

libertaria

il piacere dell'utopia

**Israele Palestina:
la scuola
per costruire la pace**
di Yaacov Hecht
e di Ali Zekhalka



**Il nuovo umanesimo
degli Stati Uniti
sbarca ad Haiti**
di Noam Chomsky



**Società multietnica?
No, meglio il métissage**
intervista a François Laplantine
di Henri Vaugrand
e Nathalie Vialaneix



**Fare i conti con
i paradossi dell'economia**
di Rodrigo Andrea Rivas
e di Luciano Lanza

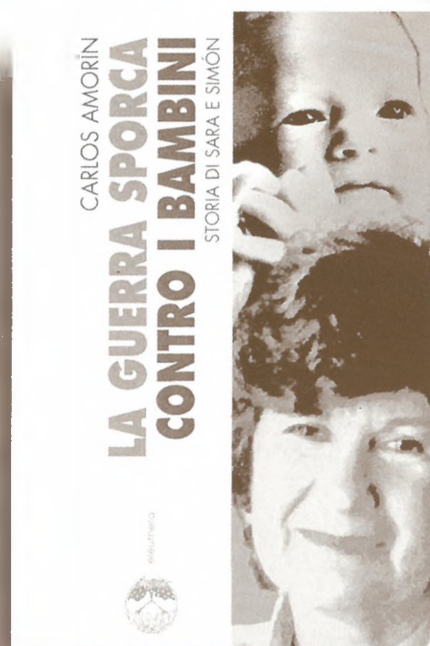


**Viaggio nel capitalismo
comunista della Cina**
di Editor
e di Fabrizio Eva



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

176 pp.
euro 14,00



AHMED OTHMANI
CON SOPHIE BESSIS
LA PENA DISUMANA
PUNIZIONE E PROPOSTE RADICALI DI RIFORMA PENALE



144 pp.
euro 12,00

VINCIANE DESPRET
**QUANDO IL LUPO
VIVRA' CON L'AGNELLO**
SGUARDO UMANO E COMPORTAMENTI ANIMALI



232 pp.
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>

Anno 6
numero 2
aprile/giugno
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

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

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

progetto grafico
Ferro Piludu

responsabile
Luciano Lanza

ISSN 1128-9686

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 González Sainz / Franco La Cecla / Jean-Jacques Lebel / Mauro Macario / Francisco Madrid Santos / Sebastiano Maffettone / Todd May / Serena Marcenò / Franco Melandri / Sergio Onesti / Mario Rui Pinto / 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 2/2004

in questo numero

- | | | |
|---------------------|-----------|---|
| • lavori in corso | 2 | Il supermercato dell'istruzione |
| • piano sequenza | 6 | Israele Palestina: la scuola per costruire pace |
| | 7 | L'apprendimento pluralistico di Yaacov Hecht |
| | 7 | Educare alla libertà di Ali Zekhalka |
| • dietro i fatti | 13 | Cosa cambia dopo l'uccisione dello sceicco Yassin
<i>intervista a Jeff Halper di Massimo Annibale Rossi</i> |
| | | Haiti: come sono umanitari gli Stati Uniti di Noam Chomsky |
| | 17 | Capitalcomunismo in salsa cinese di Editor |
| | 35 | Viaggio nel cuore di una Cina in trasformazione di Fabrizio Eva |
| • laboratorio | 45 | L'economia è una scienza? No è una religione di Rodrigo Andrea Rivas |
| | 57 | Fare i conti con l'economia di Luciano Lanza |
| • conversazioni | 66 | Métissage: epistemologia dell'incontro
<i>intervista a François Laplantine di Henri Vaugrand e Nathalie Vialaneix</i> |
| | 74 | Stirner e Nietzsche contro la Lega
<i>intervista a Roberto Escobar di Pietro Adamo</i> |
| • pietra filosofale | 81 | Natura e filosofia della natura di Pietro M. Toesca |
| • lanterna magica | 85 | libreria 1 / Vivere da anarchici di Lorenzo Pezzica |
| | 88 | Non bastano le gesta e le date di Paolo Finzi |
| | 88 | Quel mio nonno amico di Cassola di Pietro Masiello |
| | 90 | libreria 2 / Malatesta fuori dal mito di Pietro Adamo |
| | 94 | grande schermo / Un fiume di violenza di Josep Alemany |

La riforma Moratti presenta ai genitori un'immagine di scuola assolutamente nuova: indica nella famiglia l'interlocutore privilegiato. Non più una cultura dell'offerta, ma una della domanda. Una trasformazione

radicale: da un sistema impositivo e centralizzato (il modello napoleonico) si passa a uno focalizzato sulle scelte dell'utenza. Che si risolve in una logica consumistica di acquisto di pacchetti formativi. Ma la posta

in palio non è solo contrastare la logica di questa trasformazione. Qui si gioca una partita che va al di là di tanto sindacalese della sinistra. Qui è in ballo un problema sociale più ampio: il senso da dare alla scuola

IL SUPERMERCATO DELL'ISTRUZIONE

«**S**offerarsi sul senso della nascita e della morte, delle origini della vita e del cosmo, della malattia e del dolore, del ruolo dell'uomo nell'universo, dell'esistenza di Dio, a partire dalle diverse risposte elaborate e testimoniate in famiglia e nelle comunità di appartenenza». Così recitano le Indicazioni nazionali (alias programmi) per la scuola dell'infanzia (per bambini dai due anni e mezzo ai sei e mezzo). E qui potremmo anche finire il discorso. Ma questa riforma, ottanta anni dopo quella di Giovanni Gentile, è una cosa troppo seria per essere liquidata con poche parole e merita alcune riflessioni. Diverse da quelle fatte dai sostenitori e anche dagli oppositori.

Innanzitutto che una reale riforma dell'intero sistema di

istruzione pubblica sia necessaria è innegabile, ma occorre capire dove ci porterà quella proposta dall'attuale governo. E soprattutto capire quale «idea di persona» propone.

Il contesto europeo

Il Consiglio europeo di Lisbona nel 2000 si era dato un obiettivo: realizzare entro il 2010 un'economia con una crescita sostenibile con nuovi e migliori posti di lavoro e una maggiore coesione sociale. Nel 2002, il Consiglio di Barcellona indica sempre nel 2010 l'anno in cui tutti i sistemi di istruzione e di formazione europei dovranno diventare un punto di riferimento e di qualità a livello mondiale. Per raggiungere questi obiettivi gli stati membri dovranno dimezzare il tasso di abbandoni scolastici precoci fino a raggiun-

gere una media pari o inferiore al 10 per cento. Particolare attenzione viene assegnata allo sviluppo delle conoscenze matematiche, scientifiche e tecnologiche. Almeno il 15 per cento della popolazione attiva adulta dovrà partecipare a un apprendimento che duri lungo tutto l'arco della vita.

All'interno di questo quadro generale con la legge costituzionale numero 3 del 2001 e la legge delega 53 del 2003 vengono trasferiti alle regioni alcuni poteri tra cui quello sulla scuola, in particolare quello sull'istruzione professionale. La riforma predisposta dal ministro Letizia Moratti nasce qui e vede già approvate alcune parti del suo impianto generale (decreto legislativo numero 59 del 19 febbraio 2004: *Scuola dell'infanzia e primo ciclo*) ma si

inserisce in un terreno abbondantemente preparato dal precedente governo di centrosinistra con la legge numero 59 del 1997 sull'autonomia scolastica e relativo regolamento e soprattutto la legge del 2000 sulla parità scolastica.

Vi è quindi un percorso di continuità tra i vari governi degli ultimi anni e comunque esiste una comune filosofia che li ispira: la scuola deve educare al «dover essere». Destra e sinistra hanno una comune idea di uomo. Un uomo inserito nel sistema economico e politico del capitalismo. Questo vuol dire che la funzione della scuola, nelle società avanzate, prescinde dalla collocazione del governo del paese perché la scuola deve avere la funzione di «socializzare» gli esseri umani secondo valori e ideali, comportamenti e azioni, che rispondano a una logica precisa: preparare le giovani generazioni al futuro delineato e deciso senza il loro consenso. È dunque possibile cogliere le tendenze generali e gli obiettivi della riforma: legare in modo indissolubile la scuola al mercato del lavoro, assumendone persino un vocabolario coerente: capitale umano, competitività, imprenditorialità e così via. Questo per poter concentrare gli sforzi nella definizione di competenze

medio-alte, in sintonia con la delocalizzazione della produzione tipica della globalizzazione. Un modo, anche, per formare un cittadino ben inserito e attivamente partecipe al processo economico-politico e socio-culturale. Tutto questo senza tener conto di una realtà in cui aumentano «i fenomeni di disagio giovanile» e di esclusione dei giovani dal sistema scolastico (30 per cento in Italia contro il 20 per cento del mondo occidentale) e della crescente demotivazione del personale docente.

