 per iniziativa di Evola, compaia un capitolo finale, aggiunto da Léon de Poncins (che aveva raccolto e sistematizzato buona parte degli scritti di Malynsky) intitolato *L'Europa alla riscossa*.

Dalla guerra occulta al mondialismo

Il concetto di «guerra occulta», e quindi di complotto universale ordito da attori sovversivi, soprattutto la lobby ebraica, caratterizzerà a lungo il pensiero della destra radicale che, per molti anni (e siamo già ampiamente in fase postbelli- ca) utilizzerà tale espressione per definire ap- punto il con- cetto di «global- izzazione», ov- vero di un pro- cesso di sovver- sione mondiale che, sotto le men- tite spoglie della democrazia e del benessere capita- lista (la sovversio- ne comunista è comunque un'e- stremizzazione della democrazia li- berale), mira a omologare volontà, valo- ri e comportamenti in senso antitradiz- zionale. È tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ot- tanta che si compie l'evoluzione decisiva, e al termine di guerra occulta si preferisce quello di mondialismo. Ma non si tratta di una mera operazione nominalista: la differenza tra i due termini determina una sostanziale dif- ferenza nei concetti che si vogliono esprimere. Se la guerra occulta mira a rap- presentare un progetto di conquista del mondo da parte di soggetti molto ben definiti, ancorché invisibili e spesso sotterra- nei (gli ebrei, i massoni, i capitalisti, che poi sono gli

ebrei dell'alta finanza, i comunisti, che in fin dei conti attuano una rivoluzione ispirata da un ebreo, Karl Marx), di soggetti che danno vita, nel corso della storia, a un complotto, a un disegno strategico di egemonia politica e finanziaria, il mondialismo indica un processo in evoluzione spontanea, attraverso il quale le potenze economiche mondiali tentano di favorire una omologazione planetaria dei comportamenti economici e culturali (non importa se politici o meno), al fine di costituire una sorta di mercato unico nel quale garantirsi una posizione di controllo oligopolistico quando non addirittura monopolistico. La destra radicale non nega la presenza di partiti mondialisti, ossia di movimenti politici fondati sull'ideologia funzionale a imporre il mondialismo, che intervengono più o meno occultamente attraverso organizzazioni private o istituzionali, ma ritiene che l'insieme degli automatismi che consente al mondialismo di esplicitarsi come sistema complesso agisca indipendentemente dalla loro esistenza (su questo punto si veda, per tutti, Gabriele Adinolfi, *Nuovo ordine mondiale*, Società Editrice Barbarossa, 2002). Il mondialismo è un «sistema» complesso che ha come sistema nervoso centrale il circuito bancario, come spina dorsale l'alta finanza e come linfa vitale circolante il potere d'acquisto della moneta. Che siano tutte leve tipiche (nell'immaginario più che nella realtà) del «potere» ebraico è abbastanza indifferente, anche se la componente antisemita (antisionista precisa la destra radicale) è pur sempre presente, e in modo non secondario. Il mondialismo, insomma, procede in modo automatico, a volte persino generando competizione tra i suoi stessi protagonisti. E fagocitando le masse e gli individui che, contro ogni loro interesse di «persone», vi aderiscono, incantati dalla sirena dell'uguaglianza, della democrazia, del benessere, attraverso i riti «pseudopolitici» del suffragio universale o quelli sociali legati al consumismo. Difficile non assimilare il concetto di mondialismo a quello di globalizzazione, specie per il forte riferimento alla componente economica che il primo condivide con il secondo. E dire capitalismo significa prima di tutto individuare un «luogo» dove il capitalismo nasce e si fa visione del mondo, ovvero gli Stati Uniti. E con questo si entra davvero, a mio parere, in un ambito centrale di connessione tra l'attuale pensiero antiglobale e quello della destra radicale antimondialista e non solo, perché sul terreno antiamericano tutta la destra (a eccezione di quella egemonica e maggioritaria, ben rappresentata in Italia da Msi, prima, e

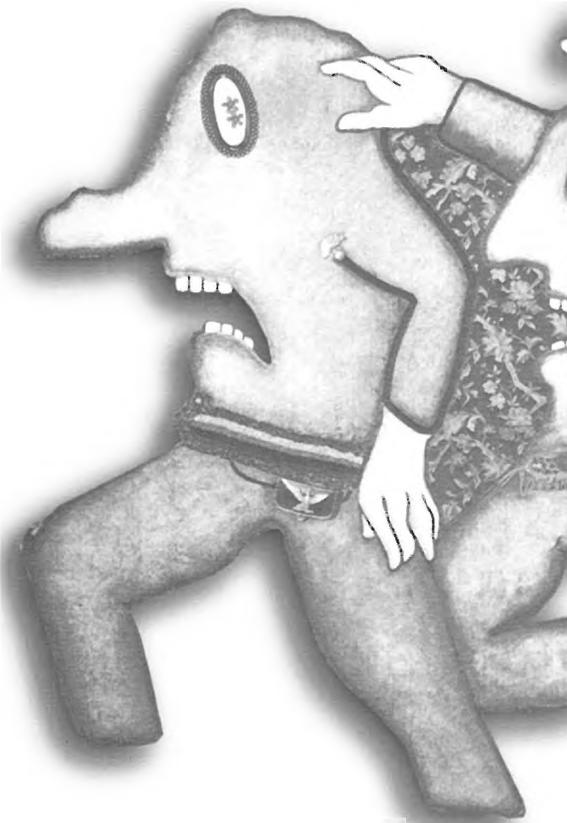


da An, poi, legata a una real politik «centrista» e filoatlantica, priva di qualsiasi accento originale) esprime con maggior vigore la propria weltanschauung antiglobale. Del resto fortissimi accenti antiamericani (per usare un eufemismo) riempiono le opere di Evola e di altri intellettuali dello stesso ambito di pensiero, specie, come ovvio, nell'epoca postfascista (e neofascista). Per Evola non vi sono dubbi: Stati Uniti e Russia sono due facce della stessa medaglia, della decadenza antitradizionale. Capitalismo e bolscevismo, pur nelle evidenti differenti estrinsecazioni sociali, politiche, economiche, culturali, esprimono gli stessi valori di fondo, che sono i valori della standardizzazione, del livellamento, del conformismo, del materialismo. Contro tutto ciò Evola propugna una terza via, quella di un'Europa finalmente riconquistata ai valori della Tradizione che sappia contrapporsi alle due superpotenze. Una posizione assai comune ad ampia parte della destra postbellica.

Hitler, Mussolini e Khomeini

Tra i soggetti più efficaci, e originali, che forse per primi hanno affrontato e divulgato il concetto di mondialismo (e quindi di antimondialismo) vi è non un vero movimento, bensì una rivista italiana (si potrebbe forse qualificare come cenacolo politico-culturale): *Orion*, edita dalla Casa editrice Barbarossa, e autodefinitasi mensile di opposizione antiglobale. *Orion* è nata nel 1984 per iniziativa di un gruppo di giovani appartenenti a quella che loro stessi definivano cultura «antagonista». Animatore e ideologo riconosciuto è Maurizio Murelli (un passato da militante missino e una lunga detenzione per «concorso morale» in omicidio dell'agente Antonio Marino, avvenuto nell'aprile 1973, nel corso di una manifestazione milanese della cosiddetta maggioranza silenziosa, poi degenerata in scontro di piazza). A Murelli e al gruppo di *Orion* (collegato con riviste e gruppi omologhi in molti paesi europei, dal Portogallo alla Spagna alla Russia, dall'Austria al Belgio alla Francia, tanto da costituire un nucleo non proprio marginale della destra radicale) si deve probabilmente l'elaborazione più interessante del concetto di mondialismo, e, soprattutto, la proposta antagonista più originale nell'ambito della cultura della destra radicale. Una proposta, va subito detto, che *Orion* ha costruito nel corso degli anni e che ha quindi subito un costante processo di elabo-

razione e di evoluzione. Questo rende certamente arduo sintetizzarne qui i dati salienti, ma è possibile comunque rintracciarne una costante, che è rappresentata dalla difesa delle specificità, dell'etnocentrismo contrapposto al mondialismo e alla globalizzazione. In virtù di un richiamo alle specificità, *Orion* si è caratterizzata negli anni per una continua revisione dei classici modelli di riferimento della destra radicale (nazional-socialismo, fascismi storici) e di elaborazione di un referente politico e culturale molto composito, che non esita a considerare come positive esperienze e figure appartenenti a tradizioni politiche, sociali, culturali tutt'altro che di destra. Così, nel modello «nazionalcomunista» propugnato da *Orion* trovano spazio, come referenti, oltre alle SS, a Léon Degrelle e al rexismo, agli autori «proibiti» (da Robert Brasillach a Drieu La Rochelle a Corneliu Zelea Codreanu) e ai fascisti «eretici» alla Berto Ricci, alla Konserwative Revolution tedesca, anche figure di «irregolari» come il libertario Noam Chomsky o il comunista-fondamentalista Gennadij Zjuganov, e persino i miti della sinistra, da Mao Zedong a Ernesto Che Guevara. Questo nella convinzione che fascismo (e nazismo) e comunismo siano stati, nella loro epoca storica, il tentativo di contrapporre al disegno mondialista una diversa visione del mondo e di soluzione sociale e politica. *Orion* non si riferisce ai modelli statuali e cristallizzati, ma ai valori «rivoluzionari» espressi

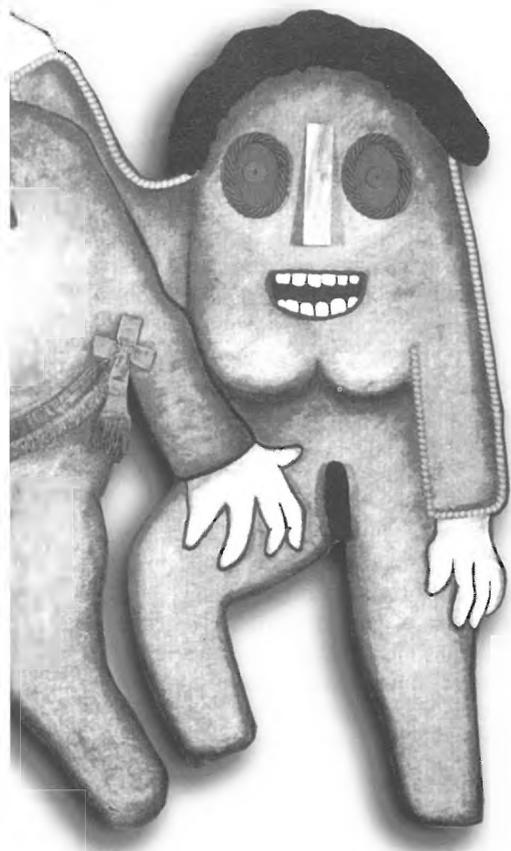


dalle rivoluzioni nazifascista e bolscevica, valori poi in buona parte traditi al momento della formalizzazione istituzionale, specie nel corso dell'evoluzione che ha portato alla costruzione dei regimi, all'affermazione del totalitarismo che, lungi dal combattere il mondialismo, ne avrebbe favorito la sua affermazione. *Orion* si dichiara favorevole alla società multi-etnica e propugna il diritto all'autonomia e alla specificità; dà quindi molto spazio a tutti i movimenti antagonisti, dall'Ira irlandese al movimento basco. Esempio, per tutti, è lo spazio e l'attenzione rivolti al mondo islamico, considerato l'unico in grado di compiere una rivoluzione che poggi su valori e principi estranei alla storia e alla cultura occidentale, e quindi in grado di porsi come reale alternativa al modello euroamericano. Mentre rivoluzioni come quella sovietica, ma anche quella cubana, recano in sé una debolezza intrinseca in quanto basate su strumenti e valori estranei alle loro radici profonde (il marxismo è pensiero che nasce in Germania, e la Cuba di Fidel Castro ha «tradito» il modello originale per appiattirsi su Mosca), mentre la Cina solo oggi sembra abbandonare gli schemi marxisti per riappropriarsi di un modello di sviluppo peculiare e coerente con le proprie radici, mentre l'India offre solo qualche labile speranza di voltare pagina rispetto al modello occidentale fin qui impostosi, grazie ai successi elettorali del Baratyta Janata Party (partito di ispirazione induista propugnatore di

un ritorno ai valori della cultura indiana originaria), è all'Iran dell'ayatollah Khomeini, alla rivoluzione khomeinista che *Orion* guarda come alla migliore affermazione di un modello statale, politico, sociale, culturale realmente antitetico al modello proposto dal «nuovo ordine mondiale». E a chi obiettasse che l'Iran di Khomeini non è propriamente una democrazia, *Orion* risponde che non necessariamente una rivoluzione deve essere liberale e democratica. Per questi temi rimando a un saggio di Vincenzo Mungo, *Il mondo in gabbia*, Società editrice Barbarossa, 2002.

Il sistema per uccidere i popoli

Tra le numerose iniziative editoriali della Barbarossa è sicuramente da ricordare la pubblicazione, nel 1983 (l'edizione originale è del 1981, si noti la data!), di quello che ancora oggi, nell'ambito della destra radicale, viene riconosciuto come «manifesto» antimondialista per eccellenza (nonostante alcune prese di distanza, soprattutto in riferimento all'antislamismo propugnato dall'autore), ovvero *Il sistema per uccidere i popoli* di Guillaume Faye, cofondatore con Alain de Benoist del Grece (si veda più avanti: *Il nemico principale*), ma già dal 1986 distaccatosi dalla Nouvelle Droite per intraprendere un percorso del tutto personale. Cosa sostiene Faye? Che un vero killer, silenzioso quanto efficace, sta minacciando l'umanità: il killer si chiama mondialismo, una sorta di «grande mamma rassicurante» che, utilizzando armi come la tecnologia, l'economia, la finanza, l'omologazione culturale, crea sradicamento e atomizzazione, priva cioè le popolazioni (puro spazio di investimento del marketing globale) di ogni ancoraggio alla storia, al simbolo, al mito fondante; in altre parole dell'identità. Ma Faye non propone una lettura semplicemente apocalittica, il suo è un manifesto di reazione, non di resa. Una reazione per il ritorno a una cultura europea vera nel rispetto delle differenze dei popoli. La ricetta di Faye (puntualizzata nel corso di anni di elaborazione teorica) è il cosiddetto archeofuturismo (termine da cui prende il titolo un saggio pubblicato anch'esso dalle Edizioni Barbarossa nel 1999), ovvero un mix di arcaismo (inteso letteralmente come «fondamento», «inizio», «stimolo fondatore») e futurismo (inteso come dinamismo, volontà di potenza, proiezione nel futuro, formazione del popolo nel futuro senza mai perdere di vista l'ambizione, l'indipendenza, la creatività e la potenza). Per Faye solo attraverso la sintesi tra arcaismo (con il richiamo costante ai valori delle



forze eterne e della fedeltà, ma anche della saggezza e della stabilità dell'ordine umano) e futurismo (mobilitazione estetica e romantica dell'energia pura, oltretutto progetto razionale di costruzione del mondo) è possibile reagire alla catastrofe della modernità, alla piaga del modernismo egualitarista. Ma non ora. Il progetto di Faye è pensato per il domani, quando la catastrofe si sarà definitivamente consumata e allora sarà possibile, anzi necessario, ricostruire il mondo secondo una visione del tutto alternativa, archeofuturista, appunto. Compito di oggi, di chi vive nell'*interregnum*, è dunque di preparare questa nuova concezione del mondo. Ma è così certo che la catastrofe sarà definitiva? Per Faye è solo questione di tempo, perché mai come oggi l'umanità è minacciata dalla «convergenza di numerose catastrofi». Faye ne elenca almeno sette: la cancerizzazione del tessuto sociale europeo (ossia l'Europa come terra di conquista da parte delle popolazioni del Sud e dell'Islam); la crisi economico-demografica europea; il caos sociale che investe il Sud del pianeta (che ha rinunciato alle proprie culture tradizionali per perseguire una industrializzazione selvaggia); la minaccia di una crisi finanziaria mondiale; l'ascesa dei fanatismi integralisti religiosi (principalmente l'Islam); il profilarsi di uno scontro di matrice religiosa ed etnica tra Nord e Sud del mondo; lo sviluppo di un inquinamento incontrollato del pianeta. Queste catastrofi sono, per Faye, il frutto diretto dell'incorreggibile fede nei miracoli della modernità. E allora non resta che preparare il terreno su cui edificare la postmodernità.

Antiglobali e tribali

C'è una destra che non perde occasione per rappresentare il proprio rifiuto del modello globale e il proprio antiamericanismo; è la cosiddetta destra populista europea (o «neopopulismo conservatore etnonazionalista» o «nazionalpopulismo»), un coacervo di partiti e movimenti che va dal Front National di Jean-Marie Le Pen al FPö austriaco, dal Partito del progresso scandinavo al Vlaams Blok belga, dallo Schweizer Volkspartei di Zurigo alla Lega Nord di Umberto Bossi. Sono partiti e movimenti che presentano tra loro differenze anche di rilievo, ma che, specie negli ultimi anni, hanno assunto una caratterizzazione comune, e cioè quella di presentarsi come bastioni, come guardiani militanti e difensori della civiltà europea, dell'identità cristiana e della cultura specifica dell'Europa, dei valori



dell'Occidente contro l'infedele islamico, come difensori dell'identità e della specificità contro l'aggressione multirazziale. Ma cosa c'entrano gli Stati Uniti con l'Islam e il multiculturalismo? Lo spiega Bossi, quando afferma (1999) che l'ideologia americana del mondialismo vuole imporre sull'intera Europa «una società multirazziale per indebolire il vecchio continente e sottometterlo ancora di più alla superpotenza americana». Ed è dell'anno precedente un manifesto della Lega che, affrontando il tema dell'identità e della società multirazziale, sosteneva che immigrazione e multiculturalismo fanno parte di un più ampio processo di globalizzazione destinato a «uccidere i popoli» per edificare un «villaggio globale anglofono e totalitario». Certo oggi, con una Lega di governo, saldamente schierata a favore di George Bush, queste affermazioni ci sorprendono un po', specie se pensiamo alle parole di fuoco pronunciate contro la Nato in occasione della guerra del Kosovo, quando Bossi accusava gli Stati Uniti di voler distruggere l'ultimo scudo della cristianità, ovvero la Serbia, spalancando così le porte dell'Europa all'aggressione musulmana. Ma premesso che Bossi e la Lega ci hanno abituato, nel corso della loro storia politica, a molti salti mortali (e che, in generale, i politici nostrani ci hanno insegnato che per una poltrona di sottosegretario o in un consiglio di amministrazione si può compiere qualsiasi con-



torsione, ideale e ideologica), quel che qui conta è la posizione complessiva del populismo di destra nei confronti della globalizzazione. Questa posizione, in sintesi, si può definire propriamente reazionaria nel senso indicato all'inizio. Il punto di partenza è quello della difesa dell'identità, della differenza, della particolarità contro lo sradicamento e la perdita dell'identità. Concetti anche accettabili, se non fosse che la risposta si concretizza in una politica perlopiù xenofoba ed escludente, battezzata da André Taguieff come «razzismo differenzialista» (*Dalla razza alla cultura: la concezione dell'identità europea della Nuova Destra*, in *Diorama letterario*, n. 205, giugno-luglio 1997), ossia come versione postmoderna del razzismo, mentre altri parlano addirittura di «tribalismo reazionario», in riferimento alla marcata, esasperata difesa delle comunità. I protagonisti di questo neorazzismo cercano naturalmente di nobilitare il loro pensiero con la ricerca di referenti culturali e ideali, citando, per esempio, il nazionalismo identitario e comunitario di Johann Gottfried von Herder che, senza dubbio, ha prodotto gli scritti più significativi e di spessore nell'ambito della cosiddetta critica romantica alla modernità, fiorita tra il Settecento e l'Ottocento. Ma sono passati due secoli da allora, e non sembra che l'umanità abbia fatto molti progressi seguendo quel filone di pensiero. Molti progressi li hanno invece fatti, eletto-

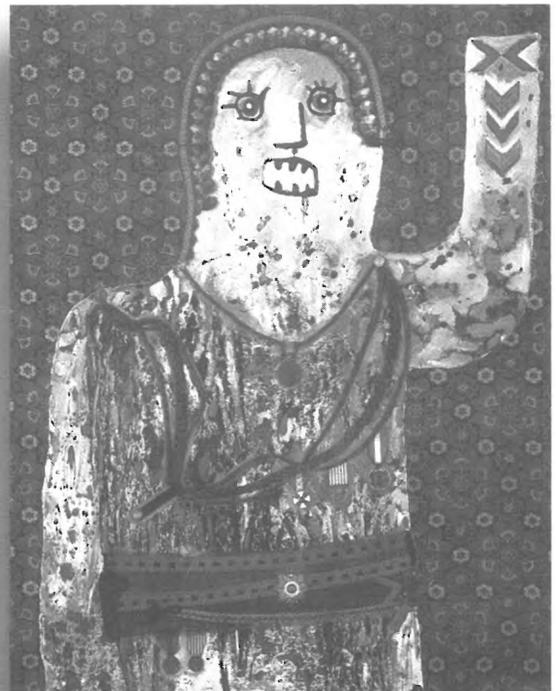
ralmente parlando, i partiti e i movimenti populistici che hanno basato la loro politica sulla strenua difesa dell'identità e della specificità contro il multiculturalismo, e soprattutto contro l'islamismo. Non occorre ricordare il caso di Jean-Marie Le Pen che per primo, in Europa, ha adottato la politica del razzismo differenzialista, e la stessa cosa vale per la Svp svizzera o per il Partito del popolo danese e naturalmente per la Lega Nord, per la quale il rifiuto del multiculturalismo è stato così pronunciato da condurre il partito di Bossi «a trasformarsi da partito regionalista radicale con sottintesi xenofobi in partito profondamente xenofobo con pretese regionaliste» (Hans-Georg Betz, *Contro la globalizzazione: xenofobia, politica dell'identità e populismo escludente nell'Europa occidentale*, in *Trasgressioni*, n. 34, gennaio-aprile 2002)). Come detto, l'ulteriore passo evolutivo da parte del populismo di destra è stato quello di ergersi sempre più a difesa di una presunta identità europea contro l'aggressione multirazziale, ed è proprio su questo terreno che i diversi partiti e movimenti hanno sin qui trovato un comune denominatore (qualcuno parla di «corpo comune di dottrina») che consente di qualificarli complessivamente. Per riassumere, questo denominatore si basa su un radicale rifiuto della globalizzazione che minaccia le identità culturali e nazionali, una radicale avversione per gli Stati Uniti e per la cultura americana, considerati agenti della globalizzazione impegnati a indebolire l'Europa attraverso innesti multiculturali e multirazziali, per garantirsi il dominio monopolistico dei mercati; una violenta ostilità nei confronti del mondo islamico che minaccia la sopravvivenza stessa dell'Occidente.

Il nemico principale

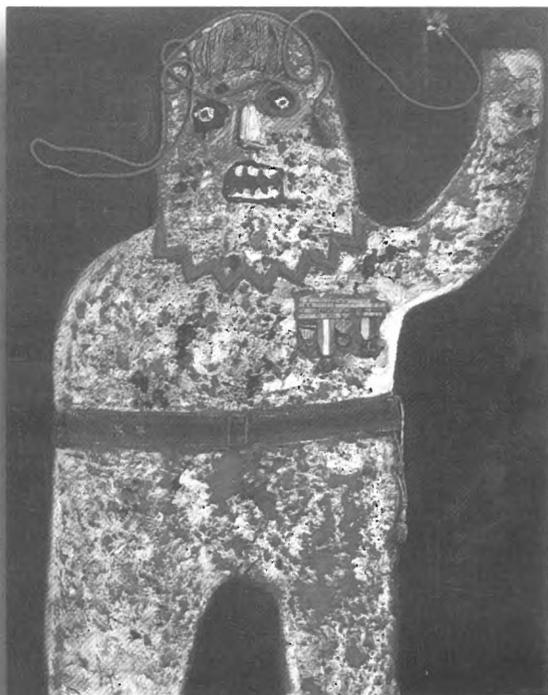
Alain de Benoist è un signore francese, oggi sessantenne, intellettuale colto, raffinato e garbato che, in pieno '68, abbandona la militanza politica tra le file dell'estrema destra per dedicarsi a un'incessante attività pubblicistica in campo teorico-politico. Tra il 1968 e il 1969 fonda il movimento culturale Grece (Groupement de recherches et études pour la civilisation européenne) e la rivista *Éléments*; nello stesso periodo è caporedattore di *Nouvelle École*, rivista su cui scrivono prestigiosi intellettuali di destra, o almeno considerati tali, da Mircea Eliade a Konrad Lorenz, da Armin Mohler ad Arthur Koestler, e collabora con moltissime altre riviste, tanto che a oggi si possono contare quasi quattromila artico-

li che recano la sua firma, o suoi pseudonimi. Ma Alain de Benoist raggiunge un'ampia notorietà nel 1979, un anno dopo che si è aggiudicato il Grand Prix de l'essai dell'Académie française per il saggio *Vu de droite* (pubblicato in Italia nel 1981 da Akropolis col titolo *Visto da destra*), una summa del pensiero di destra che, in oltre settecento pagine, presenta centoquaranta profili di filosofi, storici, scienziati, scrittori riconducibili al patrimonio ideale e culturale della destra. È nel 1979 che la Nouvelle Droite di de Benoist (ma gli ha sempre preferito il nome di Nouvelle Culture), movimento «metapolitico» che si pone come obiettivo prioritario quello di aggiornare la cultura della destra, si fa conoscere al di fuori dell'ambito francese e acquista visibilità e seguito un po' in tutta Europa; soprattutto in Italia, grazie a un gruppo di intellettuali che si ritrovano attorno a *Diorama Letterario*, rivista edita dall'intellettuale fiorentino Marco Tarchi, e che ne divulgano scritti e idee, tanto da essere assimilati alla Nouvelle Droite e battezzati dalla pubblicistica italiana come Nuova Destra. Certo sarebbe molto lungo analizzare il percorso debenoistiano in tutta la sua evoluzione, per la cui analisi rinvio al recente saggio di Francesco Germinario, *La destra degli dei*, edito da Bollati Boringhieri, che acutamente sottolinea come, nell'ambito della destra, de Benoist «ha assunto, per milizia intellettuale, escursione di interessi e ascendente esercitato, un ruolo paragonabile al magistero del solo Julius Evola». Quel che più interessa, qui, è un'analisi, seppur sintetica, delle posizioni in senso antiglobale della Nouvelle Droite, posizioni che de Benoist andrà sistematizzando con gli anni, ma che si esprimono assai compiutamente in una trilogia pubblicata tra il 1978 e il 1986 e comprendente *Il male americano* (scritto con Giorgio Locchi, Lede, Roma, 1978), *Il nemico principale* (La Roccia di Erec, Firenze, 1983) e *Oltre l'Occidente* (La Roccia di Erec, Firenze, 1986). Sono le opere (a cui se ne aggiungeranno naturalmente molte altre, anche in anni recentissimi) che consentono di cogliere un tema fondamentale della nuova destra, ossia la critica radicalmente negativa all'idea di Occidente e all'assimilazione tout court tra civiltà occidentale e civiltà europea. Perché quella che conosciamo come civiltà occidentale non ha nulla a che spartire con l'idea di civiltà e di identità europea, ma è una contaminazione tra cultura europea e ideologie egualitarie che trova il suo perfetto compimento nella civiltà degli Stati Uniti, continuatrice dell'egemonia anglosassone e, dunque, assolutamente estranea alle tradizioni latine,

germaniche, celtiche e slave che costituiscono l'unica ossatura dell'identità, ormai perduta, della vera Europa. Oltreoceano si sono affermati valori assolutamente distanti rispetto a quelli europei, anzi ostili alla tradizione, ma anche agli interessi politici dell'Europa. Gli Stati Uniti mirano a costituire un unico modello di società mercantile, in cui l'economia assume il primato rispetto alla politica. Ma non contenti, gli Stati Uniti cercano di imporre questo modello al mondo intero e quindi all'Europa, complice la stessa Europa ormai priva di identità dopo che secoli di monoteismo giudaico-cristiano e universalismo liberale l'hanno privata della memoria delle radici, l'hanno condotta sulla strada dell'«oblio delle origini». Il mondialismo, per de Benoist, non è altro che la fase storica nella quale questa tendenza all'oblio si manifesta con maggior vigore, favorendo la resa incondizionata dell'Europa al liberalismo che è l'opposto della democrazia perché intrinsecamente distruttore dell'identità e della coesione politica e sociale dei popoli. Mentre i totalitarismi storici hanno perseguitato, imprigionato e distrutto persone, corpi, ma non hanno potuto distruggere valori, ideali e speranze, il totalitarismo liberale «finisce col creare robot felici. Climatizza l'inferno. Uccide le anime. Secerne un sistema americanocentrico, in cui gli uomini, diventati dei neoprimitivi... divengono... oggetti, sotto l'occhio freddo delle telecamere di sorveglianza dell'ipermercato mondiale» (*Oltre l'Occidente*). Il liberalismo, insomma, è un



totalitarismo più subdolo, mellifluo, apparentemente nonviolento, «morbido», ma assai efficace. Attore (nemico) principale al servizio del mondialismo sono appunto gli Stati Uniti che mediante «la globalizzazione dello scambio e l'universalizzazione attraverso Cnn, jeans e Coca-Cola agiscono come un'ondata di piena che cancella ogni differenza e valore», quegli Stati Uniti che, cosmopoliti per definizione, sono «la negazione vivente di ogni specificità» (*Oltre l'Occidente*). Ma qual è allora la ricetta no-global di de Benoist? Si chiama etnopluralismo, cioè il diritto a preservare le identità dei gruppi e le differenze delle comunità contro «l'utopia universalista» imposta dal liberalismo occidentale e dal marxismo. È insomma la teoria dell'«antirazzismo differenzialista» (che, come si è visto, Taguieff, con riferimento soprattutto al populismo di destra, ribattezza «razzismo postmoderno»). Si tratta certamente del tratto più originale dell'antiglobalismo debenoistiano, ma anche del più problematico, perché o si crede a de Benoist (che evidenzia come questi concetti siano del tutto estranei alla visione premoderna della destra classica, da ogni tentazione passatista, tesa a idealizzare e recuperare una fantomatica età dell'oro) o altrimenti si deve considerare tutto ciò (e non sono in pochi a pensarlo), come una operazione di puro make-up con la quale imbellettare i motivi razzisti e regressivi di sempre della destra radicale. Io credo che si tratti ben più di un'operazione di semplice mascheramento, cioè

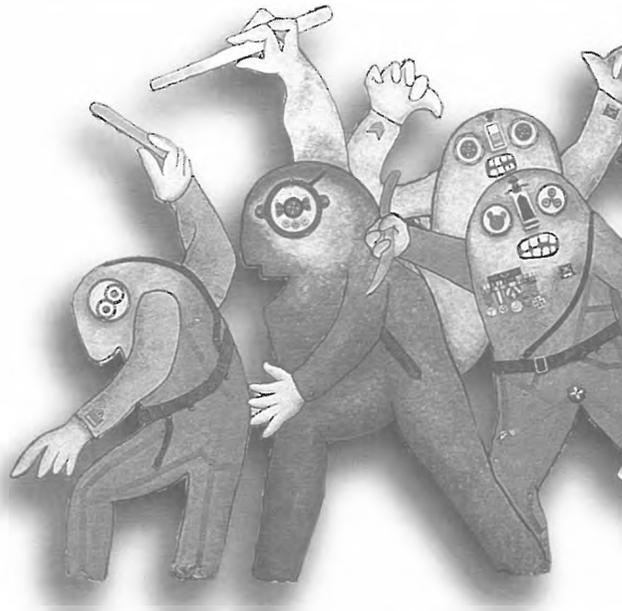


non toglie che l'approdo finale sia comunque una posizione reazionaria, senza comunque voler dare a questo termine alcun giudizio di valore. Non è tanto sul terreno del comunitarismo (che la Nouvelle Droite riprende da autori e pensatori ben più solidi e moderni, da Piritim Sorokin a Ferdinand Toennies e altri ancora, che non i referenti a-storici ed esoterici della destra tradizionalista) quanto su quello del differenzialismo che, a mio avviso, si gioca la partita più importante della credibilità di de Benoist e «compagni». Perché procedendo sul terreno dell'enfasi delle differenze e delle specificità, la Nouvelle Droite non può non confrontarsi con il tema della multiculturalità e della multiethnicità. Su questi temi de Benoist è pienamente coerente: se è vero che la più grande minaccia dell'identità dei popoli e delle comunità sono lo «sradicamento» e l'omogeneizzazione, è chiaro che la migrazione internazionale rappresenta un problema. Per questo occorre una sua limitazione. Ma allora de Benoist come Le Pen o come Bossi? Non è proprio così. De Benoist ha precisato i termini della questione, sostenendo che se l'immigrazione è per definizione un fenomeno negativo per gli emigranti stessi (una sorta di autodeportazione), ancor più negativa è la risposta assimilazionista (che per la tradizione di sinistra si sposa con l'imperativo egualitario, mentre per la destra con l'esigenza di mantenere un'unitarietà a livello di stato-nazione, rinviando le differenze alla sfera della vita privata) che pretende, di fatto, di cancellare identità, costumi, persino linguaggi. Per de Benoist «è tempo di riconoscere l'Altro e di ricordare che il diritto alla differenza è un principio che... vale solo per la sua generalità... e che si colloca nel contesto più generale del diritto dei popoli e delle etnie: diritto all'identità e all'esistenza collettiva, diritto alla lingua, alla cultura, al territorio e all'autodeterminazione, diritto di vivere e lavorare nel proprio paese, diritto alle risorse naturali e alla protezione nei confronti del mercato» (*Multiculturalismo e immigrazione: la realtà francese*, in *Trasgressioni*, n. 35, maggio-agosto 2002). Va anche detto, en passant, che proprio rispetto all'ambito della politica assimilazionista vengono mosse le critiche maggiori all'antiglobalismo cosiddetto di sinistra o democratico. Cito per tutti Marco Tarchi che su *Diorama Letterario*, proprio occupandosi dell'antiglobalismo di destra (etichetta peraltro che Tarchi non ha mai gradito) sostiene che «sul movimento dei no-global pesa una letale contraddizione: la pretesa di combattere sul terreno meramente economico un fenomeno che nel contempo vie-

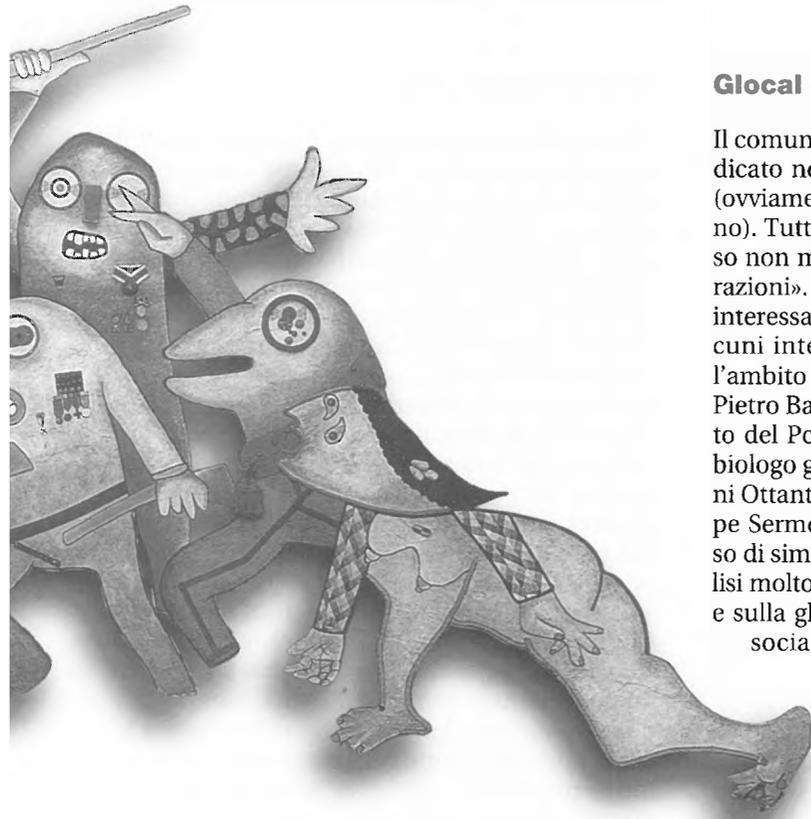
ne auspicato e magnificato in tutti i suoi aspetti culturali. Chi non capisce che l'immigrazione di massa dai paesi poveri e la pretesa di costruire società multietniche basate sull'assimilazione degli ospiti alla cultura degli stati ospitanti sono parte integrante (e oggi preponderante) del processo di occidentalizzazione del mondo, ha armi spuntate in partenza». E ancora: «Questo la destra rimprovera alla sinistra critica della globalizzazione...: di volere la globalizzazione dei diritti, dei migranti, delle culture ma di lagnarsi di quella capitalistica che tutto ciò sorregge» (*Diorama Letterario*, n. 254, agosto-settembre 2002).