Operazione di marketing

La riforma Moratti, con un'enorme operazione di marketing, attua una scelta strategica che la differenzia da ogni altro tentativo compiuto prima: si rivolge direttamente ed esclusivamente alle famiglie. Con un mega-

spot mass-mediatico, che non ha pari nella storia italiana, presenta ai genitori un'immagine di scuola che indica nella famiglia l'interlocutore privilegiato a prescindere da tutte le altre componenti della vita scolastica. Non più, quindi, una scuola con una cultura dell'offerta, ma una della domanda. Da un sistema impositivo e centralizzato (il modello napoleonico) si passa a uno focalizzato sulle scelte dell'utenza e che si risolve in una logica di consumo e di acquisto di pacchetti formativi (il supermercato dell'istruzione). Questa è la tendenza generale che la riforma ha tradotto in una via di mezzo: 27 ore obbligatorie (scuola primaria) o sei ore (secondaria di primo grado) a scelta delle famiglie promettendo a queste ultime ogni cosa appetibile e di moda. La realtà delle cose è diversa dagli enunciati teorici perché lo scenario ipotizzato

non tiene conto degli innumerevoli vincoli e delle contraddizioni esistenti. Un altro «punto di forza» molto sbandierato è la cosiddetta personalizzazione (termine tipico della cultura cattolica) del curriculum, vale a dire che ogni insegnante dovrà costruire un percorso educativo e di istruzione per ogni alunno e lavorare al contempo in una classe



sempre più numerosa, sempre più problematica e, cosa di non poco conto, affrontando più discipline con meno tempo a disposizione (emblematica in questo caso la drastica riduzione delle ore di inglese nella scuola secondaria di primo grado, proprio una delle tre «i» di Silvio Berlusconi). La personalizzazione a tutta prima appare importante perché sembra segnare il passaggio da una pedagogia degli obiettivi a una dell'obiettivo personalizzato. Però, da un lato, può nascondere una prematura selezione codificata a priori e, dall'altro, si scontra con un altro caposaldo della riforma: la pretesa di definire un profilo finale dell'alunno che si traduce in obiettivi generali, fatti per misurare, quindi selezionare. Infatti di vera riproposizione di una scuola selettiva si tratta perché non vi sarà più tempo né spazio per cercare di recuperare o potenziare abilità e conoscenze. Il profilo finale dell'alunno, inoltre, disegna, con una operazione arbitraria, un'idea di ragazzo e di ragazza inesistente e definito da una cultura strettamente cattolica. Si tratta di un essere umano (a quattordici anni) che deve avere strumenti di giudizio ispirati ai «grandi valori spirituali»; deve «avvertire interiormente... la differenza

tra il bene e il male»; deve, in sostanza, «porsi le grandi domande sul mondo, sulle cose, su di sé e sugli altri, sul destino di ogni realtà, nel tentativo di trovare un senso che dia loro unità e giustificazione, consapevoli tuttavia dei propri limiti di fronte alla complessità e all'ampiezza dei problemi sollevati». Insomma, un ragazzo perfetto, una specie di robot umano.

Propaganda e realtà

La realtà è diversa e i mezzi per contrastarla sempre più inefficaci e poveri. In compenso, come ha ribadito Berlusconi, i ragazzi possono crescere bene e in fretta perché hanno a disposizione la televisione. Questa riforma minaccia seriamente anche quella parvenza di autonomia scolastica che avevano le scuole perché introduce persino una quota di programmi scolastici definiti dalle regioni e che difficilmente saranno positivi per le scuole e per i veri valori della solidarietà (pensate a una regione leghista e a che cosa potrebbe pensare di inse-

gnare nelle scuole!).

Lo stesso orario scolastico perde la sua unitarietà perché viene d'ufficio spezzettato in tre parti: obbligatorio, facoltativo-opzionale, tempo-mensa e ricreativo. Ciò significa perdere la valenza di unitarietà che il tempo deve avere in un processo di apprendimento. Inoltre salta il significato che lega il tempo stesso gerarchizzando di fatto fasi diverse di apprendimento imponendo alle scuole di riorganizzare il loro tempo sulle esigenze dei genitori che spesso non sono compatibili con quelle di un apprendimento rispettoso di tempi diversi e distesi (emblematica a questo proposito la fine del tempo pieno a favore di un tempo uguale nel numero di ore ma profondamente diverso nel suo significato e nella sua applicazione).

Ancora una volta il sapere umano è considerato prevalentemente quello acquisito per via simbolico-ricostruttiva senza spazio (che significa anche tempo) per la pratica e l'esperienza diretta. Lo stesso impianto generale di insegnamento, la didattica, si riduce in una continua trasmissione di contenuti, tralasciando tutto il lavoro sulla



metacognizione. Anche questa riforma, a conferma della logica in sé che caratterizza la scuola, si preoccupa di definire in maniera ossessiva i tempi dell'insegnamento rispetto all'ampliamento degli spazi dell'apprendimento. Una scuola formativa invece che educativa, una scuola del dover essere rispetto a una dell'essere.

Altro elemento di novità, l'introduzione di una figura centrale, tutor, che crea una gerarchizzazione ulteriore tra i docenti senza assolvere, nei fatti, una funzione di vero punto di riferimento positivo quindi dialogico tra docenti e discenti. Invece che cogliere la necessità di affidare un piccolo gruppo di ragazzi a un docente che diventi l'interlocutore privilegiato, magari scelto dagli stessi ragazzi, possa svolgere questo ruolo di ascolto e di facilitazione del loro naturale bisogno di apprendere, si è preferito affidare a un docente il ruolo di modello unico, con tutti i pericoli che ciò comporta.

Quello che emerge chiaramente è il disegno complessivo e l'idea di una scuola che ha fatto «una scelta di campo» precisa: tornare a selezionare sulla base di principi meritocratici. E a svelare l'idiozia di questa impostazione ci ha pensato il buon vecchio Michail Bakunin «qualche» anno fa. Non può esistere una logica del merito, sosteneva nell'Ottocento il rivoluzionario russo, con condizioni, non solo economiche, ma soprattutto culturali e sociali, diverse alla partenza ed è un'utopia pensare di poter appiattire e azzerare tali condizioni. Quindi, per rispettare veramente le vocazioni individuali, occorre puntare a una istruzione integrale e armonica, senza definire punti di arrivo e creando le

condizioni nella comunità per offrire cose diverse, stimoli molteplici, a persone diverse.

Ancora una volta, seguendo lo stesso schema di ogni altra riforma scolastica (di destra come di sinistra), si pretende di affidare alla scuola il compito di preparare le giovani generazioni alla vita, lasciando poi puntualmente fuori da essa ogni fremito di vita vera e vissuta, importando all'interno delle aule scolastiche una vita virtuale così ben descritta dalla televisione. Come sempre è lasciata alla buona volontà e alla disponibilità di insegnanti sensibili e attenti accogliere invece la vera storia di ogni singolo alunno.

Ancora una volta si pretende di insegnare la democrazia, senza viverla concretamente: i ruoli restano ben definiti, i ragazzi non hanno voce in capitolo e reali possibilità decisionali. La democrazia delegata, vale a dire l'oligarchia, viene anzi esplicitamente riconosciuta come uno degli obiettivi irrinunciabili da conseguire nel profilo finale dell'alunno.

La forza dell'utopia

Insomma la scuola, anche questa di Letizia Moratti, come quella di Luigi Berlinguer, è sempre imperniata su un'educazione al dover essere (definito dallo stato) invece che un'educazione che si preoccupa dell'essere, delle sue originalità, delle sue diversità.

Anche la democrazia ha la tendenza a diventare un dogma mentre, al contrario, essa dovrebbe mettere in evidenza proprio la moltitudine di conflitti taciti ed evidenti che porta in sé. E così infatti avviene in altre scuole (quelle scuole di cui *Libertaria* si è occupata in questi anni) che hanno per scopo la promozione nei ragazzi di una vera autonomia e

di un profondo senso di responsabilità. Scuole che rifugono da una concezione della democrazia intesa come un gioco di ruoli o una tecnica didattica, ma che vivono realmente e sperimentano quotidianamente un'alternativa vera alla scuola gerarchica e autoritaria. Un ambiente che vede gli insegnanti passare da detentori di professionalità a interpreti di uno stile di vita e gli alunni da passivi fruitori a protagonisti consapevoli dell'apprendimento e dello sviluppo della loro personalità. Partecipare significa fare con il corpo, la mente, il cuore, significa vivere pienamente la propria esistenza.

In questa alternativa, sempre modificabile e perfettibile, credono i libertari, in questa scuola-non scuola i libertari sperano, per queste prospettive i libertari lottano. Con queste convinzioni va valutato il movimento spontaneo che genitori e insegnanti hanno costruito. Senza, però, rinunciare alla critica (puntuale) a gran parte delle posizioni «politichesì» e «sindacalesì» della sinistra, anche quella più estrema. Qui non è in ballo la lotta alla Moratti o a Berlusconi per spostare posizioni di forza da usare alle prossime elezioni politiche, qui è in ballo un problema sociale più ampio: il senso da dare alla scuola. Cioè una concezione della scuola che nasca soprattutto da coloro che non hanno mire di potere. Una scuola che diventi veramente quel luogo dove, dall'incontro libero ed egualitario tra esseri diversi, sbocchi il futuro che c'è in ognuno di noi. Sì, un luogo dove si possa assaporare il «piacere dell'utopia».