Rispunta Aristotele

A caratterizzare più di ogni altra cosa la nuova destra dei primi anni Ottanta è sicuramente lo strappo rispetto alla visione antimoderna di stampo evoliano (motivo di profonda rottura e a volte vivace scontro con la destra radicale). La nuova destra made in Florence, insomma, abbandona le posizioni antimoderne per accettare la sfida della modernità e superare così l'impasse del cosiddetto «mito incapacitante» (l'espressione, che ha assunto una vasta notorietà in ambito politologico, è di Tarchi), ossia il risultato in qualche modo «paralizzante» sul piano politico a cui inevitabilmente il tradizionalismo di Evola, integrale e aristocratico, condurrebbe. In questo senso, uno dei modelli e referenti alternativi più accreditati dalla nuova destra è il cosiddetto comunitarismo di stampo anglosassone, i cui esponenti, i *communitarians*, o neocomunitaristi, da Amitai Etzioni a Stephen Goldsmith a Charles Taylor ad Alasdair MacIntyre e altri ancora, si caratterizzano per l'espressione di un pensiero difficilmente etichettabile politicamente, almeno dal punto di vista della distinzione convenzionale tra destra e sinistra. E se proprio volessimo forzare un po' la mano, probabilmente dovremmo guardare più a sinistra che non a destra (Etzioni, filosofo, autore nel 1995 del *Manifesto dei neocomunitaristi*, è per esempio considerato un guru della cosiddetta *new left* di matrice liberale, e sebbene oggi si dichiari pubblicamente d'accordo con molte posizioni di George Bush, è pur sempre stato ispiratore di alcune politiche di Tony Blair e di Bill Clinton), tanto che può suscitare qualche stupore, per esempio, il disinteresse dimostrato dalla sinistra italiana (con la sola eccezione di Massimo Cacciari e pochissimi altri) per questo movimento di pensiero. Un pensiero che, nato nei primi anni Ottanta, si basa sulla critica del sistema liberale, sia di stampo tradizionale sia, soprattutto,



di quel filone che propone il superamento dell'utilitarismo classico, individualista, di puro stampo economicista, per disegnare un modello ideale di società come associazione razionale di individui, nella quale un saldo impianto deontologico garantisca a ciascuno di perseguire i propri obiettivi. I comunitaristi contestano questo modello (teorizzato in particolare da John Rawls) evidenziando come il pensare a un modello universalmente valido di società basata su principi deontologici sia pura utopia. Il modello «kantiano» di Rawls, per i comunitaristi, non tiene conto del contesto in cui ogni individuo si muove, ovvero delle tradizioni, della storia, del popolo a cui ogni individuo appartiene. Per i *communitarians* occorre invece sostenere una nuova antropologia secondo la quale ogni individuo non è un'entità isolata, razionale e avulsa dal contesto, bensì fortemente e indissolubilmente legata a un preciso contesto storico, culturale, etnico, a una comunità spirituale prima ancora che materiale. Per i *communitarians*, fondamento della comunità è il mito, e non sono i valori a definirne l'identità e il destino, bensì le virtù. Le virtù, in altri termini, plasmano un sistema che identifica e indirizza l'azione della comunità che può così contare su un modello stabile e costante di riferimento che, a partire dal mito fondante, procede nel proprio naturale sviluppo, senza rifiutare, appunto, la sfida della modernità. Ritorna, insomma, come acutamen-



te sostiene Andrea Marcigliano (*Dal mithos al telos. La destra italiana e il comunitarismo anglosassone*, in *Palomar*, n. 1/2002), l'Aristotele della *Politica* piuttosto che dell'*Etica Nicomachea*: «L'aristotelismo di fondo connette il moderno comunitarismo con le concezioni classiche della politica, dall'antichità ellenica a Cicerone e di qui sino a Hegel e Heidegger, passando anche attraverso la rilettura di Machiavelli e della politologia moderna. Autori, da sempre, parte considerevole del patrimonio culturale della destra». Sì, perché proprio in questo senso il comunitarismo permette alla destra di non disperdere il proprio patrimonio, ma al tempo stesso di superare gli accenti reazionari tipici della destra radicale (Julius Evola, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Edmund Burke, Donoso Cortés e così via) e di attualizzare anzi i riferimenti più moderni. È poi sul terreno del multiculturalismo che i comunitarismi possono rivelarsi utili alla destra per affrontare in modo meno reazionario e semplicistico il tema dell'immigrazione: i comunitaristi, infatti, non negano il rispetto all'altro da sé, né promuovono alcuna discriminazione, ma sostengono la necessità che l'accoglienza degli immigrati, il loro inserimento, il riconoscimento del loro status di cittadini non debba avvenire a scapito dell'identità comunitaria. Solo una comunità con forte senso di appartenenza e di identità, anzi, potrà più facilmente accogliere nel proprio alveo individui estranei.

Glocal è bello

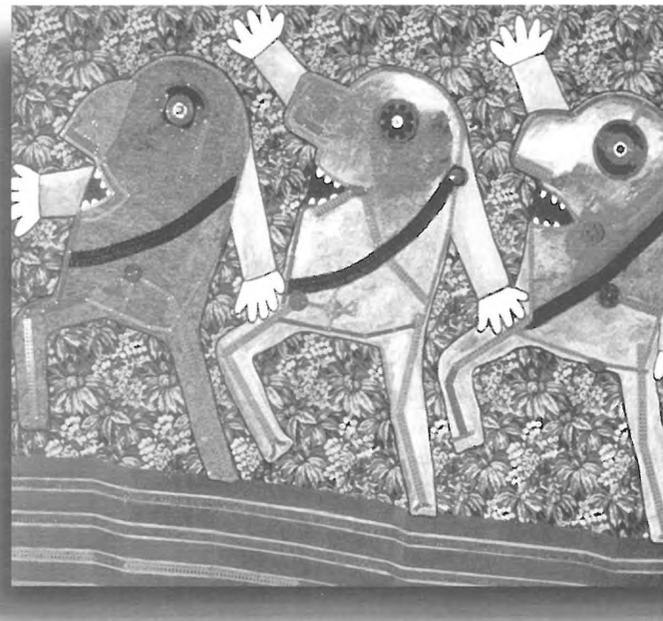
Il comunitarismo, si è detto, è concetto molto radicato nell'attuale pensiero della destra italiana (ovviamente non quella maggioritaria e di governo). Tuttavia è declinato con vari accenti e spesso non mancano commistioni e anche «degenerazioni». Ci sono poi molte «varianti». Tra le più interessanti (a parte le posizioni espresse da alcuni intellettuali difficilmente collocabili nell'ambito di club, associazioni, case editrici come Pietro Barcellona, intellettuale catanese, deputato del Pci dal 1979 al 1983, Giovanni Monastra, biologo già vicino alla nuova destra nei primi anni Ottanta e fine cultore di antropologia, Giuseppe Sermoniti, genetista «antidarwinista», studioso di simbolismo, o Marco Signori, autore di analisi molto raffinate e interessanti sul mondialismo e sulla globalizzazione) vi è, a mio parere, l'Associazione EstOvest, e la collegata Arianna

Edizioni, un coacervo di vari studiosi con comuni interessi di studio e di riflessione (cito dal loro manifesto) in campi come il sacro, la metafisica, lo studio comparativo delle religioni, la filosofia classica, il pensiero ecologista e così via. Animatore e leader dell'associazione e della casa editrice è Eduardo Zarelli, insegnante di filosofia e storia a Bologna e autore egli stesso di diversi scritti sul tema della globalizzazione, nonché fondatore della rivista *Frontiere. Identità, comunità, etnie*. Arianna spicca nel panorama editoriale della destra proprio per il numeroso materiale prodotto e pubblicato sul tema no global. Oltre a libri di autori italiani che gravitano attorno all'Associazione (Luisa Bonnesio, Giampiero Marano e altri), Arianna ha pubblicato libri di molti comunitaristi o «simili», da Amitai Etzioni a Serge Latouche, da Charles Champetier a Jerry Mander a Edward Goldsmith, forse uno dei più celebri ecologisti, promotore della più famosa rivista europea di ecologia, *The Ecologist*, e fondatore dell'International Forum on Globalization, nonché autore di *Glocalismo. L'alternativa strategica alla globalizzazione* (Arianna, 1999). Proprio il concetto di «glocalismo» rappresenta uno dei temi no global qualificanti di EstOvest, e a esso ha dedicato molti interventi lo stesso Zarelli che ha riassunto il proprio pensiero in *Un mondo di differenze*, pubblicato da Arianna nel 1998 con prefazione di Massimo Fini. In estrema sintesi, Zarelli propone, contro il modello della globalizzazione, la megamacchina, come la definisce Latouche (che opera per affermare uno stile di vita universale, a

ogni livello, e mira quindi a ridurre i popoli a un'unica grande massa omogenea e dunque facilmente malleabile), il ritorno alla comunità locale, una comunità fondata sulle differenze, sui legami con il territorio, con la natura, sulla condivisione di un bene comune. Il legame con il territorio, la creazione di reti locali solidali sono, per Zarelli, l'unica via non per opporsi alla globalizzazione, ma per non esserne schiacciati. Solo guardando all'universale da prospettive locali, minimalistiche, a misura d'uomo e di natura è possibile sopravvivere al totalitarismo della megamacchina, a ogni concezione deterministica, nichilista e utilitaristica che ispira la globalizzazione. Certo in Zarelli, e più ancora in altri autori che gravitano attorno a EstOvest, si notano molti di quegli accenti «regressivi» e reazionari nel senso indicato all'inizio di questo articolo. Ancor più reazionario è poi il ricorso all'antimodernismo esplicitato da altre associazioni che pure si richiamano ai temi della comunità, del localismo, e sicuramente dell'antimondialismo. Non mi riferisco tanto ai sedicenti circoli comunitaristi, coacervo di micromovimenti dichiaratamente estremisti, dal Fronte Nazionale di Adriano Tilgher al Club Mikis Mantakas-Centri studi tradizionali a molti altri ancora), quanto a esperienze comunque culturalmente più strutturate. Per ovvie ragioni di sintesi mi limito a citarne una: l'Associazione Limes, Associazione di resistenza al nuovo ordine mondiale, autodefinitesi «libera e scombinata associazione di malnati costituita nell'anno 1999, a seguito dell'insofferenza di tutti noi alle logiche partitiche d'area, vecchie, inconcludenti, reazionarie». Leader dell'Associazione il fondatore Alessandro Alvares, militante dell'estrema destra, ma anche animatore di un circolo universitario di An, ucciso nel marzo 2000 nell'hinterland milanese, pare nell'ambito di una sorta di regolamento di conti tra «camerati». Limes, antimondialista, filoislamica, revisionista, il cui animatore è oggi Carlo Terracciano (discepolo di Franco Freda), oltre a riproporre tutto il solito menù tradizionalista (Evola su tutti) dà molto spazio alla teoria del cosiddetto eurasismo, concezione filosofica nata negli anni Venti tra gli emigrati russi che, riproposta oggi dall'intellettuale russo Aleksander Dugin (fatto conoscere in Italia da *Orion*), ha assunto connotati geopolitici, tradizionalisti, persino ecologisti, e propone, contro l'ordine mondiale atlantista, il concetto di «mondo multipolare».

Il male americano

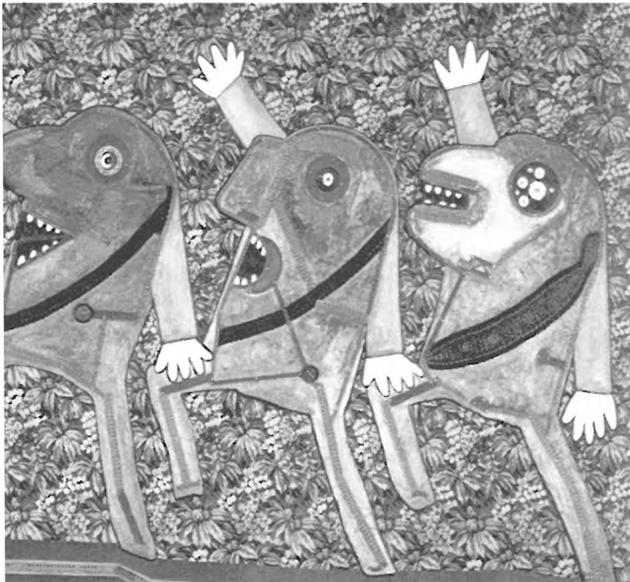
Il male americano, si è detto, è il suggestivo titolo di un saggio di de Benoist, ma voglio qui riprenderlo per introdurre un ultimo filone di pensiero, meglio, di pensatori italiani che, seppure difficilmente assimilabili tout court al movimento globale, pure hanno fatto dell'antiamericanismo, o comunque della lettura critica del modello statunitense, uno dei leit motiv dei loro interventi. Mai come in questo caso l'utilizzo dei termini destra e sinistra è probabilmente limitativo e troppo semplicistico; diciamo che la loro collocazione a destra è una collocazione «a contrario», non essendo sicuramente collocabili a sinistra, ma nemmeno in un ideale centro equidistante dagli estremi. Forse sarebbe più giusto qualificarli come «irregolari», volendo con questo termine enfatizzarne l'originalità e l'anticonformismo. Sono, di fatto, tra le poche voci che, in piena sbornia filoamericana, all'indomani dell'attentato dell'11 settembre, hanno offerto un contributo interpretativo critico, senza alcuna preoccupazione di venir tacciati di «simpatie terroristiche». Perché va detto: mentre la sinistra italiana e ovviamente i moderati e la destra liberale (compresa la destra postfascista di governo), obnubilati dall'impeto solidaristico e forse un po' tutti in preda alla fobia antislamica, facevano a gara per darsi «americani», da altre parti si sono compiute le uniche analisi «a freddo» sull'avvenimento. Penso per esempio a Franco Cardini, a Massimo Fini (che pone un'interessante differenziazione tra globalizzazione economica e mondialismo come istituzionalizzazione giuridica e militare della globaliz-



zazione), a Maurizio Blondet, per citare i nomi più noti al grande pubblico. Sono analisi che presentano forse anche aspetti problematici, a volte persino inquietanti; mi riferisco soprattutto a Blondet che, con *11 settembre: colpo di stato in Usa* (Effedieffe, Milano, 2002) e specie con il successivo *Chi comanda in America* (Effedieffe, Milano, 2002), ipotizza che l'attentato sia stato, di fatto, un putsch da parte dell'establishment statunitense che, se anche non ha favorito l'attentato vero e proprio, non lo ha volutamente contrastato in modo efficace. Ed è un establishment composto da una pluralità di soggetti: dalle multinazionali del petrolio all'industria legata al Pentagono, che aveva visto diminuire progressivamente i fondi pubblici destinatigli, alla stessa amministrazione Bush che si trova, di fatto, a esercitare uno sterminato potere in presenza della sospensione della costituzione.

Su tutti, la costante immanenza delle lobby ebraiche su cui Blondet insiste molto, a volte, e questo è un po' inquietante, con accenti che ricordano da vicino l'atmosfera della «guerra occulta». Ma tant'è, mentre la maggioranza conformista dell'Italia osannava gli scritti estremisti di Oriana Fallaci, Franco Cardini dava alle stampe un volume collettaneo intitolato, in polemica proprio con la Fallaci, *La paura e l'arroganza* (Laterza, Roma-Bari, 2002), nel quale veniva data voce certamente a intellettuali più propriamente collocabili a destra (Marco Tarchi, Alessandro Bedini, Giannozzo Pucci, Alain de Benoist), ma anche a molte voci decisamente inclassificabili, da Massimo Fini a Eric Hobsbawm, da Noam Chomsky (grande linguista, fondatore e caposcuola del cosiddetto «generativismo linguistico»), ma cono-

sciuto anche per il forte impegno politico in campo anarco-radical e pacifista) a intellettuali islamici come Jamil Barakat e Tariq Ali, fino a esponenti americani del Centre for Research on Globalization come Michel Chossudovsky e Michael Mandel. Altre voci critiche compaiono poi con sempre maggiore frequenza sul *Diorama Letterario* di Marco Tarchi e sulla rivista *Trasgressioni* (diretta dallo stesso Tarchi) che ospita interventi soprattutto di accademici e scienziati della politica che sarebbe assai forzato (e disonesto intellettualmente) qualificare come militanti della destra, radicale o nuova che sia. «Lo scontro del futuro», scrive Massimo Fini nel *Vizio oscuro dell'Occidente* (Marsilio, Venezia, 2002), «non sarà fra destra e sinistra, fra un liberalismo trionfante e un marxismo morente... ma non sarà nemmeno quello "scontro di civiltà" fra Occidente e Islam preconizzato dallo studioso americano Samuel Huntington». Per Fini «non ci saranno guerre di civiltà perché ne rimarrà una sola, la nostra. Ma è all'interno di questa che avverrà lo scontro vero, il più drammatico e violento: fra le élites dominanti fautrici della modernità e le folle deluse, frustrate ed esasperate, di ogni mondo, che non ci crederanno più, avendo compreso, alla fine, che lo spirito faustiano, lo spirito dell'Occidente, opera eternamente il Bene ma realizza eternamente il Male». Parole apocalittiche? Forse, ma rifletterci sopra non costa nulla.



Questo articolo è illustrato con dettagli e opere di Enrico Baj che fanno emergere e denunciano le forme di aggressività, violenza e arroganza, proprie dell'immaginario delle destre radicali, con le quali il potere si manifesta: medaglie, uniformi, generali, parate, polizia, mafiosi, uomini politici.

Chi sono, cosa fanno, quali temi agitano. Che programmi propongono agli elettori i partiti della estrema destra in Europa. Dal Front National a Forza Nuova, da Aktion Neue Rechte alla Npd, dalla Deutsche Alternative a Ordre Nouveau, da Deutsche Volksunion alla Fpö al Vlaams Blok... Ecco una ragionata mappa di questa tendenza politica fatta da Giorgia Bulli, dottoranda di ricerca in scienza della politica all'università di Firenze. Bulli, studiosa dei partiti populistici e di estrema destra in Europa, fa parte del gruppo di ricerca interuniversitario (Firenze, Bologna, Catania e Trieste) sul mutamento dei partiti in Italia



VIAGGIO NELL'ESTREMA DESTRA EUROPEA

di Giorgia Bulli

Non è trascorso molto tempo da quel 20 febbraio del 2000 in cui 300 mila persone sfilarono a Vienna in una delle più grandi manifestazioni vissute dalla città per dimostrare lo sdegno e la forte preoccupazione per la vittoria elettorale della Fpö di Jörg Haider, il famoso politico austriaco per il quale i campi di concentramento nazisti erano semplici «campi di lavoro». E pochi mesi sono trascorsi dal passaggio al secondo turno alle elezioni presidenziali di uno dei più longevi rappresentanti dell'estremismo di destra europeo, Jean-Marie Le Pen, che ebbe a definire le camere a gas dell'olocausto come «un dettaglio nella storia della seconda guerra mondiale». Anche in quell'occasione la Francia si mobilitò con manifestazioni per sostenere Chirac

contro il settantenne leader del Front National, agitando quello spettro del ritorno dell'estrema destra che si fa sentire quando dalle urne emergono risultati elettorali che danno voce ai risentimenti interpretati da gran parte degli analisti politici come rigurgiti di estrema destra.

Per quanto tempo ancora dobbiamo aspettarci di dover assistere a così imponenti manifestazioni di piazza? È pensabile che l'Unione Europea, come accadde durante la «crisi austriaca», possa nuovamente intervenire per affermare che i principi democratici su cui essa, e i paesi che la compongono, si regge non possono essere violati o messi in dubbio dalle posizioni apertamente xenofobe di soggetti come, per l'appunto, la Fpö o il Front National? Non è inoltre da sottovaluta-



re il «cameratismo» con cui queste forze, almeno apparentemente, si sorreggono. Il programma del Front National si apre nella prima pagina sostenendo che «quando un'orchestrazione mediatica mondiale, assolutamente delirante, se la prende con un paese europeo perché il suo governo, scelto attraverso elezioni regolari, include un partito nazionale che ha ottenuto quasi il 30 per cento dei suffragi, allora siamo in presenza di un processo totalitario».

O si dovrebbe forse sperare che ciascun paese, all'interno dei propri confini nazionali, faccia di tutto per scongiurare il pericolo di una ripresa di forza dell'estremismo di destra? Sarebbe allora forse auspicabile una soluzione alla tedesca, con il costante controllo di fedeltà ai principi costituzionali dei soggetti politici che operano all'interno dei confini della Repubblica federale o ci si dovrebbe legittimamente aspettare che le democrazie europee fossero, a questo punto del loro sviluppo, in grado di gestire preventivamente le cause dei ciclici successi di questi partiti nei più diversi paesi europei?

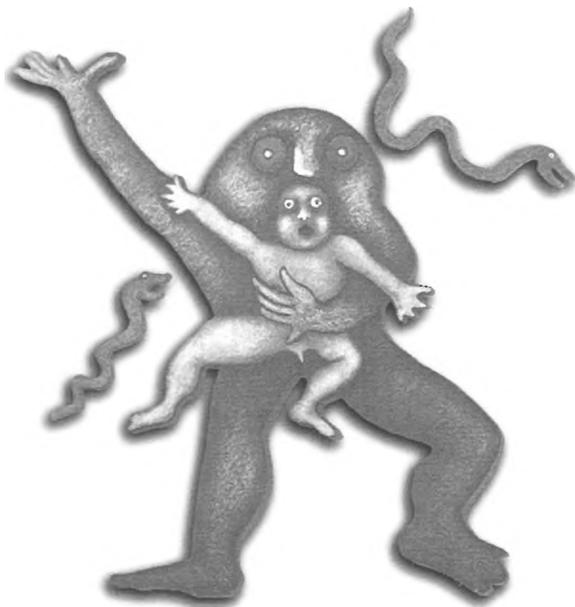
Questi interrogativi suggeriscono una riflessione su una serie di punti di difficile risoluzione e aprono il dibattito innanzitutto su una questione di particolare rilevanza: come deve essere let-

to l'estremismo di destra ai giorni nostri? Al di là di sporadiche, anche se per questo non meno significative, manifestazioni in cui l'estremismo di destra nelle sue forme più brutali si impone in maniera aggressiva all'attenzione della cronaca politica (si pensi alla manifestazione di Forza Nuova prevista per il 27 settembre, anniversario della nascita di Alessandro Pavolini a Lucca) o, purtroppo, di cronaca nera (ricordiamo l'uccisione a Milano nel mese di marzo dell'anno scorso di un attivista dell'area dei centri sociali da parte di una banda di estrema destra), oggi non ci confrontiamo più, almeno a livello partitico, con manifestazioni così chiare di estremismo di destra.

Tanto che la domanda che ha fatto finora da sfondo implicito a questa introduzione all'argomento si impone in maniera netta: che cosa dobbiamo intendere oggi con estremismo di destra? Quali sono i caratteri che ci fanno individuare i soggetti che possiamo legittimamente definire come tali? Perché, se da una parte è molto semplice utilizzare questa etichetta in maniera sicura in riferimento agli episodi sopra menzionati, dall'altra non è semplice definire quali, tra i soggetti politici che compongono il variegato spettro della destra europea, ne rappresentino oggi le variabili estreme.

Secondo uno dei più importanti studiosi dell'estremismo di destra europeo, quando parliamo di partiti di estrema destra sembra che sappiamo esattamente chi sono, anche se non sappiamo bene cosa sono. Nel senso che l'identificazione di questi soggetti avviene normalmente in maniera spontanea e quasi automatica. A una certa etichetta o nome, Le Pen o Front National, per esempio, associamo una definizione, estrema destra, e ciò avviene in maniera così meccanica, dati i riferimenti classici che dalla fine della seconda guerra mondiale (se prendiamo in considerazione il Msi) o l'inizio degli anni Settanta (come nel caso, per l'appunto, del Front National francese) questi soggetti hanno rappresentato per il panorama di estrema destra, che talvolta questo processo induce a perdere di vista le caratteristiche dell'odierno estremismo di destra. Questo risulta a volte talmente ben «mascherato» con vesti di democraticità da indurre a utilizzare nei suoi confronti etichette di tipo diverso. Se si fa riferimento ai soli programmi politici con cui queste formazioni si presentano alle elezioni democratiche dei rispettivi paesi di appartenenza, nonché alle competizioni europee, dove grazie all'uso del sistema proporzionale esse hanno maggiori possibilità di uscire al-





lo scoperto con risultati elettorali di non poco conto, questo processo di ridefinizione può essere considerato assolutamente legittimo. Ma è sufficiente?

Un problema di definizione

Di estremismo di destra sono state elaborate moltissime definizioni. Il problema definitorio parrebbe un puro esercizio di stile accademico, dato il carattere «istintivo» di cui si è parlato secondo il quale i partiti di estrema destra si riconoscono quasi «a fiuto», se non fosse che l'uso indiscriminato di questa etichetta induce alla sottovalutazione dei fenomeni che veramente presentano le caratteristiche di ostilità nei confronti della democrazia, nazionalismo esasperato collegato a esasperate posizioni di xenofobia e razzismo, propensione all'uso della violenza che costituiscono il nucleo centrale della natura di queste formazioni.

Certo, in letteratura si trovano interessanti distinzioni tra partiti di estrema destra tradizionale, quelle formazioni che fanno diretto riferimento al fascismo o al nazionalsocialismo, e post-industriali che, pur collocandosi all'estrema destra dello spettro politico e presentando atteggiamenti antisistemici non abbracciano quei riferimenti storici.

Queste differenziazioni rendono «accademicamente» legittimo l'uso di una stessa etichetta di estrema destra per soggetti politici in realtà mol-

to diversi che però, posti l'uno di fronte all'altro, non esiterebbero (e, in effetti, non esitano nemmeno nella realtà) a negare reciprocamente un qualsiasi rapporto di parentela o, addirittura, a disconoscersi. Ma ci interessa qui vedere quali partiti potrebbero, in caso di successo, costituire un vero «pericolo per la democrazia», se non in riferimento a un suo sovvertimento con mezzi violenti, nel senso dell'affermazione di principi che negano con forza e violenza l'uguaglianza degli uomini, il rispetto dei diritti degli individui e dei popoli al di là di discriminazioni di tipo etnico, religioso, ideologico. E in un contesto come quello attuale, caratterizzato da società che sempre più si avviano a percorrere la strada impervia della multietnicità, o multiculturalità, questo rappresenta un problema di non poco conto.

Il riferimento alla questione della xenofobia e del razzismo si impone immediatamente all'attenzione di chi si occupi di estrema destra in Europa. «La Francia ai francesi», «L'Austria prima di tutto», «La Germania ai tedeschi»: sono questi ormai gli slogan, se non i «refrain» ideologici che costituiscono la carta di identità con cui gli odierni partiti di estrema destra si presentano agli elettori sperando di far leva sui sentimenti di insicurezza di matrice soprattutto economica, ma non di rado anche identitaria, che sempre più si diffondono nelle opulente democrazie occidentali. Tanto è profondo il paradosso dello sfruttamento di paure basate su indicatori economici oggettivamente in peggioramento ma in realtà, almeno in determinati contesti nazionali, ancora socialmente sostenibili, che una delle formazioni che ha raggiunto il maggior successo elettorale degli ultimi tempi in campo di estremismo di destra è proprio il partito di Haider in



Austria, uno dei paesi con minor tasso di disoccupazione in Europa. Ma, si sa, slogan come «3 milioni di disoccupati = 3 milioni di immigrati di troppo», come quello con il quale il partito di Jean Marie Le Pen ha tappezzato i muri di molte città e cittadine francesi, sortiscono sempre l'effetto desiderato. E non a caso a livello europeo dalla patria dei diritti civili, l'Olanda, a quella della finanza e delle banche, la Svizzera, tutti i partiti che si sono presentati alle elezioni brandendo la bandiera dello stop all'immigrazione come vessillo di immediata riconoscibilità hanno raccolto non pochi frutti.

Si deve però fare attenzione a non limitare l'analisi alla variabile razzista o xenofoba. La forza con cui i temi relativi all'immigrazione vengono sfruttati ha infatti un duplice effetto: da una parte porta a includere nella famiglia dei partiti di estrema destra formazioni, come la Lega Nord, che provengono da una matrice politica e sociale completamente diversa, dall'altra invece ci fa incamminare sulla cattiva strada dell'interpretazione dei partiti «genuinamente» di estrema destra come movimenti «monotematici» o forse, ancor più semplicemente, «di protesta». Così facendo si mette tutto forzatamente in uno stesso calderone nel quale la distinguibilità ideologica diventa impossibile, con tutte le conseguenze di stemperamento dell'analisi della reale intransigenza su certi temi di questi partiti. Altri temi forti classici dell'estremismo di destra ci aiutano a distinguere queste formazioni: l'attenzione ossessiva per lo stato forte (e non per la difesa di una comunità ristretta, come la Padania per la Lega Nord, tanto per fare un esempio a noi ben noto), per l'assicurazione della «legge e ordine», l'antipluralismo, l'atteggiamento antisistema.

Sorvolando l'Europa

Una visione d'insieme della situazione europea dà un'idea piuttosto chiara di quale sia la situazione dell'estremismo di destra organizzato oggi. Cominciamo dalla Germania che, come patria del nazionalsocialismo, dovrebbe aver riservato un'attenzione particolare alla rinascita dell'estremismo di destra sul suo territorio. In effetti così è stato. Non uno dei gruppuscoli di skinheads di matrice di estrema destra o di bande di naziskin, fioriti come funghi nella Repubblica federale soprattutto dopo la riunificazione dei due stati tedeschi, sfugge all'attenzione dell'organo statale di osservazione delle formazioni dal carattere «ostile alla democrazia». Molti sono i nomi che circolano da anni nei numerosi studi dedicati all'estremismo di destra tedesco: si va dall'Aktion Neue Rechte, gruppo apertamente neonazista fondato all'inizio degli anni Settanta da aderenti della famosa Npd (Partito nazionaldemocratico tedesco), alla Deutsche Alternative, nata a metà degli anni Ottanta e vietata all'inizio degli anni Novanta, che inseriva nel proprio programma la rifondazione del Terzo Reich, ma le formazioni che concorrono alle elezioni con un programma più o meno apertamente di estrema destra sono, per l'appunto, la Npd, partito storico dell'estrema destra tedesca a costante rischio di divieto (alla fine degli anni Sessanta arrivò molto vicino a ottenere rappresentanti al parlamento federale, obiettivo mai centrato da nessuno dei partiti della stessa area politica), la Dvu (Deutsche Volksunion), fondata

nel 1986 dal magnate dell'editoria Gerhard Frey, e, per ultima, la più nota tra le recenti formazioni di estrema destra, quella dei Republikaner, nati da una scissione dal partito bavarese «gemello» della Cdu, che ha ottenuto significativi successi alle elezioni europee del 1989, alle elezioni di Berlino nello stesso anno e che è stato da allora protagonista di cicliche affermazioni in alcune elezioni regionali fino al 1996.

Proprio l'esempio dei Rep è illuminante per chiarire la strategia di dissimulazione, o travestimento, con cui certe formazioni di estrema destra, non solo in Germania, cercano di mascherare sotto spoglie democratiche la loro identità. Nel caso del partito di Franz Schönhuber il mascheramento non è sfuggito all'organo di vigilanza costituzionale tedesco, che ha messo sotto osservazione i Rep fin dal 1992.

Queste considerazioni sulla natura ibrida degli attuali partiti di estrema destra in Europa valgono anche, e soprattutto, per le altre formazioni che prendiamo in considerazione.

Parliamo per esempio della Francia e dell'Austria. Come non associare al nome di Le Pen l'etichetta di estrema destra? L'obiettivo del leader del Front National fin dal 1972, anno in cui fondò il partito, è sempre stato quello di riunire le frange sparse dell'estrema destra francese, recuperando in primo luogo le forze di Ordre Nouveau. Con il passare degli anni il partito si è spostato sempre più su posizioni e toni populistici, non rinunciando ai classici temi forti che ne avevano caratterizzato la nascita e l'affermazione (stato forte, legge e ordine, «purezza» del popolo, ritorno ai valori morali della Francia) ma ammorbidendoli e presentandoli come, in realtà, ampiamente condivisi dalla maggior parte della popolazione. In fondo, come ebbe a dire Le Pen, «io ho il coraggio di dire apertamente ciò che la maggioranza della gente pensa e non esprime».

Considerazioni simili possono essere fatte per il partito di Haider, il Partito liberale austriaco, che di liberale ha appena il nome e una minima parte della sua storia all'inizio degli anni Ottanta, prima che nel 1986 il carismatico, «fascinoso» e sportivo governatore della Carinzia ne prendesse le redini imponendogli, forse più nello stile del messaggio che nei contenuti programmatici, una decisa virata, o meglio, un ritorno alle origini di estrema destra. I fondatori della Fpö alla metà degli anni Cinquanta erano infatti in prevalenza ex nazisti, nella maggior parte provenienti dalle fila delle formazioni apertamente revansciste nate in Austria subito dopo la fine del secondo conflitto mondiale. Proprio alla costante crescita di consensi per la Fpö si deve la rinascita del dibattito culturale austriaco sul reale superamento del passato nazista di parte della popolazione che

aveva visto con l'Anschluss del regime nazista hitleriano la realizzazione del sogno pantodesco. Oggi, al di là del crollo di consensi alle ultime elezioni e al passo indietro compiuto da Haider, il dibattito sulla natura della Fpö è ancora aperto: si tratta di un partito di genuina estrema destra o di una formazione populista che sfrutta il risentimento xenofobo e l'aperta protesta anti-partitica di ampie fasce dell'elettorato?

Questo stesso interrogativo vale, anche se in misura minore data la matrice esplicitamente estremista con cui si è presentato fin dalle sue prime apparizioni alla fine degli anni Settanta, pure per il partito del Vlaams Blok belga. Nato come partito di rivendicazione nazionalista per l'indipendenza dello stato fiammingo e la lotta contro l'egemonia culturale vallone, il Vlaams Blok ha ben presto abbracciato i classici temi estremisti della xenofobia e del razzismo apertamente dichiarati e di natura sostanzialmente biologica. Il richiamo a uno stato fiammingo forte e indipendente, la difesa dei valori tradizionali, la richiesta di misure forti per garantire la sicurezza, il richiamo a una disciplina morale irreprensibile ne fanno una delle formazioni per le quali l'interpretazione estremistica è meno dubbia. I successi elettorali del Vlaams Blok nelle ragioni fiamminghe, confermati anche in occasioni delle ultime elezioni dello scorso anno, lo vedono in forte crescita.

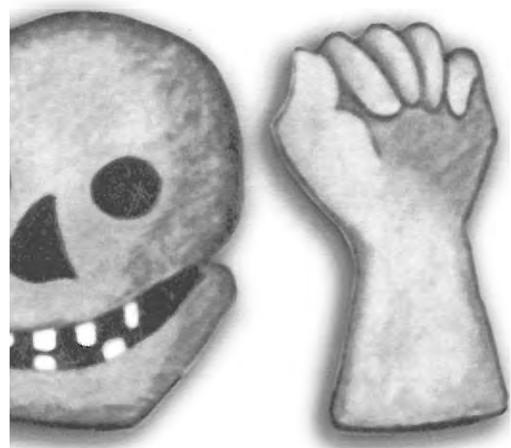
Anche in altri paesi si è parlato recentemente di ritorno dell'estrema destra: l'Olanda, con la Lista Pim Fortuyn, la Svizzera con l'Udc del miliardario Christoph Blocher, protagonista della recentissima affermazione elettorale, la Norvegia con il Partito del progresso e la Danimarca con il Partito del popolo, ma in questi casi contrassegnare queste formazioni con l'etichetta di estrema destra pare fuorviante poiché si tratta in realtà di fenomeni essenzialmente populistici.

Resta infine da analizzare il caso italiano. Secondo i criteri a cui si è fatto riferimento, un partito come Alleanza nazionale non può essere definito di estrema destra. Questo non vuol dire che



alcuni dei suoi esponenti, anche di maggior spicco, non lo siano, e il dibattito interno nato dalle ultime dichiarazioni di Gianfranco Fini in Israele pare confermarlo, ma occorre cercare di svolgere un'analisi quanto più precisa possibile di che cosa legittimamente possiamo considerare estremista di destra, al di là delle comprensibili reazioni emotive a soggetti politici che per almeno cinquant'anni sono stati portatori di espliciti richiami al regime fascista. Non c'è dubbio, in questo senso, che soggetti come Forza Nuova appartengano alla famiglia delle formazioni di estrema destra. Ma, riprendendo la raccomandazione fatta all'inizio, cerchiamo di non riunire nello stesso contenitore ideologico soggetti completamente diversi: una cosa è il populismo, ben altra cosa è l'estremismo di destra. Effettivamente nel campo della ricerca sono emerse tendenze per unire questi due riferimenti parlando di partiti populistici di destra radicale. Queste interpretazioni sembrano proprio la risposta al disagio interpretativo di fronte a soggetti di ibrida collocazione. Accogliendo questa prospettiva si salvano capra e cavoli, ma resta il fatto che soggetti della natura di Forza Nuova non possono essere comunque assimilabili a formazioni che sfruttano in chiave estremista soprattutto le componenti xenofobe e antipartitiche di ampie fasce dell'elettorato. Deriva da ciò che le letture dei risultati delle elezioni presidenziali francesi, come di quelle austriache del 2000 che vedono un'avanzata senza freni dell'estrema destra costituiscono un'analisi solo parziale del fenomeno. Si può continuare a discutere se la natura di questi partiti sia di un estremismo di destra meglio o peggio mascherato, o se sia più corretto prendere in considerazione le variabili populiste che caratterizzano questi soggetti politici. Certo è però che non si può pensare che quasi il 30 per cento di chi ha partecipato alle elezioni austriache del 2000 o il 19 per cento dei votanti per le ultime elezioni presidenziali francesi si sia improvvisamente trasformato in estremista di destra. I caratteri

del voto per queste formazioni non sono più quelli classici dal dopoguerra fino alla fine degli anni Settanta (forte prevalenza maschile, propensione a un carattere autoritario, scarsa qualificazione professionale, basso titolo di studio). Le numerose ricerche svolte sull'argomento rivelano una forte proletarizzazione del voto: aumenta notevolmente infatti la componente di operai che si sono espressi per questi partiti. Le motivazioni che spingono così ampie fasce dell'elettorato in questa direzione sono da cercare più nel senso di incertezza e nella paura per le condizioni socio-economiche del futuro, come si è visto assai ben sfruttate dai partiti in questione, che non in una collocazione politica estremista. Alcune recenti ricerche confermano questa ipotesi. La maggior parte degli elettori lepenisti, pur non esitando a collocare il Front National all'estrema destra della scala destra-sinistra, sceglie una collocazione ben più moderata per identificare la propria posizione politica. Come a dire che sì, il partito è identificato come di estrema destra, ma chi lo vota non lo fa per questo. Ciò non riduce, ma al contrario alimenta, la preoccupazione per la forza sempre maggiore di questi soggetti politici, ormai ampiamente diffusi e prosperanti nella maggior parte dei paesi europei. Al di là dei successi elettorali di queste formazioni, infatti, si può rilevare come sia forte la tentazione, come è accaduto nel caso della legge di restrizione dell'asilo politico approvata nel 1993 in Germania con il benestare della socialdemocrazia, di rispondere preventivamente alle minacce di queste formazioni con un tentativo quasi affannoso di farsi primi portatori dei temi che hanno fatto la fortuna di questi soggetti politici. E ciò non vale solo per i partiti della nuova estrema destra, ma anche per quelli della vecchia o per i soggetti più chiaramente populistici: la legge Bossi-Fini sull'immigrazione ne è un esempio lampante.



L'articolo è illustrato con dettagli tratti dall'*Apocalisse*, un'opera di Enrico Baj che è un gigantesco puzzle che si sviluppa in 100 metri di percorso e comprende una quantità di sagome in legno multistrato.

L'*Apocalisse* è ispirata alle paure e ai «peccati capitali» della nostra civiltà: paura della morte, delle divinità, del dolore, dei governi, dei poteri economici. Paure rappresentate da mostri, mangiatori e ladri di bambini, diavoli volanti, serpenti, mani, bu-della, teschi.

Sulla base di un progetto culturale antimoderno di ampio respiro i revisionisti hanno saputo confutare molti luoghi comuni prodotti dalla storiografia progressista, fatta e concepita da sinistra. Soprattutto quelli che riguardano l'interpretazione delle rivoluzioni dell'età moderna. Ma forse esiste un altro modo per sfruttare gli esiti della più recente ricerca. Un modo che valorizza gli assunti e gli obiettivi di una storiografia libertaria. È questa l'ipotesi di Pietro Adamo, storico, autore di Il dio dei blasfemi. Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese (1993), La libertà dei santi (1998) e La città e gli idoli (1999)

Pietro Adamo

LE RIVOLUZIONI DEI REVISIONISTI E LA STORIOGRAFIA DEI LIBERTARI



«Solo in pochissimi casi gli uomini amano rendersi pienamente conto della portata delle trasformazioni che si sono prodotte nei presupposti delle loro tradizioni», scrive alla fine dell'Ottocento Eduard Bernstein nella chiusa della prima eresia «revisionista» riconosciuta come tale dei nostri tempi. Il berlinese coglie il nodo psicologico del tema, concludendo che «di solito [gli uomini] preferiscono tenerne conto solo se si tratta di riconoscere certi fatti incontestabili e di accordarli finché è possibile con le parole d'ordine tradizionali». Nel passo (*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 244) fa capolino quella dinamica tra fatti e valori che secondo Nico Berti definisce il problema del revisionismo dal punto di vista strettamente storiografico: «I fatti sono sterminati e il compito degli storici consiste [...] nel decidere innanzitutto quali sono importanti e quali no. E con ciò gli stessi storici immettono, inevitabilmente, un giudizio di valore». Ma qualche «fatto», per quanto immerso nel *mare magnum* degli altri «fatti», può anche essere «incontestabile»... e qui a Berti non resta che fare appello all'«onestà deontologica dello storico» (*Revisionismo? Un falso problema*, in *Libertaria*, n.4, 2001, pp. 79-80). In altri termini, la dinamica fatti-valori che modella il confronto tra studiosi di diverso orientamento non può comunque prescindere dagli esiti stessi della ricerca storica, che, a differenza di ciò che sembra pensare qualcuno, non è affatto una «tribuna politica» di opinioni variegata riferite a paradigmi alquanto differenti e tutti egualmente validi. È invece

un'impresa collettiva che non procede come semplice accumulo «progressivo» di dati, con una successione che implica una qualche «direzione coerente di uno sviluppo ontologico», ma piuttosto come una serie di discontinuità radicali nella stessa «concezione del mondo» (storico): una posizione relativistica, questa, che non esclude (anzi che impone) l'idea che in un determinato momento storico una «comunità di specialisti di una qualche specializzazione scientifica» condivide, in relazione a una specifica tesi, interpretazione o campo d'indagine, una precisa serie di riferimenti, per quanto sfumata ai bordi (rubo la terminologia a Thomas Kuhn: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 139, 247; *Dogma contro critica*, Cortina, Milano, 2000, p. 155). Non intendo soffermarmi sulle questioni propriamente epistemologiche, sullo statuto del «fatto» o sulla «contemporaneità» dell'impresa storica stessa, molto note sin quasi alla «banalità» (vedi ancora il citato saggio di Berti), quanto sottolineare che una delle grandi rotture epistemiche che hanno caratterizzato la ricerca negli ultimi decenni (vale a dire, la crisi della visione «progressista» di orientamento materialistico, e in subordine storicistico) non solo ha ovviamente trovato saldi punti di riferimento nella concreta ricerca storica stessa, ma è un dato di fatto acquisito nella «comunità degli specialisti», siano essi revisionisti, liberali o marxisti. Del resto, proprio perché rispetto a questa visione in crisi gli storici contemporanei sono (quasi) tutti revisionisti, occorre distinguere tale posizione da quella «offensiva culturale della destra» che tenta di confutare le «valenze democratiche e libertarie» della modernità in nome dei valori asso-

ciati alla tradizione e alle correnti di pensiero conservatrici (Aldo Giannuli, *L'insostenibile leggerezza del revisionismo storico*, in *Libertaria*, n.1, 2001, pp. 59-60). La categoria del «totalitarismo» ha spesso assunto la funzione di presupposto politico-culturale (via via, dagli anni Sessanta a oggi, sempre più esplicitato) delle diverse tattiche di critica della visione «progressista» (su questo Berti e Giannuli concordano); è anche evidente che tale categoria si presta particolarmente a una sorta di appiattimento generalizzato delle differenze di progetto, di riferimenti politico-filosofici, di *ethos*, tale per cui diventa possibile sostenere l'equivalenza morale di punti di vista anche opposti (che so, vandeani e giacobini, oppure partigiani e repubblicani). L'intervento di Giannuli suggerisce però ulteriori considerazioni. Il collegamento tra i «segni rivelatori» che a suo parere caratterizzano il progetto antimoderno di «svuotamento interno» delle forme democratiche e il piano della ricerca storica fondata sulla revisione delle varie «vulgate» progressiste e/o materialistiche (giacobine, resistenti o affini) non solo sembra piuttosto vago, ma pare sottovalutare le potenzialità esplicative del concetto di totalitarismo nella zona di raccordo tra storiografia e cultura politica, in versioni peculiarmente vantaggiose proprio per quelle tendenze che si richiamano alla tradizione libertaria (non è certo un caso che il concetto sia stato elaborato tra gli anni Venti e Trenta soprattutto negli ambienti della sinistra radicaldemocratica e libertaria). In



altri termini, i paradigmi revisionistici sono politicamente *neutri*: se da un lato sono funzionali alla diffusione di una nuova ortodossia destrorsa, dall'altro potrebbero però potenziare modalità opposte di interpretare la storia, la politica, i rapporti sociali, il sentire individuale.

Rivoluzioni sotto accusa

Uno sguardo agli sviluppi dei molti revisionismi conferma questa ipotesi di ricerca. Nel secondo dopoguerra in molte zone d'Occidente si è assistito, con tempi e modalità ovviamente differenti, alla maturazione di letture e interpretazioni incentrate sulla confutazione di quell'orientamento progressista, vagamente materialistico e classista, prevalente nei decenni precedenti. Non a caso, i dibattiti hanno acquistato calore e consistenza quando è entrato in gioco l'esperienza fondatrice dell'*ethos* nazionale, quando cioè la discussione si è annodata alla natura delle istituzioni esistenti, al loro senso storico, all'identità del «regime» in un momento in cui il socialismo reale sembrava costituire un'ipotesi alternativa di civilizzazione. Per certi versi i vari revisionismi sono quindi un prodotto della guerra fredda. E un contributo non da poco alla loro affermazione è stato dato da quegli studi di scienze sociali, di sociologia e di storia delle dottrine politiche pubblicati negli anni Cinquanta che hanno saputo cogliere e descrivere il sostrato messianico e insieme deterministico della filosofia della storia marxista e delle sue articolazioni culturali

Tre stadi.

Secondo François Furet e Denise Richet la rivoluzione francese si è snodata in tre fasi successive. Nell'illustrazione Maximilien Robespierre



storicistiche: da *Le origini della democrazia totalitaria* di Jacob Talmon (Il Mulino, Bologna, 1967) a *Miseria dello storicismo* di Karl Popper (Feltrinelli, Milano, 1975), da *L'abuso della ragione* di Friedrich von Hayek (Vallecchi, Firenze, 1967) a *Il dispotismo orientale* di Karl Wittfogel (2 volumi, Vallecchi, Firenze, 1968), da *Le origini del totalitarismo* di Hannah Arendt (Comunità, Milano, 1967) a *L'oppio degli intellettuali* di Raymond Aron (Cappelli, Firenze, 1958), e via di seguito. Opere che sono invecchiate, che hanno richiesto correzioni, aggiornamenti, precisazioni, ma il cui senso, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, era difficilmente equivocabile e che hanno esercitato grande influenza sulle prime grandi revisioni dei momenti topici dell'esperienza moderna, vale a dire le grandi rivoluzioni che l'hanno in parte plasmata.

Di fatto è su di queste che comincia a esercitarsi l'esercizio della revisione in chiave antiprogredista e antimaterialista. Nel 1954 l'inglese Alfred Cobban apre le ostilità sulla più «classica» delle rivoluzioni in una celebre conferenza intito-

lata *Il mito della rivoluzione francese* (ora nel volume dal titolo analogo a cura di Massimo Terni, Il Saggiatore, Milano, 1981). Polemizzando con le versioni «correnti» della *Revolution* (quelle dei volgarizzatori marxisti ma anche quelle più sofisticate di Georges Lefebvre), Cobban definisce nel seguente modo «il mito che ha dominato la seria ricerca sulla rivoluzione francese nel corso di questo secolo»: «L'ordine feudale si è estinto e il governo della borghesia ha preso il suo posto» (p. 39). Tutto ciò viene presentato come una «esemplificazione di una legge scientifica derivata dai fatti della storia» (*ibidem*), ma è anche il frutto avvelenato di una serie di semplificazioni e di riduzioni che hanno creato due mitologie associate, quella del feudalesimo e quella della borghesia, etichette difficilmente applicabili in modo sensato a qualche fenomeno della Francia del Settecento (scarso il gruppo dei *tenanciers* che percepivano ancora diritti signorili, mentre il «terzo stato» presente all'assemblea costituente



Ami du Peuple.

Il giornale fondato da Jean-Paul Marat diede voce alle posizioni più estremiste dei giacobini

si caratterizzava per detenere cariche venali). Con buona pace della teoria marxista della Grande Rivoluzione! Lo storico inglese ha poi offerto una precisa ipotesi interpretativa alternativa a quella di orientamento materialistico (in *La società francese e la rivoluzione*, Vallecchi, Firenze, 1967), su presupposti epistemologici (nell'introduzione sono citati sia Talmon sia Popper) che sottolineano la «propensione della teoria marxista sulla rivoluzione a tramutarsi in una specie di esaltazione semireligiosa» (p. 16). Concettualizzando la rivoluzione come una serie di eventi piuttosto che come un blocco unico e descrivendone lo sviluppo a prescindere da una qualche «legge» storica, Cobban ne mette così in luce da dinamica interna, «casuale» potremmo dire (intendendo di contro all'ipotesi deterministica). Soffermandosi poi sulla propensione borghese alla carriera statale (e non all'imprenditoria capitalistica), sulla richiesta contadina dell'aboli-

zione dei diritti signorili (al di fuori di una qualche progettualità comunitaria o rivoluzionaria), sull'inesistenza di fronti antifeudali, sull'imborghesimento sociale dell'aristocrazia e altri dati in genere trascurati, ne conclude paradossalmente (e polemicamente) che non si tratta di una «rivoluzione per, ma in gran parte contro, la penetrazione di un embrionale capitalismo nella società francese» (ivi, p. 159; vedi anche la voce dedicata a Cobban, stilata da Anna Maria Rao, in *L'albero della rivoluzione*, a cura di Bruno Bongiovanni e Luciano Guerri, Einaudi, Torino, 1989, pp. 122-131).

Nel 1965-1966 François Furet e Denis Richet offrono un volume di sintesi (*La rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 1980) che riaccende il dibattito quasi con violenza. I due spensano anch'essi l'idea di un evento a più stadi, distinguendo «tre rivoluzioni» nel 1789 (degli avvocati, delle città e dei contadini), grosso modo ispirate da motivi riformistici mediati dalla cultura dei lumi, che costruiscono tanto un *ethos* nazionale rivoluzionario quanto una nuova classe dirigente. Ma le spinte controrivo-

luzionarie, assieme alle difficoltà contingenti, conducono al *déravage*, ovvero allo «slittamento» verso il Terrore dominato dalle istanze dei gruppi subalterni, che esprimono una nuova cultura e una nuova «mentalità», segnata dalla «passione dell'eguaglianza e dell'azione repressiva» (p. 254). Nella lettura Furet-Richet i rapporti sociali tra i diversi gruppi hanno un ruolo preciso, ma nella loro applicazione alla dinamica rivoluzionaria non sono interpretabili lungo lo schema marxiano della lotta di classe; inoltre, i due conferiscono rilevanza soprattutto all'interazione politica nei corpi rappresentativi, nonché alla natura e all'evoluzione della «mentalità» rivoluzionaria, caratterizzata in negativo come l'irruzione di uno spirito «terroristico» violento e sanguinario. Furet approfondirà questi argomenti in due saggi successivi (*Il catechismo rivoluzionario*, nel citato *Il mito della rivoluzione francese*, e *La rivoluzione francese è finita*, in Furet, *Critica della rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 1979), insistendo in particolare sull'autonomia del politico nella formazione dell'intera dinamica rivoluzionaria (a partire cioè dallo stesso 1789). Cobban e Furet riassumono le principali direttrici dell'attacco alla vulgata materialistica: da un lato la confutazione, sul concreto terreno della ricerca, delle premesse sociali ed economiche alla base dell'interpretazione del fenomeno rivoluzionario in termini di scontro di classe, dall'altro la valorizzazione dei momenti ideologici e politici, considerati non solo «autonomi» (cioè non sovra-



strutturali), ma anche, nel loro concreto funzionamento di costruzione delle mentalità e delle antropologie politico-culturali, nonché di definizione dello *Zeitgeist* del dibattito pubblico, motori potenti del dispiegamento dei «fatti» in analisi. Lungo queste linee di ricerca abbiamo quindi avuto interventi sull'economia e la società francese del Settecento, che si sono spesso allargati alla considerazione delle peculiarità regionali e provinciali (Colin Lucas, William Doyle, Paul Bois, Steven Kaplan, Roger Dupuy, Paolo Viola, e così via); studi sulla cultura, sul «politico» e sulle modalità di comunicazione/interazione tra le due sfere (Keith Baker, Robert Darnton, Roger Chartier, Bronislaw Baczko, Lynn Hunt); analisi della cultura «materiale», delle relazioni sessuali, del matrimonio, della famiglia (Daniel Roche, Dorinda Outram, Joan Landes); riflessioni articolate sulla «mentalità» popolare, anche nei suoi risvolti non «progressivi» (Arlette Farge, Richard Cobb, Mona Ozouf, Michel Vovelle).

La zona atlantica

Non casualmente, la revisione della rivoluzione inglese (altro evento decisivo, ma in negativo, nel costruito identitario della nazione) si sviluppa lungo linee analoghe. In reazione a un paradigma progressista liberal-materialista che si afferma tra gli anni Trenta e Cinquanta (meno influente e meno caratterizzato in senso strettamente marxista rispetto alla storiografia francese), tra la metà degli anni Sessanta e i primi Settanta si comincia a

Simbolico e reale.

La decapitazione di Carlo I segna una rottura nell'immaginario sociale: la sacralità del potere è infranta



mettere in discussione l'idea che l'evento rivoluzione sia il frutto di un contrasto insanabile tra un sovrano tradizionalista e un parlamento portavoce di istanze «borghesi» e «capitalistiche». Alcuni accurati studi di storia parlamentare e di storia religiosa (Conrad Russell, Geoffrey Elton, Nicholas Tyacke, Paul Christianson) mostrano non solo come tale «contrasto» fosse abbastanza illusorio, ma anche come i suoi reali vettori fossero principalmente religiosi e culturali, certo non sociali ed economici, tesi che viene avvalorata dai molti lavori di storia locale che si susseguono nel periodo (Alan Everitt, Clive Holmes, Anthony Fletcher). Da qui l'analisi si è allargata alla storia sociale (John Morrill, David Underdown), sottolineando da un lato come il radicalismo religioso (per molti, compreso chi scrive, uno dei punti di svolta della tradizione antagonista europea) fosse assolutamente minoritario (forse il 5 per cento della popolazione) e comunque lontano, nel suo complesso, da un ethos razionalista e «progressivo» in termini moderni e dall'altro come i valori popolari più diffusi

fossero conservatori, fedeli alla tradizione, avversi a ogni mutamento. Laddove i marxisti scorgevano conflitti di classe, i revisionisti evidenziano in genere motivazioni di tutt'altro genere (manovre delle élite, dissidi di *status* e così via). Quindi l'analisi della stessa rivoluzione, scomposta in più stadi sia nei suoi termini politici (il dissidio parlamentare del 1642 che portò alla guerra civile, il trauma del 1648-1649 che aprì le porte al breve esperimento repubblicano, i progetti mai realizzati dei più violenti radicali), sia nei suoi termini sociali (con la negazione di qualsiasi significativa forma di polarizzazione economico-sociale) hanno portato molti, a somiglianza dei loro colleghi che hanno rivisto la Grande Rivoluzione (primo fra tutti proprio Cobban), a chiedersi prima quanto fossero realmente «rivoluzionari» i protagonisti degli eventi (non lo erano forse molto di più il re, la corte, l'episcopato, nei loro tentativi di imporre meccanismi di razionalizzazione, di centralizzazione, in una pa-



Puritano di ferro.
John Pym,
leader della fazione
più intransigente
verso il sovrano,
condusse gli inglesi
alla guerra civile
contro Carlo I

rola di modernizzazione dello stato?), e poi se ha davvero molto senso continuare a usare il termine «rivoluzione» per gli eventi del 1640-1660 (rimando al mio *L'interpretazione revisionista della rivoluzione inglese*, in *Studi storici*, XXXIV, 1993, pp. 849-894).

I revisionisti delle rivoluzioni inglesi e francesi trovano quindi un significativo *trait d'union* in un atteggiamento che potremmo definire «tendenzialmente negazionista», ovvero nella propensione a passare dalla scomposizione dell'oggetto «rivoluzione» per confutarne l'interpretazione in termini materialistici al dubbio sull'esistenza stessa (in termini storiografici) dell'evento «rivoluzione», attraverso l'insistenza sulla casualità degli eventi (vedi l'analisi comparativa di Francesco Benigno, *Specchi della rivoluzione*, Donzelli, Roma, 1993). Diverso il caso della terza grande rivoluzione d'Occidente: negli Stati Uniti l'«evento» stesso non è

messo in discussione sul piano diciamo così ontologico, anche perché, al contrario di Francia e Inghilterra, non è parte di una specifica interpretazione dell'identità nazionale, ma è alla base dell'identità nazionale stessa. All'epoca della guerra fredda gli studiosi americani si impegnano quindi nel confutare i *progressive historians* delle generazioni precedenti, formati tra l'era democratica di inizio secolo e il New Deal, per i quali l'esperienza rivoluzionaria e la Costituzione, lungi dall'essere il frutto di un dissidio filosofico-politico sui diritti dei popoli e degli individui, sono stati modellati dagli interessi economici e sociali dei mercanti e delle élite commerciali e politiche delle tredici colonie. Anche in questo caso scorgiamo linee di ricerca analoghe a quelle accolte nelle revisioni delle altre rivoluzioni d'Occidente: un'analisi delle divisioni economiche, politiche, religiose, culturali, nei diversi stati e nella Convenzione di Filadelfia prima, durante e dopo la frattura (Carl Bridenbaugh, Robert e Catherine Brown, Forrest McDonald, Edmund Morgan), che escludono una

lettura dei concetti-eventi in esame in una semplicistica chiave classista; un'accurata valutazione del ruolo delle idee nella formazione dell'ideologia rivoluzionaria (Bernard Baylin, Hannah Arendt, Daniel Boorstin); una concettualizzazione del radicalismo democratico che ne sottolinea la marginalità e l'irrilevanza (Robert Brown, Richard Morris, Esmond Wright).

Il modello progressista

Una comprensione più completa degli esiti della revisione «antiprogredista» delle maggiori rivoluzioni d'Occidente richiede qualche ulteriore tassello: per esempio, la presenza di uno sforzo revisionistico nei paesi dell'Est (sulla Polonia vedi per esempio l'introduzione di Baczko a Witold Kula, *Riflessioni sulla storia*, Marsilio, Venezia, 1990); la mutazione di enfasi nella storiografia marxista più tradizionale, con il passaggio da un'interpretazione marcatamente classista a una che mette l'enfasi sulle modifiche dell'immaginario, delle ideologie e delle mentalità (Christopher Hill, Albert Soboul, Edward Thompson); l'influenza della generazione della nuova sinistra, che, accanto al recupero alquanto sterile delle istanze materialistiche tradizionali (chi si ricorda *Proletari senza rivoluzione?*), nei casi migliori si è rivelata capace di spostare l'accento sulle tradizioni marginali e sulle culture d'opposizione senza tornare a decrepite visuali progressistiche (Staughton Lynd, Marcus Rediker, Peter Linebaugh, Howard Zinn); una certa capacità di coniugare le istanze provenienti dai



nuovi suggerimenti nell'ambito della storia della cultura materiale con una lettura che tiene conto delle divisioni sociali (Vovelle).

Del resto, sarebbe anche assurdo pensare ai diversi revisionismi come a una vera e propria scuola storica. Spesso non si va al di là di una avvertenza condivisa per le semplificazioni socio-economicistiche delle varie vulgate progressiste. È difficile tenere insieme la descrizione della rivoluzione americana come frutto delle iniziative di un movimento d'opinione conservatore, legittimario dal punto di vista sociale e politico, attento alla conservazione delle strutture di potere esistenti, offerta dai vari rappresentanti della scuola del «consenso» (per esempio i sopra citati Brown, Morris e Wright), e la ricostruzione dell'ideologia dei Padri fondatori in termini illuministi, innovativi e radicali proposta da Baylin. Analogamente, è difficile che le letture della rivoluzione inglese che insistono sul ruolo primario delle fazioni aristocratiche (per esempio quelle di Christianson o Fletcher) convivano con quelle che spiegano gli eventi facendo riferimento a profondi dissidi religiosi, culturali e sociali (Morrill, Russell).

In parte ciò è dovuto alla natura delle tesi avversarie. Il modello che ho finora descritto come «progressista» e/o «materialista» è in certo modo più complesso di quanto l'uso di queste etichette possa far intendere. Per quanto riguarda la Francia la scuola che meglio lo rappresenta, anche se non mancano apporti del repubblicanesimo democratico ultrà, è certamente quella marxista, con una genealogia che va da Jean Jaurès ad Albert Soboul,

Capo militare.

Dopo aver vinto la guerra contro gli inglesi, George Washington divenne il primo presidente americano appoggiando la fazione più autoritaria e accentratrice



passando per personalità enormi (e diverse) come Albert Mathiez, Georges Lefebvre e George Rudè. Il robespierrista Mathiez ci ha lasciato pagine memorabili sull'assonanza tra 1789 e 1917 (per lui la rivoluzione bolscevica era «un prodigioso termine di paragone»: Luciano Guerri, nel citato *L'albero della rivoluzione*, p. 464): per esempio, dopo l'eliminazione di Hébert e dei suoi seguaci, il Comitato di salute pubblica poté finalmente inaugurare «una nuova politica economica, come in Russia Lenin dopo aver schiacciato la rivolta dei marinai di Kronstadt» (*Carovita e lotte sociali nella rivoluzione francese*, Newton Compton, Roma, 1974, p. 452; il primo a suggerire l'accostamento è stato ovviamente lo stesso Lenin...). In Inghilterra, il gruppo dei British Marxist Historians, che comprende Hill, Rudè, Thompson, Eric Hobsbawm e altri studiosi di primissimo piano e che è parte integrante del Partito comunista inglese, innesta la sua azione culturale su una influente scuola storica di matrice fabiana (Richard Tawney, George Cole, Sidney e Beatrice Webb), che a sua volta si ri-

chiama alle più radicali tendenze whig dell'Ottocento (sul gruppo vedi il mio *Dai Ranters agli Hippies, e viceversa. Gli storici marxisti e la rivoluzione inglese*, www.decoder.it). In America la situazione è ancora differente. I *progressive historians* sono in genere di estrazione radicaldemocratica, crescono tra i due Roosevelt, affrontano la crisi del 1929, si muovono in un'ottica economicistica, prediligono un modello interpretativo che vede su fronti contrapposti il popolo e gli interessi particolari delle élite (ombre del New Deal...). Il loro testo paradigmatico è *L'interpretazione economica della Costituzione americana*, scritto nel 1913 da Charles Beard, in cui si sostiene che i Padri fondatori stesero il documento pensando ai propri interessi di possessori di capitale mobiliare (Feltrinelli, Milano, 1959). È logico che, a partire dagli anni Venti, subiscano una forte influenza marxista. E così, nelle pagine finali di *La città celeste dei filosofi settecenteschi* (1931), opera dell'influente Carl Becker, ci tocca



**Leader
«libertario».**
Thomas Jefferson,
autore della
*Dichiarazione
di indipendenza*,
divenuto
presidente diede
voce alle istanze
più democratiche
e decentraliste

un insistito paragone tra rivoluzione francese e rivoluzione bolscevica, nonché tra le opere degli illuministi e il *Manifesto*, con, quasi *en passant*, un convinto panegirico in favore dell'economia di piano: «La pura e semplice verità è che la rivoluzione russa che ci minaccia, come la francese che distrusse i ceti possidenti del *vieux régime*, [...] non mira ad altro che all'instaurazione della libertà e dell'eguaglianza [...] in luogo dello sfruttamento e della tirannia. Per il raggiungimento di questo fine si serve, deliberatamente, come di un mezzo temporaneo ma necessario, di una dittatura di fedeli simile a quella che funzionò nel 1793» (Ricciardi, Napoli, 1956, p. 130).

Un «mondo alla rovescia»

Che cosa hanno in comune un giacobino marxista come Mathiez, un socialista cristiano come Tawney e un liberaldemocratico un po' ottenebrato come Becker? O un socialista vicino al marxismo come Lefebvre e un comunista

marxista dottrinario come Hobsbawm? È possibile radunarli tutti sotto un'unica etichetta? Solo con un certo sforzo, lo ammetto, e soltanto per linee generali. Sembrano condividere soprattutto una serie di semplificazioni, non sempre esplicitate nella costruzione discorsiva, ma di cui spesso si rintraccia la presenza: pesante, dottrina, dogmatica, negli epigoni e negli entusiasti; più sfumata, articolata e discussa nei maggiori (e tra quelli che stiamo discutendo alcuni restano comunque tra i massimi storici del secolo: penso a Lefebvre, Hill, Thompson). La serie in questione comprende l'equiparazione storicistica tra le forze e le esigenze «popolari» e lo sviluppo «progressivo» degli eventi; la contrapposizione programmatica tra gli interessi e la cultura delle élite e quelli delle classi subalterne; gli intellettuali d'opposizione come «avanguardia»; l'accento sui momenti di discontinuità, sulle rotture, sulle «rivoluzioni»; e via di seguito. Tutto ciò costituisce un vero e proprio immaginario storiografico, che a tutt'oggi esercita un potente fascino (soprattutto sui profa-

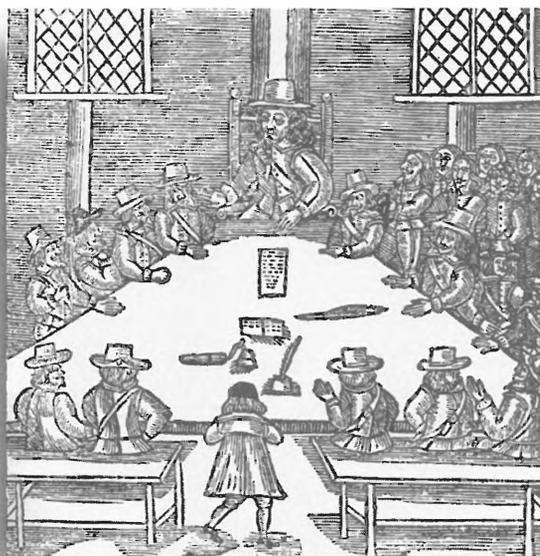
ni). Una visione del mondo che nei più «preparati» marxisti prende aspetti più articolati e si traduce come fede appassionata quanto dogmatica nel materialismo storico, nel millennio socialcomunista, nelle facoltà palinogenetiche della classe operaia.

Il lettore di *Libertaria* non deve fare grandi sforzi per confrontarsi con questo immaginario «progressista». Ne ritrova buona parte degli elementi in un intervento di Eduardo Colombo pubblicato qualche mese fa su questa stessa rivista (*Io sono anarchico!*, n. 3, 2003, pp. 40-49). Non intendo entrare nel merito dell'argomentazione (la critica al preteso «neoliberalismo» di Nico Berti), ma sottolineare come la ricostruzione dell'esperienza moderna che ci viene qui offerta è costruita su una serie di fantasie storiografiche che riproducono quasi alla perfezione gli assunti tipici, cinquant'anni fa, dei fedeli alla vulgata materialistica. Lasciamo pure da parte le amenità sul pensiero politico in senso stretto. Secondo Colombo il Medioevo è contraddistinto da una «lotta per la libertà» che si fa «violenta» contro i «poteri opprimenti» della chiesa e dell'impero, con la «rivolta» che si «rifugia» nei «poveri delle città» e nelle «masse contadine», «esprimendosi nelle eresie». I dissidi medievali erano molte cose differenti, ma pensare alle ribellioni popolari (raramente più che scoppi di violenza cieca e inarticolata) o alle eresie (contradistinte da torme di fanatici alla ricerca del millennio) come documenti di una «lotta per la libertà» diretta concettualmente contro i poteri forti dimostra o una fantasia notevole o, appunto, la fedeltà a un modello

metafisicamente «progressivo». In quanto all'età moderna, avremmo invece un «radicalismo plebeo» e livellatore, una «volontà di cambiamento profondo della società gerarchica», un «movimento ribelle mille volte sepolto nell'ordine imposto dai preti e dai potenti»: ora, questo «spirito critico» è sì presente in alcune esperienze religiose e politiche marginali, che soltanto con il tempo riveleranno le proprie potenzialità intellettuali, ma le espressioni più diffuse della protesta dei ceti popolari in età moderna (che Colombo vorrebbe riassumere sotto l'etichetta di un'«azione collettiva» del radicalismo plebeo) sono condotte in genere, dalle campagne francesi ai borghi inglesi, dai vicoli di Napoli ai comuni catalani, sotto il segno della fedeltà alla tradizione, spesso in termini nostalgici, finanche reazionari, nel tentativo di riaffermare i valori delle gerarchie e dei doveri consueti che spesso sono proprio i potenti, in uno sforzo di modernizzazione, a tentare di scuotere (con l'obiettivo, grosso modo, di mutare i sistemi di controllo sociale situandoli nella sfera della nascente «economia», non certo con quello di potenziare l'indipendenza e autonomia del singolo disgiungendolo dalla catena solidaristica tradizionale di cui fa parte). È vero che la retorica passatista di alcuni nasconde a tratti istanze di libertà e autonomia, ma sarebbe certo vano andarle a cercare nelle espressioni «pure» del radicalismo popolare livellatore... Alla rivoluzione francese entriamo nel delirio puro: Jacques Roux sarebbe un antesignano della «libertà anarchi-

Esercizio assembleare.

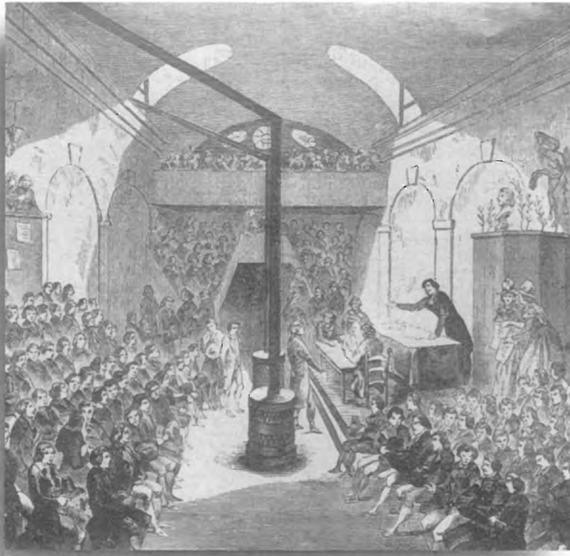
Nel 1647 i soldati semplici del New Model Army imposero ai loro capi la creazione di un consiglio generale nel quale erano presenti loro delegati



ca». Leggere gli *enragés* in tal modo è tipico di certa storiografia (in genere francese) che in linea di massima capisce di anarchismo quanto capisco io di cultura assiro-babilonese. Il documento citato da Colombo (l'indirizzo rivolto alla Convenzione da Roux il 25 giugno 1793 poi noto come *Manifesto degli enragés*, in italiano in *Gli arrabbiati*, a cura di Angela Groppi, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 87-96) è contraddistinto dalla richiesta del calmere universale e dell'estensione del controllo governativo sulla vita economica, nonché della pena di morte per aggiatori, accaparratori e tutti gli oppositori del regime, ed è pervaso da un senso sacrale del dovere della guerra e della morte in nome della repubblica, il tutto all'ombra delle «picche immortali che hanno rovesciato la Bastiglia» e che «faranno giustizia degli intriganti e dei traditori»: «Non abbiate paura di rendere il popolo troppo felice, [...] pronunciatevi ancora una volta», dichiara Roux all'assemblea, «e i sanculotti, con le loro picche, faranno eseguire i vostri decreti» (pp. 89, 90, 96). Queste sono le premesse dello stato di polizia

novocentesco, altro che «libertà anarchica»! Il fatto è che Roux e Colombo sono ipnotizzati dallo stesso mito: «Il popolo», ci dice Colombo, «sottomesso al principe e controllato da un'occhialuta polizia», fatto da «uomini e donne che, cercando l'impossibile», «costruiscono la libertà umana». Che i vari «popoli», in camicia nera, rossa o verde (variante tutta italiana), possano essi stessi trasformarsi in «principi» od «occhialuta polizia», non sembra sfiorare la mente di tutti coloro che, presi nell'immaginario progressista, idolatrano in astratto le masse, sempre portatrici di un qualche rilevante destino storico rigeneratore (ah, il millennio...), dimenticandosi sovente degli individui concreti.