ISRAELE PALESTINA LA SCUOLA PER COSTRUIRE LA PACE

• piano sequenza

Nonostante le azioni di guerra dell'esercito israeliano e gli attentati dei kamikaze palestinesi, c'è chi, in quella parte del mondo in perenne conflitto, lavora per la pace. In un modo inconsueto rispetto agli scenari della politica e della diplomazia. Come? Partendo dalla scuola. Ma si tratta di scuole particolari, definite ufficialmente «democratiche», ma libertarie nella pratica e nella teoria. Così si scopre una realtà poco conosciuta. Una realtà che propone un dialogo fra eguali invece di costruire muri. Un dialogo fra insegnanti israeliani e palestinesi e, soprattutto, fra bambini israeliani e palestinesi. Un dialogo che si sviluppa grazie a queste scuole (sono 25 con 4.500 studenti) che fanno parte della «grande famiglia» dell'Idec, un organismo che riunisce scuole alternative e libertarie in tutto il mondo (Canada, Stati Uniti, Brasile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Danimarca, Norvegia, Finlandia, Germania, Francia, Polonia, Gran Bretagna, Ungheria, Ucraina, Australia, Nuova Zelanda, Thailandia, India, Corea del Sud, Giappone...). Scuole dove non si insegna un «dover essere» imposto dall'alto, ma dove si rispetta «l'essere», l'unicità dello studente. Un luogo dove si esalta la diversità



che porta a conoscere e riconoscere l'altro come eguale. Bene, è su questi laboratori di libertà che bisogna scommettere per costruire una vera pace e una giusta convivenza fra israeliani e palestinesi. Ecco le proposte e l'esperienza di due educatori libertari. Yaacov Hecht, israeliano, e Ali Zekhalka, palestinese. Hecht ha fondato nel 1987 la Hadera Democratic School, la prima scuola «democratica» in Israele, e poi l'Institute for Democratic Education. Zekhalka è preside della Kfar Kara Democratic School

Ali Zekhalka

Educare alla libertà

La società araba è tradizionalista e conservatrice, strettamente legata a vecchie tradizioni e usanze che da molti anni hanno permeato la coscienza pubblica. Questa società tradizionale non possiede forti elementi democratici. In molti casi, la società arabo-palestinese si oppone ai cambiamenti e alle innovazioni della nuova era. Come risultato, la società arabo-palestinese in Israele non incoraggia la gio-

ventù a credere nella possibilità di un cambiamento, perché il cambiamento non è considerato un fatto positivo. Il sistema scolastico, in sintonia con questo atteggiamento, è molto conservatore e mantiene i valori e i metodi tradizionali. Quando è messo di fronte a una realtà in cambiamento, il sistema educativo ha molte difficoltà ad affrontare i nuovi compiti. In genere, la scelta più facile è opprimere le spinte creative e il pensiero indipendente, fissandosi sulle regole tradizionali. Questa è la soluzione più comune. Per la maggior parte, coloro che scelgono questa opzione ricevono il

sostegno della comunità. Il risultato è che il sistema scolastico continua a creare nuove generazioni istruite nella vecchia tradizione, con convinzioni e valori antiquati. I cambiamenti sono pochi o nulli.

Un'altra opzione consiste nel puntare sul ruolo del sistema scolastico nella società araba e sul suo obbligo a preparare e ad addestrare i giovani alla vita, offrendo loro gli strumenti per sopravvivere e competere in un mondo aperto e in cambiamento. In un mondo del genere, pieno di conoscenza e di informa-



Yaacov Hecht

L'apprendimento pluralistico

Avevo cinque anni quando cominciai a pensare all'istruzione democratica. Come punizione per le «cattive» cose che facevo, la maestra dell'asilo mi chiudeva nel magazzino e, restando seduto, avevo tanto tempo per pensare. Così pensavo (me lo ricordo bene) che c'era qualcosa di completamente sbagliato nel modo in cui lei si comportava. Ho lasciato le scuole superiori quando avevo sedici anni, e fu allora che entrai davvero nel mondo dell'istruzione, perché tutti mi domandavano come mai non stavo più andando a scuola. Per essere in grado di rispondere ho dovuto cominciare a leggere libri, e così sono incappato nelle idee di Jean Jacques Rousseau, Johann Pestalozzi, Lev

Tolstoj, John Dewey, Alexander Neill, Janusz Korczak, Carl Rogers e altri, che hanno tutti influenzato le mie convinzioni attuali.

Nel 1987 ho fondato la Hadera Democratic School, la prima scuola «democratica» in Israele, e l'ho diretta per dieci anni. In seguito ho fondato l'Institute for Democratic Education, che è al centro di venticinque scuole democratiche attive oggi in Israele, frequentate da quattromila studenti.

Nel 1996 abbiamo iniziato i primi contatti tra le scuole democratiche israeliane, dove studiano bambini ebrei, e quelle arabo palestinesi esistenti entro i confini di Israele. Questo processo sta adesso culminando nell'iniziativa di fondare assieme una scuola democratica arabo-giudaica nell'area di Wadi Ara.

Che cosa caratterizza una scuola democratica?

In tutto il mondo, le scuole democratiche hanno un comune obiettivo nel rispetto dei diritti umani, utilizzando i seguenti strumenti:

- Una comunità democratica con un parlamento, comitati giudiziari o assemblee.
 - Apprendimento pluralistico, che permetta agli studenti di scegliere le proprie materie preferite, e offra istruzione attraverso una varietà di programmi di autoapprendimento.
 - Contenuto democratico: lo studio dei diritti umani e dell'ambiente fanno parte del programma scolastico.
 - Una relazione dialogica, basata su modelli particolarmente originali di interrelazione tra adulti e bambini.
- Questi strumenti sono le basi per creare, all'interno della scuola, una società libera



Ali Zekhal

zioni, è necessario insegnare alla generazione più giovane come incorporare ed elaborare le informazioni, come prendere decisioni, come pensare in modo indipendente.

Le sfide del cambiamento

Il sistema scolastico degli arabo-palestinesi, oltre alle difficoltà che incontra operando in una società conservatrice, ha davanti a sé un'altra sfida impegnativa: opporsi al conflitto palestinese-israeliano e alle sue implicazioni.

Per come la vedo io, il compito più importante della scuola

araba democratica è quello di condurre a cambiamenti gradualmente ma profondi del modo di pensare della comunità. La nostra missione consiste nell'educare la nuova generazione creando le opportunità per accettare e accogliere il cambiamento, quali ne siano gli esiti.

Uno dei principi della scuola democratica è che ogni persona ha il proprio potenziale, che si manifesta quando è incoraggiato e sviluppato. Ogni individuo è differente e ciascuno deve accettare gli altri come sono; persone con idee e opinioni diverse, con differenti prospettive e sensibilità. Alla base di una simile convinzio-

ne c'è il rispetto fondamentale per tutti gli esseri umani e per la loro libertà.

Se accettiamo come nostro credo fondamentale l'amore per l'umanità, e se orientiamo in questo senso la nostra attività di docenti, diventa naturale insegnare ed educare per la coesistenza. Essa, così, diventa un obiettivo didattico fondamentale, non solo per l'educazione democratica. Comunque, è l'educazione democratica che leva in alto questa bandiera e insegna il rispetto per gli esseri umani, che considera valori fondamentali l'amore e il rispetto e

Yaacov Hecht

ed egualitaria. Una società che rispetta le differenze e gli individui che la costituiscono. Cioè un ambito libertario.

Per comprendere appieno il potenziale che l'educazione democratica rappresenta per la pace, dobbiamo innanzitutto interiorizzare il significato dell'integrazione del curriculum scolastico con l'idea di libertà. Per questo abbiamo bisogno di approfondire la nostra comprensione del processo di apprendimento che si svolge nelle scuole democratiche.

L'unicità dello studente

L'apprendimento pluralistico occupa il centro dell'educazione democratica. Questo tipo di apprendimento riconosce l'unicità dello studente ed è basato sull'uguale diritto di ogni persona di esprimere la propria unicità. Questa condizione è un prerequisito per l'educazione alla pace e alla coesistenza. Nonostante il fatto che siamo tutti esseri umani e

quindi condividiamo molte caratteristiche, siamo tutti differenti.

Qualcuno ama gli animali, altri non ne tollerano la presenza. Qualcuno sogna di lavorare con i bambini, per altri sarebbe un incubo. Qualcuno trova più facile studiare al mattino e altri possono studiare solo di notte. Qualcuno usa i libri come principale strumento di studio, mentre altri usano i libri come sonnifero.

Su questo pianeta, ogni individuo ha un suo profilo di apprendimento esclusivo. La diversità umana è una delle cose più meravigliose del nostro mondo. È il carburante che lo fa funzionare. Un sistema didattico che non riconosce la mia unicità non riconoscerà me stesso. Potrà riconoscere quelli come me ma non è interessato a includere la conoscenza di me.

Potrà riconoscere persone della mia età, persone che abitano nel mio quartiere, persone che comprano nello stesso supermercato. Ma io non sono

una copia o un riflesso della somma delle caratteristiche che mi assomigliano. Come persona, sono formato da un codice genetico multicellulare che non ha un equivalente umano. Ciascuna persona è un individuo il cui contributo al mondo è distinto da quello di ogni altro. Per vivere in una società libera ed egualitaria è indispensabile accettare e rispettare questa unicità. Riconosciuto l'individuo e la sua unicità, dobbiamo chiederci come la scuola possa aiutare il singolo studente a manifestare e a sviluppare quest'ultima, per disvelare il potenziale nascosto nella propria individualità. Naturalmente, i sistemi di istruzione tradizionali non sono orientati verso questo scopo. Per raggiungere l'obiettivo, dobbiamo esaminare la nostra visione del mondo della conoscenza.

li promuove nelle scuole. È un nuovo approccio all'educazione e alla convivenza.