È a questa visione del mondo che i revisionisti hanno creativamente contrapposto una rivalutazione del regno della politica parlamentare ed elitaria, considerata il terreno vitale dell'impulso al cambiamento istituzionale; una concettualizzazione più attenta delle dinamiche sociali, in cui l'im-



Club dei giacobini.

La minoranza più radicale della rivoluzione francese conquistò la maggioranza nel giugno 1793, quando espulse dal parlamento i deputati girondini

patto della cultura del «popolo» viene sganciato dai pregiudizi progressisti, mettendo in mostra i molti e persistenti elementi di tradizionalismo e di conservazione; una valutazione meno idealizzata del ruolo del radicalismo giacobineggiante, nel quale, scrostato il mito della rivoluzione rigeneratrice, emerge soprattutto la tentazione totalitaria. È un quadro della modernità sconvolgente per i fedeli della vulgata del «progresso». È un mondo alla rovescia, in cui il «popolo» urbano o contadino sposa i valori della conservazione, della fede religiosa o nazionalista, della logica gerarchica, mostrandosi magari refrattario di fronte alle innovazioni dei «ribelli» di professione, giacobini o leninisti che siano; in cui le «rivoluzioni» e le «resistenze», sognate o attuate, segnano non l'inizio del millennio, ma l'avvento di terrificanti sperimentazioni di massa nella tecnica del massacro e del gulag; in cui gli «eroi» della (sub)cultura progressista

(da Maximilien Robespierre, e ovviamente Roux, fino a Lenin o Fidel Castro) assumono l'aspetto di biechi dittatori e di sconfessatori dell'umanità.

Libertà e storia

«La concezione della storia come storia della libertà aveva suo necessario complemento pratico la libertà stessa come ideale morale: ideale che, infatti, era cresciuto con tutto il pensiero e il moto della civiltà, ed era passato nei tempi moderni dalla libertà come complesso di privilegi alla libertà come diritto di natura, e da questo astratto diritto naturale alla libertà spirituale della personalità storicamente concreta». Altissima pagina, questa di Benedetto Croce, sbatuta con coraggio sul muso dei fascisti (dalla *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari, 1965, p. 13), che ancora oggi non può non far vibrare qualche importante corda nell'*ethos* libertario. Certo, quel suo storicismo assoluto suona un po' datato. Chi sottosciverebbe oggi, dopo il secolo dei totalitarismi, l'idea che la storia sia essenzialmente «storia della libertà»? Ma, se

anche la storia non esprime lo Spirito (con la maiuscola) della libertà, è certo percorsa da ciò che Croce chiama suo «ideale morale», per lo meno a partire dalla costruzione dello stato moderno, che di fatto crea, quasi per reazione, i presupposti per concepirla nei termini cui noi la pensiamo, ovvero soggettività, autonomia e diritto. È in questo senso che l'impresa storiografica di chi si professa libertario non può che risolversi in una storia intorno alla libertà, intendendola in tutte le sue articolazioni, sociali, economiche, politiche, culturali, e includendovi anche le manifestazioni di fenomeni divergenti, opposti, centrifughi. Non è questione di argomenti, ma di enfasi, di orientamento, di «centro»: che ci si occupi di operai tessili del Biellese, di «eretici» francesi seicenteschi, di intellettuali polacchi nel secondo dopoguerra o di associazioni di donne negli Stati Uniti del diciannovesimo secolo, dovrebbe sempre essere possibile trovare una lettura che tematizzi la libertà, i suoi corollari, i suoi contesti, i suoi aspetti, anche accettando il rischio di cadere in una qualche forma di storicismo debole.

È in questa prospettiva che la confutazione della vulgata «progressista» da parte del revisionismo sembra configurarsi come un nuovo e vantaggioso punto di partenza per una storiografia libertaria. Proprio perché, traendo sino in fondo le conseguenze dell'applicazione alla storia moderna e contemporanea dei suggerimenti che emergono dalla tematizzazione della categoria del totalitarismo, pur con tutti



i problemi che ciò comporta (vedi per esempio Bruno Bongiovanni, *Revisionismo e totalitarismo*, ora in *Da Marx alla catastrofe dei comunismi*, Unicopli, Milano, 2000, e *Revisionismo: storia e antistoria di una parola*, in *Passato e presente*, n. 60, settembre-dicembre 2003, pp. 17-28), tale esperienza permette di scrostare dalla tradizione libertaria (non oso dire dalla storia della libertà) quegli elementi che l'accidentato percorso della sinistra sembra avervi accumulato. Una scrostatura che è, e non può non essere, anche contestualizzazione e spiegazione; ma che, nel contempo, si serve delle possibilità offerte dalla strumentazione revisionistica per liberarsi delle varie mitologie sinistrorse, alla ricerca di una peculiare interpretazione libertaria della modernità, fondata su una concezione della libertà nei termini definiti dall'esperienza novecentesca del totalitarismo. Sul piano politico-culturale ciò implica una revisione del concetto stesso di «sinistra», al di fuori delle opzioni etiche ed epistemologiche fatte maturare da due secoli di prevalenza della concezione giacobina della rivoluzione, delle impostazioni collettivistiche-comunistiche del problema dell'economia, delle articolazioni culturali della filosofia della storia marxiana e marxista. Non è un caso che siano proprio questi gli elementi toccati da quei libertari e quegli esponenti di altre sinistre eretiche che negli anni Trenta hanno cominciato a scorgere una significativa connessione tra l'autoritarismo stalinista e la costruzione dello stato to-

Contro tutti.

Thomas Venner, leader dei quintomonarchisti, setta radicale millenarista, organizzò durante la rivoluzione inglese la ribellione contro la repubblica cromwelliana e contro la monarchia restaurata



talitario (e forse non è neanche un caso che molti tra i primi revisionisti, per esempio Furet e Renzo De Felice, si siano formati proprio a contatto con le frange eretiche e «frazioniste» dei vari partiti comunisti europei). Nel 1935 Luigi Fabbri, da quasi quarant'anni considerato uno dei massimi interpreti della purezza anarchica, giunge al termine di un sofferto percorso intellettuale, che, a confronto con il fenomeno del totalitarismo, lo conduce verso un'inedita concettualizzazione della rivoluzione, considerata non più come l'avvento della società ultima, come la fine della storia, ma piuttosto come il prodromo di un'associazione civile contrassegnata dalla libertà di sperimentare, cioè da un pluralismo degli stili di vita e *delle tipologie di produzione economica* (anche se resta convinto della inerente superiorità del principio del comunismo libertario). Il più articolato intervento di Fabbri sull'argomento si intitola significativamente *Totalitarismo o sperimentalismo?* (*Studi sociali*, 16 gennaio 1935, pp. 2-3; ristampato quasi

sempre come *Libera sperimentazione*, per esempio *Arivista anarchica*, con mia introduzione, n. 256, 1999, pp. 42-44) e costituisce non solo una sostanziale confutazione della teoria della rivoluzione tipica del marxismo e più in generale del socialismo massimalista, ma anche un'accettazione di una logica totalmente alternativa. Un anno prima Camillo Berneri, convinto ben più di Fabbri della necessità di «revisionare» l'anarchismo («Non temiamo quella parola: revisionismo, che ci viene gettata contro dalla scandalizzata ortodossia, ché il verbo dei Maestri è da conoscersi e da intendersi», scrive nel 1926 in un articolo restato però inedito: *Sul comunismo*, ora in Camillo Berneri, *Anarchia e società aperta*, a cura di Pietro Adamo, M&B, Milano, 2001, p. 131), pubblica lo «scandaloso» pamphlet *L'operaiolatria*, in cui si smaschera la retorica del «proletariato» imperante nella cultura della sinistra rivoluzionaria: «L'operaio idea-



Preludio al terrore.

L'esecuzione di George-Jacques Danton segna il passaggio a una delle fasi più sanguinarie della rivoluzione francese

le del marxismo e del socialismo è un personaggio mitico. Appartiene alla metafisica del romanticismo socialista e non alla storia» (in *Anarchia e società aperta*, p. 146). La posizione implica qualcosa di più rilevante: da un lato la confutazione di ogni interpretazione classista che banalizzi la reale dinamica dello sviluppo storico e culturale e che, di conseguenza, incentri sull'iniziativa del proletariato industriale ogni seria speranza di mutamento e dall'altro la consapevolezza che tutto ciò conduce verso l'esito totalitario: «La città del sole dei filantropi autoritari è una specie di enorme gabbia dorata nella quale questi maniaci vorrebbero far entrare l'intera umanità» (*Irrazionalismo e anarchismo*, in *Anarchia e società aperta*, p. 171). E nel 1937 Rudolf Rocker, in passato tra i maggiori esponenti dell'anarcosindacalismo, apre il suo magnum opus *Nazionalismo e cultura* con un'agguerrita critica epistemologica e culturale del materialismo storico, del suo fa-

talismo come del suo economicismo, in un quadro interpretativo dominato dal «fatto che non sia stata afferrata finora la completa ragione di questo minaccioso sviluppo» dei tempi recenti (il totalitarismo comunista). Nella sua introduzione Rocker condensa così le ragioni per cui la «volontà di potenza [...] è di fatto la più possente forza conduttrice della storia», fornendo anche una serie di esempi storici e notando come spesso l'approccio materialistico fallisca i suoi obiettivi («La borghesia [...] ha frequentemente sostenuto movimenti che non erano determinati da suoi interessi economici, anzi si trovavano spesso con essi in aperto conflitto», *Nazionalismo e cultura*, Edizioni Anarchismo, 2 volumi, Catania, 1977, I, pp. 27, 30). Insomma, non è difficile scorgere una certa assonanza (se non una qualche filiazione genetica) tra le critiche al modello marxista elaborate dai libertari negli anni Trenta e la prospettiva metodologica degli storici revisionisti. E se questa prospettiva implica quindi una «revisione» del concetto di sinistra, ciò sembrerebbe tra-

dursi, sul piano storiografico, nella necessità di un atteggiamento deciso e «illuminato» (nel senso etimologico del termine) nei confronti di quelle «pagine» nere della vicenda della sinistra che maggiormente ne illustrano i punti ideologici di crisi, o, se si preferisce, la propensione totalitaria (nell'intervento sopra citato Giannuli, ricordandoci un po' il dilemma di Bernstein, afferma che tali pagine lui avrebbe «preferito non legger[le]», p. 61). Che si tratti di giacobini, utopisti, internazionalisti, marxisti, anarchici, bolscevichi, frontisti, partigiani e via di seguito (insomma, la genealogia primaria di ciò che in genere si intende con il termine sinistra) la strategia ottimale per una rilettura/riaffermazione dell'esperienza della modernità dal punto di vista di una sinistra libertaria non dovrebbe limitarsi a rifiutare le varie visioni negazioniste, occultatrici o giustificazioniste (nel senso di difese a oltranza di Robespierre, Karl Marx, o, più in basso, Vittorio Vidali), ma anche le timidezze di chi tenta di conciliare il nuovo che emerge dalla ricerca «con le parole d'ordine tradizionali». Non solo le «pagine» nere vanno quindi accettate come tali, ma anche attivamente ricercate, analizzate, sviscerate: nella consapevolezza che operazioni siffatte offrono la possibilità di riscrivere la storia della sinistra facendone emergere quelle tradizioni laterali, quelle esperienze marginalizzate e quelle riflessioni rifiutate che ne costituiscono l'anima libertaria e democratica.

SE LA DEMOCRAZIA E' SELVAGGIA PROFUMA D'ANARCHIA

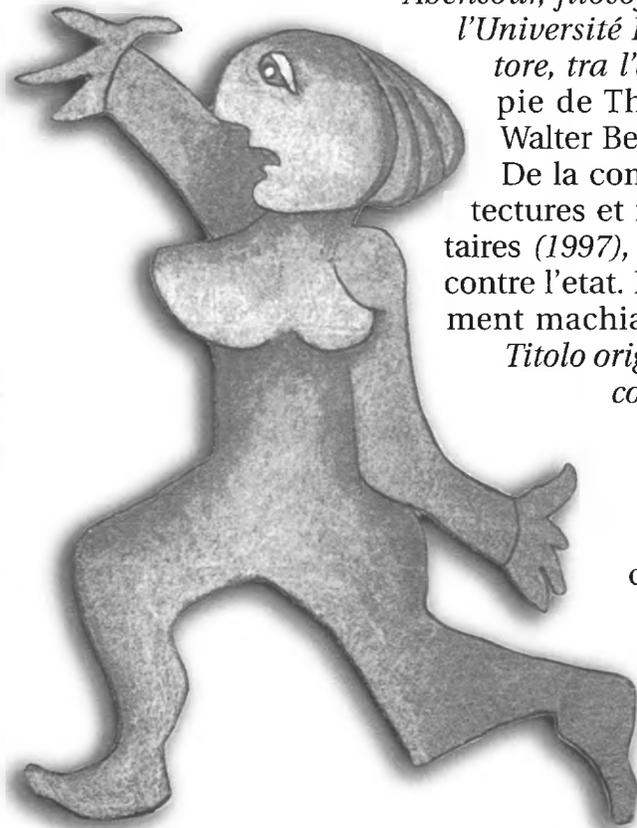
● laboratorio

La democrazia selvaggia può essere definita anarchica? Certo. Perché, essendo slegata dalla tradizione, è aperta alla lotta degli uomini, risveglia la sua forza istituente sempre in eccesso rispetto alle forme istituite. Ma la democrazia selvaggia è anche rivoluzione antitotalitaria. Rivoluzione plurale capace di distinguere fra il polo dell'istituzione collettiva e quello della differenziazione sociale, e quindi non cede all'illusione della scomparsa del politico. Costruire un'idea libertaria della democrazia, dunque, significa pensarla selvaggia. Il riferimento libertario, infatti, sfugge alle categorie ideologiche. Indica un atteggiamento che non può codificarsi né consolidarsi in dottrina. Libertario è colui che osa parlare quando tutti tacciono, il contraddittore pubblico che osa rompere il muro del silenzio per far sentire la voce intempestiva della libertà. Il nesso fra libertario e selvaggio chiarisce la particolarità della democrazia: rifiuto della sottomissione all'ordine costituito, dissoluzione dei punti di riferimento della certezza. Da questa premessa muove l'analisi di Miguel Abensour fondata sui testi di Claude Lefort e Reiner Schürmann.

Abensour, filosofo, docente all'Université Paris VII, è autore, tra l'altro, di L'utopie de Thomas More a Walter Benjamin (2000), De la compacité: architectures et regimes totalitaires (1997), La démocratie contre l'état. Marx et le moment machiavélien (1997).

Titolo originale dell'articolo: «Démocratie sauvage» et «principe d'anarchie» (Les Cahiers de Philosophie, numero 18, 1994/1995)

di Miguel Abensour



In primo luogo è opportuno insistere sul carattere programmatico di questo saggio: si tratta soltanto di tracciare le linee essenziali di un possibile confronto fra la «democrazia selvaggia» nei termini di Claude Lefort e il «principio d'anarchia» secondo Reiner Schürmann [1]. Impresa paradossale, dal momento che dobbiamo limitarci a impostare questo confronto giungendo però a una conclusione. Infatti, per chi cerca di interpretare il pensiero di Claude Lefort, il punto di arrivo obbligato è la democrazia selvaggia, se non si vuole ridurre tale pensiero a una variante contestataria, «agitata» della democrazia liberale. È come se l'interprete non potesse non imbattersi in questo concetto che, lungi dall'offrire la «chiave dell'opera», le restituisce tutta la sua carica enigmatica. A più riprese, questo termine compare esplicitamente. Ma il qualificativo, invece di determinare la democrazia, di inscrivere il suo rapporto consustanziale con l'indeterminatezza in confini che possano servire da punto di riferimento, ripropone l'interrogativo; il qualificativo si ripercuote sul nome portandolo verso un'indeterminatezza ancora più grande, all'insegna del tumulto, dell'incontrollabile, più precisamente dell'indomabile. Del resto, la lettura dell'opera di Schürmann dedicata a Martin Heidegger e alla questione dell'agire sembra far intravedere alcuni punti di contatto fra la democrazia selvaggia e ciò che questo interprete di Heidegger chiama, in modo assolutamente contraddittorio, «il principio d'anarchia». Questa deviazione, attraverso un'interpretazione «di sinistra» di Heidegger (benché il riferimento a Heidegger sia problematico), potrebbe permettere, se tentiamo il confronto, di meglio comprendere la democrazia selvaggia nella sua differenza e nella sua complessità.

Il percorso proposto sarà semplice:

- in un primo momento, cercherò di definire la democrazia selvaggia, nel senso di Lefort; compito secondo me tanto più necessario in quanto questa concezione molto specifica della democrazia mi sembra costituire un orientamento essenziale di quest'opera che è spesso passato sotto silenzio o sminuito, ridotto com'è al solo valore di una contestazione permanente.
- In un secondo momento, dopo aver esplicitato il principio d'anarchia di Schürmann, accen-

nerò i termini di un eventuale confronto; cercherò di mostrare quanto questo confronto della democrazia con l'anarchia pensata come principio sia in grado di farne apparire i caratteri più «selvaggi», senza per questo dissimulare le difficoltà che questo punto di vista suscita o rivela. Ma in verità, non è forse recuperando la distanza fra anarchia e principio, e anzi approfondendola, che possiamo avvicinarci di più all'«essenza selvaggia» della democrazia?

Un tentativo di definizione

Il percorso di Lefort potrebbe essere descritto come un'interrogazione continua, mai conclusa, perché non concludibile, della novità del nostro secolo, cioè di questa inedita forma di dominio costituita dal totalitarismo. In questa interrogazione ininterrotta possiamo distinguere essenzialmente due momenti di analisi:

- una prima interpretazione, che corrisponde al periodo di Socialisme ou Barbarie (nel caso di Lefort dal 1947 al 1958), si trova sviluppata al meglio nell'articolo del 1956, *Le totalitarisme sans Staline* [2]. A proposito del totalitarismo, in questo testo viene denunciata una modalità di attuazione storicamente specifica del progetto di socializzazione: l'esercizio burocratico della socializzazione e la sua confisca da parte del partito-stato a vantaggio di una nuova classe sociale dominante, la burocrazia. Questa prima critica del totalitarismo è quindi condotta dal punto di vista del comunismo come riappropriazione della comunità umana, o se si preferisce, nella prospettiva della socializzazione compiuta che fornisce i criteri di giudizio. Il totalitarismo è condannato senza appello in quanto travisamento della socializzazione: parodia del comunismo, con la dinamica e le conseguenze che questo comporta. Più che «la grande menzogna» che si abbatte dall'esterno sugli oppressi, il totalitarismo sarebbe il regno dell'illusione al quale, fino a un certo punto, parteciperebbero gli stessi oppressi.

- In seguito, nel corso di una seconda fase di interpretazione che comincia all'inizio degli anni Sessanta, non è più la modalità di attuazione del progetto a essere condannata, è il progetto stesso di socializzazione che viene rifiutato; ormai l'oggetto della critica è l'idea comunista. Per giudicare, non si tratta più di distinguere fra una socializzazione autentica e il suo simulacro, ma di rimettere in discussione la volontà di abolire le separazioni proprie della

1. Reiner Schürmann, *Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna, 1995.
 2. Claude Lefort, *Éléments d'une Critique de la Bureaucratie*, Gallimard, Parigi, 1979, pp. 155-235.

società moderna, si tratta insomma di rompere con l'illusione di una realizzazione del sociale nella forma della comunione.

«Quanto all'idea di una socializzazione compiuta (...) ammetto che essa alimentava il mito di una comunione, di una omogeneizzazione, di una trasparenza della società verso se stessa, di cui il totalitarismo mostrava gli effetti devastanti pretendendo di inscrivere nella realtà»,

scrive Lefort nel 1979 [3].

In questa seconda fase, si osserva un totale cambiamento di rotta dell'interpretazione; l'orizzonte politico si rivela radicalmente diverso. La critica non è più formulata dal punto di vista del comunismo, ma da quello della democrazia; più esattamente, è con il metro della rivoluzione democratica ripensata da Lefort che quest'ultimo si propone di denunciare e svelare in tutte le sue dimensioni, anche le più nascoste, questa nuova forma di dominio che l'opinione e gli analisti tendono a ridurre a una semplice ricomparsa del dispotismo o della tirannia. Per di più, il costituirsi della contrapposizione rivoluzione democratica/dominio totalitario (continuamente da rielaborare) si colloca in un movimento di pensiero più ampio in cui l'uscita dal marxismo nella sua specificità si accompagna alla riscoperta del politico. Lungi dal pensare il politico come un'istanza necessariamente derivata, calata sull'economico con la precisione dell'ultima istanza e la sofisticata sovradeterminazione, occorre aprire un nuovo ambito di riflessione in cui il politico sia ormai concepito in rapporto con la divisione originaria del sociale.

Sulla scia della sua reinterpretazione di Niccolò Machiavelli (*Le Travail de l'Oeuvre*, 1971), Lefort afferma che ogni collettività umana si ordina e si costruisce a partire da una prima divisione: quella che il desiderio manifesta al meglio, desiderio dei grandi di comandare e di opprimere, desiderio del popolo di non essere né comandato né oppresso, desiderio di libertà. Dunque, per questo modo di intendere il politico, ogni manifestazione del sociale è anche minaccia di disgregazione, esposizione alla divisione, alla perdita di sé. Come se ogni manifestazione del sociale fosse contemporaneamente

attraversata, ossessionata dalla minaccia della sua disgregazione. Ci è così offerta una nuova intelligibilità del politico: ogni sistema di potere sarebbe considerato come una risposta all'interrogazione aperta dall'avvento del sociale e dalla sua esposizione alla disgregazione, come una posizione o una presa di posizione nei confronti della divisione. È nell'analisi del rapporto che una società stabilisce rispetto alla propria esistenza (alla prova della divisione) che la sua struttura politica diventa intelligibile [4].

L'enunciazione precedente secondo la quale, a partire dagli anni Sessanta, il totalitarismo è giudicato con il metro della rivoluzione democratica, acquista pieno significato. Infatti, a partire dalla divisione originaria del sociale e dalla sua elaborazione, dalla sua istituzione politica, si può distinguere fra democrazia e dominio totalitario. Il totalitarismo si definisce come la modalità di socializzazione derivante da un'illusoria negazione della divisione e di conseguenza da un rifiuto del conflitto, sia che sostenga di aver già abolito la scissione, sia che si assuma il com-



3. Claude Lefort, *ibid.*, pp. 10-11.
 4. Si veda Claude Lefort, Marcel Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, in *Textures*, n. 2-3, 1971 pp. 8-9.

pito di venire a capo di una divisione che lungi dall'essere considerata originaria, è ritenuta storica, e quindi riducibile. Al contrario, la democrazia si costituisce nell'accettazione, anzi nell'assunzione della divisione originaria del sociale. Non è forse quella forma di società che, non contenta di riconoscere la legittimità del conflitto al proprio interno, sa cogliere in esso la fonte prima di un'invenzione incessantemente rinnovata della libertà? Per introdurre l'idea di democrazia selvaggia, aggiungerò: come se la democrazia fosse quella forma di società che attraverso il gioco della divisione lascia libero corso alla domanda che il sociale continua a porre a se stesso, domanda sempre insoluta e destinata a rimanere inesauribile, attraversata com'è da un'interrogazione di sé su di sé. Divisione originaria del sociale, per di più irriducibile, identità enigmatica del sociale, esperienza dell'incontrollabile che lascia congiunti lo smembramento del sociale e la sua indeterminatezza: questo è l'orizzonte concettuale all'interno del quale accostarsi all'idea di democrazia selvaggia.

Interpretazioni inesatte

Prima di procedere oltre, conviene eliminare alcune interpretazioni inesatte.

- Il termine «selvaggia» accostato a quello di democrazia non implica nessun rapporto con le società selvagge descritte dall'etnologia: il rifiuto di queste ultime di un potere separato obbedisce a una logica diversa da quella della democrazia.
- «Democrazia selvaggia» non si richiama neppure allo stato di natura nei termini di Thomas Hobbes: assenza di società, caos che richiederebbe la costituzione di uno stato per porre fine alla guerra reale o virtuale di tutti contro tutti.
- «Democrazia selvaggia» evocerebbe piuttosto l'idea di uno sciopero selvaggio, cioè di qualcosa che sorge spontaneamente, comincia da sé e si sviluppa in modo «anarchico», indipendentemente da qualunque principio (archè), da qualunque autorità (così come dalle regole e dalle istituzioni costituite) e si rivela dunque incontrollabile. Come se l'aggettivo «selvaggia» facesse incombere sulla democrazia un'inesauribile riserva di disordine. Costruirsi un'«idea libertaria» della democrazia significa pensarla selvaggia. In L'uomo al bando Lefort precisa che il riferimento libertario sfugge alle categorie ideologiche; esso indica invece un atteggiamento che non può codificarsi né consolidarsi in dottrina. Libertario è colui che osa parlare quando tutti tacciono, il contraddittore pubblico che osa rompere il muro del silenzio per far sentire la voce intempestiva della libertà. Il nesso fra libertario e selvaggio chiarisce la particolarità della democrazia moderna in quanto forma: il che permette di comprendere e di descrivere una modalità di funzionamento politico che ha immediato significato filosofico. Rifiuto della sottomissione all'ordine costituito, «dissoluzione dei punti di riferimento della certezza», la democrazia

«inaugura una storia in cui gli uomini sperimentano una definitiva indeterminatezza nei confronti dei fondamenti del potere, della legge e del sapere, e nei confronti del fondamento della relazione dell'uno con l'altro in tutti i registri della vita sociale» [5].



5. Claude Lefort, *La question de la démocratie*, in *Essais sur le Politique, XIXe-XXe siècles*, Seuil, Parigi, 1986, p. 29.

Proprio questa indeterminazione in rapporto ai fondamenti è il vero nodo in cui si intrecciano il libertario e il selvaggio. Prima di impegnarci in un tentativo di definizione della democrazia selvaggia a partire da un insieme di caratteristiche, conviene però sottolinearne il carattere aporetico. Come definire ciò che va al di là di qualsiasi definizione, ciò che costituisce una sfida all'atto di definire? Aporia positiva, si potrebbe dire, perché se Lefort sceglie deliberatamente a più riprese il termine «democrazia selvaggia», è per meglio respingere le definizioni che pretendono di ridurre la democrazia a una formula istituzionale, a un regime politico o a un insieme di procedure o di regole.

«È vero che, in un certo senso, nessuno possiede la formula della democrazia e che in quanto democrazia selvaggia essa è più profondamente se stessa. Forse è questo a costituire la sua essenza; dal momento che non c'è un riferimento ultimo a partire dal quale l'ordine sociale possa essere concepito e stabilito, questo ordine sociale è costantemente in cerca di fondamenti, di una sua legittimità ed è nella contestazione o nella rivendicazione di coloro che sono esclusi dai benefici della democrazia che quest'ultima trova la sua spinta più efficace» [6].

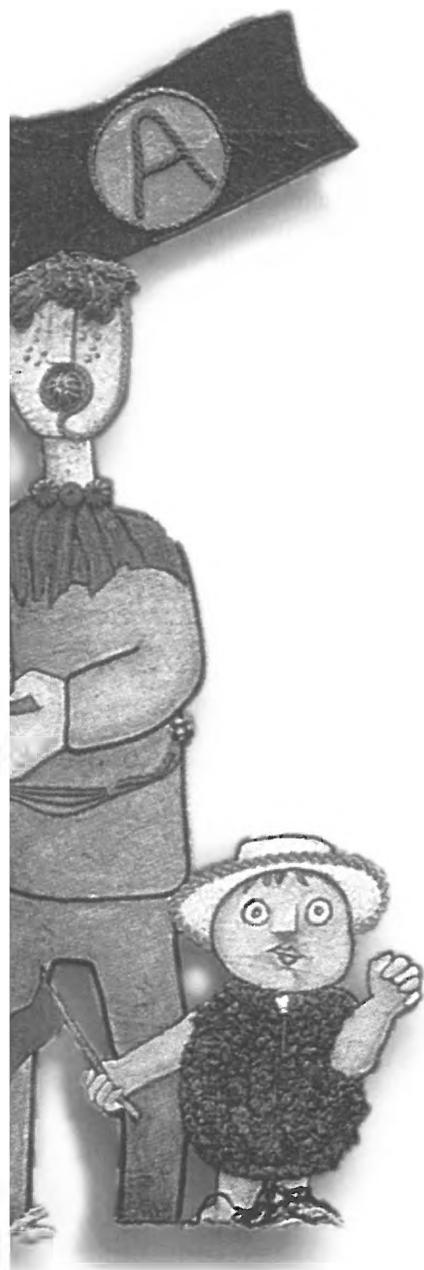
Quindi la democrazia, finché resta fedele alla sua «essenza selvaggia» non è addomesticata, né addomesticabile, non può esserlo, resiste all'addomesticamento. La democrazia, come un fiume impetuoso che straripa incessantemente dal suo alveo, non può «tornare a casa» e sotmettersi all'ordine costituito. Ma si può parlare di «essenza selvaggia»? In un certo senso, non più che di «principio d'anarchia».

In entrambi i casi, il carattere contraddittorio di queste espressioni, mentre manifesta l'aporìa inventiva di una situazione inedita, a suo modo indica anche la perdita dei fondamenti. Nei termini di Charles Montesquieu, non si tratterebbe più di descrivere una natura quanto di comprendere un principio, aggiungendo subito che, nel caso della democrazia selvaggia, il principio prevarrebbe sulla natura nella misura in cui avrebbe l'effetto di trasformare la natura in un movimento ininterrotto o in una natura di nuovo genere, che avrebbe la particolarità di non coincidere mai con se stessa, in quanto incessantemente portata ad andare al di là di se stessa.



Resistenza all'addomesticamento, «democrazia selvaggia» designa positivamente l'insieme delle lotte per la difesa dei diritti acquisiti e il riconoscimento dei diritti violati o non ancora riconosciuti. Condividendo a questo proposito una tesi del grande storico inglese Edward Palmer Thompson, l'autore di *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Lefort attira l'attenzione sul focolaio di contestazione permanente aperto dalla rivendicazione del diritto all'interno della rivoluzione democratica. Colui che un tempo invitava a pensare «l'esperienza proletaria» nella sua interezza, chiama di nuovo a concepire la lotta politica (in questo caso democratica) come un fenomeno sociale totale, in cui l'aspirazione a una

6. Claude Lefort con P. Thibaud, *La Communication démocratique*, in *Esprit*, n. 9-10, 1979, p.34.



diversa forma di comunità non può essere dissociata dalla lotta per il diritto, tanto meno in quanto l'esigenza del diritto porta in sé l'esigenza di un diverso rapporto sociale.

«Diciamo ancora una volta che la protezione delle libertà individuali non è l'unica in discussione, ma che anche la natura del rapporto sociale è chiamata in causa e che là dove la sensibilità al diritto si diffonde, la democrazia è necessariamente selvaggia e non adomesticata» [7].

7. Claude Lefort, *Éléments d'une Critique...*, op. cit., p. 23.

Senza riprendere in dettaglio la lettura politica che Lefort propone dei diritti dell'uomo, una lettura né etica, né individualista, si può tuttavia mostrare brevemente che è con e nell'articolazione al diritto (un diritto non più pensato come uno strumento di conservazione sociale, ma come un'istanza rivoluzionaria, ossia come la fonte, nel vero senso della parola, di una società che si costituisce nella ricerca di se stessa) che l'idea della democrazia assume un significato pienamente libertario.

Democrazia selvaggia in primo luogo a causa del rapporto essenziale che questa forma stabilisce con i diritti dell'uomo. È per essersi così ancorata al soggetto-uomo, concepito da Jean-Jacques Rousseau a Johann Fichte come non determinato, come un vuoto di determinazioni, che la democrazia conosce spontaneamente un movimento d'indeterminatezza, poiché grazie a questo riferimento nessuna determinazione preventiva viene a priori a ostacolare il suo sviluppo. Elaborata attraverso il riconoscimento di un essere per eccellenza indeterminato, la democrazia è quella forma di società in cui il diritto, nella sua exteriorità al potere, si rivelerà sempre in eccesso rispetto a ciò che è stabilito, come se l'istituente appena fondato rinascesse per riaffermare dei diritti esistenti e crearne di nuovi. Si apre uno scenario politico in cui si ingaggia una lotta fra l'addomesticamento del diritto e la sua destabilizzazione-ricreazione permanente attraverso l'integrazione di nuovi diritti, di nuove rivendicazioni considerate ormai legittime. Secondo Lefort non è forse l'esistenza di questa contestazione che rinasce di continuo, di questo turbinio di diritti, a condurre la democrazia oltre i limiti tradizionali dello stato di diritto?

Democrazia selvaggia, in cui si manifesta al meglio la dimensione simbolica dei diritti dell'uomo. Al contrario del giovane Karl Marx che, criticando i diritti dell'uomo in La questione ebraica, confondeva il simbolico con l'ideologico, o meglio, non pensandolo, riduceva il simbolico all'ideologico, Lefort afferma che i diritti dell'uomo formano una parte essenziale della costituzione simbolica della democrazia moderna. Questo significa che anche attraverso i diritti dell'uomo i cittadini di una democrazia moderna possono comprendere ciò che si presenta loro come reale, quale la scoperta del medesimo e dell'altro. A causa del principio di interiorizzazione che suscitano, i diritti dell'uomo generano una nuova sensibilità verso il diritto, una nuova coscienza



del diritto. La democrazia è quindi una società agitata da un conflitto incessante fra il simbolico e l'ideologico, fra questo insieme di articolazioni che lascia il campo libero a un'esperienza dell'indeterminatezza, in rapporto con la perdita dei fondamenti (dal lato selvaggio) e i molteplici tentativi dell'ideologico di impadronirsi del simbolico, di appropriarsene per addomesticarlo meglio, tentativi di inculcare in nome di un gruppo o di un uomo un contenuto determinato a ciò che resiste e si sottrae a ogni determinazione.

Democrazia selvaggia, infine, perché con la scomparsa del corpo del re e lo smembramento del sociale che ne consegue la società si stacca e si svincola dallo stato, accedendo nel contempo a un'esperienza ricca e plurale di sé, all'insegna dell'interrogazione. Con la costituzione di ciò che Lefort chiama «il potere sociale», appaiono nuove forme di lotta che, riferite alla logica della democrazia, diventano intelligibili. Queste rivendicazioni, queste lotte «in nome del diritto» sono sufficientemente eterogenee per non generare l'illusione di una soluzione globale. La caratteristica della democrazia moderna intesa in questo senso consiste nell'aprire lo scenario di una rivendicazione continua, indefinita, che si sposta da un focolaio all'altro, trasversalmente, come se si rappresentasse in permanenza l'antagonismo fra questa pluralità effervescente che rimanda a una molteplicità di poli e il vincolo statale rafforzato dall'organizzazione. Questi movimenti sono non totalizzabili; poiché sono nati da molteplici fonti di socializzazione e si alimentano della loro specificità accettata e perfino rivendicata, essi si sottraggono a ogni forma di soggetto unificatore che pretenda di concentrare e condensare le loro lotte, insomma di inglobarli. Democrazia selvaggia in quanto il modello che in essa affiora è quello della rivoluzione antitotalitaria, una rivoluzione plurale capace anche di distinguere fra il polo dell'istituzione collettiva e quello della differenziazione sociale, e quindi di non cedere all'illusione della scomparsa del politico. Infatti, questo è il paradosso della società democratica: essa non mira tanto a cancellare l'istanza del potere, per meglio raccogliersi in se stessa, cedendo all'attrattiva dell'Uno, quanto a lasciar dispiegare il tumulto, i tumulti che la agitano, mentre il polo del potere (luogo che per la prima volta è vuoto) funziona come una mediazio-

ne simbolica per mezzo della quale la società si rapporta con se stessa e al tempo spesso sperimenta un divario fra il suo dentro e il suo fuori.