Nella scuola democratica che dirigo a Kfar Kara, collocata nella zona centrale di Israele, è nostra convinzione che qualsiasi persona abbia il potenziale e l'abilità per farcela. Seguendo questi principi, noi educiamo al rispetto per ogni individuo e per il suo potenziale, e speriamo così di creare una società che si basi su queste convinzioni. Una società del genere sarà in grado di far crescere persone che credono nei valori democratici, nella tolleranza e che vivono in pace fianco a fianco. Nella nostra

scuola democratica c'è un'atmosfera di comprensione e amore.

Progetti di pace

L'educazione alla pace comincia dai presupposti essenziali delle scuole democratiche: il rispetto per le differenze individuali e la fiducia nelle potenzialità dei singoli. Nella nostra scuola, l'educazione alla pace comporta l'incontro con persone che rappresentano «l'altra parte» attraverso lo studio cooperativo con molte scuole democratiche israeliane della

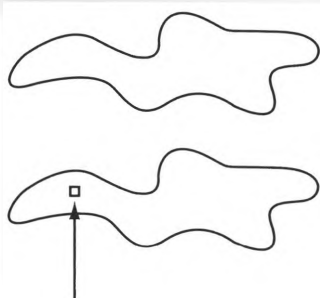
zona concentrandosi su progetti specifici.

Uno di questi progetti è portato avanti in collegamento con la scuola democratica di Hadera, la cui sede non è molto lontana dalla nostra. Il nostro progetto comune ha creato un «club dei diritti umani». Gli studenti delle due scuole si ritrovano in laboratori comuni che si svolgono a turno in uno dei due istituti. L'obiettivo è costituire una piattaforma di discussione e offrire ai bambini di entrambe le scuole un'occasione per preparare gli argomenti da discutere, esaminarli insieme e prendere decisioni in una assemblea congiunta

Ali Zekchaka

Il mondo e il «quadrato»

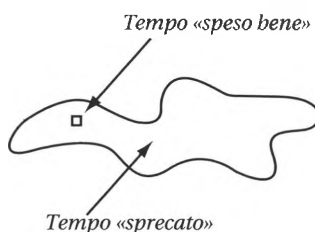
Questo contorno rappresenta l'universo della conoscenza.



Il «quadrato» rappresenta la conoscenza come si in moltissime scuole.

Questo quadrato contiene qualche nozione scientifica, per esempio, ma la maggior parte della conoscenza scientifica, tuttavia, può essere trovata oltre i limiti del quadrato. E così è anche per la letteratura, per l'arte e per tutte le altre materie scolastiche. Nel quadrato si perdono interi mondi. Quelli che credono nel quadrato lo vedono come un'en-

tità magica, il punto di partenza per ogni cosa in questo mondo. Ma ancora più pericoloso è il fatto che essi lo definiscono come il solo spazio nel quale il tempo di una persona è «speso bene». Quando uno studente è impegnato nelle attività del quadrato utilizza al meglio il suo tempo, ma se fa qualcosa al di fuori di esso, sta proprio «sprecando tempo».



Questa è la ragione per cui quasi tutti i bambini si ammassano dentro lo spazio limitato del quadrato. L'affollamento conduce al disastro: anche qui, come nella maggior parte degli altri posti affollati, nessuno riesce a vedere se stesso o nessun altro.

Dentro al quadrato cerchiamo continuamente di confrontare chiunque con il concetto ideale del quadrato, vale a dire che ciascuno vuole essere come gli altri. Quello che otteniamo è una curva di Gauss. I bambini e le bambine sono misurati e classificati secondo criteri precisi. Uno studente è eccellente, mediocre o scarso in base alla sua prossimità al quadrato. La maggioranza delle persone probabilmente è stata definita «mediocre», pochi sono stati classificati con «eccellente» e pochi altri sono stati etichettati con «scarso». Sfortunatamente, dal momento che il «quadrato» è considerato «una preparazione essenziale alla vita», molti dei diplomati cominciano a considerare la propria etichetta una realtà.

Ottusi «quadrizzisti»

Qui sta il grande «successo» del sistema educativo. Esso ha

Yaacov Hecht

● piano sequenza

che vuole formare cittadini attivi di entrambe le parti. L'ultimo argomento discusso riguardava i diritti dei bambini in una società tradizionale e in una occidentale.

Questi laboratori hanno coinvolto la comunità. Prima che cominciassero, il personale scolastico teneva seminari comuni di preparazione per la cooperazione degli allievi. La consapevolezza delle differenze culturali, unita al rispetto per quelle individuali e culturali, aveva creato un'atmosfera di discussione e cooperazione tra le scuole.

Un altro progetto riguarda un'attività di bird watching ge-

stita insieme a una scuola di Gaash, in centro Israele. Questo progetto va avanti da tre anni con l'obiettivo di studiare insieme i volatili. Gli uccelli, per i quali non esiste confine, simbolizzano l'anima umana e la sua capacità di passare oltre le frontiere e le nazioni. Partecipano alle spedizioni di osservazione trenta studenti delle due scuole e anche i gruppi di studio sono comuni.

Grazie a questo progetto, i genitori hanno cominciato a familiarizzare e a celebrare le feste assieme, intavolando un

trasformato la maggior parte di noi in «quadrizzisti», in persone che sono classificate sulla base del loro successo nel mondo del quadrato. Così, il quadrato dà forma alla nostra conoscenza, alle nostre opinioni, ai nostri valori e alla nostra cultura. Nello stesso modo plasma anche le nostre idee di amici e nemici, di giusto e sbagliato. Ma il nostro orizzonte cambia quando permettiamo che le persone scelgano l'area che vogliono sviluppare. In un ambiente dove gli studenti possono studiare qualsiasi materia, le persone si occupano degli argomenti che le interessano e si impegnano in attività che trovano significative. Attraverso queste attività, provano l'esperienza del successo e dell'autonomia. In questo contesto imparano sempre di più a rispettare se stessi, gli altri e l'umanità nel suo complesso e a vedere le opinioni diverse come un'opportunità di crescita. Questa è la base per creare una società di tolleranza, accetta-

zione e pace.

In un ambiente di educazione democratica, un individuo fa esperienza del proprio valore. Quando succede questo, non ha più bisogno di dimostrare la propria esistenza con la violenza. Analogamente, quando un individuo fa esperienza della propria unicità, si sviluppa naturalmente la coscienza dell'unicità degli altri e il rispetto per essa.

Questi principi si manifestano nelle scuole democratiche in Israele. La violenza nelle scuole democratiche è minima, specialmente se paragonata agli alti livelli di violenza dell'ambiente circostante. La maggior parte delle scuole democratiche avvia programmi autonomi per la pace e per la coesistenza tra ebrei e arabi.

In questo modo, la realizzazione di un apprendimento pluralistico è davvero il nucleo dell'educazione alla pace. Quando l'apprendimento pluralistico è riuscito, l'allievo impara a non essere in conflitto con i suoi compagni per la conquista di pochi posti di pri-





dialogo diretto e prendendo contatto con l'altra cultura. È un progetto, che ha attirato tanti studenti e genitori che desiderano prendervi parte. L'apprendimento comune favorisce molti incontri interculturali e prevede uno scambio di visite tra famiglie palestinesi e israeliane, in casa dell'uno o dell'altro. Nella vita quotidiana in Israele incontri del genere non capitano spesso. Essi offrono un'occasione unica: agli allievi, per allargare la propria visione delle differenze individuali; alle famiglie, per spezzare i confini e creare nuovi legami sociali con quelle dell'altra comunità.



vilegio, ma che tutti possono avere successo in aree differenti. Inoltre, l'allievo impara che molte mansioni nella vita richiedono abilità di tipo differente e che, in definitiva, il successo dipende dalla creazione di associazioni e gruppi di lavoro. Così, l'apprendimento pluralistico si manifesta con l'emergere di gruppi spontanei e con un drastico calo dell'uso della violenza tra gli allievi, per i quali il sistema educativo tradizionale non può creare esperienze di successo o ambiti nei quali raggiungere l'eccellenza.

Un secondo principio è stabilire legami con i gruppi di «altri». Gli allievi cominciano a vedere in chi è differente da loro un'opportunità per la cooperazione e non una minaccia o una competizione. In tutto il mondo le scuole democratiche sono riuscite a integrare bambini con handicap fisici e con altre disabilità. In maniera simile, in Israele la

Altri progetti riguardano lo studio collettivo di materie scientifiche, per creare un linguaggio comune e comuni interessi, che superino le limitazioni politiche e storiche. Gli studenti, i genitori, gli insegnanti, ritrovandosi insieme in occasioni di feste come il Ramadan o Hannukà, hanno la possibilità di parlarsi e di conoscersi meglio come persone. Quest'anno è cominciata un'attività teatrale femminile arabo-israeliana. Due gruppi di ragazze tra i quattordici e i diciassette anni hanno sviluppato il dialogo attraverso il teatro e le tecniche di drammatiz-



cooperazione tra ebrei e arabi si è affermata in queste scuole, e gli allievi e i diplomati spesso avviano opere di coesistenza.