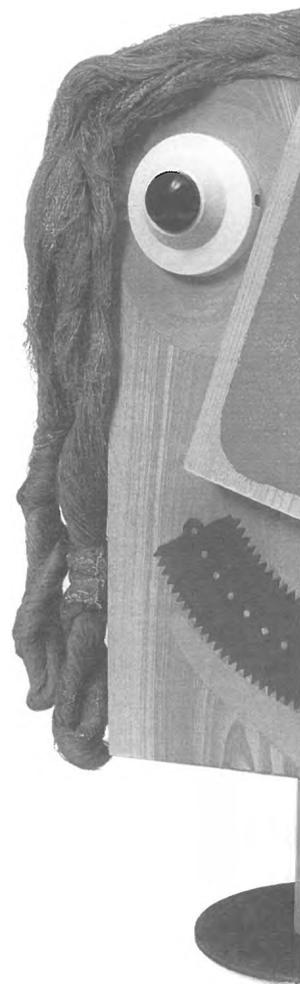
Il qualificativo «selvaggia» s'impone ancor più all'analisi in quanto sarebbe illusorio pretendere di cogliere l'invenzione democratica solo sul piano del reale, come un insieme di istituzioni positive. La democrazia, in quanto matrice simbolica dei rapporti sociali è e resta eccedente rispetto alle istituzioni attraverso cui si manifesta. Rivolgendosi sia ai lodatori sia ai detrattori, Lefort risponde:

«La democrazia è sognare di immaginare che la possediamo (...). È solo un gioco di possibilità, cominciato in un passato ancora prossimo, del quale abbiamo ancora tutto da scoprire [8].

Selvaggia? In ultima analisi, questa indagine che cosa riguarda? O meglio, nell'economia di questo pensiero e del suo rapporto con Maurice Merleau-Ponty, qual è il punto focale cui si riferisce la ricerca che anima il vivere-insieme democratico, questa «incarnazione del sociale», se non

«l'Essere bruto... l'Essere verticale... non l'Essere "appiattito" offerto ai sogni di una coscienza sovrana, ma lo Spirito selvaggio, lo spirito che fa la propria legge, non perché ha assoggettato tutto alla sua volontà, ma perché assoggettato all'Essere, esso si risveglia sempre a contatto dell'evento per contestare la legittimità del sapere costituito [9].

Questo confronto mostra a sufficienza che questa lotta per il diritto partecipa di un movimento molto più ampio che la supera, quello della rivoluzione democratica, invenzione di un mondo senza quiete e lavoro di uno spirito senza quiete.



8. Claude Lefort, *ibid.*, p. 28.

9. Claude Lefort, *L'Idée d'être brut et d'esprit sauvage, in Sur une Colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Parigi, 1978, p. 44.

Dunque questa rivoluzione, questa democrazia, «gioco di possibilità» secondo Claude Lefort, nel suo ritmo è esperienza dell'essere, dell'apertura dell'essere, dell'incompiutezza principale di ogni cosa [10].

Distinzione fra anarchismo e anarchia

Alcune avvertenze preliminari. Il ricorso al libro di Reiner Schürmann non significa affatto che condivido la sua interpretazione di Heidegger, ma neanche che mi contrappongo a essa. In questo momento non mi propongo di giudicare questa lettura in quanto tale. Ma non significa neppure che voglia introdurre obliquamente un rapporto fra il pensiero di Lefort e quello di Heidegger. Senza insistere oltre, basterà enunciare alcuni punti di contrasto abbastanza importanti ed evidenti fra questi due pensieri per tenere a bada quei tentativi globalizzanti che si accontentano di confrontare le teorie unicamente a livello formale. Quindi, divergenze sulla questione dell'umanesimo, su quella della tecnica e sull'interpretazione della modernità come epoca della tecnica; ma soprattutto lo statuto e la determinatezza che Heidegger conferisce alla tecnica non possono che suscitare l'opposizione e la critica di chi, come Lefort, vuole ritornare a un'intelligenza politica della società moderna e coglie nella rivoluzione democratica una fonte d'intelligibilità primordiale che non può essere ignorata in nome dell'«imposizione» (Gestell) della tecnica, o descritta come una conseguenza derivata da un processo non politico.

La mia unica preoccupazione è fare apparire, attraverso questo percorso, la dimensione ontologica della democrazia selvaggia, che non si può passare sotto silenzio e la cui im-

portanza va ampiamente al di là della forza di contestazione che le si riconosce; o meglio, tale forza di contestazione acquista veramente significato solo se è compresa come parte della dimensione ontologica. Il mio ricorso al libro di Schürmann può quindi essere giudicato abbastanza singolare. Senza alcun dubbio ne forzerò il testo, perché cercherò di trarne un modello che metterò a confronto con la democrazia selvaggia. Ci sono due modi di confrontare: si può procedere per attenuare le particolarità dei fenomeni a confronto, oppure, al contrario, per accentuarle, aspettandosi da tale raffronto un punto di vista nuovo che ponga maggiormente in risalto le singolarità in questione.

La tesi di Schürmann, che con il termine sorprendente di «principio d'anarchia» aspira a inquadrare in modo nuovo l'originalità del tentativo di Heidegger, in un certo senso si ricollega curiosamente alla questione della democrazia; infatti, essa si propone fra l'altro di analizzare la famosa frase di Heidegger a proposito della democrazia, tratta dalla sua intervista postuma.

«Una questione decisiva è per me oggi come un sistema politico, non importa di che tipo, possa, in linea generale, essere coordinato all'epoca tecnologica. Non conosco la risposta a questo problema. Non sono convinto che sia la democrazia» [Ormai solo un Dio ci può salvare, Guanda, Milano, 1987].

Schürmann tenterà di interpretare questo «non conosco», questa confessione di ignoranza, proponendo una lettura che non sia né biografica, né psicologica, né immediatamente politica, ma pienamente filosofica.

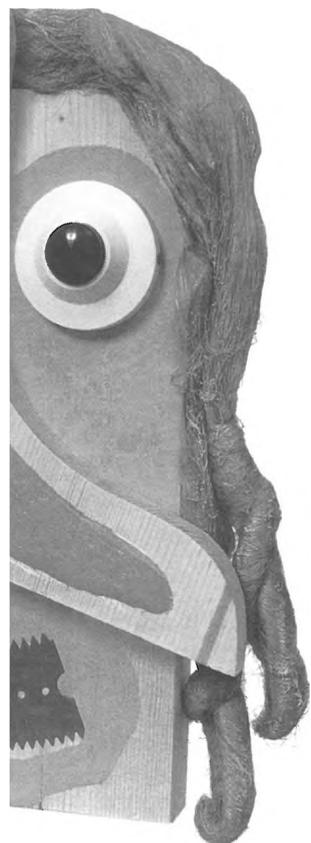
«L'importante è che questa confessione non può essere accidentale. Essa ha forse direttamente a che fare con il solo problema che non ha smesso di preoccupare Heidegger (op. cit., p. 24) [11].

Insomma, converrebbe riferire questa confessione all'impensato di Heidegger e sapervi cogliere un effetto del principio d'anarchia che, in quanto tale, invaliderebbe l'idea stessa di derivazione o di coordinazione di un sistema politico. Semplificando, si può affermare che sotto il



10. Si veda Marc Richir, *Le sens de la phénoménologie dans Le Visible et l'Invisible in Maurice Merleau-Ponty, Esprit*, n. 6, 1982, p. 132.

11. Dato che in queste pagine seguo da vicino il testo di Reiner Schürmann, indico nel testo i riferimenti all'opera *Dai principi all'anarchia*, op. cit.



termine di principio d'anarchia il lavoro di Schürmann consiste nel contrapporre il dispositivo metafisico classico al pensiero di Heidegger, che sosterebbe questo nuovo principio o più precisamente questa nuova teoria del principio. Se riteniamo che una delle questioni essenziali della tradizione filosofica, del pensiero ereditato, sia quella dell'unità fra la teoria e la praxis, fra il pensare e l'agire (su quale base rispondere alla domanda: che fare?), qual è dunque l'effetto della decostruzione di Heidegger in questo ambito? Descritta in rapporto a questa domanda, la decostruzione si definirebbe come:

«l'obsolescenza di ogni fondamento speculativo del genere, sopra il quale la vita dovrebbe trovare la sua stabilità, la sua legittimazione e la sua pace» (*op. cit.*, p. 23).

Oppure, la decostruzione consisterebbe nel

«distruggere le derivazioni tra filosofia prima e filosofia pratica (...). Ne consegue immediatamente che la decostruzione lascia come sospeso nel vuoto il discorso dell'azione (...) l'agire stesso e non solo la sua teoria, perde il proprio fondamento o archè» (*ibid.*, p. 24).

Contrariamente a quanto alcuni pensano a torto, non ci sarebbe oblio dell'agire a vantaggio della questione dell'essere, ma una posizione del tutto diversa.

«Heidegger non disgiunge l'antica unità fra teoria e pratica; fa ben di peggio: egli solleva il problema del "venire alla presenza" in maniera tale che la questione dell'agire vi trova già la sua risposta, in maniera tale che l'agire non può più fare problema...» (*op. cit.*, p. 27).

Dobbiamo intendere che la struttura filosofica tradizionale (potremmo definirla struttura «archica») avesse la caratteristica dominante di riferire a un archè la questione dell'agire, in modo tale che le teorie sull'agire che si propongono di rispondere alla domanda: che fare? si riferirebbero a ciò che in ogni epoca è considerato il sapere ultimo. Questo insieme di sforzi con l'intento di determinare un referente per l'agire designerebbe la metafisica, oppure la metafisica sarebbe il dispositivo

«nel quale l'azione richiede un principio al quale si possano riportare parole, cose e atti» (*op. cit.*, p. 29).

Principio che avrebbe contemporaneamente valore di fondamento, di inizio e di comando.

«L'archè funziona sempre nei riguardi dell'azione come la sostanza rispetto agli accidenti, allorché imprime loro senso e telos» (*op. cit.*, p. 29).

Questa derivazione metafisica dell'agire a partire da una filosofia prima (o da un Primo) è accompagnata dall'imposizione unitaria di un'istanza prima al molteplice. Inoltre, queste filosofie prime forniscono al potere le sue strutture formali. È sullo sfondo di questa struttura metafisica e archica che si può comprendere il nuovo senso che l'autore attribuisce alla parola anarchia e nel contempo all'opera di Heidegger. Nell'epoca della chiusura del campo metafisico (la tesi del principio d'anarchia dipende strettamente dall'ipotesi della chiusura), la regola secondo la quale il mondo è intelligibile e dominabile a partire da un «Primo», da un fondamento primo, perde il suo ascendente. La derivazione fra filosofia prima e filosofia pratica declina; lo schema di riferimento a un archè scompare, mentre

«i principi epocali che, in ciascuna epoca della nostra storia, hanno ordinato i pensieri e le azioni, sfioriscono» (*op. cit.*, p. 29).

Ne consegue la formulazione di quel paradosso istruttivo, «abbagliante», che è il principio d'anarchia. I due termini che lo compongono designano due versanti che si orientano in direzioni opposte: l'uno punta al di qua della chiusura, l'altro al di là. Il riferimento principale si dice e al tempo stesso si nega, oppure, il riferimento principale si dice, ma per negarsi. Il ventesimo secolo, attraverso la critica della metafisica, appare come l'epoca in cui si





esaurisce la derivazione della praxis a partire dalla teoria. L'agire si manifesterà come anarchico, ossia come sprovvisto di archè, di fondamento, di inizio, di comandamento. L'epoca del principio del senza-principio, o del principio che ordina di non averne. Riferito al pensiero di Heidegger, questo paradosso mostra quanto quest'ultimo sia opera di transizione: ancora insediato nella problematica classica del «che cosa è l'essere?», ma già intento a strapparla dallo schema attributivo o partecipativo.

«Ancora un principio, ma un principio d'anarchia. È istruttivo pensare questa contraddizione. Il riferimento al principio appare allora contrastato tanto nella sua storia quanto nella sua essenza, da una forza di dislocazione, da un desiderio di pluralità (...). La decostruzione è un discorso di transizione» (*op. cit.*, p. 30).

Da ciò deriva la distinzione essenziale fra anarchismo e anarchia. L'anarchismo resta ancora interamente compreso nel campo metafisico, nella misura in cui continua a operare la derivazione dell'agire a partire da un referente. Esso non attacca lo schema referenziale, ma si accontenta di sostituire, all'interno di questo schema, la ragione con il principio di autorità: in breve, il mantenimento delle procedure di legittimazione senza neppure l'elezione di un nuovo criterio di legittimità. Ma con Heidegger la produzione razionale di questo ancoraggio metafisico diventa ormai impossibile.

«L'anarchia (...) è il nome di una storia che ha intaccato il fondamento dell'agire, una storia nella quale i sostegni cedono e diviene ovvio che il principio di coesione, sia esso autoritario o razionale, non è più che un spazio bianco privo di potere legislativo sulla vita.

L'anarchia esprime il destino che fa decadere i principi ai quali gli Occidentali, a partire da Platone, hanno riportato i loro fatti e i loro gesti, per ancorarli, sottraendoli al cambiamento e al dubbio» (*op. cit.*, p. 31).

Il principio d'anarchia (il crollo delle fondamenta che ha colpito l'agire) sarebbe quindi ciò che permetterebbe di chiarire in modo filosofico la confessione d'ignoranza di Heidegger e il suo dubbio nei confronti della democrazia. Secondo Schürmann, più che un'ignoranza o un dubbio, in quella frase sarebbe opportuno saper riconoscere e comprendere un rifiuto di rispondere, o addirittura una dissimulazione. Infatti, il declino dello schema referenziale non obbligherebbe forse a porre la questione politica in modo diverso che in termini di principio primo e di derivazione? Ma, si potrebbe rispondere (senza prendere in esame per il momento la legittimità di una interpretazione filosofica di questo genere della frase di Heidegger), l'ipotesi della democrazia selvaggia non dovrebbe condurre a un'altra conclusione, o almeno rendere meno affrettata e sicura la conclusione proposta? In effetti, nel suo stesso movimento, nella sua dinamica, la democrazia selvaggia non ha forse a che vedere con l'anarchia intesa come una liberazione dall'influenza dei fondamenti (di un archè) sull'agire, nel senso della manifestazione di un «agire senza perché»? Si può certo ammettere che la questione politica debba essere posta al di fuori dello schema referenziale. Ma è possibile considerare la democrazia un sistema politico come un altro? Oppure, al contrario, nella sua essenza selvaggia, la democrazia è di primo acchito al di fuori dello schema principio-derivazione? E, in questo caso, che relazione intrattiene o è suscettibile d'intrattenere con il principio d'anarchia?

Interrogativo tanto più legittimo in quanto l'opera di Schürmann sembra nascostamente ossessionata dalla ricerca di una «illustrazione» politica del principio d'anarchia. Ne è prova il capitolo Decostruzione del politico, ma anche il ruolo riconosciuto (in breve a dire il vero) ad Hannah Arendt, alla quale, secondo l'autore, si deve di aver mirabilmente praticato la decostruzione in campo politico, cioè di essere riuscita a dimostrare l'origine delle forme politiche in modo diverso che come archè e come principio (*op. cit.*, p. 84). È ancora verso quest'ultima che si



volge l'autore quando si interroga su quei momenti in cui l'agire si libera, «il tempo prima che un'origine ontica potesse rimpiazzarne un'altra». Cesure fra due forme politiche:

«Ciascuno di questi sforzi moderni per liberare il dominio pubblico dalla forza coercitiva (analizzati da Arendt in riferimento al modello americano) contrasegna la fine di un'epoca. In questi momenti il princeps, il governo, e il principium, il sistema che il governo impone e sul quale esso si fonda, sono sospesi per un certo tempo. In tali cesure, il campo politico è lo spazio che rivela cosa è veramente l'origine che connette parole, cose e azioni: non un ente, (...) bensì il semplice evento sul quale viene alla presenza tutto ciò cui accade di essere presente» (*op. cit.*, p. 184).

L'opera di Schürmann sembra incline a riconoscere in Arendt il vero pensatore dell'agire, colei che ha saputo pensare l'azione, la praxis, liberata dall'influenza della teoria e nella sua differenza in rapporto alla poiésis o fabbricazione. Comunque sia, dal principio d'anarchia così definito è opportuno trarre un modello da mettere a confronto con la democrazia selvaggia; non che si debba vedere in quest'ultima la traduzione politica del principio, il che sarebbe contraddittorio: si tratta invece di coglierne l'invenzione politica che merita di essergli confrontata.

Quattro caratteristiche

Dobbiamo prendere in considerazione quattro caratteristiche:

1. In rapporto con la chiusura del campo metafisico, una crisi dei fondamenti tale che sia rimessa in discussione l'unità tradizionale della teoria e della pratica e che crolli lo schema referenziale all'interno del quale l'azione trovava fino a quel momento la sua legittimità, qualunque fosse la prima istanza di legittimazione (dio, la natura, l'ordine del mondo, il progresso e così via). In breve, il crollo del dispositivo metafisico, mentre sbarrava la strada alle derivazioni, libera l'agire da ogni subordinazione principale, generando così un agire anarchico, privo di archè.
2. La scomparsa dello schema referenziale e della subordinazione dell'agire a qualunque principio va di pari passo con «la sovversione delle rappresentazioni teleocratiche». Sovversione complessa che comprende in primo luogo la scoperta della fine della storia fatta di principi imperativi, ma anche la comprensione che il momento in cui questa contestazione è

possibile è quello in cui si effettua la svolta della chiusura metafisica. Inoltre, questa contestazione è accompagnata da una modificazione della concezione del politico:

«Con la chiusura un certo modo di comprendere il politico diventa impossibile, mentre un altro diventa inevitabile» (*op. cit.*, p. 87).

Questa modificazione del pensiero del politico non può essere compresa se non in rapporto con una diversa concezione della presenza, la presenza come storia e non più come congegno, come presenza costante, il che significa entrare nella presenza come evento.



«Se la presenza si gioca nell'evento, si oppone al dominio da parte dei fini» (*op. cit.*, p. 496).

Misuriamo nel contempo la liberazione dell'agire; non soltanto esso sfugge a ogni riferimento, ma non obbedisce più a finalità venute o ricevute da un altrove. Meglio ancora, riscopre la vera natura dell'agire che è in sé il proprio fine ed elimina così uno schema di finalità impropriamente trasposto, poiché quest'ultimo appartiene alla fabbricazione assai più che all'azione. Una delle dislocazioni «anarchiche» effettuate da Heidegger è non di annullare la finalità, ma di ridurla all'ambito che le è proprio, quello della produzione.

«Anche l'agire permette la perdita economica della finalità, categoria che si applica soltanto alla produzione» (*op. cit.*, p. 497).

Grazie a questa entrata nell'evento, l'agire è in grado di sottrarsi a tutte le forme di dominio esercitate dall'Uno e di ritrovare quello che è il suo elemento, ciò che Arendt dal canto suo definisce la condizione ontologica della pluralità. 3. Comparsa di una nuova concezione del politico, come dicevo. Nella misura in cui decade il riferimento a un archè, a un Primo, il politico non è più pensato in termini di fondamento. Secondo l'analisi di Schürmann, si assisterebbe alla nascita di una concezione al tempo stesso più modesta e più autonoma del politico: lungi dal fondare, o dall'istituire un principio primo con valore di fondamento, il politico si limiterebbe a situare.

«Il politico è il sito in cui le cose, le azioni e le parole possono convergere (*op. cit.*, p. 87)», ossia il luogo in cui questi elementi possono stare insieme. Per Heidegger, il sito è «ciò che raccoglie in se stesso l'essenziale di una cosa» (*op. cit.*, p. 90, nota 32). Il politico è quindi il luogo in cui si manifesta la forza di coesione del principio di un'epoca. Manifestazione in un duplice significato: venire alla presenza, disvelamento, ma anche esposizione, poiché il politico rende pubblico, espone questo stesso principio. Indubbiamente la svolta, «la frattura nelle modalità della presenza», modifica ancora il politico. Invece del luogo di manifestazione e di esposizione di un principio epocale, il politico non sarebbe allora il luogo dell'entrata nell'evento, della presenza come storia? Ancora più importante è che il sorgere di questa nuova concezione sia accompagnato da un passaggio delle ontologie dal corpo politico alla topologia del sito politico e che faccia opera di delegittimazione. Mentre le ontologie del corpo politico subordinano il pratico a un'idealità e funzionano come discorsi che giustificano l'assoggettamento allo stato, la nuova concezione topologica, in quanto decostruzione della metafisica del corpo politico, restituisce l'agire a se stesso, aprendolo così a una libera avventura.

4. Il tentativo di costruire una diversa filosofia politica, a partire dalla decostruzione dei fondamenti che rinuncia quindi al dispositivo metafisico, ossia al riferimento a un'istanza ideale e normativa. Il che implica, inoltre, un diverso pensiero dell'origine, in cui i momenti inaugurali non esercitino più dominio e comando sull'agire, e l'agire sia liberato dai principi epocali.



Una certa oscurità moderna

Ho già definito illegittimo il tentativo di presentare la democrazia selvaggia come la traduzione politica del principio d'anarchia. Sarebbe infatti contraddittorio attribuire un'applicazione a un principio che ha come caratteristica dominante di non averne, di non funzionare più in quanto principio, dato che in questa costellazione l'agire cessa di essere una derivazione della teoria e si rivela anarchico. Capovolgendo la questione, come si potrebbe ridurre la democrazia selvaggia all'attuazione di un principio, anche se si tratta del principio d'anarchia? Invece di rinchiudersi nuovamente e a torto in uno schema referenziale, non converrebbe piuttosto essere sensibili alla presenza di un duplice paradosso, così abbagliante e istruttivo in entrambi i casi? La democrazia, in quanto essenza selvaggia, non è forse altrettanto sorprendente di un principio che è principio d'anarchia? Come l'anarchia distrugge l'idea di principio, il selvaggio sconvolge l'idea di essenza, definizione della quiddità. Questa parentela nel paradosso che attira la nostra attenzione dovrebbe incitarci a spostare l'interrogazione, trasformando la domanda come segue: in che cosa la democrazia selvaggia, manifestazione di un'esperienza della libertà, presenta un'economia che risponde, che corrisponde all'organizzazione interna del principio d'anarchia? Formulando così il problema, senza farsi carico dell'ipotesi della chiusura della metafisica, come non interrogarsi sulle affinità che potremmo eventualmente scoprire fra democrazia selvaggia e principio d'anarchia, sulle possibili corrispondenze ai livelli fin qui individuati? Con l'aiuto di questo confronto, si tratta cioè d'interrogarsi su modi di rispondere e su modi di agire che meritano di essere comparati, in relazione alla costellazione storica della modernità, a quella che Merleau-Ponty definiva «una certa oscurità moderna» [12].

• Al declino del dispositivo metafisico di derivazione, dal lato della democrazia selvaggia corrisponderebbe l'indeterminatezza rispetto al fondamento del potere, della legge, del sapere e al fondamento della relazione dell'uno con l'altro in tutta l'estensione del campo sociale.



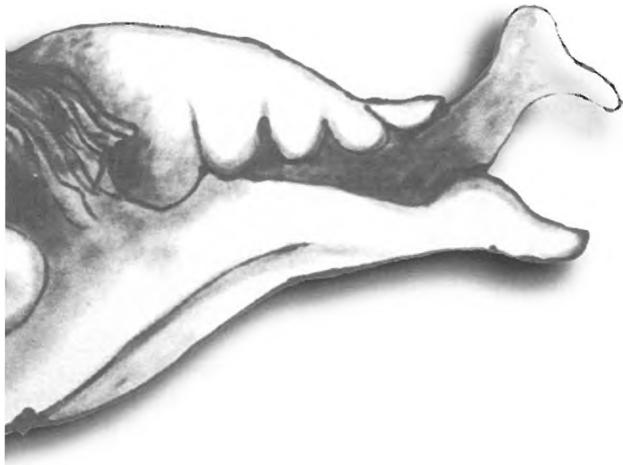
• Al crollo del dominio teleocratico, che libera l'agire dallo schema finalistico, corrisponderebbe la scomparsa dei punti di riferimento della certezza e l'indeterminatezza nei confronti di qualunque finalità ultima. Confrontata con l'enigma del presente, la democrazia selvaggia si alimenta di un'interrogazione permanente relativa al sociale e ai limiti del politico, lanciata com'è in un'esplorazione le cui «vie non sono conosciute in anticipo» [13].

• Alla scomparsa delle ontologie del corpo politico che valevano come discorso di legittimazione e di subordinazione corrisponderebbe lo smembramento del sociale così come quello del potere che, dal canto suo, Lefort riferisce, almeno in Europa, all'esperienza storica del genocidio.

• Infine, della ricerca di una filosofia politica che si ispira alla decostruzione dei fondamenti è prova «l'esitazione» rivelatrice o meglio la coesistenza in Lefort dell'appello a una «restaurazione della filosofia politica» con l'insistenza sul pensiero del politico, ossia su quel movimento del pensiero che, partito alla riscoperta del politico, è consapevole di impegnarsi in un'avventura senza fine, non più sostenuto dai supporti della tradizione, poiché si è collocato al di fuori della filosofia politica classica e dunque non può più ricorrere alle istanze prime dalle quali si deducevano gli ordini politici considerati come legittimi. Un rapporto con l'origine ancora più sconcertante in quanto, per la democrazia, non si tratta tanto di scegliere un momento inaugurale ponendosi sotto la sua autorità, quanto di lasciar accadere la divisione originaria del sociale, facendo così l'esperienza di una riconquista della libertà. Su questo punto si misura al meglio la rottura con l'ontologia tradizionale, quella di Aristotele. In *Le travail de l'Oeuvre* Lefort attribuisce a Machiavelli l'abbozzo di una nuova ontologia. In

12. Maurice Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano, 1995, p. 108.

13. Claude Lefort, *Essais sur le Politique*, op. cit., p. 7.



effetti, a proposito della tirannia, l'autore del Principe non si accontenta di giudicarla carente rispetto al modello dello stato giusto, applicando la coppia essenza-accidente; egli sa invece accogliere la diversità delle situazioni, poiché la società ai suoi occhi è per principio aperta all'evento, in ragione della divisione originaria che ha in sé. In rapporto con questa «breccia» inevitabile quanto irreparabile, scompare la concezione dell'Essere come presenza costante e stabile, si cancella l'idea di degradazione e si fa luce un pensiero dell'Essere a prova di ciò che non è ancora.

«Ma l'Essere non si lascia conoscere che a fronte di ciò che accade, nell'articolazione delle apparenze, nel movimento che impedisce loro di fissarsi e nell'incessante rimessa in gioco dell'acquisito» [14].

È in rapporto con questa nuova ontologia letta in Machiavelli che si può comprendere la democrazia selvaggia: la contestazione permanente che la caratterizza nel campo del diritto e della politica non è che l'effetto di questa prova dell'Essere, di questa concezione dell'Essere come ciò che accade, come evento. Inoltre, se si accetta di accordarle la sua vera dimensione, la contestazione permanente non è un carattere empirico del regime democratico, ma è il svelamento intermittente di questa prova dell'Essere nel tempo nel cui ambito si riconosce la lotta degli uomini cui dobbiamo far carico «dell'intera creazione storica» [15], o meglio il gioco interminabile e complesso dello scambio e della lotta degli uomini.

Le corrispondenze, per quanto interessanti, non escludono le dissonanze. Al primo posto viene la questione dell'umanismo e l'insistenza da parte di Schürmann su una triplice rottura con l'umanismo che porterebbe i nomi di Marx, Friedrich Nietzsche, Heidegger e si manifesterebbe nell'economia della presenza anarchica. Senza sviluppare qui questa divergenza, ci basti ricordare che se l'interpretazione della democrazia selvaggia fa esplicito riferimento ai diritti dell'uomo, l'uomo non vi è definito come supporto di determinazioni, ma come fonte d'indeterminatezza. Questo pensiero si tiene tanto più distante dall'antropocentrismo perché si dispiega al di fuori di una filosofia del soggetto (o di una metafisica della soggettività) poiché al centro della storia si pone la divisione originaria del sociale sempre preesistente: divisione ripetuta, perché il desiderio di libertà si misura in permanenza con il suo capovolgimento in servitù sotto l'effetto «del fascino del nome di Uno», e infine divisione che sottopone l'indeterminatezza da parte dell'uomo a un'interminabile prova dell'Essere.

Distanza tanto maggiore nei confronti di una filosofia del soggetto in quanto il popolo cui la democrazia fa appello, come hanno insegnato Jules Michelet ed Edgar Quinet, è affetto da un'identità a dir poco problematica; sia al di sopra di se stesso (il popolo allo stato eroico che si costituisce nell'invenzione stessa della libertà) sia al di sotto di se stesso quando l'esperienza che il popolo fa della libertà è esposta a capovolgersi nel suo contrario, la schiavitù; in breve, poiché non coincide mai con se stesso e non è mai uguale a se stesso, nel momento in cui si manifesta, in cui esiste, il popolo è sottoposto alla prova di un divario insormontabile di sé con sé. A questo si aggiunge che la democrazia apre (o si apre) una riserva inesplorata d'indeterminatezza attraverso il rapporto che intrattiene con quello che Lefort chiama, senza descriverlo ulteriormente, l'elemento umano, avvalendosi esclusivamente dell'enigma che lo circonda per screditare e condannare quei fenomeni storici, come il totalitarismo, che pretesero di crearlo o tentarono di organizzarlo quasi si trattasse di un materiale plasmabile a volontà.

«Sopprimere l'elemento umano, o piuttosto dimostrare che in quanto tale può essere trattato come materia, questo è il modo per far riconoscere il regno dell'organizzazione (...). La grande impresa del nuovo stato è proprio questa (...) ottenere degli uomini

14. Claude Lefort, *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*, Gallimard, Parigi, 1972, p. 426.

15. Claude Lefort, *ibid.*, p. 725.

alienati, senza legami, né proprietà, né famiglia, senza agganci con un ambiente professionale, senza basi, senza storia: sradicati» [16].

Ciò che caratterizza la democrazia è proprio il suo immergersi in questo elemento immateriale sposandone la struttura in tutta la sua complessità, i contorni nella loro diversità e molteplicità, e accompagnandone il movimento nella sua imprevedibilità; al contrario del dominio totalitario che, negando la specificità di questo elemento e identificandolo con una materia, continua a fargli violenza fino a tentare di distruggerlo, arrogandosi, nella sua volontà di onnipotenza, il potere di costruirlo o di organizzarlo, sottomettendolo così a una regola o a una norma identitaria omogeneizzante, senza curarsi dell'esistenza del non-identico. Non è forse questo che voleva far comprendere Theodor Adorno, quando dichiarava che «la forma politica della democrazia è infinitamente più vicina agli uomini?»

La democrazia non si accontenta di rispettare questo elemento; anzi, è proprio in esso, in questo focolaio di complicazioni e di agitazioni che l'articolazione di legami molteplici comporta (quelli che uniscono come quelli che separano), con diverse forme e combinazioni, sconfinamenti e grovigli, ma anche antagonismo, che la democrazia trova la fonte della sua forza indomabile; è ritemprandosi continuamente in questa riserva d'indeterminatezza che la democrazia si rivela incontrollabile, selvaggia, capace di distruggere l'ordine, e gli ordini costituiti, non per ergersi a potenza sovrana, ma per accogliere in essa, senza sottrarvisi, la prova dell'istituzione nell'incontro con l'elemento umano anch'esso selvaggio (dotato della «barbarie selvaggia dell'alterità» secondo Emmanuel Lévi-

nas), suscettibile in quanto tale di generare forme di relazione inedite, di lasciar accadere l'eterogeneo, un «disordine nuovo» che scava un non-luogo, per riprendere la bella espressione di Lefort, cioè uno spazio, degli spazi di invenzione, di evasione, che in un certo senso aprano dei varchi nella compattezza del reale.

«Lì la possibilità rinasce, una possibilità indeterminata che sta per rilanciarsi e modificarsi di fatto in fatto...» [17].

In essi si demoltiplicano, secondo la molteplicità dei legami e i loro intrecci, i luoghi di conflitto, di divisione in cui può nascere il desiderio di libertà nel suo rifiuto del dominio sempre minaccioso. Catena di paradossi viventi, l'elemento umano mette in opera, in ciò che accade, nel corso dell'evento, il gioco ontologico dello scambio e della lotta degli uomini, dell'amicizia e della servitù. La democrazia, nella misura in cui le si concede di essere selvaggia nel suo manifestarsi, è la forma di società in cui «l'incarnazione del sociale» è in consonanza con lo stile d'essere dell'elemento umano, con l'imprevedibilità e la resistenza.

Questa prossimità, anzi questa affinità suscita subito un'altra domanda che mi limiterò a formulare, viste le difficoltà che contiene: bisogna pensare l'umano soltanto come il gioco ontologico dei paradossi viventi che lo animano, oppure si può anche intenderlo, nel senso di Lévinas, come interruzione dell'evento di essere, dello sforzo di essere, della perseveranza nell'essere, come l'avvento dell'uno-per-l'altro, della responsabilità per gli altri con tutta la dissimetria che questo implica, in breve l'elemento umano come altro dall'essere, come se in questo caso la metapolitica dovesse essere appresa nel rapporto fra la democra-

16. Claude Lefort, *L'uomo al bando: riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Vallecchi, Firenze, 1980, p. 80. Conviene senz'altro intendere «elemento» nel senso di Merleau-Ponty, che riprende questo termine «nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di una cosa generale, a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d'essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella», *Il visibile e l'invisibile*, testo stabilito da Claude Lefort, Bompiani, Milano, 1969, p. 166.

17. Claude Lefort, *Il disordine nuovo*, in Edgar Morin, J.-M. Coudray, Claude Lefort, *La comune di Parigi del maggio '68*, il Saggiatore, Mondadori, Milano, 1968, p. 48. (J.-M. Coudray è uno degli pseudonimi usati da Cornelius Castoriadis)



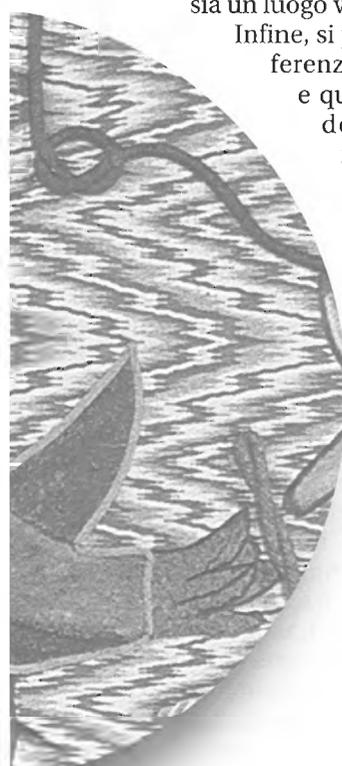
zia e l'evento etico? Si può ritenere che la democrazia (tenuto conto del rapporto che intrattiene necessariamente con la giustizia, con la responsabilità dell'uomo democratico e la sua non indifferenza nei confronti degli uomini che non conosce) sia estranea a questa estraneità dell'umano? Una volta riproposta la questione in questi termini, resterebbe da capire come pensare le relazioni fra democrazia, divisione originaria del sociale ed elemento umano.

D'altronde, in questo confronto, possiamo forse accontentarci di questa nuova concezione del politico caratteristica del principio d'anarchia? Se è vero che questo pensiero del politico come sito manifesta la decostruzione della metafisica del corpo politico, possiamo accontentarci della generalità che propone? In altre parole, questa generalità non reca in sé ambiguità pericolose? La definizione del sito, e quindi del politico, come ciò che riunisce, non ha forse il torto di privilegiare ciò che è unitario, mascherando nel contempo la divisione della collettività umana in due desideri antagonisti? Volendo rimanere in una concezione topologica, il politico non sarebbe invece il luogo in cui si elabora e si istituisce la lacerazione del sociale, lo smembramento originario di ogni società umana? E come può il principio d'anarchia non prendere in considerazione due delle caratteristiche fondamentali della democrazia moderna, ossia la separazione del potere, della legge e del sapere e, trattandosi di luogo, il fatto che in essa il luogo del potere sia un luogo vuoto?