Una vita sostenibile

Se promuovere una coesistenza pacifica e una risoluzione non violenta dei conflitti è di certo un contributo significativo alla società, l'educazione democratica è in grado di promuovere un contributo ancora maggiore. Gli ecologisti usano il termine «sostenibilità» per riferirsi all'influenza delle nostre azioni di oggi sul futuro del pianeta. Io credo che, nel campo dell'istruzione, l'apprendimento pluralistico integri l'idea di sostenibilità. È l'idea di come il nostro sistema educativo possa garantire l'esistenza futura dell'umanità.

L'11 settembre ha aperto gli occhi a molte persone sulle minacce che incombono sulla nostra esistenza. Gli uomini hanno sempre combattuto tra loro



Ali Zekhalka

zazione. Questi e altri progetti analoghi hanno gettato un ponte tra intellettuali, leadership sociale e gruppi politici locali. Così il dialogo si è allargato anche oltre l'ambiente studentesco grazie a un'associazione femminile della regione, fondata da donne arabe ed ebreë con l'obiettivo di riconoscere un ruolo maggiore alle donne ed elevarne lo stato sociale all'interno delle due comunità.

I dirigenti dei consigli regionali hanno fatto un progetto congiunto per la creazione di una zona industriale che servirà ai bisogni di entrambe le comu-

nità e offrirà lavoro a tutti i residenti della regione. I membri della comunità sono stati coinvolti in altre iniziative analoghe, riguardanti l'inquinamento, la contaminazione delle acque e altri problemi comuni. Per riassumere, l'educazione democratica, che combina progetti comuni a programmi cooperativi di studio, ha sicuramente dimostrato di essere una strada maestra per la pace nella regione. Gruppi di arabi e di ebrei di molti livelli sociali adesso hanno un dialogo quotidiano su una serie di argomenti e, di conseguenza, agiscono per un comune obiettivo: garantire un futuro miglio-

re a se stessi e alle generazioni che verranno.

È mia convinzione che l'essenza dell'educazione democratica, che è educazione alla pace, si diffonderà largamente in modo da garantire una pace durevole, basata sull'uguaglianza e sui diritti umani per ciascuno nella regione.

traduzione di
Guido Lagomarsino

Yaacov Hecht

utilizzando le armi più potenti di cui disponevano. Supponendo che le nostre tecnologie continuino a «migliorare», ci rendiamo conto che, ben presto, ogni singola persona potrebbe distruggere il mondo intero. C'è chi dice che è già possibile, chi sostiene che ci vorranno ancora cent'anni. In un modo o nell'altro, una cosa è evidente: il tempo stringe!

La domanda importante oggi è: cosa e come dobbiamo operare affinché l'umanità non distrugga se stessa? Qui, in medio oriente, viviamo in una regione che si autodistrugge sistematicamente, e l'impatto di questo sul futuro dell'umanità è enorme. Molti pensano che il conflitto mediorientale sia tra gli israeliani e i palestinesi. Io affermo che si tratta piuttosto dello scontro tra due punti di vista: tra chi pensa che i conflitti umani siano un'occasione per trattare con diversi punti di vista e, se risolti con gli strumenti del dialogo e della pace, offriranno opportunità di crescita; e chi crede che i conflitti

servano a dimostrare al mondo che il loro è «l'unico modo», e il «modo giusto». Queste due categorie di persone travalicano confini e popolazioni, e questo è il motivo per cui si possono trovare arabi ed ebrei nel campo della pace e arabi ed ebrei che credono nella risoluzione

del conflitto con la forza.

I conflitti tra individui, società, nazioni, popoli e culture sono destinati a rimanere. Ma qual è il significato dei conflitti per noi in quanto esseri umani e come possiamo risolverli? L'apprendimento pluralistico è una delle chiavi per il futuro dell'umanità. È un potente vaccino che può fermare questa devastazione. Una persona educata nella concezione dell'apprendimento pluralistico capisce davvero che è un essere umano unico, con uno speciale contributo da offrire. E capisce che ogni persona è unica, anche se tutte le sue potenzialità nascoste non si sono ancora manifestate.

Vedere persone differenti, società e punti di vista differenti come occasioni di crescita servirà come un vaccino umano che garantirà la continuazione dell'umanità e porterà la pace ai popoli di tutto il mondo.

traduzione di
Marcella De Meglio

Incontri

La scuola come strumento di pace

Yaacov Hecht e Ali Zekhalka, autori degli articoli in queste pagine, saranno in Italia dal 17 al 20 maggio. Ecco l'agenda delle conferenze:

- Milano, lunedì 17 maggio, ore 21, alla Libreria Tikkun
- Rozzano, martedì 18 maggio, ore 9, Spazio Aurora
- Arcore, martedì 18, ore 18, Aula magna scuola Stoppani
- Treviso, mercoledì 19, ore 17,30, Ca' dei Carraresi
- Conegliano Veneto, giovedì 20, ore 18, Libreria Quartiere Latino

● dietro i fatti

intervista a Jeff Halper di Massimo Annibale Rossi

COSA CAMBIA DOPO L'UCCISIONE DELLO SCEICCO YASSIN

الشهيد المجاهد أحمد ياسين

قائد المقاومة والانتفاضة

ممن الصمود الفلسطيني

La morte violenta del capo spirituale di Hamas sta radicalmente trasformando il conflitto israelo-palestinese. Israele in pratica abbandona la facciata politica che aveva mantenuto fino a ora, mentre l'Autorità palestinese è ancor più svuotata di potere effettivo. Ma

se la parola sembra quasi esclusivamente assegnata alle armi c'è chi crede ancora praticabile la lotta per la pace. Con metodi libertari. A sostenerlo è uno dei leader del pacifismo israeliano: Jeff Halper. Libertaria lo ha intervistato subito dopo il blitz israeliano

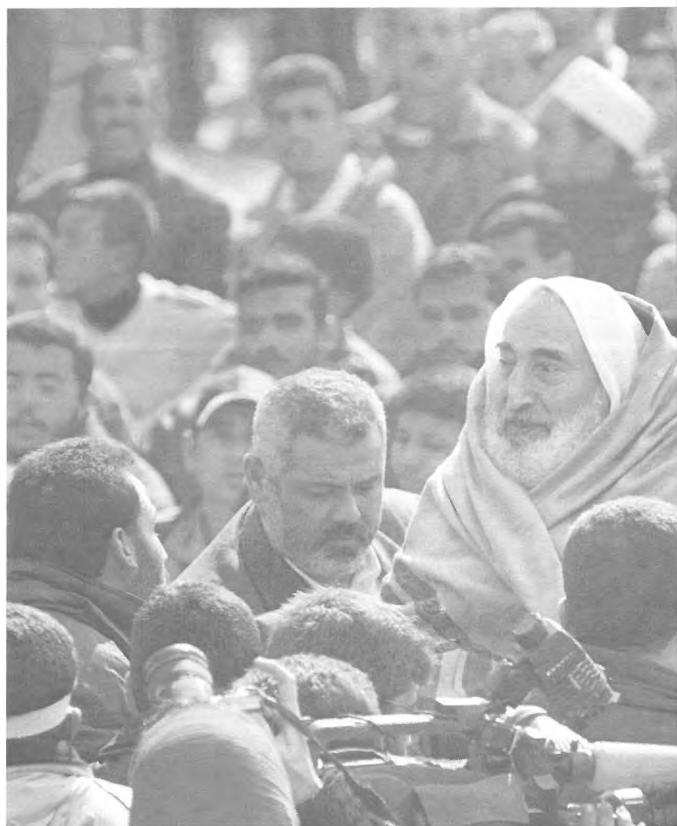
Lunedì 22 marzo 2004. Arriva la notizia: lo sceicco Ahmed Yassin, capo indiscusso di Hamas e guida spirituale dei sunniti palestinesi, viene assassinato con un missile israeliano all'uscita della moschea. Si contano sette morti e 16 feriti, bilancio modesto nella logica delle eliminazioni mirate. Negli ultimi quattro anni le forze speciali israeliane hanno operato indifferentemente dalla presenza di civili. L'esecuzione capitale, non più commutata da un tribunale, veniva estesa a quanti avessero la sventura di trovarsi vicini agli «obiettivi» da colpire. Israele, la prima potenza militare del medio oriente, con i suoi 200 ordigni rappresenta la quinta concentrazione nucleare del pianeta. Cadute nell'oblio le amenità del trattato di Oslo e la road map, delegittimata l'Autorità palestinese, lo scontro si cristallizza su due concezioni totalizzanti della realtà. Il sionismo revisionista di Ariel Sharon mira a risolvere definitivamente il problema palestinese, mentre l'integralismo di Hamas a buttare vuole mare i nuovi crociati. Il conflitto si spoglia dalle implicazioni politiche, mettendo a nudo la propria essenza. Le ragioni dell'altro non esistono più.

Inguaribile pacifista

Jeff Halper, che incontro a Milano, non ha perduto il suo contagioso buonumore. È reduce da una recente visita alle galere israeliane e la sua posizione quale leader pacifista in Israele si è fatta più difficile con il prevalere dell'opzione militare. Ma questo non scoraggia Halper, da molti anni in prima fila nel movimento per la pace. L'evento di oggi ha mutato il quadro in medio oriente e reso più critiche le prospettive del movimento pacifista. «C'è sempre stata una differenza nel modo in cui israeliani e palestinesi vedevano il conflitto. Questi e i vicini stati arabi, che rappresentavano la parte più debole, tendevano a mantenere vivo il livello politico. Se in passato personaggi come il muftì Hussein tentarono di trasformare lo scontro in senso

religioso, rimasero voci marginali. Israele ha operato in modo differente: per il movimento sionista non esistevano né conflitto, né istanza politica e nemmeno controparte. Il sionismo era guidato dall'idea che gli ebrei dovessero fare ritorno, e che il paese dal Mediterraneo al Giordano appartenesse di diritto a loro. Si trattava di portare a termine un processo di redenzione, processo in cui gli arabi risultavano sostanzialmente irrilevanti.

«Oggi gli israeliani», continua Halper, «usano raramente il termine "palestinese", in quanto implica un riconoscimento. È significativo in questo senso l'atteggiamento dei talk show televisivi, ove la domanda ricorrente è "cosa fare con i territori, cosa con gli arabi?". La maggio-



ranza, da destra o da sinistra, risponde "trasferirli". Qualcuno propone nuovi insediamenti, alcuni di restituire la Cisgiordania. Se molti sono disposti a concedere il 40 per cento dei territori, i liberal giungono all'80 per cento. Ma si tratta di un discorso a senso unico. Nel dibattito non compaiono voci palestinesi e a nessuno passa per la mente di coinvolgerle. Sono convinti che esistano due eventualità. Se i palestinesi si sottometteranno e accetteranno di vivere in un paese ebraico, li si lascerà vivere, altrimenti se ne dovranno andare».

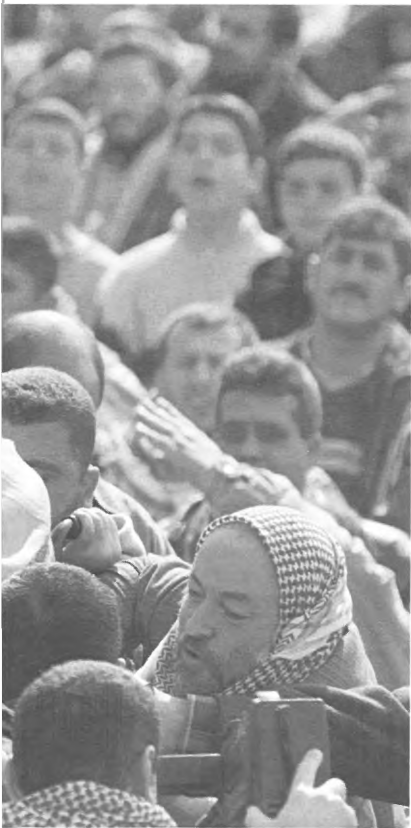
L'uccisione di Yassin cambia la situazione trasformando il conflitto. Israele fino a ora ha cercato di mantenere una facciata politica agendo su più livelli e considerando l'Autorità palestinese una sorta di pedina. Il governo fu messo in condizione di creare fatti sul campo e progredire nel piano di israelizzazione del paese. Edificare 200 insediamenti, realizzare un'imponente rete autostradale, demolire 11 mila case, distruggere l'economia e l'infrastruttura palestinesi. Ma nello stesso tempo si riuscì ad alimentare l'illusione che il canale politico fosse aperto, dando la responsabilità dei fallimenti alla controparte. Sharon, giunto al termine della carriera, avrebbe preso la decisione di rendere l'occupazione definitiva. «Penso che ora», stig-

matizza Halper, «la soluzione dei due stati sia superata. L'impegno del governo nei prossimi mesi sarà volto a trasformare quella che ancora viene chiamata occupazione in un fatto politico. Il progetto di Sharon sarà completato quando la comunità internazionale riconoscerà lo *statu quo*».

Israele ha bisogno che un'entità palestinese priva di potere continui a esistere. Il fine è mantenere il controllo diretto sul 90 per cento del paese, richiudendo gli arabi in quattro-cinque enclaves di piccole dimensioni. Nell'area vivono attualmente 4 milioni di palestinesi, i quali, se acquisissero la cittadinanza, ne modificherebbero l'equilibrio, invalidando uno dei presupposti del progetto sionista. Israele mira a realizzare uno stato unico avviando un sistema di apartheid. La soluzione potrebbe essere la stessa intentata in Sudafrica: il Bantustan. «Sharon non considererà compiuto il mandato finché non avrà raggiunto il proprio obiettivo e la comunità internazionale non lo approverà. Il fine non appare percorribile per vie politiche, in quanto il processo non prevede alcuna contropartita per i palestinesi. Il leader del Likud ha dichiarato sul piano unilaterale ciò che chiama "disimpegno", cercando il consenso degli Stati Uniti. Il progetto è stato in sintesi approvato da George Bush, che ora sta cercando di "venderlo" all'Europa».

Un piano di questo genere può solo essere imposto ai palestinesi, ai quali Sharon addossa la responsabilità del fallimento della road map. «L'assassinio dello sceicco Yassin ha come finalità di forzare l'Autorità ad abbandonare ogni ruolo politico. Il conflitto si trasforma in una guerra tra popolo israeliano e popolo palestinese, tra ebrei e musulmani, assumendo i tratti dello scontro tra civiltà. Negli Stati Uniti vige una stretta alleanza tra destra cristiana ed ebrei. I fondamentalisti rappresentano 50-60 milioni di persone, e vantano nelle loro fila Bush junior e Richard Cheney. Un mese fa Israele ha ricevuto 102 F16 Usa, per un valore di 4,5 miliardi di dollari. Già prima il paese possedeva la quarta flotta aerea del mondo. Quando al governo fu richiesto di chiarire le necessità di un nuovo ampliamento militare, fu menzionato l'Iran».

Quanto alle prospettive e ai movimenti di base, Halper sottolinea come Israele sia riuscita a inserire il conflitto nella cornice a lei più conveniente, e a saldarlo ai temi del terrorismo e del-



Hamas decapitata.
Con l'eliminazione dello sceicco Ahmed Yassin, l'organizzazione dei sunniti palestinesi Hamas ha perso il suo indiscusso capo e la sua guida spirituale

la sicurezza. In questo senso, il problema fondamentale dei pacifisti è non possedere reti organizzate. Se in tema di documentazione, palestinesi e israeliani hanno fatto la propria parte, non sono riusciti a far circolare sufficientemente le informazioni. La priorità diviene agire sul piano culturale: «Riformulare il problema e le sue motivazioni ed elaborare nuove interpretazioni. Nell'opinione pubblica si è verificato un cambiamento significativo e oggi è possibile criticare Israele in un modo impensabile cinque anni fa. La gente sente che qualcosa non va, e in primo luogo si tratta di contrastare le ricorrenti accuse di antisemitismo lanciate nei nostri confronti. Sul tema dei diritti umani si evidenzia un significativo conflitto tra ebrei e israeliani. I primi, che vivono nei vari paesi quali minoranze, hanno interesse a difenderli, Israele a negarli. Da parte nostra si tratta di contrastare il piano di Sharon e avviare una campagna sul tema dell'apartheid».

Nella nuova situazione il ruolo dei palestinesi è divenuto marginale. Abu Ala, il primo ministro, ha affermato che se il piano di Sharon verrà approvato, muterà strategia. L'Autorità potrebbe dimettersi, perché svuotata di senso e a quel punto a Israele verrebbe a mancare una controparte. «Molti palestinesi pensano», continua Halper, «che quando Yasser Arafat si dimetterà, sarà comunque troppo tardi. Ma a proposito di strategia, abbiamo un problema in più: non sappiamo quale programma abbracciare. Se un anno fa ci avessero chiesto cosa volevamo, avremmo risposto "finirla con l'occupazione". Oggi, sebbene la soluzione dei due stati sia ancora in agenda, il progetto appare superato». Quanto agli accordi di Ginevra, Halper sostiene che nel contesto reale siano irrilevanti. «In passato», continua, «scrissi per appoggiare l'idea di una road map, non perché la credessi perfetta, ma perché rappresentava una prospettiva, un mezzo per raggiungere progressivamente un obiettivo. L'iniziativa di Ginevra è passata direttamente alla terza fase: può essere buona o cattiva, ma non c'è modo per arrivarci saltando le prime due».

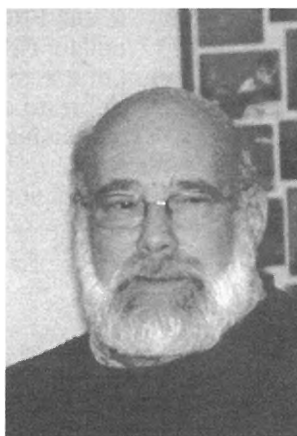
Uno o due stati?