Infine, si può accettare questa indifferenza filosoficamente fondata e questo dubbio nei confronti della democrazia? Si può ignorare la differenza fra regime politico libero e dispotismo in nome del principio d'anarchia? Bisognerebbe forse vedere in questa distinzione il ritorno di uno schema finalistico? Se

l'agire divenuto anarchico è restituito a se stesso, tornando a essere il proprio fine, può prendere una direzione diversa da quella di un regime libero? Il regime libero non implica forse la libertà di agire, tanto più che nella sua forma selvaggia la democrazia non ha valore di soluzione, ma rifiuta l'idea stessa di soluzione: in cerca della propria identità, in preda all'indeterminatezza, essa si congiunge nel suo eccesso al movimento infinito della libertà che, secondo Immanuel Kant, «può oltrepassare ogni limite assegnato».

Al di là della valutazione delle corrispondenze e delle dissonanze, resta la difficoltà fondamentale: la democrazia selvaggia può essere definita anarchica? Certo, questo confronto ci ha forse consentito di scoprire che la contestazione permanente e il tumulto che agitano la società democratica sono il segno di una prova dell'Essere nel tempo, «l'Essere bruto», «l'Essere verticale». Prova dell'Essere che accade, la democrazia selvaggia abita nel tempo, accoglie l'evento senza i sostegni della tradizione ed è aperta alla lotta degli uomini, risveglia la sua forza istituente sempre in eccesso rispetto alle forme istituite, pronta così a rimettere in discussione quello che figura come ordine costituito. Tuttavia, che cosa ne è del suo rapporto con la legge? In altri termini, il rapporto che intrattiene con la legge permette di mantenere una relazione con l'anarchia oppure no? Nel caso dell'anarchia classica, la risposta è facile: opponendosi a qualunque forma di autorità, questa dottrina implica l'esclusione, se non del diritto (la teoria del diritto sociale può svilupparsi nel registro dell'anarchismo) quanto meno della legge che, poiché atto di sovranità autoritaria, farebbe violenza alla spontaneità e all'armonia del sociale. Si può dire lo stesso per l'anarchia nel senso del crollo dei fondamenti che ha colpito l'agire? Secondo le analisi di Lefort, interprete di Machiavelli, scopriamo facilmente come una certa concezione della legge possa andare di pari passo con un'idea libertaria della democrazia e quindi appartenere a una costellazione anarchica, tanto più che le leggi a favore della libertà non sono leggi come le altre. L'innovazione di Machiavelli su questo argomento non consisteva forse nel sovvertire la rappresentazione classica della legge che attribuiva a quest'ultima il compito di contenere e moderare con la sua saggezza i desideri della moltitudine? Al contrario, quando si tratta di popoli liberi, Machiavelli considera fecondi i desideri della moltitudine. Lungi dall'essere associata alla misura, la legge ripensa-



ta in questo senso nasce dalla dismisura del desiderio di libertà che, pur avendo origine negli appetiti degli oppressi, non è a essi riducibile, e in certo qual modo si sviluppa trasformandosi in desiderio di essere. Desiderio che non ha oggetto, che è negatività pura, rifiuto dell'oppressione. Collegata alla dismisura del desiderio di libertà e dissociata dall'immagine tradizionale della costruzione moderatrice, la legge diventa parte integrante, se non addirittura il motore della democrazia selvaggia in accordo con l'anarchia, poiché il solo fine che essa persegue è la libertà.

«Anche in ciò che a prima vista appare come scatenamento della passione popolare, aggressione contro lo stato, "modi straordinari e quasi efferati" (selvaggi) dobbiamo leggere un altro eccesso, quello del desiderio sull'appetito, il solo tale da fondare l'eccesso sull'ordine di fatto della città» [18].

Al termine di questo percorso e di questi interrogativi, non si sfocia forse su un paradosso ancora più abbagliante di quello del principio d'anarchia, e che infatti ci abbaglia talmente da sottrarsi alla nostra percezione, proprio quando ci si palesa? Questo paradosso non è forse quello della stessa democrazia che il qualificativo di selvaggia rivela con chiarezza? La democrazia che tanti addomesticano e banalizzano per meglio asservirla è una strana forma di esperienza politica che, sviluppandosi nella durata e nell'effettività, si dà delle istituzioni politiche, ma che, al tempo stesso, continua a ergersi contro lo stato, come se nella sua opposizione allo stato e nella sua effervescenza si trattasse non di raggiungere il fine della politica, ma di elaborare nel modo più fecondo e paradossale un «disordine nuovo» che fosse un'invenzione della politica, sempre rinnovata, al di là dello stato, anzi contro di esso. Questo disordine «è l'operazione del desiderio che tiene aperta la questione dell'unità dello stato e, svelandola, obbliga coloro che lo dirigono a rimettere in gioco il suo destino» [19].

Per accedere a questa singolarità della democrazia, conviene non soltanto rifiutare le ideologie del consenso, ma anche smettere di banalizzare l'idea del conflitto, restituendole il suo massimo potenziale, cioè l'insorgenza sempre possibile della lotta degli uomini, l'apparizione subitanea della divisione originaria che porta in sé la minaccia di disgregazione e di esplosione del sociale. Se lo stato, come ci ha insegnato Friedrich Hegel, in quanto sistema di mediazione, è integrazione e conciliazione (l'ordine dello stato ha precisamente la funzione di integrare la plebe con le sue rivendicazioni selvagge e dunque esterne alla società: nello stato «nessun momento si deve mostrare come una moltitudine inorganica» [20]) dal canto suo, la rivoluzione democratica, in quanto rivoluzione, non alimenta necessariamente un movimento contro lo stato, un disordine contro lo stato, contro questa riconciliazione mistificante e questa integrazione fallace? Per quanto paradossale possa sembrare, la democrazia non è forse la forma di società che istituisce un legame umano attraverso la lotta degli uomini e che, in questa stessa istituzione, si ricollega all'origine della libertà, sempre da riscoprire?

Di conseguenza, forse non è tanto con il principio d'anarchia (riconosciuto come pensiero di transizione) che avremmo dovuto confrontare la democrazia selvaggia, ma, senza tacere la contraddizione insita in questo insieme, avremmo invece dovuto considerarla a fronte del divario insormontabile fra anarchia e principio, seguendo l'analisi contrastata/contrastiva di Lévinas [21]. Infatti, pensare la democrazia nell'ottica del principio d'anarchia non significa forse stenderla sul letto di Procuste e conoscerla a torto per la via traversa di ciò che

18. Claude Lefort, *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*, op. cit., p. 477.

19. Claude Lefort, *ibid.*, p. 477.

20. Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1978, p. 301, § 303.

21. Si veda in particolare la nota 3, p. 126, così illuminante, in Emmanuel Lévinas, *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*, Jaka Book, Milano, 1983.



resta un'idealità? Infilandola nel corsetto del principio d'anarchia, invece di chiarirla, si finisce per privarla di tutta la forza avventurosa che porta in sé e che eccede qualunque principio, qualunque archè. Nella logica dell'opposizione che egli istituisce fra principio e anarchia, Lévinas rifiuta anche una concezione puramente politica dell'anarchia che, secondo lui, si situa al di là dell'alternativa fra l'ordine e il disordine.

«La nozione di anarchia, così come viene qui introdotta, precede il senso politico (o anti-politico) che le si attribuisce popolarmente» [22].

Cos'è una concezione politica dell'anarchia, se non l'imposizione di un principio all'anarchia? Ma, secondo Lévinas, l'anarchia raggiunge uno strato molto più profondo, antepolitico o meglio al di là del politico e al di là

dell'ontologia. Lontano da qualunque principio, l'irruzione dell'umano, in quanto evento etico, non provoca forse l'interruzione del gioco dell'essere?

«L'anarchia turba l'essere al di qua di queste alternative (ordine/disordine). Essa arresta il gioco ontologico che, precisamente in quanto gioco, è coscienza in cui l'essere si perde e si ritrova e, così, si chiarisce» [23].

Disgiunzione fra l'anarchia e il politico, dunque disgiunzione fra l'anarchia e qualunque principio (l'anarchismo, come abbiamo visto, non è

altro che l'affermazione di un principio di ragione che sostituisce un principio d'autorità).

«Essa [l'anarchia] non può, pena la propria smentita, essere posta come principio (nel senso in cui l'intendono gli anarchici). L'anarchia non può essere sovrana come l'archè» [24].

Qui ritroviamo la democrazia selvaggia e la sua opposizione allo stato. Infatti, anche se Lévinas separa l'anarchia dalla sua accezione puramente politica, poiché in questo caso essa passerebbe attraverso l'idealità di un principio e si rivelerebbe contraddittoria, egli prende comunque in considerazione i disordini che essa provoca, tracciando le linee di una dialettica negativa. Non è lo stato a chiudersi sulla democrazia come se potesse inglobarla identificandosi con lei, al contrario: è la democrazia selvaggia, lontana da qualunque archè, che rivela e definisce i confini dello stato e, così facendo, contesta, anzi distrugge, il movimento di totalizzazione di questa istanza che vuol essere sovrana.

«Essa [l'anarchia] può solo turbare (ma in modo radicale, che rende possibili degli istanti di negazione senz'alcuna affermazione) lo stato. Lo stato così non può erigersi a Tutto» [25].

Simile al disordine che, come sostiene Lévinas contro Henri Bergson, non è destinato a essere un ordine altro, la democrazia selvaggia ha un significato irriducibile in quanto rifiuto della sintesi, rifiuto dell'ordine, in quanto invenzione nel tempo del rapporto politico che eccede e supera lo stato.

traduzione di
Grazia Regoli

Questa volta le opere di Baj profumano d'anarchia:

- a pagina 56, una donna dalla «attesa», seconda parte dell'*Apocalisse*;
- a pagina 58-59, due donne dalla «attesa», seconda parte dell'*Apocalisse*;
- a pagina 60-61, gli anarchici e il piccolo Pietro da *I funerali dell'anarchico Pinelli*;
- a pagina 62-63, «lei» tratta dal multiplo *Lui e Lei*;
- a pagina 66-67, *L'Aube*;
- a pagina 68-69, una donna angelo dalla «premonizione», prima parte dell'*Apocalisse*;
- a pagina 70-71, un uccello da *Guernica*;
- a pagina 72-73, particolari da una dedica autografa.

22. Emmanuel Lévinas, *ibid.*, p. 126, nota 3.

23. Emmanuel Lévinas, *ibid.*, p. 126.

24. Emmanuel Lévinas, *ibid.*, p. 126, nota 3.

25. Emmanuel Lévinas, *ibid.*, p. 126, nota 3.

● pensiero eccentrico



Il filosofo campione del liberalismo boccerebbe senza alcuna perplessità il governo «liberale» guidato da Silvio Berlusconi. Anzi la sua condotta politica autorizzerebbe i cittadini a insorgere per rovesciarlo. Perché «il diritto di resistenza» è per Locke il diritto del popolo di opporsi a un governo illegittimo con mezzi diversi da quelli messi a disposizione dalle istituzioni. Insomma, Berlusconi nega nella pratica le stesse idee a cui pretende ispirarsi. È la documentata (e ironica) tesi di Persio Tincani, filosofo politico, autore, tra l'altro, di Giustizia, ingiustizia, sfortuna in Il politico, n. 1/2002, Chi sono le parti? Per una posizione pre-originaria in Libertà fondamentali in John Rawls (2002), Un vestito nuovo per l'imperatore. Considerazioni sulla fenomenologia del potere in Sociologia del diritto (2004) e Argomenti di giustizia distributiva (2004)

BERLUSCONI LIBERALE? NEMMENO PER SOGNO PAROLA DI **JOHN LOCKE**

di Persio Tincani

«È un paese così, è un paese che non ti valorizza. Poi non ci stupiamo se la gente va all'estero [...]. Allora, questo è un paese in cui un dittatore [...] se non si mette il cappellone, non spara per aria, non vedete il passo dell'oca fuori dalla finestra, non vi raziona il pane, non lo prendete sul serio: è sempre un buffone, c'è sempre da ridere... Questo non è giusto, e secondo me Mario Scafroglia soffiava, soffiava di questa mancanza di rispetto, di considerazione». (Corrado Guzzanti, *Il caso Scafroglia*, 2003)

Ce lo hanno detto e ripetuto: il governo Berlusconi è liberale e anticomunista. Soprattutto ripetuto, fino a far sbiadire la memoria di Totò nelle vesti dell'aspirante «onorevole» Antonio La Trippa. Da queste premesse, si potrebbe pensare di ricercare una spalla teorica per l'opposizione al governo di Silvio Berlusconi e dei suoi ragazzi negli scritti di Karl Marx o, perché no, di Pëtr Kropotkin. Ho qui, invece, tentato un confronto con le tesi di John Locke, un maestro della stessa tradizione liberale alla quale l'esecutivo dichiara di ispirarsi. Del resto, il solo giudizio che il governo mostra di accettare è quello dei propri pari: non quello dei giudici che hanno vinto un concorso («Il governo è del popolo e di chi lo rappresenta non di chi avendo vinto un concorso ha indossato una toga», Silvio Berlusconi, *Dichiarazione ufficiale*, Arcore, 29 gennaio 2003), e poi, si sa, sono matti; non quello delle Nazioni Unite il cui ispettore

resta per due volte in anticamera davanti alla porta (chiusa) del presidente del consiglio. Quanto ai pensatori estranei all'area liberale, al limite possono suggerire qualche allegra storiella. I risultati (forse inaspettati, forse no) sono che, seguendo le argomentazioni di Locke, non solo questo governo è illegittimo e dissolto ma, addirittura, il popolo sarebbe legittimato a resistergli in armi, con forconi e tutto quanto.

I programmi elettorali

Come tutti sanno (in ogni caso, Renato Schifani, capogruppo di Fi al Senato, ce lo ricorda spesso) le ultime elezioni politiche sono state vinte dalla coalizione di destra denominata Casa della libertà, una cordata composta da Forza Italia, Alleanza nazionale, Lega Nord e Udc. La maggioranza ha espresso il governo di Silvio Berlusconi, leader di Forza Italia. Lo schieramento sconfitto alle urne, la coalizione Ulivo-Margherita et alia, ha incentrato la propria campagna elettorale sul cosiddetto «conflitto di interessi», cioè sull'incompatibilità tra la proprietà di vari canali televisivi e di gran parte dell'editoria cartacea italiana con la carica di presidente del consiglio. Dal canto suo, lo schieramento risultato vincitore ha basato la campagna elettorale sulla definizione dei propri avversari come «comunisti» e sulla necessità di opporsi «ai nipotini di Stalin» (Umberto Bossi). Inoltre, la Cdl ha promesso l'abbattimento della pressione fiscale, l'innalzamento delle pensioni minime, una curiosa riforma dell'istruzione («Le tre I: internet, inglese, impresa. Per una scuola che prepara all'Europa»), la realizzazio-

ne di «grandi opere»: il ponte sullo stretto di Messina, la ferrovia ad alta velocità e così via (va qui precisato che i manifesti apparsi in campagna elettorale che promettevano «Un impegno concreto: conquisterò Saturno»), sono in realtà apocrifi, né risulta che questo obiettivo sia mai rientrato nel programma della Cdl), una generica semplificazione della burocrazia e il decentramento fiscale (questo punto del programma rientra tra le condizioni elettorali risultanti dall'accordo con il perito elettrotecnico Bossi, segretario della Lega Nord).

Nel programma di entrambi gli schieramenti, infine, compariva un richiamo al «problema» dell'immigrazione. Non intendo valutare qui se e in che misura il governo abbia mantenuto le promesse (né, tantomeno, se lo abbia fatto entro «100 giorni» dall'insediamento). Nemmeno ha rilevanza qui un giudizio sulla qualità delle campagne elettorali dei due schieramenti, né sotto il profilo dei contenuti né sotto quello dell'efficacia.

Diritto di resistenza e suoi limiti

John Locke ritiene che il governo nasca da un patto che le persone stipulano tra loro, in base al quale il popolo sovrano delega i propri poteri a un gruppo di persone allo scopo di disporre di un giudice *super partes*. Il governo (inteso in senso lato come l'insieme del potere legislativo, esecutivo e giudiziario) sorge in questo modo e per questi fini. Il popolo però, il punto è importante, non cede i propri diritti in via defi-



nitiva e incondizionata, ma in via temporanea e strumentale: la cessione può essere revocata, i diritti vengono trasferiti al fine di renderne possibile l'esercizio. Così, il governo non possiede alcun valore in sé, ma lo acquista in quanto mezzo per la realizzazione di fini desiderabili, come la difesa della vita e della proprietà e la soluzione pacifica delle liti. Il suo potere, perciò, è sempre limitato: «Infatti, ogni potere affidato in vista del conseguimento di un fine, è limitato da quel fine, e quindi



ogniquale volta viene manifestamente trascurato o contrastato, la fiducia deve necessariamente venire meno e il potere ritornare nelle mani di coloro che l'hanno conferito, i quali possono di nuovo collocarlo dove giudicano meglio per la loro tutela e sicurezza» (John Locke, *Il secondo trattato sul governo*, Rizzoli, Milano, 1998, p. 265). Queste considerazioni sono alla base del «diritto di resistenza», che per Locke è il diritto del popolo di opporsi

a un governo illegittimo con mezzi diversi da quelli messi a disposizione dalle istituzioni. L'argomento è presentato così:

«Se sorge una controversia tra un principe e qualche membro del popolo su una questione su cui la legge tace o si pronuncia in modo dubbio, e la cosa è di grande importanza, ritengo che in tal caso il vero arbitro dovrebbe essere il corpo del popolo. Infatti nei casi in cui il principe abbia ricevuto il mandato ed è esonerato dalle comuni e ordinarie norme di legge, se alcuni si ritengono danneggiati e pensano che il principe agisca contro il mandato o al di là del mandato, chi meglio del corpo del popolo (che gli ha affidato in principio quel mandato) può giudicare circa l'ampiezza che intendeva dare al mandato stesso? Ma se il principe, o chiunque sia nell'amministrazione del governo, rifiuta questo tipo di risoluzione, non rimane che l'appello al cielo. Infatti, l'uso della forza fra persone che non riconoscono superiori sulla terra, o in casi che non consentono l'appello a un giudice sulla terra, è propriamente uno stato di guerra nel quale non rimane che l'appello del cielo; e in questo stato la parte offesa deve giudicare per suo conto quando sia opportuno farvi ricorso e affidarvisi» [Locke, p. 397].

Questo brano viene spesso citato per sostenere che il diritto di resistenza sarebbe solo una mera dichiarazione di principio: al suo esercizio non sono collegati effetti certi, ma una condizione nella quale solo «il cielo» può. Per verità, Locke non è così vago e subordina l'esercizio del diritto di resistenza al ve-

rificarsi di un evento ben definito che chiama «dissoluzione del governo», alla cui discussione dedica un intero capitolo. Un governo, prima di tutto, può essere dissolto da un'invasione straniera, cioè da un agente esterno. Ma la dissoluzione del governo può anche avvenire dall'interno, per effetto di azioni da esso stesso compiute o per mancanza di condizioni costitutive. Per Locke, le cause di dissoluzione «diretta» si dividono in due insiemi generali:

- l'alterazione del legislativo;
- l'azione del principe o del legislativo contro il mandato ricevuto (nella terminologia di Locke, è forse utile ricordarlo, il «principe» è il capo dell'esecutivo).

Le cause di dissoluzione

Per ciascuna delle cause generali di dissoluzione Locke porta una ricca casistica. Di seguito, alcune delle fattispecie tipiche.

• La composizione dello schieramento elettorale, della conseguente rappresentanza parlamentare e del governo

Un indice della dissoluzione del governo è il fatto che esso «faccia eleggere uomini che in anticipo hanno promesso [al principe] che cosa voteranno e che cosa delibereranno [...]». Predisporre un'assemblea di questo genere e cercare di spacciare i favoreggiatori dichiarati del proprio volere per veri rappresentanti del popolo e legislatori della società è certamente un grave abuso di fiducia e la più aperta dichia-

razione del proposito di sovvertire il governo in cui è possibile imbattersi» (Locke, p. 365). La promessa fatta da un candidato agli elettori («voterò sempre le leggi a favore dei vostri interessi e mai quelle a essi contrarie») è cosa ben diversa dalla promessa fatta da un candidato al capo dell'esecutivo. È ovvio che Locke veda di buon occhio la prima, perché i rappresentanti sono solo gli strumenti attraverso i quali si esprime la volontà del popolo; è altrettanto ovvio, perciò, che Locke ritenga la seconda illecita, perché trasforma i rappresentanti della volontà del popolo nei rappresentanti del volere del principe, e oltretutto lo fa con l'inganno. Si tratta di una condizione difficile da dimostrare, perché è piuttosto normale che un candidato eletto nelle liste di un certo partito ne sostenga le iniziative. Inoltre, al di là di una comprensibile questione di solidarietà, è sensato che un candidato condivida con la propria lista elettorale idee politiche e principi. Queste difficoltà possono essere in parte superate con il ricorso a figure sintomatiche o, se si preferisce, a indizi.

In linea generale, chi si presenta alle elezioni è persona le cui attività politiche sono già note a livello locale o amministrativo, oppure è pubblicamente impegnata nella politica. Le liste della Cdl, soprattutto quelle di Forza Italia, si discostano da questo modello tipico. Un leitmotiv della propaganda elettorale di Fi, infatti, è stato l'invito a guardarsi dai «professionisti della politica» e a preferire la scelta di candidati «vergini». Questo atteggiamento riflet-

te una generica svalutazione del concetto di competenza, per cui «il possesso di informazioni valide e di esperienze professionali è considerato con sospetto» (Giovanni Jervis, *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 137). Nel caso specifico, l'obiettivo è propalare l'idea che l'attività politica non insegna nulla a chi la fa, casomai, possa minarne l'onestà: chi ha «fatto politica», di politica ci capisce quanto gli altri ma è probabile che sia una persona corrotta o almeno corruttibile; per scegliere un candidato senza esperienza vi sono soltanto buone ragioni. Questo grossolano antiautoritarismo, di spiccato marchio populista, suggerisce che «non esistono né autorità tecniche, né pareri più attendibili di altri: esistono soltanto, viene ripetuto, tanti, tanti pareri, e forse tutti sono interessanti» [Jervis, 137]. A chi sollevava perplessità sulla capacità di Berlusconi di guidare il governo, Iva Zanicchi (l'Aquila di Ligonchio) soleva replicare: «Chi ve lo ha detto? Lasciamolo provare...». Un tozzo di pane e una presidenza del consiglio non si negano nemmeno a un cane. È chiaro che da queste basi sia facile proporre candidati la cui sola qualifica sia la dipendenza a vario titolo dal governo. Così, si candidano professionisti noti a livello locale e dalla vasta clientela, come medici o avvocati, o personalità dello spettacolo conosciute dal largo pubblico. Dato che la competenza politica non è un requisito necessario per essere eletti, si pubblicizzano i candidati evidenziandone altre qualità, come il successo imprenditoriale, la spiritosaggine o la venustà.

Un caso emblematico è quello di Carlucci Gabriella di professione soubrette, eletta nel collegio di Trani nelle liste di Forza Italia. Non vi è traccia di una sua attività politica precedente, né mi risulta che abbia mai espresso idee politiche in un contesto pubblico, al di là del sunto del suo pensiero disponibile presso il sito internet <http://deputati.camera.it/Gabriella.Carlucci>. Risulta però a chiunque possieda un televisore che ha stipulato un contratto per le proprie prestazioni professionali con



Mediaset (azienda di proprietà di Berlusconi). Tutto ciò fa apparire almeno plausibile che l'affiliazione elettorale di questa deputata derivi in maniera più o meno diretta dal rapporto professionale con il capo della coalizione. La sovrapposizione di rapporti professionali con il rapporto di affiliazione politica è una caratteristica comune a molti dei parlamentari di



Forza Italia; in linea generale, essa dà origine al fenomeno degli yesmen, cioè dei parlamentari la cui sola attività è votare «sì» a tutte le proposte del governo. Riten- go che ciò possa essere con- siderato, se non una prova, almeno un caso sintomatico della preesistenza di un ac- cordo del tipo che Locke in- dica come illecito.

Al di là del caso degli ye- smen, la rappresentanza parlamentare di Forza Italia presenta nel suo complesso particolari anomalie. Infatti, in essa figurano numerosi



casi di persone le cui vicende private sono influenzate dal- l'esito di lavori parlamentari che le coinvolgono in prima persona. Subito dopo l'inse- diamento del governo, venne alla ribalta il caso di Carlo Taormina, avvocato difenso- re di fiducia di importanti membri della mafia sottopo- sti a regime ex art. 41-bis, e sottosegretario al ministero della giustizia. Al momento, un esempio analogo è offerto

dal caso di Gaetano Pecorel- la, professore e avvocato, ma anche presidente della com- missione giustizia di Fi e, nel contempo, consulente del presidente del consiglio e suo co-difensore in procedi- menti nei quali è imputato (gli altri difensori sono tutti parlamentari di Fi); caso ul- teriormente complicato dal fatto che lo stesso è stato fino a qualche mese fa difensore di Zorzi Delfo (condannato all'ergastolo per la strage di piazza Fontana nel 1969 e in- dagato per la strage di piazza della Loggia nel 1974, da an- ni cittadino giapponese con il nome Hagen Roi: croce un- cinata), ed è indagato per presunte irregolarità nei rap- porti con il teste Martino Si- ciliano.

Un discorso simile vale an- che per alcuni ministri. Uno per tutti: Pietro Lunardi, in- gegnere, proprietario di grandi imprese di costruzio- ni e ministro delle infrastrut- ture di un governo che inten- de realizzare «grandi opere». A onor del vero, il giorno do- po la sua designazione Lu- nardi ha donato le proprie azioni ai famigliari, ma riter- rei un insulto all'intelligenza dilungarmi su questo aspetto della vicenda.

Essere imparziali è forse im- possibile e, comunque, non si richiede che un politico lo sia. Il problema, casomai, è che la mancanza di imparzia- lità faccia preferire interessi privati nelle decisioni di con- testo pubblico: questa è il ti- po di equanimità che un go- vernante liberale deve posse- dere per definizione, ed è dif- ficile immaginarla o preten- derla in casi come quello di Lunardi. Non si tratta, si ba- di, di un problema di malafe- de, ma di una caratteristica del processo cognitivo, che porta a preferire naturalmen- te gli interessi propri: insom-

ma, se Lunardi favorisse le proprie imprese, in fondo, non sarebbe nemmeno colpa sua. Per Locke, del resto, il motivo per cui gli uomini de- vono istituire il governo è proprio perché essi sono na- turalmente parziali nei pro- pri riguardi, così che nessuno può essere giudice in causa propria senza che ciò causi li- tigi, vendette e ritorsioni. In generale, «l'impossibilità di essere equanimi è più marca- ta qualora il soggetto giudi- cante abbia un interesse, ma- gari inconsapevole, a preferi- re certi esiti. Per esempio, non occorre supporre che vi sia dolo o malafede se si ritie- ne che l'incaricato della sele- zione del personale in una ditta non possa essere suffi- cientemente equanime nel giudicare i meriti di un suo nipote che chiede l'assunzio- ne. Analogamente, un mini- stro delle infrastrutture e dei lavori pubblici può essere la persona più onesta e scrupo- losa di questo mondo, ma in nessun paese civile si am- mette che egli abbia, con- temporaneamente, degli in- teressi in una grande impresa di costruzioni. Per gli stessi motivi un qualsiasi membro del parlamento non riuscirà mai a essere sufficientemen- te distaccato nel promuovere (o nell'ignorare la necessità di promuovere) nuovi prov- vedimenti legislativi riguar- danti l'università, nel caso che egli sia anche professore universitario, e come tale ti- tolaro di qualche privilegio (beninteso, questo può acca- dere solo se le norme del paese gli consentono di esse- re al tempo stesso deputato e professore)» [Jervis, 48].

• **L'eliminazione degli avversari politici dalla scena pubblica, indicandoli come faziosi, nemici del popolo peggio**

Rispetto alla precedente, questa causa della dissoluzione del governo è più facile da rilevare. Il governo, che può facilmente pilotare campagne di informazione, «ha nelle proprie mani il potere di incutere terrore agli oppositori o eliminarli come faziosi, sediziosi, nemici del popolo» [Locke, 357]. Un governo che faccia questo diviene illegittimo d'amblai.

Mi occuperò anche in questo caso di alcuni esempi, e in particolare di:

• l'«editto di Sofia» contro Enzo Biagi, Michele Santoro e Daniele Luttazzi;

• l'assimilazione delle Nuove Br con la Cgil;

L'editto di Sofia, è il modo in cui viene affettuosamente chiamato un passaggio ben preciso di una conferenza stampa che Berlusconi tenne nella capitale della Bulgaria in occasione di una sua visita ufficiale. In ossequio a una regola che egli sembra essersi imposto, in base alla quale le dichiarazioni sulle questioni interne devono essere fatte all'estero, davanti a giornalisti che non sanno neppure di che cosa stia parlando, il presidente del consiglio profferì le seguenti parole:

«Biagi e... come si chiama quell'altro? [voce fuori campo: "Santoro"] Santoro, ma l'altro...? Lu...? Luttazzi, hanno fatto un uso della televisione pubblica, pagata coi soldi di tutti, un uso criminoso. E io credo che sia un preciso dovere da parte della nuova dirigenza di non permettere più che questo avvenga» (Sofia, 18 aprile 2002).

In seguito a queste dichiarazioni, i giornalisti Biagi, Santoro e il comico Luttazzi sono stati esclusi dalla programmazione della Rai. Costoro, nei modi e nello stile propri di ciascuno di loro, avevano espresso opposizione verso la Cdl in generale e verso Berlusconi in particolare. Dato che ciò rientra comunque nel diritto alla libertà di espressione garantita costituzionalmente, non si vede in che maniera un tale comportamento possa essere definito «criminoso».

E veniamo alle Br come Cgil. Nel 2002 la Cgil indisse uno sciopero generale per il 16 aprile, contro la riforma del diritto del lavoro, il cosiddetto «Patto per l'Italia». Il 19 marzo, le Nuove Brigate rosse assassinarono Marco Biagi considerandolo, a torto o a ragione, uno dei principali artefici di quella riforma. Curiosamente, era lo stesso governo a considerare Marco Biagi un elemento di poco conto, almeno a giudicare dalle dichiarazioni (fatte in Turchia, in ossequio alla regola citata) dell'allora ministro dell'interno Claudio Scajola: «Figura centrale Biagi? Domandatelo a Maroni se era centrale... Quello era solo un rompiscoglioni che premeva per il rinnovo del contratto».

Il 26 marzo 2002 il presidente del consiglio manifestò l'intenzione del governo di procedere con la riforma dichiarando: «Piazze e pistole non ci fermeranno» (*la Repubblica*, 27 marzo 2002) assimilando, in maniera neppure troppo implicita, lo sciopero annunciato dalla Cgil con l'omicidio rivendicato dalle Br. Nel giro di qualche settimana, in occasione delle dimissioni del ministro dell'interno lo stesso Berlusconi, riferendo in Parlamento, accostò in maniera chiara la Cgil

al terrorismo, chiamando in causa l'allora segretario generale Sergio Cofferati: «Credo che in cuor suo, smaltita l'indignazione per qualche strumentalizzazione malevola, anche il segretario generale della Cgil avrà modo di riflettere, rileggendo bene le lettere di Biagi, di riflettere seriamente sui danni profondi che una gestione incautamente esasperata dello scontro sociale può causare a tutto il Paese e anche alla credibilità del suo sindacato». Nel concreto, il riferimento era alla dichiarazione di Cofferati



ti circa il Patto per l'Italia: «È un patto scellerato che va fermato a ogni costo».

• **La promulgazione di leggi estemporanee**

Tra i limiti che il potere legislativo non può superare senza perdere la propria legittimità, secondo Locke, vi è il divieto di promulgare leggi e «decreti estemporanei e arbitrari», che possano minare la certezza del diritto (Locke, 245-247).

Si tratta qui di chiarire che cosa sia una legge arbitraria. Una legge, infatti, facilmente potrà essere discutibile, o almeno in genere le leggi lo sono. Che una legge, però, sia molto discussa non è un motivo sufficiente: perché sia arbitraria occorre che non sia prevedibile a partire dal sistema nel quale viene inserita, cioè che presenti caratteristiche incompatibili con i principi generali dell'ordinamento.

Anche in questo caso disponiamo di un nutrito numero di esempi. Ne scelgo uno: la

to nella fase della sentenza. La riforma del codice di procedura penale ha modificato in profondità il processo italiano, trasformandolo da inquisitorio ad accusatorio. Tra le importanti innovazioni introdotte dal nuovo codice, figura una crescente attenzione per la costruzione della prova in dibattimento secondo criteri generali di oggettività. In ossequio al principio di oggettività sono state modificate le cause di ricusazione del giudice naturale. Il «legittimo sospetto», del resto, era già stato eliminato in precedenza, dato che la Consulta l'aveva ritenuto incostituzionale. La reintroduzione di questa causa di ricusazione, quindi, è da ritenersi un atto arbitrario, non in sintonia con i principi fondamentali dell'ordinamento.

Cessione di sovranità a governanti stranieri

Nel marzo 2003 alcuni gruppi pacifisti disturbarono i trasporti di mezzi militari destinati in Iraq, in particolare fermando i convogli ferroviari e occupando alcuni porti. Lunedì 10 marzo, in concomitanza con il programmato imbarco di mezzi militari e di armamenti Nato su una nave all'ormeggio nel porto di Livorno, i portuali indissero uno sciopero. Il ministero dell'interno concertò allora un'operazione-lampo: mentre i poliziotti della questura di Livorno bloccavano il porto e la rete stradale in un raggio di alcune decine di chilometri, i militari statunitensi stivavano i mezzi su una nave battente bandiera liberiana. L'irregolarità dell'operazione è evidente: l'accesso alle zone di imbarco è riservato al personale abilitato e autorizzato dalla capitaneria di porto. La ragione di ciò, al di là

della prevenzione di atti criminali o vandalici, sono le norme di sicurezza che devono essere osservate. Nel caso concreto, poi, dato che si tratta di uno «stivaggio» in senso proprio, l'obbligo che le operazioni siano eseguite da personale formalmente qualificato è addirittura imposto dal diritto marittimo e dai codici della navigazione (inoltre, dato che il diritto del lavoro vieta il rimpiazzo del personale in sciopero, nessuno era legittimato a svolgere il lavoro in luogo degli scioperanti, ma questa è un'altra faccenda).

Anche questa vicenda rientra nella casistica di Locke e costituisce una causa di dissoluzione del governo. Secondo le leggi italiane quell'operazione non si sarebbe potuta compiere; anzi, i responsabili avrebbero dovuto essere incriminati. Non so se la magistratura stia o meno iscrivendo qualcuno nel registro degli indagati, in compenso, però, il ministro dell'interno Giuseppe Pisanu detto Beppe (definito da Francesco Cossiga «uno schiavo che non ha ancora raggiunto la condizione di libero»), ha subito espresso viva soddisfazione per il blitz.

Il diritto di resistenza

Al di là delle fattispecie empiriche, il diritto di resistenza sorge quando il governo si è dissolto. Ciò, è chiaro, non significa che esso abbia cessato di esistere in quanto centro di gestione del potere e del monopolio della forza, ma in quanto tanto l'uno quanto l'altra vengano esercitati al di fuori delle competenze e delle modalità che



Legge Cirami (numero 248/2002), che reintroduce il legittimo sospetto tra le cause di ricusazione del giudice. Un esempio altrettanto buono è dato dalla modifica dei termini di prescrizione per i reati fiscali (così come dalla depenalizzazione del falso in bilancio), che riducendo i tempi necessari da dieci a tre anni ha comportato la prescrizione di un procedimento a carico dello stesso presidente del consiglio, già giun-

fanno sì che un centro di gestione di forza e potere possa essere definito un governo.

La teoria di Locke non sacrifica alcunché alla causa della stabilità. Il titolare del potere è il popolo, che ne delega la gestione solo per garantirne la concretezza e l'esercizio. Se un governo agisce in modo da spogliare il popolo della sovranità o di indebolirla in alcune declinazioni (la proprietà, la libertà, la difesa dagli arbitri) il suo scopo viene meno e la sua persistenza diviene nociva, perché produce danni invece che vantaggi. Per Locke, si è visto, il patto sociale è una delega fondata sulla fiducia, revocabile in caso di inadempimento. Dato che nessuno rinuncia ai propri diritti, la revoca della delega non ha effetto su di essi, che continuano a sussistere. Nella visione di Locke, infatti, il sistema politico serve per difendere i diritti individuali, non per indebolirli.