Se l'opzione dei due stati evidenzia i suoi limiti, quella dello stato unitario si presenta molto com-

plexa. Entrambe hanno il pregio di poter essere comprese con facilità, d'essere funzionali a mobilitare l'opinione pubblica. La soluzione che si profila oggi non possiede questi requisiti. «È ciò che chiamiamo "soluzione in due stadi". In primo luogo si dichiara il carattere definitivo dell'occupazione... Israele ha sempre sostenuto che ove le due parti avessero trovato un compromesso, questo avrebbe rappresentato l'approdo per il processo di pace. Da quel punto in avanti nessuno avrebbe più potuto avanzare rivendicazioni. I palestinesi si trovano ad affrontare due problemi centrali: il ritorno dei profughi e la crescita demografica. Il 47 per cento degli abitanti della Cisgiordania ha meno di 25 anni. Così Ramallah rifiuta di firmare un accordo che gli conceda meno del 22 per cento della Palestina mandataria, ritenuto indispensabile per creare uno stato autonomo. Io consiglierei loro di accettare confini più stretti. Accettare a condizione che la comunità internazionale s'impegni a realizzare entro cinque anni una confederazione regionale. E in questo senso ho in mente la Comunità Europea. Un buon modello applicabile anche in medio oriente, in grado di rendere compatibile aspirazioni nazionali e libertà di movimento». Il piccolo stato così formato non sarebbe costretto ad assumersi la responsabilità dei palestinesi della diaspora, né a subire una pressione demografica eccessiva. Il carico verrebbe distribuito tra i vari paesi della comunità. Il primo passo, quello relativo alla pace, sarebbe il più difficile, ma permetterebbe di affrontare il tema dei rifugiati in termini diversi. Il problema d'Israele non è il ritorno dei profughi, bensì la cittadinanza. In questo momento nel paese ci sono 350 mila lavoratori stranieri. All'interno della confederazione, i palestinesi potrebbero spostarsi mantenendo le

cittadinanze originarie. D'altro lato, i coloni continuerebbero a vivere in Palestina, pur votando per il parlamento israeliano. «Gli insediamenti perderebbero l'attuale connotazione e la funzione di controllo. I rifugiati, l'acqua, lo sviluppo economico rappresentano problemi affrontabili efficacemente solo su scala regionale».

Contro il conflitto.
Il pacifista israeliano
Jeff Halper



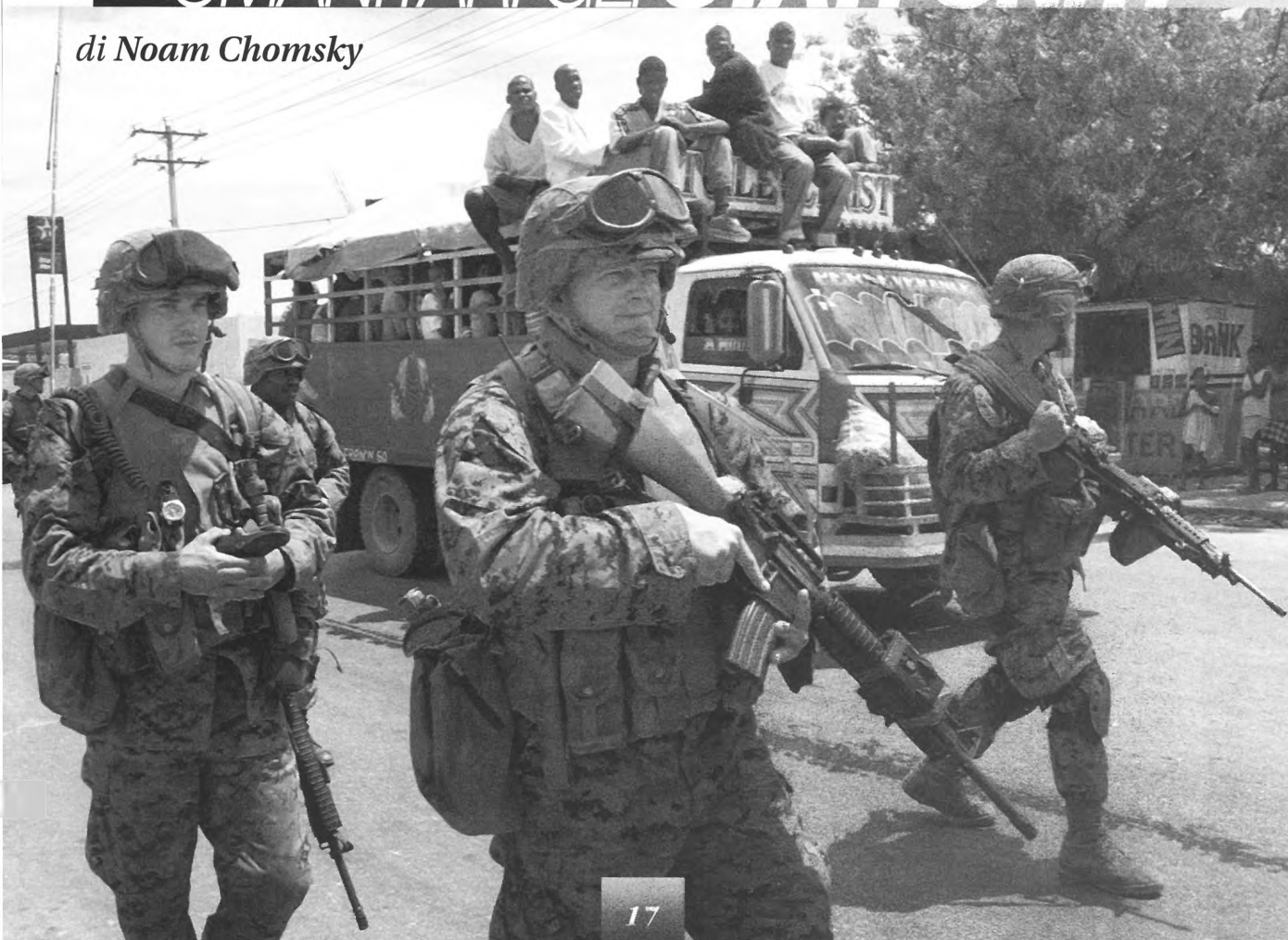
La rivolta contro il presidente Jean Bertrand Aristide e il conseguente intervento di Usa e Francia per riportare la democrazia nell'isola caraibica fanno parte di un gioco. Sporco. Condotta dalla maggiore potenza militare ed economica del mondo. Con l'aiuto interessato di quello stato europeo che fin dai tempi di

Napoleone ha depredato Haiti. Così fra il quasi totale disinteresse europeo e statunitense si è compiuto un altro misfatto. Giustificato da un'emergenza di cui il democratico Bill Clinton aveva posto le premesse. E che il repubblicano George Bush ha perfezionato. In nome della democrazia. Ovvio. È questa la

disincantata analisi di Noam Chomsky, docente di linguistica e filosofia al Mit di Boston. Fra i suoi innumerevoli libri pubblicati in italiano vanno ricordati: Dopo l'11 settembre (2003), Anarchia e libertà (2003), Capire il potere (2002), Alla corte di re Artù (2002), Illusioni necessarie (1998) e La quinta libertà (2002)

HAITI: COME SONO UMANITARI GLI STATI UNITI

di Noam Chomsky



Coloro che, in vario modo, si interessano ad Haiti vorranno naturalmente capire come si è sviluppata la sua più recente tragedia. E per coloro che hanno avuto il privilegio di un qualche contatto con il popolo di questa terra torturata, questo desiderio non è solo giusto, ma ineludibile. Ciò nondimeno, faremmo un pericoloso errore se ci concentrasimo troppo strettamente sulle vicende del recente passato, o soltanto su Haiti. La questione cruciale è che cosa dovremmo fare di fronte a quello che sta succedendo. Questo, che è vero anche quando le nostre alternative e le nostre responsabilità sono limitate, a maggior ragione lo è se esse sono enormi e decisive, come nel caso di Haiti. E ancora di più dato che la trama di questa storia terribile era già prevedibile vari anni fa e non abbiamo fatto niente per evitarlo. Le lezioni sono chiare, e così importanti che sarebbero materia per gli articoli di prima pagina dei giornali di una stampa libera. Ripensando a quanto stava succedendo ad Haiti poco dopo che Bill Clinton vi «restaurò la democrazia» nel 1994, fui portato a concludere tristemente, su *Z Magazine*: «Non sarebbe affatto sorprendente se le operazioni ad Haiti divenissero un'altra catastrofe» e in tal caso «non sarebbe un lavoro difficile ostentare le solite frasi che spiegano il fallimento della nostra missione umanitaria in questa società in disgregazione». Le ragioni erano evidenti per chiunque volesse guardare. E le solite frasi di circostanza risuonano ancora: tristi e prevedibili.