Questa teoria, si domanda Locke, favorisce le ribellioni? In realtà no. Primo, perché il popolo delle teorie se ne infischia e finirà comunque per insorgere contro i governanti arbitrari. Secondo, perché essere consapevoli dei propri diritti non significa che a ogni minimo errore o abuso segua un'insurrezione; anzi, «grandi errori da parte dei governanti, molte leggi sbagliate e inopportune e tutti i cedimenti dovuti alla debolezza umana saranno sopportati dal popolo senza sedizioni o lagnanze. Ma se una lunga serie di abusi, prevaricazioni ed espedienti, tutti

tendenti al medesimo fine, rendono manifesta al popolo una trama [...] non stupisce allora che esso si scuota e tenti di porre il potere in mani capaci di garantire i fini in vista dei quali il governo fu originariamente istituito» (Locke, 369). Insomma, di certo la teoria di Locke non favorisce l'insurrezione ma tenta, piuttosto, di fornire uno strumento per distinguere le insurrezioni giuste da quelle ingiuste. Con una precisazione: se il diritto di resistenza sorge nei casi in cui il governo si è dissolto, non si può definire «ribellione» l'azione, anche violenta, che il popolo rivolge contro i dominanti dopo la dissoluzione del governo. Infatti,

«La ribellione è un'opposizione non alle persone ma all'autorità, la quale è fondata esclusivamente sulle costituzioni e sulle leggi del governo; dunque ribelli sono veramente e propriamente coloro, chiunque essi siano, che con la forza violano quelle costituzioni e quelle leggi e con la forza ne giustificano la violazione» (Locke, 369).

Locke, inoltre, sottolinea che ciò «è più probabile che sia fatto da coloro che sono al potere (col pretesto dell'autorità, per la tentazione di usare la forza che hanno nelle mani e per le lusinghe di coloro che li circondano)» (Locke, 371).

Se le cose stanno così, il ribelle non è il popolo ma chi pretende di esercitare il dominio senza la legittimità. In senso proprio, la ribellione può realizzarsi solo contro un potere legittimo e pacificatore: ribellione sta per ribellare, cioè infrangere le leggi che garantiscono la pace portando la guerra all'interno della società. Quindi,

«Se coloro che con la forza rimuovono il legislativo sono ribelli, i legislatori stessi, come si è mostrato, non possono essere giudicati altrimenti quando (proprio loro che sono stati preposti alla protezione e salvaguardia del popolo, della sua libertà e proprietà) le violano con la forza e tentano di sopprimerle; e così, ponendosi in stato di guerra con coloro che li avevano nominati protettori e guardiani della loro pace, sono propriamente, e con la peggiore aggravante, rebellantes, ribelli» (Locke, 371-373).



«Ribelle» è chi comincia la guerra, non chi si difende; non è possibile mettere sullo stesso piano l'aggressore e l'agredito. Qui Locke è implacabile: se è lecito che il popolo si difenda da un aggressore straniero (o che il governo legittimo risponda con la forza alle violazioni del diritto) non si può negare che il popolo possa resistere in armi a governanti che facciano altrettanto,



«come se coloro che hanno per legge i maggiori privilegi e vantaggi avessero per ciò stesso il potere di infrangere quelle leggi in virtù delle quali soltanto sono stati posti in una posizione di superiorità rispetto agli altri membri della società; mentre la loro offesa è proprio perciò più grave, tanto per l'ingratitude con cui ripagano il di più che hanno avuto dalla legge, quanto per la violazione di quella fiducia che i membri della comunità hanno posto in loro» (Locke, 377). Il popolo che combatte contro simili dominanti non mira alla loro deposizione, perché si sono già deposti da sé nel momento in cui hanno dissolto il governo, e con esso ogni ragione di soggezione (Locke, 391).

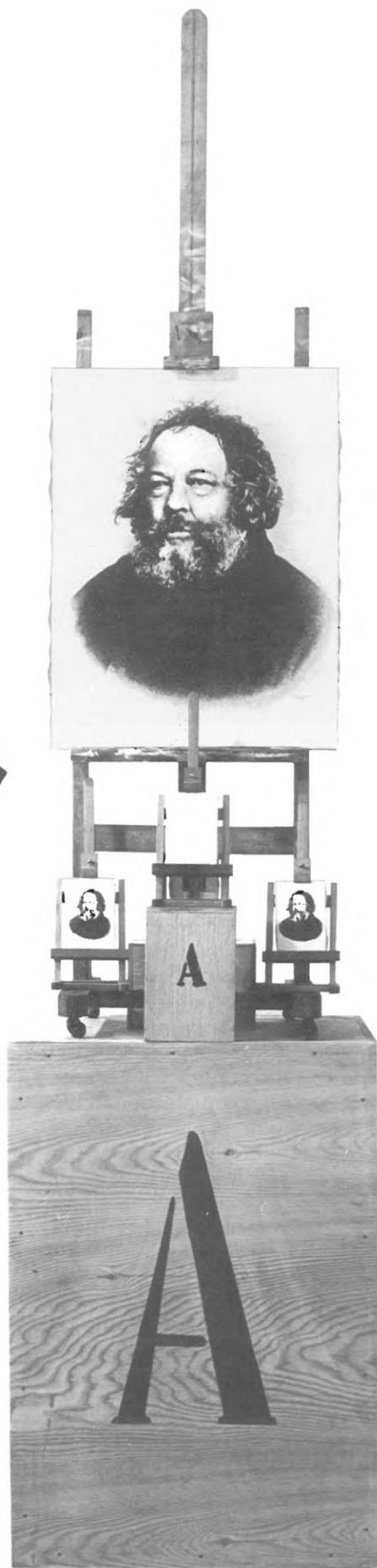
La dissoluzione del governo, è chiaro, non è sempre compiuta con atti violenti: se, per ipotesi, un presidente del consiglio avocasse a sé poteri più estesi di quelli che possiede per delega popolare, non è detto che lo faccia ricorrendo alla forza anche perché, nella maggior parte dei casi, basta un decreto: non fu sparato un colpo nel 1926, quando vennero promulgate le «leggi fascistissime» che attribuivano poteri assai ampi al capo del governo e lo liberavano dall'obbligo di rendere conto al parlamento (un po' come se al giorno d'oggi il presidente del consiglio non riferisse alle camere, per esempio, in merito alla posizione italiana rispetto al conflitto in Iraq). In questi casi, si può metter mano ai forconi? A rigor di Locke sì, eccome: anche se la dissoluzione del governo è compiuta senza i carrarmati, non per questo il governo dissolto non esercita la violenza.

Tra le funzioni del governo c'è il monopolio dell'amministrazione della forza, che è legale quando a esercitarla è un governo, ma diviene un atto di guerra quando è esercitata da un dominante che ha perduto la legittimità. La reazione del popolo contro un simile dominante, quindi, è sempre configurabile come la risposta a un'aggressione armata.

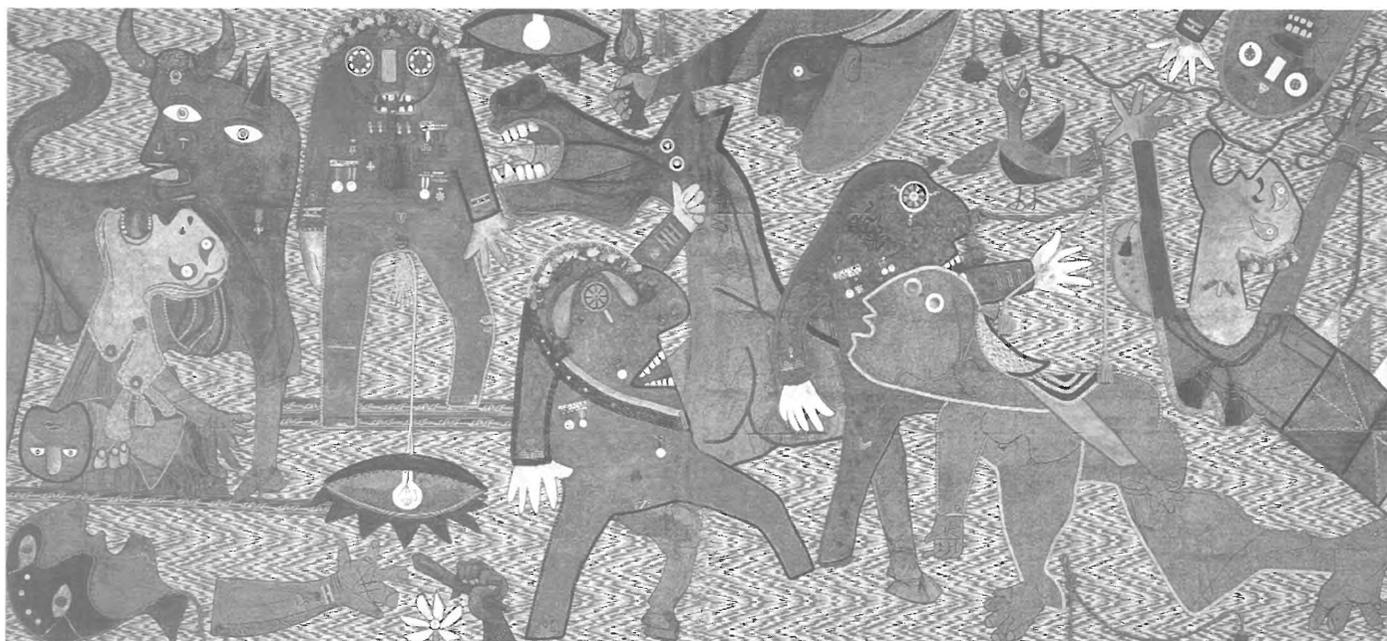
Di tanto in tanto, parlamentari dell'opposizione sottolineano la necessità di formare una coalizione che sia in grado di mandare a casa Berlusconi (un proponimento che, detto da chi si presenta come un avversario politico di questo governo, non è poi così sconvolgente). Locke, se l'ho letto bene, non sentirebbe questa necessità: per lui e per la tradizione liberale classica, Berlusconi non è più al governo da tempo, anzi non c'è mai stato. Ma se il governo di Berlusconi non è un governo, che cos'è? La risposta di Locke sarebbe che è un potere arbitrario e illegale, formato al di fuori delle regole e operante in sprezzo a esse.

Non bisogna però pensare che tutti siano ignoranti. Molto probabilmente, queste cose Berlusconi le sa bene: la tradizione liberale, lui, la conosce e legge Locke tutte le sere. Ma anche se così fosse, avrebbe sempre ragione Mario Scafroglià. Perché non si scappa: o un governo è legittimo o è una dittatura.

Due mostre, a Varese e a Milano, hanno recentemente riproposto l'opera di Enrico Baj morto il 16 giugno 2003. Artista libertario poliedrico, immaginifico, imprevedibile patafisico e perciò nemico dello «stile», cioè la ripetitività su cui troppo spesso si adagiano molti artisti, Baj ha però una costante: essere contro il potere. Qui ne traccia il percorso culturale e artistico Luciano Caprile, critico d'arte e amico di Baj. Caprile collabora ai quotidiani Il Sole 24 Ore, Il Mattino, Il Secolo XIX e alle riviste Arte in e Nuova Meta. È autore, tra l'altro, per i tipi di Elèuthera, di Conversazioni con Enrico Baj. Mezzo secolo di avanguardie (1997)



Enrico Baj,
Monumento a Bakunin,
1996, assemblaggio
di legni e oggetti,
m 3,08 x 0,74 x 0,63.

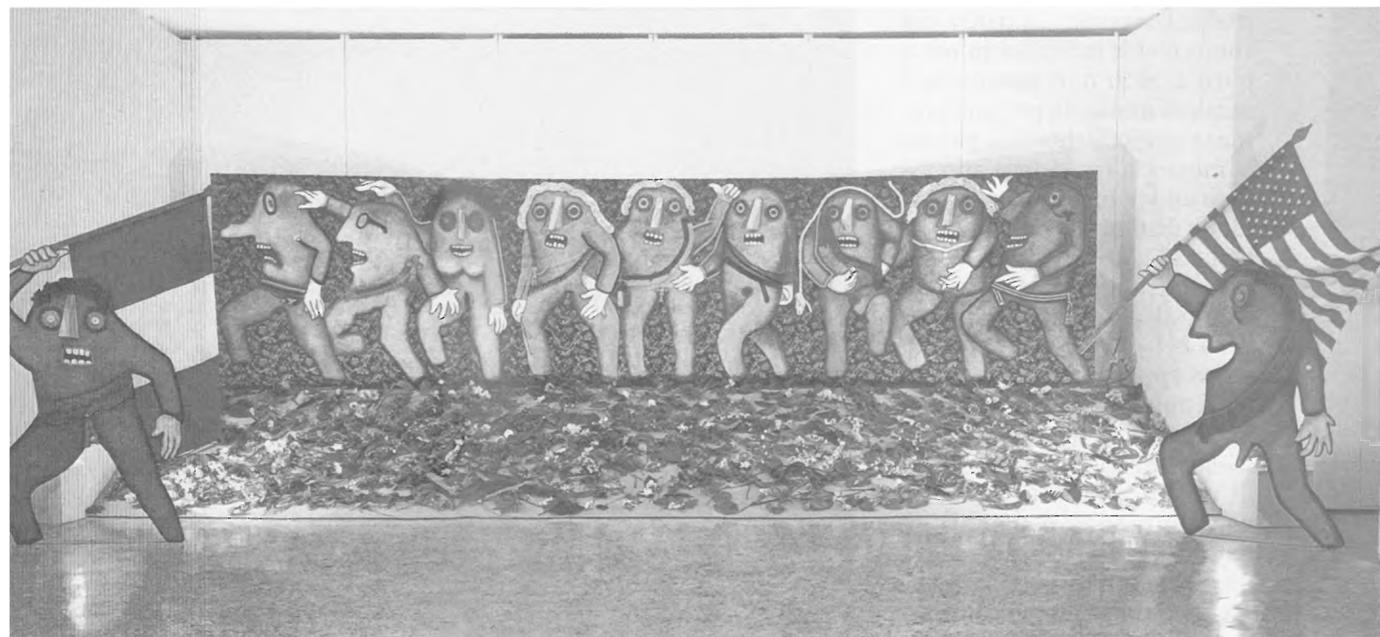


Nell'arco di un paio di mesi si sono aperte sull'opera di Enrico Baj due mostre pubbliche importanti che egli stesso aveva concepito e «disegnato» qualche tempo prima della sua scomparsa. La prima si è inaugurata al Museo d'arte moderna di Varese, ospitato al Castello di Masnago, il 31 ottobre, nel giorno in cui egli avrebbe celebrato il settantannovesimo compleanno. Il titolo *Pictura ut poesis*, a riecheggiare il celebre motto di Orazio, giustifica una sequenza di stanze che pongono a confronto alcuni celebri dipinti con i coevi «libri d'artista» di cui Baj è stato un formidabile propugnatore. È, insomma, un'esposizione che intende sottolineare il rapporto fattivo del maestro milanese con la cultura di ogni tempo: un esempio unico nel panorama

italiano per qualità e per numero di edizioni a piccola tiratura che prevedono l'incontro tra la parola scritta e un corrispondente intervento gestuale.

L'evento varesino si avvia con il *movimento nucleare*, di cui Baj è stato fondatore nel 1951 insieme a Sergio Dangelo, che ha ben fotografato un tempo di paure in tutto il mondo per via di quella «guerra fredda» in atto tra Stati Uniti e Unione Sovietica pronta a scaldarsi da un momento all'altro con conseguenze catastrofiche per l'intera umanità. I funghi atomici e i bambini colpiti dalle terribili radiazioni diventano una precisa denuncia che dai dipinti rimbalza sulle trentasei incisioni a corredo del *De Rerum Natura* di Lucrezio, un testo che già più di duemila anni fa aveva affrontato in termini filosofico-scientifici l'argomento dell'atomo. Da qui parte l'attacco di Baj contro ogni

tipo di guerra e di violenza, contro l'autoritarismo, contro gli eccessi comportamentali che travalicano e mortificano la libertà degli altri. Nelle sue opere il potere bieco si identifica con i *generali* che nascono per via metamorfica proprio dal *brodo nucleare* e dalla trasformazione delle *montagne* brulicanti di presenze parazoomorfe in corpi di umanoidi. Un esempio in tal senso è fornito in mostra da *Montagna in processo di personificazione*, un olio, collage e stoffa su tela del 1958 che preannuncia la prima e più inquietante serie di graduati. Eccoli quindi comparire ufficialmente un paio d'anni più tardi questi sinistri figure: il variegato impasto nucleare fornisce sostanza e divisa kaki a personaggi ancora caratterizzati da un ampio livello di indeterminatezza. Infatti sono fantocci che vi-



vono della loro stessa allegoria, dell'uniforme che li veste, li traveste e li determina. Non possiedono mani (e talora neppure braccia) ma esibiscono denti aguzzi e sguardi allucinati con il contorno di medaglie, di bandoliere e di pasamanerie. A partire dal 1961 compaiono al loro fianco le *dame*, degne compagne di vacuità, che col tempo assumeranno titoli di finta aristocrazia come *Marceline Desbordes-Valmore* o *Renée-Caroline di Frouillay*: un modo per fornire un qualche appiglio di peso al solo dono dell'apparenza, come succede sempre più spesso ai nostri giorni. Naturalmente questo è un terreno fertile per un intervento di carattere letterario. Anzi, per più di uno. Incontriamo infatti le dieci incisioni a colori che assecondano gli altrettanti poemi di Benjamin Péret con il concorso di un saggio di André Bre-

ton. Datate 1964, hanno come titolo *Dames et Généraux* e precedono di un anno *Larmes de généraux*.

Quest'ultimo libro è il connubio di un testo di André Pieyre de Mandiargues con sette litografie di Baj che rappresentano i generali in lacrime a causa delle battaglie perdute. Il senso dell'ironia e del grottesco s'incontrano e s'intrecciano come era costume del Nostro che amava sottolineare la denuncia attraverso il gioco e lo sberleffo, attraverso quel piacere dell'irriverenza propria dei bambini dispettosi che non si pongono problemi di alcun genere nell'affermare che il re è nudo. Purtroppo questi generali, essendo pupazzi da rassegna paesana privati di ogni elemento di umanità, risultano altamente nocivi all'umanità stessa di cui si sentono padroni. Ha scritto in proposito André Breton sulla rivista parigina *L'Oeil* nel 1983:

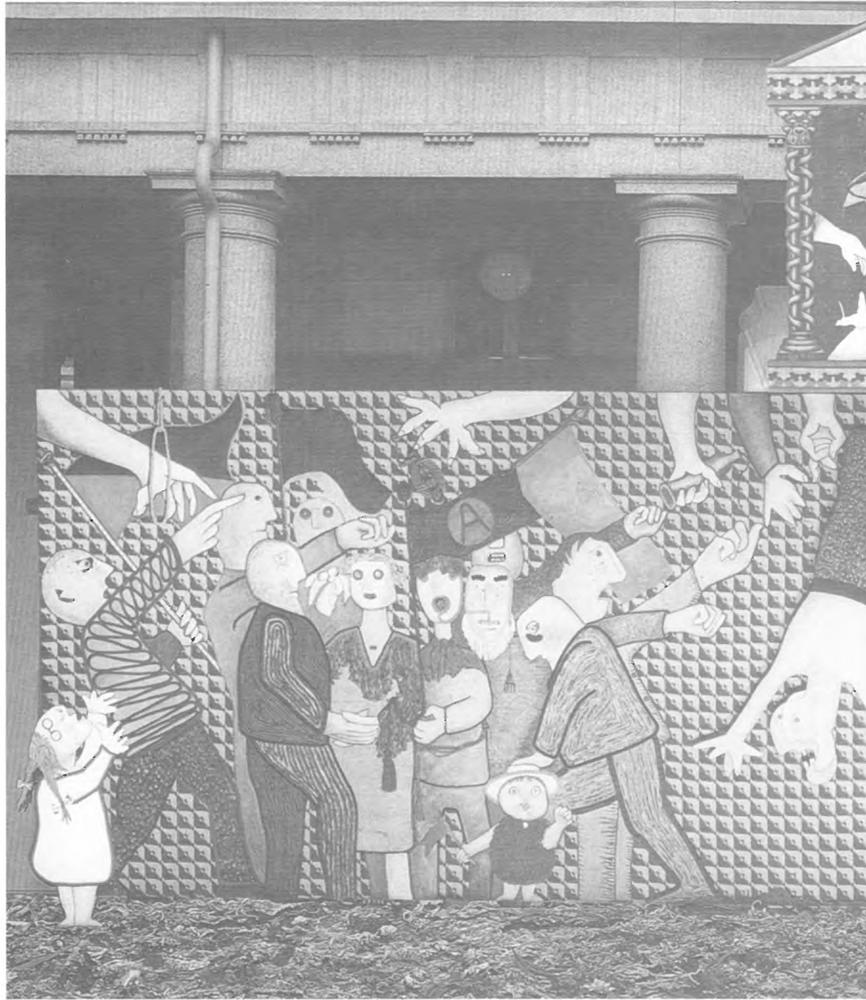
«Montagna d'importanza, suscettibile di partorire tutt'al più un topo mentale, questo fenomeno da fiera ne costituisce nondimeno una sopravvivenza minacciante, soprattutto nell'istante in cui si picca di "guerra psicologica" e per questo nutre di Clausewitz e di Mao-Tse-Tung il suo minuscolo roditore».

Al ricevimento di Calvino

Nel 1985 è quindi entrato in scena Italo Calvino con un racconto, *Ricevimento al castello di Bardbaj*, supportato da due litografie raffiguranti una *dama* e un *generale*, dove di fronte alla «sagoma marziale del generale conte di Mondragon e Sandomir» si faceva strada l'angoscia «che sotto le frange, i medaglieri, le cimose, i casca-

mi, le nappe, i fiori di stoffa, le coccarde, per quanto frugassi e annaspassi, non avrei trovato altro che frange, medaglieri, cimose, cascami, nappe, fiori di stoffa, coccarde. La paura del vuoto che si infiltrava in me a poco a poco non annullava il senso di minaccia per una presenza soverchiante (...) perché la minaccia consisteva appunto in un vuoto popolato di bottoni e distintivi e cordoni e ornamenti...».

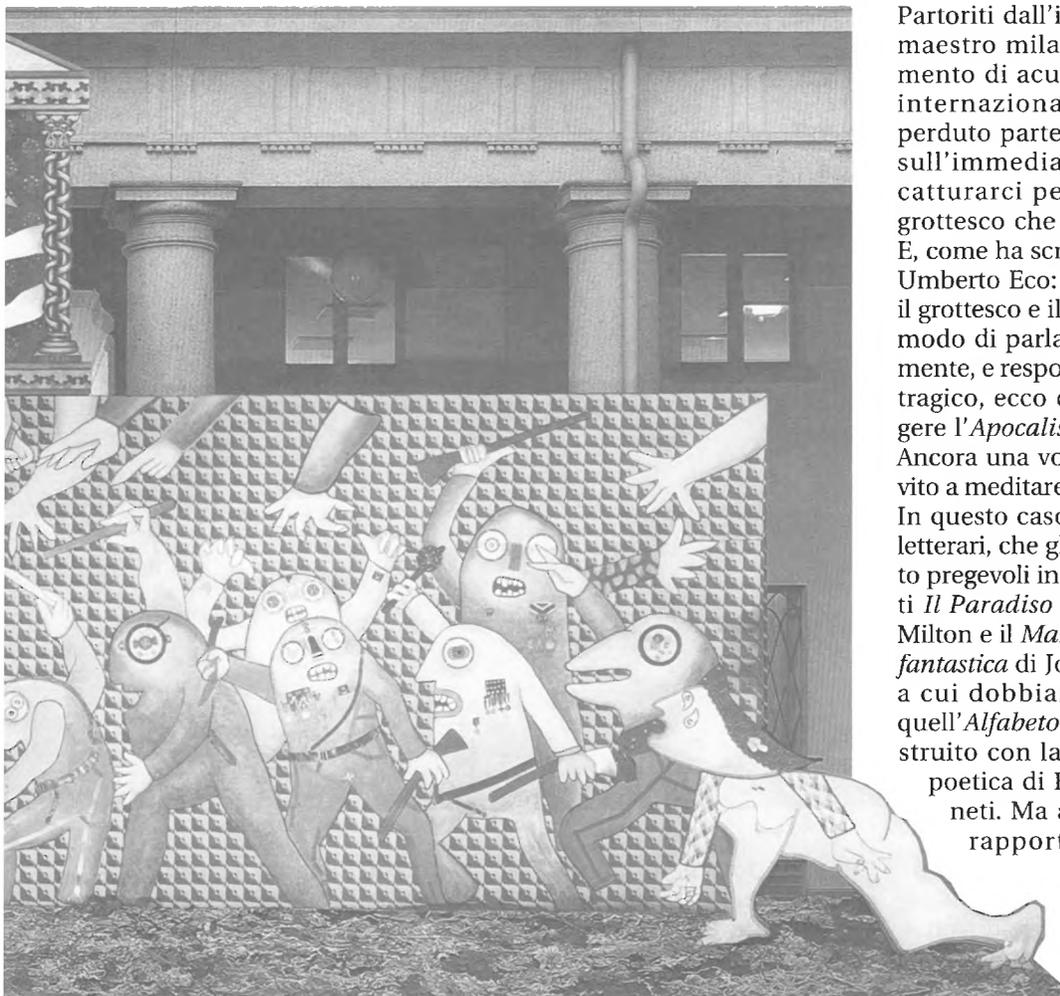
Questa sala ha la sua ideale appendice nell'*Apocalisse* avviata nel 1978 e accresciuta di nuovi apporti nel tempo come è giusto avvenga per un'opera in progress. Il testo di Giovanni entra nei pensieri e nei gesti di un Baj abituato ormai a confrontarsi con scenari da day after o da ultima spiaggia, dove il suo monito suona come un ultimatum nei confronti di una umanità sorda e cieca. I mostri appesi sopra e dentro il grande camino del castello non solo invadono i muri e occupano gli sguardi attoniti dei visitatori ma si spera che accendano la sensibilità della gente.



Enrico Baj nasce a Milano il 31 ottobre 1924 da genitori entrambi ingegneri. Pertanto il destino sembra spingerlo verso una laurea magari nel solco familiare. Ma lui non ama i calcoli e la linea retta: preferisce i suggerimenti della fantasia e il ghirigoro. Comunque, dopo aver frequentato per qualche tempo la facoltà di medicina, passa a giurisprudenza dove conclude gli studi nel 1947 mentre frequenta già l'Accademia di Brera. Rimane iscritto all'ordine degli avvocati fino al 1956. Del 1951 è la nascita del *Movimento Nucleare* a cui è associato il relativo

manifesto; nel 1954 fonda con Asger Jorn quel *Mouvement international pour un Bauhaus imaginiste* che per primo si schiera contro la razionalizzazione e la geometrizzazione dell'arte; nel 1957 redige il manifesto *Contro lo stile* che stigmatizza la ripetitività delle opere per il solo interesse mercantile e che viene firmato, tra gli altri, da Manzoni, Arman, Hundertwasser, Klein, Restany, Saura, Dangelo, Arnaldo e Giò Pomodoro. Ecco alcune tappe fondamentali del suo percorso. Dal 1957 al 1959 dipinge delle *montagne* ottenute

grazie alla sedimentazione sulla tela di una vernice detta «acqua pesante». Del 1959 e 1960 sono gli *specchi* tagliati e ricomposti su fondi di tappezzeria. Il 1959 è anche l'anno di nascita dei celeberrimi *generali*; l'anno seguente si dedica invece ai *mobili*, ovvero alla loro realizzazione bidimensionale avvalendosi di impiallacciate e di intarsi. Nel 1961 compaiono le prime *dame*. Nel 1964 viene invitato alla Biennale di Venezia dove presenta i *generali* sottoposti a censura. Anche *I funerali dell'anarchico Pinelli* subiranno traversie espositive.



Partoriti dall'immaginario del maestro milanese in un momento di acuta conflittualità internazionale, oggi hanno perduto parte del riferimento sull'immediato e tendono a catturarci per quel tanto di grottesco che portano con sé. E, come ha scritto a suo tempo Umberto Eco: «Siccome anche il grottesco e il comico sono un modo di parlare drammaticamente, e responsabilmente, del tragico, ecco come vorrei leggere l'*Apocalisse* critica di Baj. Ancora una volta, come un invito a meditare sulla bestialità». In questo caso i suoi referenti letterari, che gli hanno suggerito pregevoli incisioni, sono stati il *Paradiso Perduto* di John Milton e il *Manuale di zoologia fantastica* di Jorge Luis Borges, a cui dobbiamo aggiungere quell'*Alfabeto apocalittico* costruito con la collaborazione poetica di Edoardo Sanguineti. Ma altri interessanti rapporti vengono evidenziati nel-



lanterna magica / forme e colori

OLIVETTI
E BAKUNIN

Questa grande composizione-installazione è destinata al Palazzo Reale di Milano ma il giorno dell'inaugurazione, 17 maggio 1972, viene ucciso il commissario di polizia Luigi Calabresi ritenuto da una parte dell'opinione pubblica il responsabile della morte dell'anarchico. La mostra è annullata. Il quadro sarà quindi ospitato in molti musei europei (Stoccolma, Rotterdam, Düsseldorf, Ginevra, Anversa, Locarno) e solo ultimamente in Italia. A partire dal 1978 si avvia quell'*Apocalisse* che nel corso degli anni si è arricchita di nuovi apporti

figurali che idealmente comprendono anche le *Storie di Gilgames* del 2001. La critica della contemporaneità continua e si riaccende con *Épater le robot* (1983), con il *Manifesto del futurismo statico* (1983-1986) e con i *Manichini* (1984-1987), figure prive di volto in bilico tra il manierismo e la metafisica. Le opere della serie *Metamorfosi e metafore* del 1988 propongono invece una figurazione dell'immaginario e del fantastico che anticipano il suo periodo kitsch degli anni a venire. Nel 1993 si avviano le *maschere tribali*, specchio di un moderno primitivismo, a cui seguono i *feltri*

(1993-1998) e i *totem* (1997). In tale clima e ambito si inserisce nel 1994 *Berluskaiser*, composizione «apocalittica» sulla conquista del potere attraverso i media e le partite di calcio. È del 1996 un *Monumento a Bakunin*, un omaggio all'anarchia alle cui idee libertarie Baj si è sempre sentito vicino. Nel 1999 egli avvia sulle tracce di Marcel Proust la serie dei *Guermantes*, mentre sono del 2002 le sue *dame idrauliche* dai nomi di fiumi: *La Senna*, *La Moscova*, *Señora Saona*, *La Vistola...* Muore il 16 giugno 2003 nella sua casa di Vergiate, in provincia di Varese.



l'occasione varesina: la *Città del sole* di Tommaso Campanella e il *Micromégas* di Voltaire hanno suscitato in lui l'idea di quei personaggi-manichini-robot sopravvissuti alla catastrofe planetaria. È un modo per ritornare all'eterno problema esistenziale che assilla l'uomo contemporaneo destinato ormai a confrontarsi con il rischio di immani disastri suscitati anche da quel delirio tecnologico che procura un pericoloso senso di onnipotenza.

Un ulteriore spazio è dedicato al versante esotico-kitsch dove Baj esprime le suggestioni ricevute dalla lettura del libro *Impressions d'Afrique* di Raymond Roussel frutto di un viaggio immaginario alla stregua di un Emilio Salgari. Anche il nostro Enrico fugge con la fantasia e ci conduce in ambienti edenici degni di Rous-

seau il Doganiere. Quindi con le *maschere*, i *totem* e i *feltri* degli anni Novanta ripiomba in quell'attualità che vede a confronto e a contrasto il mondo dei computer e quello tribale dei giovani sedotti dai tatuaggi, dal piercing in ogni dove e da rituali degni delle tribù primitive. In fondo sono sempre *teste*, quelle da lui interpretate e indagate con puntuale ironia che hanno trovato nei centosessantaquattro minuscoli ritratti dei principali personaggi della famiglia e del salotto dei *Guermantes* l'occasione di un proficuo colloquio con Marcel Proust e con il personale tempo perduto.

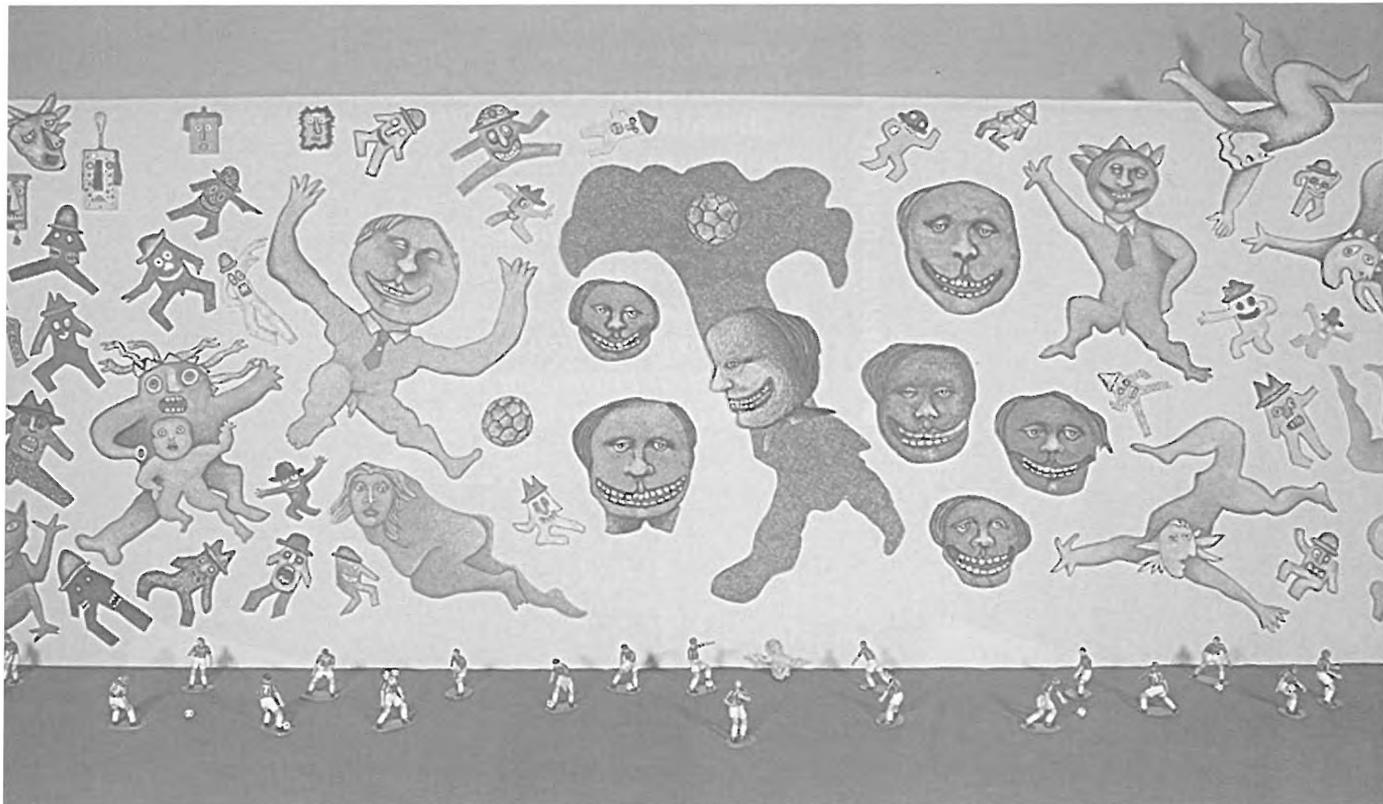
In rassegna s'incontra anche l'universo meccanico del nostro artista che, a partire dal sodalizio con Raymond Queneau nel 1966 (dal loro connubio è nato il libro *Meccano ou l'Analyse Matricielle du Langage*), è stato propiziatore di fruttuose collaborazioni, da *Metalmecca-*

nici con Edoardo Sanguineti al volume *Baj-Arrabal* per giungere a *Sull'acqua*, una breve raccolta di testi poetici di Giovanni Raboni che assecondano il suo lavoro di congedo. Ci riferiamo a quelle *dame idrauliche* capaci di riagganciare e di ampliare, in una sintesi estrema, alcuni temi già trattati nel passato.

Il dovere della denuncia

Altra mostra, con altra impronta, quella curata da Martina Corgnati, promossa dalla Provincia di Milano e avviata il 16 dicembre scorso. Si tratta in questo caso di una grande antologica distri-





buita in più luoghi che, in qualche circostanza, ripropone alcuni dei temi già citati. È il caso per esempio dell'*Apocalisse* che dispiega sulle ampie pareti del Centro Mudima ulteriori personaggi orripilanti ritagliati nel feltro. Palazzo Isimbardi si distingue per un'altra visione di *totem* e di *meccanici*; allo Studio Marconi sfilano invece le *plastiche*. Lo Spazio Oberdan propone ancora i lavori del periodo nucleare e le *montagne* che sfociano nei *generali* raggiungendo uno degli apici della denuncia bajana nella *Nixon parade* del

Anarchico patafisico.
Enrico Baj con
il *Monumento a Bakunin*

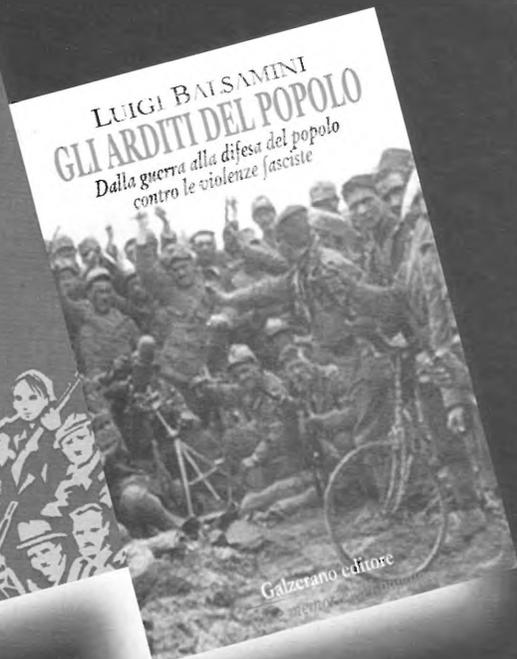
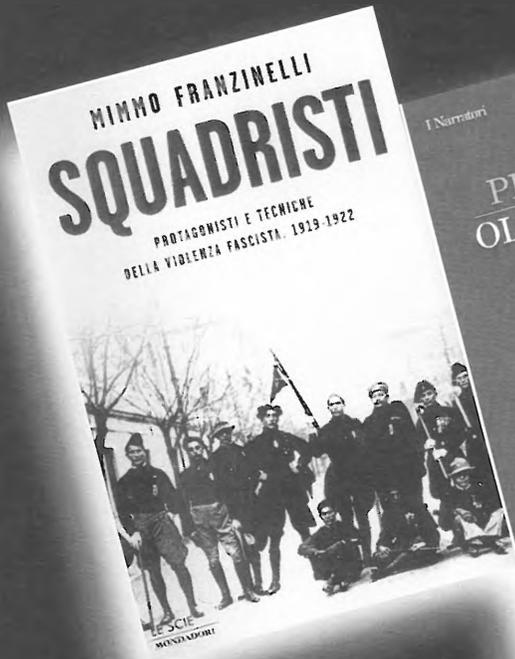
1972, un'opera suggeritagli dallo scandalo del Watergate. Per trovare l'originale interpretazione di un mistero irrisolto di casa nostra, occorre fare una tappa a Brera dove si possono contemplare i *Funerali dell'anarchico Pinelli*, una composizione dal voluto richiamo picassiano di *Guernica* che trascina nell'eterna caduta verticale il senso di ogni discussione, di ogni polemica e di ogni tentativo di censura. Qui, in questa scena altamente drammatica, rivive emblematicamente lo spirito di un Baj che non ha mai rinunciato al suo ruolo di fustigatore del potere, non per rincorrere il piacere della ribalta ma per sollecitare il percorso, magari utopistico, della verità e della giustizia.

La denuncia da parte di Enrico Baj della violenza e dell'arroganza di ogni forma di potere assume particolare rilievo nelle grandi opere. In questo articolo:

- **Guernica**, 1969, acrilici e collage su tela, m 3,60 x 7,30, pagina 84.
- **Nixon parade (Watergate)**, 1974, acrilici e collage su stoffa, m 2,10 x 9,00, pagina 85.
- **I funerali dell'anarchico Pinelli**, 1972, acrilici e collage su tavola, m 3,80 x 12,00, pagine 86-87.
- **L'Apocalisse**, 1978-2001, installazione variabile, in tre parti (*la premonizione, l'attesa, l'apocalisse*), teli a smalto e vernici, sagome in multistrato ricoperte di ovatta dipinte con colori acrilici e pastelli, oltre 240 metri quadrati, pagina 88, (*particolare di una parete della seconda parte*).
- **Berlusconi**, 1994, installazione variabile, sagome in multistrato ricoperte di ovatta dipinte con colori acrilici e pastelli, base inclinata con 22 giocatori in ceramica, m 4,50 x 12,00, pagina 89.

● lanterna magica / libreria

*Tre libri fra loro collegati:
Squadristi di Mimmo Franzinelli,
Oltretorrente di Pino Cacucci
e Gli arditi del popolo di Luigi Balsamini.
Tra fascismo lanciato verso il potere
mentre dà la «caccia ai rossi»
e resistenza armata degli arditi.
Tre libri che analizzano
da angolature diverse la resistibile ascesa
di Benito Mussolini.
Li racconta Francesco Berti,
storico delle dottrine politiche*



DOPO LA **RIVOLUZIONE** **MANCATA: IL FASCISMO**

di *Francesco Berti*

«**D**ove si va? Certamente verso una crisi acuta di tutta la vita sociale, verso un conflitto violento. Che cosa ne risulterà? Se sarà rivoluzione cosciente, voluta, preparata, se i partiti d'avanguardia sapranno adempiere il loro compito di iniziatori e di propulsori, se la parte più evoluta del proletariato saprà guidare le masse a prendere possesso della ricchezza e a organizzare la produzione e lo scambio nell'interesse di tutti, allora sarà la nuova civiltà che sorge. Se no sarà la catastrofe».

Con queste profetiche parole, scritte nell'aprile 1920 sul quotidiano anarchico *Umanità Nova*, Errico Malatesta ammoniva, in pieno «biennio rosso», le forze della sinistra a non lasciarsi sfuggire l'occasione di una rivoluzione che, se mancata, avrebbe prodotto le più funeste conseguenze. La catastrofe, di lì a pochi mesi, non tardò infatti ad arrivare, nelle vesti di un movimento, il fascismo, inizialmente sottovalutato da tutte le forze di sinistra, compresi gli anarchici e lo stesso Malatesta, anche per il programma assai confuso e trasformistico che caratterizzò il movimento creato da Benito Mussolini negli anni compresi tra la nascita dei Fasci di combattimento e la Marcia su Roma. Se il programma del fascismo (inizialmente un coacervo di sovversivismo, populismo, socialismo-massimalista, nazionalismo e dannunzianesimo) cambiò nel corso degli anni, accentuando la sua componente antisocialista, antiliberalista, autoritaria e reazionaria e finì poi per strutturarsi in ideologia totalitaria

solo alcuni anni dopo la conquista del potere, i mezzi con i quali il fascismo acquisì un posto di primo piano nella vita politica nazionale tanto da renderlo, nel maggio del 1922, con i suoi 322 mila iscritti, il primo partito italiano, furono sostanzialmente gli stessi, nei cruciali anni 1919-1922: «la politica del manganello» sul piano militare, e la scaltrezza politica del suo leader su quello politico.

Alla ricostruzione dello squadristico è dedicato il corposo volume di Mimmo Franzinelli (*Squadristi. Protagonisti e tecniche della violenza fascista 1919-1922*, Mondadori, Milano, 2003, 464 pagine), studioso serio e assai prolifico che, in un recente passato, già si era occupato di vicende connesse al ventennio nero: sono noti i suoi studi sulla polizia segreta fascista (*I tentacoli dell'Ovra*, 1999), sull'impatto della dittatura fascista nella società italiana (*Delatori*, 2001), sulla rimozione repubblicana di alcuni crimini di guerra nazifascisti (*Le stragi nascoste*, 2002) e il recentissimo *Il duce proibito* (con Emanuele Valerio Marino, 2003). In *Squadristi*, Franzinelli ricostruisce la «guerra civile strisciante» avvenuta in Italia negli anni che precedettero l'avvento del fascismo al potere, prendendo in esame le azioni delle bande nere e cercando di chiarire da un lato il contesto in cui operò lo squadristico, dall'altro il significato che esso ebbe nella scalata al potere di Mussolini e del suo movimento.

Il libro si compone di due parti distinte: una prima parte è dedicata alla ricostruzione dello squadristico, una seconda (*Apparati*) è a sua volta suddivisa in un *Dizionario biografico dello squadristico* e in una *Cronologia della violenza politica* manifestatasi in Italia tra il 1919 e il 1922.

Quattro fasi

Lo studio, come è specificato nell'*Introduzione*, copre quattro fasi distinte, corrispondenti a quattro anni. 1) Dal 1919 all'estate del 1920: è il periodo degli esordi del fascismo, con riferimento soprattutto a Milano. La matrice del fascismo, in questo periodo, è prevalentemente arditista-futurista, sovversiva e antiborghese. Lo squadristico si esplica in azioni perlopiù sporadiche, dal grande impatto simbolico, contro le sedi del Psi e della sinistra. In questa fase la violenza di sinistra è ancora superiore. 2) Dall'autunno del 1920 alle elezioni del 15 maggio 1921: dopo la sconfitta del «biennio rosso», si assiste a un impressionante ripiegò delle forze del movimento operaio; di contro, aumentano le violenze e le prepotenze degli squadristi, soprattutto nelle campagne, dove i fascisti vengono sovvenzionati dagli agrari. Centro irradiatore dello squadristico è ora Bologna. In questo periodo si consuma l'alleanza tra Mussolini e Giovanni Giolitti, e lo squadristico diviene lo strumento d'ordine della borghesia. 3) Dalla primavera del 1921 al «patto di pacificazione» tra fascisti e Psi: la violenza politica degli squadristi aumenta ancor più, e le azioni squadriste hanno come obiettivo anche la politica «moderata» di Mussolini e il suo accordo con i socialisti. 4) Dalla costituzione del Partito nazionale fascista alla Marcia su Roma: il Congresso costitutivo del partito fascista decreta la fine della «linea morbida». La sinistra, ormai, è incapace di opporsi efficacemente alla violenza dello squadristico, divenuto un fenomeno di massa.

Lo squadristo, sbaragliata la sinistra, si pone ora in diretta sfida allo stato liberale.

Osserva Franzinelli che l'esplosione della violenza squadrista «era stata preceduta da un biennio di «violenza rossa» dai caratteri di massa [...]. Mancavano, a queste agitazioni, programmazione e direzione [...]. Il massimalismo, attaccando confusamente lo Stato borghese senza essere in grado di imporre un'alternativa, lo delegittimò; la metodica avversione alla forza pubblica scavò un incolmabile fossato d'odio fra socialisti, carabinieri e guardie regie. Esauritasi la spinta propulsiva della sinistra, agrari e imprenditori finanziarono e incoraggiarono su larga scala le bande armate; a quel punto funzionari della Pubblica sicurezza, ufficiali dell'esercito e dei carabinieri lasciarono libero campo (quando non la coadiuvarono essi stessi) contro movimenti che da almeno due anni contestavano e attaccavano le istituzioni. D'altra parte la fraseologia estremista non aveva preparato le masse a forme organizzative in grado di contrastare la reazione fascista; nemmeno era credibile, da parte dei rivoluzionari, appellarsi all'apparato borghese per la tutela della propria sicurezza» (pp. 5-6). E, poco oltre, precisa ulteriormente: «Mancarono sull'altro fronte risposte efficaci sia sul terreno della violenza sia a livello politico. I socialisti, che controllavano la grande maggioranza delle leghe e del sindacato, alla Camera si limitarono alla denuncia della "reazione nera", senza ottenere risultati tangibili, in un rapporto irrisolto con la democrazia e con le istituzioni borghesi». L'annientamento della si-

nistra, continua Franzinelli, operato attraverso la distruzione delle sedi di partito, dei circoli di cultura, delle biblioteche, delle sedi sindacali, delle cooperative, dei giornali, è stato decisivo per l'affermazione del fascismo. La disunione e la disorganizzazione della sinistra hanno contribuito in misura decisiva alla vittoria militare dello squadristo, preambolo necessario per la conquista del potere del suo braccio politico. A questo riguardo, emblematico risulta l'episodio del «sacco» di Treviso a opera delle squadracce fasciste il 13 luglio 1921: la distruzione delle sedi del Partito repubblicano e del Partito popolare furono perpetrate senza che i socialisti trevigiani si sentissero in dovere di manifestare pubblicamente la propria solidarietà alle vittime delle violenze. Analogamente, in altre località, la distruzione di sedi di socialisti, comunisti o anarchici furono compiute sotto lo sguardo indifferente di repubblicani e di popolari. Ognuno pensava per sé, e persero tutto e tutti.

Ma non furono, naturalmente, solo le manchevolezze della sinistra a facilitare il successo degli squadristi: esso fu reso

possibile, anzitutto e principalmente, dall'atteggiamento arrendevole, nel migliore dei casi, complice, nel peggiore, dello stato liberale e delle sue istituzioni. Giolitti, come già rilevato, fece accordi elettorali con Mussolini, e lasciò di fatto il campo libero all'azione degli squadristi; Ivanoe Bonomi, suo successore, incapace di garantire l'ordine pubblico con le forze dello stato, giocò la carta della pacificazione tra fascisti e socialisti (un accordo che fu giustamente criticato e osteggiato da comunisti e anarchici). Era un'arma, quella della pacificazione, assai spuntata: una parte consistente degli squadristi non digerì l'accordo, e tirò per la camicia (nera) Mussolini fino a che il patto non fu unilateralmente dichiarato decaduto dai fascisti nel novembre del 1921. Bonomi, allora, tentò, con una circolare prefettizia del 15 dicembre 1921, che rimase carta straccia, di mettere fuorilegge le Squadre d'assalto fasciste: i fascisti tennero duro e Bonomi decise di lasciar perdere. I governi Facta, che seguirono a quelli di Bonomi, furono incapaci anch'essi di garantire l'ordine pubblico, fino al tracollo finale. Tutto questo è de-

Squadristi a Ferrara.

In piedi da sinistra,
Olaio Gaggioli,
Italo Balbo, Giulio Divisi.
Seduti: Arturo Breviglieri
e Barbato Gattelli



scritto in un capitolo assai istruttivo (*Lo Stato liberale fra legalità e favoreggiamento dello squadristismo*), dove vengono prese in esame anche le «incredibili» complicità di cui i fascisti godettero nelle più importanti istituzioni dello stato. «Lo stato è come una religione: vale se la gente ci crede»: è una frase di Malatesta, riportata anche nel sito di *Libertaria*. Si ha la netta percezione, leggendo il libro di Franzinelli, che allo stato liberale non ci credesse davvero più nessuno, in Italia. Non ci potevano credere i «sovversivi», cioè una buona parte dei socialisti, i comunisti e gli anarchici: e avevano le loro buone ragioni. Ma quello che risulta veramente grottesco è che non ci credevano neppure quelli che avrebbero dovuto essere i tutori delle istituzioni democratiche e della legalità liberale: gran parte dei prefetti, che odiavano i «sovversivi» e simpatizzavano con gli squadristi, nei quali vedevano un'istanza di patriottismo e di ordine (una minoranza dei prefetti non solo lasciò il campo libero allo squadrista, ma lo appoggiò pubblicamente); le forze della polizia e dei carabinieri, che solo in pochi casi cercaro-

no di fermare le violenze fasciste. I carabinieri, in particolare, che tendono sempre a rappresentarsi come un'istituzione *super partes*, da sempre fedele allo stato, nel periodo in questione non lo furono affatto. Raramente intervennero per fermare le squadacce e far rispettare la legge (il caso di Sarzana, del luglio 1921, pagina 120 e seguenti, è uno dei pochi). Più spesso stettero a guardare, quando non aiutarono attivamente gli squadristi. Molti di questi tutori dell'ordine democratico ostentavano addirittura la loro scelta di campo, portando distintivi fascisti. Un discorso analogo si può fare per la magistratura, che perlopiù usò due pesi e due misure a seconda della parte politica che utilizzava la violenza: mentre comminava secoli di carcere agli antifascisti e ai «sovversivi», lasciava spesso impuniti i crimini odiosi degli squadristi. Una grande complicità, infine, i fascisti la trovarono anche in una parte consistente delle forze armate. In definitiva, scrive Franzinelli, «l'atteggiamento della forza pubblica oscillava fra arrendevolezza, comportamenti omisivi e azione combinata con gli squadristi» (p. 109).

Questa arrendevolezza assunse vesti farsesche nei giorni della marcia su Roma (definita da Franzinelli una parata): un colpo di stato annunciato non solo con le stragi e devastazioni di cui si era macchiato lo squadrista, ma conosciuto nei dettagli dai vertici dello stato. Non si volle decretare lo stato d'assedio, misura quanto mai opportuna in quelle circostanze. Vittorio Emanuele III, re di cartapesta, «assegnò la vittoria a Mussolini, evitando lo scontro fra i circa venticinquemila fascisti malamente armati e gli oltre ventottomila soldati agli ordini del comandante della divisione militare preposta alla difesa di Roma. Il sovrano, peraltro, consultati i vertici dell'esercito, si era convinto dell'inopportunità di mettere alla prova le forze armate, formalmente obbedienti ai poteri costituiti ma sostanzialmente favorevoli al fascismo. D'altronde, il re non ignorava che, nel suo stesso entourage, il duca d'Aosta era schierato con le camicie nere, come pure la regina madre» (p. 162).

Cento biografie

Più che dilungarci nel triste riassunto delle violenze squadriste, ampiamente documentate nello studio di Franzinelli, ci pare opportuno rivolgere ora la nostra attenzione verso i cento squadristi biografati dall'autore, campione rappresentativo di comandanti, quadri intermedi e manovali delle Squadre d'azione. Sotto questo profilo (ma un discorso analogo va fatto anche per la cronologia della violenza politica) lo storico ha cercato di tenersi egualmente distante dalla «mitologia squadrista» e dalla «leggenda nera della me-



Aggressione artistica.
Il taglio della barba di Giacinto Menotti Serrati, direttore dell'*Avanti!* fatto da Ferruccio Vecchi e fotografato con tecnica futurista da Piero Bolzon

moria antifascista», per offrire un quadro il più possibile obiettivo delle personalità prese in esame. Del resto, calcare la mano non solo sarebbe stato deontologicamente scorretto, ma anche «ideologicamente» non necessario: il fenomeno dello squadristo è già, di per se stesso, bastevolmente raccapricciante per ispirare in un lettore comune una sana ripulsa.

Chiunque abbia un po' di dimestichezza con la materia, non si sorprenderà nel leggere che un buon 15 per cento degli squadristi biografati abbia avuto una precedente militanza nella sinistra rivoluzionaria, soprattutto anarchica e socialista-rivoluzionaria. Il primo fascismo sansepolcrista, come già rilevato, aveva fatto propri molti temi dell'ideologia sovversiva: l'antiparlamentarismo, l'antiliberalismo, l'azione diretta, il sabotaggio, l'antipartitismo. La stessa violenza, esaltata, estetizzata e mitizzata con vena necrofila dagli squadristi, aveva trovato ampio risalto nella pubblicistica dell'estrema sinistra: si trattava, è vero, di una violenza qualitativamente e quantitativamente diversa quasi sempre, non certo la violenza per la violenza, se non in certi settori dell'anarchismo individualista poi in genere, non a caso, confluiti nel fascismo.

Tuttavia, col senno di poi, una certa parte della sinistra estrema ha agito, inintenzionalmente, come apripista nei riguardi della violenza squadristica, e questo va detto con tutta franchezza. Va peraltro rilevato che personaggi come Leandro Arpinati, Piero Belli, Pietro Bolzon, Abele Faccani, Ivanoe Fossati, Edoardo Malusardi, Edmondo Mazzucato, squadristi che vantavano una precedente militanza nelle file anarchiche, si erano staccati dal movimento, non certo casualmente, ben prima della nascita del fascismo: precisamente negli anni della prima guerra mondiale, quando, insieme con altri gruppi di socialisti rivoluzionari capitanati da Benito Mussolini, avevano abbracciato la causa dell'interventismo bellico e «rivoluzionario».

Gli anarchici che passarono al fascismo, comunque, furono una estrema minoranza del movimento, e si trattò, perlopiù, di figure di secondo ordine. La stragrande maggioranza degli anarchici non ebbe tentennamenti e fin da subito operò una netta scelta di campo antifascista, pagata in termini di uccisioni, bastonature, umiliazioni pubbliche, esilio forzato e, una volta che il fascismo si fu insediato al potere, anche con secoli di galera (altro che vacanze...). A que-

sto proposito va ricordato che la prima azione clamorosa dello squadristo, come documentato nel saggio di Franzinelli, avvenne a Milano ed ebbe come obiettivo proprio gli anarchici: «Il 15 aprile, durante uno sciopero di protesta contro le cariche poliziesche che due giorni prima avevano provocato in Piazza Garigliano un morto e vari feriti, mezzo migliaio fra futuristi, Arditi e ufficiali di complemento iscritti al Politecnico [...] assalirono e dispersero a revolverate un corteo anarchico, formatosi dopo il comizio sindacale all'Arena e diretto verso Piazza Duomo» (p. 22), prima di dirigersi, per devastarla, alla sede dell'*Avanti!*, il quotidiano di cui era stato direttore Benito Mussolini.

Gli arditi del popolo

Una riprova della chiara collocazione antifascista dell'anarchismo, se mai se ne sentisse il bisogno, si può del resto trovare nella lettura del libro dedicato da Luigi Balsamini agli arditi del popolo, una delle poche formazioni paramilitari del campo socialista che seppe opporsi con efficacia al dilagare dello squadristo (*Gli arditi del popolo. Dalla guerra alla difesa del popolo contro le violenze fasciste*, Galzerano, Salerno 2002, 277 pagine). Gli

Marcia su Roma.

Benito Mussolini (al centro) e la sua banda sono arrivati al potere. Da sinistra: Emilio De Bono, Attilio Teruzzi, Italo Balbo, Cesare De Vecchi, Aurelio Padovani e Achille Starace



arditi del popolo, costituitisi nel giugno del 1921 sotto la direzione dell'ex tenente degli arditi Argo Secondari, simpaticante anarchico, per la loro preparazione militare e per il loro coraggio erano forse la sola formazione che avrebbe potuto vincere il fascismo sul suo stesso terreno: quello della violenza armata. Purtroppo, come documenta lo studio di Balsamini, l'unica forza politica che simpatizzò esplicitamente con gli arditi del popolo furono proprio gli anarchici: «Gli antifascisti di tutte le tendenze che si schierarono nell'organizzazione degli arditi del popolo per una lotta comune, lo fecero in aperto contrasto con le direttive emanate dalle loro dirigenze politiche. I partiti comunista, socialista e repubblicano ostacolano il tentativo di resistenza allo squadristo che le formazioni ardito-popolari cercano di mettere in atto; solo gli anarchici e la loro organizzazione dimostrano invece di comprendere la necessità che il proletariato non si trovi disarmato e disunito di fronte al montare della reazione» (p. 262).

Ciò, ancora una volta, non può stupire: come gli anarchici, durante il «biennio rosso», erano stati l'unica forza politica della sinistra a volere veramente la rivoluzione, cercan-

do una collaborazione con le altre forze del movimento operaio e una unità di tutti gli sfruttati basata sul superamento dei settarismi di partito, così, pochi anni dopo, furono l'unica forza che cercò, invano, di trovare un'unità del fronte antifascista. Il Psi, perché riponeva la propria fiducia nella neutralità delle istituzioni dello stato liberale (fatto, questo, legittimo e comprensibile per la sua ala riformista ma veramente stupefacente per quella massimalista); i comunisti e i repubblicani, per il loro settarismo e dogmatismo, non capirono l'importanza e la necessità storica di convogliare tutte le residue energie in una formazione il cui obiettivo esplicito era quello dell'autodifesa militante dai devastanti assalti dei gruppi paramilitari fascisti.

Parma resiste

Nonostante questa ostilità, e le persecuzioni governative di cui furono oggetto, che ne determinarono la rapida disgregazione, gli arditi del popolo raggiunsero in pochi mesi la cifra di 20 mila iscritti e si distinsero in alcune azioni importanti di salvaguardia e tutela della popolazione civile. La più importante delle quali fu la difesa di Parma, l'unica città che resistette con successo al-

l'offensiva delle camicie nere. L'eroica difesa di Parma da parte della popolazione organizzata dagli arditi del popolo è rievocata nel romanzo storico di Pino Cacucci (*Oltretorrente*, Feltrinelli, Milano, 2003, 186 pagine). Gli arditi del popolo parmensi, guidati dal socialista massimalista Guido Picelli e dall'anarchico Antonio Cieri, tennero con successo testa a circa 20 mila squadristi, organizzati militarmente e molto meglio equipaggiati, agli ordini di Italo Balbo. La vittoriosa resistenza di Parma dimostra come fosse realmente possibile fermare con successo i fascisti, se lo si fosse realmente voluto. Un libro, quello di Cacucci, decisamente partigiano, ma nello stesso tempo non manicheo né semplicistico. L'autore, è vero, sembra qua e là sul punto di scivolare nella retorica: ma, nel complesso, si può ben dire che Cacucci sia riuscito a evitare questo scivolamento, senza, per questo, far perdere brillantezza e vivacità alla narrazione.



In armi contro il fascismo.

Gli arditi del popolo furono una delle poche formazioni paramilitari che seppe opporsi al dilagare dello squadristo fascista

EDITORIA

Questa è la storia di tutti noi

È uscito il primo volume del **Dizionario biografico degli anarchici italiani**, un'opera che segna un momento decisamente di rilievo nella storiografia dell'anarchismo. Il Dizionario, nato su un progetto delle università di Milano, Trieste, Teramo e Messina, traccia il percorso biografico di circa duemila anarchici di lingua italiana, individuando sia i personaggi di rilievo nazionale sia molti di quei militanti locali che hanno costituito la fitta rete delle attività libertarie (da Errico Malatesta a Giuseppe Pirelli, da Leda Rafanelli a Gaetano Bresci, da Carlo Carrà a Lorenzo Viani, da Luigi Fabbri a Pietro Gori). L'arco cronologico preso in esame va dalla Prima internazionale al 1968. Attraverso le vicende umane e politiche di tanti personaggi si ha un quadro del mondo popolari dei movimenti sindacali e della cooperazione, delle esperienze sperimentali di educazione libera e dei movimenti di protesta e di rivolta sociale.

Un'opera capace di ridarci la dimensione umana e l'attività dei molti militanti anarchici che hanno intersecato la propria storia personale con quella sociale e politica dell'Italia, e spesso dell'Europa e dell'America, tra l'Ottocento e il Novecento. Scrivono, infatti, i curatori del **Dizionario** nella premessa al primo volume: «Negli ultimi trent'anni la storiografia sull'anarchismo ha compiuto significativi progressi, sotto il profilo sia quantitativo che qualitativo. Opere di vario genere hanno gettato luce su figure, aspetti, momenti e problemi della storia libertaria italiana e internazionale, ampliando e approfondendo il quadro generale della sua conoscenza. Quasi tutti questi lavori, tuttavia, hanno posto l'attenzione sui personaggi e sugli avvenimenti più noti ed emblematici, con l'inevitabile conseguenza di delineare un quadro "elitario" del fenomeno. Mancava cioè, fino ad oggi, una storia "di base", una storia di quelle migliaia e mi-

gliaia di oscuri militanti che hanno costituito in gran parte il tessuto connettivo del movimento. Il presente dizionario, ovviamente, non può colmare tale lacuna; costituisce però, con le sue duemila voci, uno strumento fondamentale per progredire in tal senso. Gran parte dei personaggi qui biografati sono, infatti, "portati alla luce" per la prima volta, permettendo una conoscenza più ricca del fenomeno anarchico. Si tratta di uno squarcio della storia politica e sociale italiana del tutto inedito, che allarga notevolmente lo sguardo generale sul movimento operaio e socialista e anche, naturalmente, sulla storia del sovversivismo nazionale e internazionale. Complessivamente esso copre un arco temporale che va dalla metà dell'Ottocento alla fine degli anni Sessanta del Novecento, con alcuni prolungamenti biografici giunti fino ai nostri giorni». E, così, quando uscirà anche il secondo volume conosceremo molto di più della storia di questo movimento di emancipazione.

Dizionario biografico degli anarchici italiani,

volume primo A-G, Bfs edizioni, Pisa, 2003
XXII, 790 pagine, 80 euro.

**Tutto quello che non sapete di Errico**

Ed ecco un altro libro che copre una clamorosa lacuna: è **la più completa e documentata monografia su Errico Malatesta**.

Scritto da Giampietro «Nico» Berti il libro ricostruisce l'azione e il pensiero del più grande rivoluzionario italiano vissuto a cavallo fra Ottocento e Novecento. In un arco di tempo che va dal 1872 al 1932. Cioè dall'anno che vede il definitivo approdo di Malatesta all'anarchismo a quello della sua morte. Ma il libro di Berti non è soltanto quanto di più esauriente sia apparso su Malatesta, è anche la storia del movimento anarchico italiano e internazionale di quegli anni.

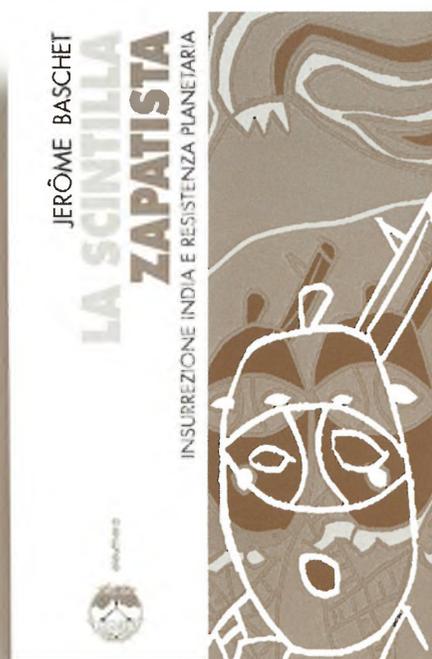
Giampietro Berti, Errico Malatesta e il movimento anarchico e internazionale,

Franco Angeli, Milano, 2003, 813 pagine, 40 euro.

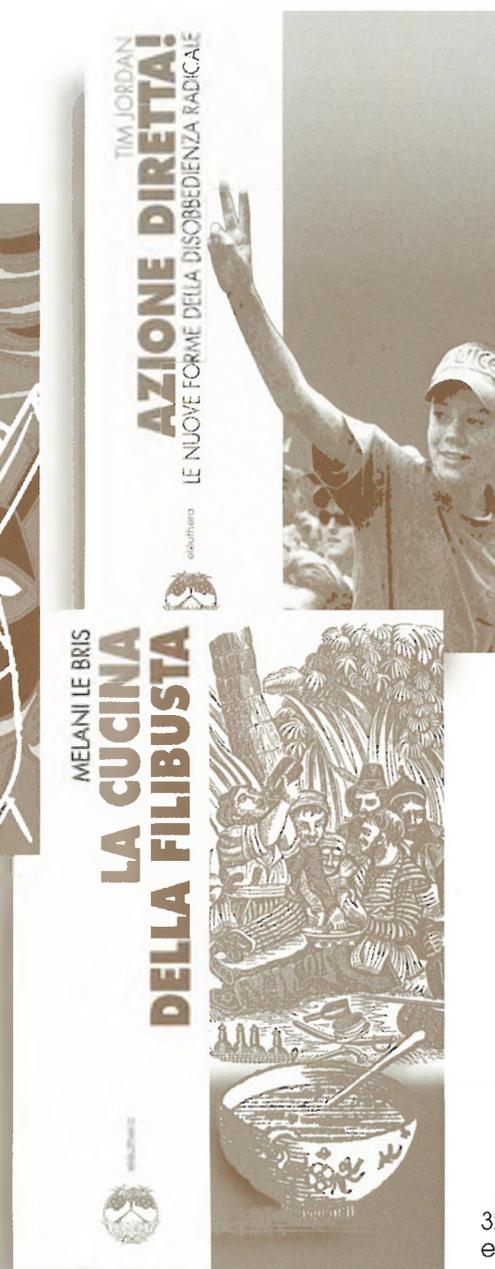


Ecco due libri importanti. *Libertaria* ne riparerà sul prossimo numero

libri **elèuthera** per una cultura **libertaria** novità **2004**



204 pp.
euro 16,00



156 pp.
euro 13,00

320 pp. / ill.
euro 18,00

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>

- Acri** (Cosenza)
• Germinal
- Ancona**
• Feltrinelli
- Barcellona** (Spagna)
• Ateneu Enciclopèdic Popular
Paseo de San Juan, 26
• Lokal
calle La Cera, 1 bis
• Espai Obert
calle Blasco de Garay, 2
- Bari**
• Feltrinelli
- Bassano del Grappa** (Vicenza)
• La Bassanese
- Bologna**
• Feltrinelli
• Libreria del Ponte
• Ripicchio
- Bolzano**
• Cooperativa Libreria
- Brescia**
• Feltrinelli
• Rinascita
- Caltanissetta**
• Cantieri Culturali
Ciccianera
- Carpi** (Modena)
• La Fenice
- Carrara**
• Circolo Gogliardo Fiaschi
via Ulivi, 8
- Fano**
• Alternativa libertaria
- Firenze**
• Feltrinelli
Cerretani
• Libreria delle donne
• Movimento Anarchico
Fiorentino,
vicolo del Panico, 2
• bancarella
piazza San Firenze
• edicola
piazza San Marco
• Centro Dea,
Borgo Pinti, 42/R
- Forlì**
• Einaudi
• Ellezeta
- Genova**
• Feltrinelli Bensa
• Feltrinelli
XX Settembre
- Lione** (Francia)
• La Gryffe
• La plume noir
- Livorno**
• Federazione anarchica livornese
via degli Asili, 33
- Lodi**
• Casa del popolo
- Lucca**
• Centro di Documentazione
- Macomer** (Nuoro)
• Libreria Emmepi
- Mestre**
• Feltrinelli
- Milano**
• Ateneo libertario
viale Monza, 255
• Cuem-università Statale
• Feltrinelli Buenos Aires
• Feltrinelli Galleria
Duomo
• Feltrinelli Piemonte
• Tikkun
• Torchiera infoshock
piazze del Cimitero
maggiore, 18
• Utopia
- Modena**
• Feltrinelli
- Montpellier** (Francia)
• Centro culturale
Ascaso-Durruti
6, rue Henry Renè
- Napoli**
• Cooperativa 'O Papepe
vico Monteleone, 8/9
• Feltrinelli
- Padova**
• Feltrinelli
- Palermo**
• Feltrinelli
• Libreria
• Modusvivendi
• Mondadori
- Parigi** (Francia)
• Publico
- Pescara**
• Feltrinelli
- Piacenza**
• Alphaville
• La pecora nera-ctm
- Piombino**
• Libreria La Bancarella
• Libreria La Fenice
- Pisa**
• Feltrinelli
- Potenza**
• Edicola viale Firenze, 18
- Ravenna**
• Feltrinelli
- Reggio Emilia**
• Info-shop Mag 6
- Roma**
• Anomalia
• Bar il Fico
• Bibli
• Biblioteca l'Idea
• Bookshop Zora
Casa internazionale
delle donne
• Lettere Caffè
• Fahrenheit 451
• Feltrinelli Argentina
• Feltrinelli Orlando
• Infoshop Forte Prenestino
• La bottega dell'asino
Villaggio globale
• Libreria Montecitorio
• Odradek
• Rinascita
- San Francisco** (Usa)
• City Lights
- San Giorgio a Cremano** (Napoli)
• Bottega del Mondo Gaia,
via Pittore, 54
- Sassari**
• Odradek
- Savona**
• Libreria Moderna
- Siena**
• Feltrinelli
- Torino**
• Comunardi
• Feltrinelli
- Trento**
• Rivisteria
- Treviso**
• Canova
• Centro del libro
• Commercio equo e solidale
• Libreria universitaria
san Leonardo
- Trieste**
• In Der Tat
- Venezia**
• Il Fontego
- Verona**
• Rinascita
- Vicenza**
• Librarsi
- Volterra** (Pisa)
• Libreria L'orien
vicolo delle Prigioni, 5

ecco dove si trova



libertaria



...il futuro non è più quello di una volta

ISSN 1128-9686