Ci sono molti discorsi solenni che spiegano, correttamente, come la democrazia significhi qualcosa di più che dare un voto ogni tanto anno. Il funzionamento della democrazia

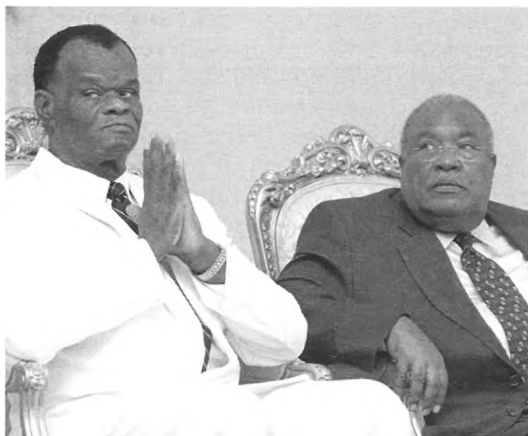
Via da Haiti. Il deposto presidente Jean Bertrand Aristide mentre lascia in aereo l'isola che aveva governato con l'iniziale appoggio degli Stati Uniti



ha delle precondizioni. Una è che la popolazione abbia qualche possibilità di controllare che cosa succede nel mondo. Il mondo reale, non il ritratto offerto, a proprio uso e consumo, dalla «stampa istituzionale», deformata dalla sua «suditanza al potere statale» e dalla «consueta ostilità verso i movimenti popolari», come ha scritto giustamente Paul Farmer, il cui lavoro su Haiti è, a suo modo, forse ancor più notevole di ciò che ha realizzato all'interno del paese. Nel 1993, esaminando articoli e relazioni ufficiali su Haiti, Farmer compilava uno scandaloso resoconto che comincia ai tempi dell'invasione feroce e devastante di Thomas Woodrow Wilson, nel 1915, e arriva fino a oggi. I fatti, ampiamente documentati, sono orribili e ignominiosi. Ma sono considerati irrilevanti per il solito motivo: non si conformano all'autoritratto ufficiale e quindi sono efficientemente accantonati in fondo al buco nero della memoria, sebbene chi ha qualche interesse per il mondo reale possa dissotterrarli. Difficile trovarli, però, sulla «stampa istituzionale». Anche se ci limitiamo a quella più aperta e capace, la versione normale è che negli «stati in disgregazione» come Haiti e l'Iraq, gli Stati Uniti devono impegnarsi in una benevola

«nation-building» per «consolidare la democrazia», un «nobile scopo», ma che forse è oltre i nostri mezzi, a causa dell'inadeguatezza dell'oggetto della nostra sollecitudine. Ad Haiti, nonostante tutti gli sforzi di Washington, da Wilson a Franklin Delano Roosevelt, mentre il paese era sotto l'occupazione dei marines «la nuova alba della democrazia haitiana non giunse mai». E «né tutta la buona volontà dell'America, né tutti i suoi marines, possono affermarvi [la democrazia oggi], finché non lo faranno gli haitiani stessi» (H. D. S. Greenway, *Boston Globe*). Nel 1994, riflettendo sulle aspettative del tentativo di Clinton allora in atto di «riportare la democrazia» ad Haiti, il corrispondente del *New York Times*, R. W. Apple, ha così ricostruito due secoli di storia: «Come i francesi nel diciannovesimo secolo, come i marines che occuparono Haiti dal 1915 al 1934, le forze armate americane che stanno tentando di imporre un nuovo ordine dovranno fare i conti con una società complessa e violenta senza una storia di democrazia alle spalle».

Sembra che Apple non si sia mosso di un millimetro dalla norma, ricordando il feroce attacco di Napoleone, che lasciò Haiti in rovine, per impedire il



Nuovi fantocci.
Alexandre Bonface (a sinistra), presidente ad interim con Gerard Latortue, primo ministro del nuovo corso deciso militarmente da Usa e Francia

crimine della liberazione della colonia più ricca, la fonte di gran parte della prosperità francese. Ma forse anche quell'intervento soddisfa il criterio fondamentale di benevolenza sostenuto dagli Stati Uniti che furono, ovviamente, indignati e inorriditi per quanto aveva fatto «la prima nazione che aveva sostenuto la causa della libertà universale di tutta l'umanità, mettendo in luce l'idea limitata di libertà che era stata adottata dalla Rivoluzione francese e da quella americana». È quanto scrive lo storico di Haiti, Patrick Bellegarde-Smith, descrivendo con precisione la situazione di terrore nel paese di schiavi della porta accanto, un terrore che non scomparve nemmeno quando la vittoriosa lotta haitiana di liberazione, con un costo enorme, spalancò la strada a un'espansione verso l'Ovest costringendo Napoleone a cedere la Louisiana. Gli Stati Uniti continuarono a fare quanto era in loro potere per strangolare Haiti, anche appoggiando la Francia che pretendeva da Haiti un forte risarcimento per il delitto della propria liberazione, un onere da cui non si è mai sottratta (la Francia, naturalmente, ha respinto con elegante disdegno la richiesta fatta poco tempo fa dall'allora presidente Jean Bertrand Ari-

stide di risarcire almeno i danni, dimenticando le responsabilità che una società civilizzata dovrebbe accettare).

Il contagio democratico

Le linee fondamentali che hanno portato alla tragedia attuale sono ben chiare. Proprio a partire dal 1990, con l'elezione di Aristide (un lasso di tempo davvero troppo limitato), Washington fu sconvolta dall'ascesa al potere di un candidato populista, con un elettorato popolare, proprio come due secoli prima era stata spaventata dalla prospettiva del primo paese libero dell'emisfero proprio sulla soglia di casa. I tradizionali alleati degli Stati Uniti ad Haiti erano ovviamente d'accordo: «La paura della democrazia è presente, per definizione, nei gruppi dell'élite che detiene il monopolio economico e politico», osserva Bellegarde-Smith nel suo acuto studio. Vale per Haiti, per gli Stati Uniti, per qualunque altro posto.

Nel 1991 la minaccia della democrazia ad Haiti era ancor più spaventosa a causa della reazione favorevole delle istituzioni economiche internazionali (Banca mondiale, Banca interamericana per lo sviluppo) al programma di Aristide, che ridestava i tradizionali timori di un effetto «virus» del

programma di sviluppo indipendente. Sono argomenti correnti negli affari internazionali: l'indipendenza americana aveva causato preoccupazioni analoghe tra i leader europei. I pericoli, di solito, sono avvertiti come particolarmente gravi in paesi come Haiti, che era stato saccheggiato dalla Francia e poi fatto sprofondare nella più nera miseria da un secolo di interventi statunitensi. Se perfino un popolo in una situazione tanto disperata riesce a prendere in mano il proprio destino, chissà che cosa potrebbe succedere altrove se si «diffonde il contagio».

L'amministrazione di George Bush il Vecchio reagì al disastro della democrazia negando gli aiuti al governo democraticamente eletto e indirizzandoli invece alle cosiddette «forze democratiche»: le ricche élite e i settori dell'impresa privata che, insieme agli assassini e ai torturatori delle forze militari e paramilitari, erano stati lodati dagli attuali occupanti della Casa Bianca per i progressi fatti durante la fase reaganiana nello «sviluppo democratico», giustificando nuovi generosi aiuti. L'apprezzamento giungeva in risposta alla ratifica da parte del parlamento haitiano di una legge che affidava al killer e torturatore Baby Doc Duvalier, servo fidato di Washington, la facoltà di sospendere i diritti di qualsiasi partito politico senza nessuna ragione. Quella legge fu approvata da una maggioranza del 99,98 per cento. Comunque, essa segnò un passo positivo verso la democrazia se confrontata con l'approvazione con il 99 per cento della legge del 1918 che consentiva alle grandi imprese americane di trasformare l'isola in una

piantagione degli Stati Uniti, votata dal 5 per cento della popolazione dopo che il parlamento haitiano era stato disciolto sotto il tiro dei marines di Wilson per il suo rifiuto di accettare le «misure di progresso» essenziali per lo «sviluppo economico». La reazione americana ai progressi incoraggianti di Baby Doc verso la democrazia era quella tipica, in tutto il mondo, da parte dei visionari che oggi incantano l'opinione colta con il loro impegno nel portare la democrazia a un mondo sofferente, per quanto, a dire il vero, le loro imprese reali sono state gustosamente riscritte per soddisfare le esigenze correnti.

I profughi che cercavano riparo negli Stati Uniti per sottrarsi al terrore di dittature sostenute dagli Stati Uniti erano rimpatriati a forza, in palese violazione delle norme umanitarie internazionali. La politica prendeva la direzione opposta quando si insediava un governo democraticamente eletto. Anche quando l'afflusso di profughi era ridotto a un rivo- lo, a costoro era per lo più garantito asilo politico. La politica è ritornata alla normalità quando una giunta militare ha rovesciato il governo di Aristide dopo sette mesi e le atrocità del terrorismo di stato sono tornate al culmine. Le perpetrava l'esercito, erede della Guardia nazionale lasciata dagli invasori di Wilson a controllare il popolo, e le forze paramilitari. La più importante di queste ultime, il Fraph, era stata costituita da un elemento pagato dalla Cia, Emmanuel Constant, che oggi vive felicemente nel Queens, dato che sia Clinton sia George Bush il Giovane hanno ignorato le richieste di estradizione perché, come sospettano in molti, egli

potrebbe rivelare i legami tra gli Stati Uniti e la giunta assassina. Il contributo di Constant al terrorismo di stato è dopo tutto ben poca cosa: semplicemente la responsabilità in prima persona dell'uccisione di quattro o cinquemila poveri neri.

Bill Clinton detta le condizioni

Ricordiamo l'elemento centrale della dottrina Bush che, come scrive un docente di Harvard esperto di politica estera, Graham Allison, «è ormai diventata *de facto* una regola del diritto internazionale: chi ospita i terroristi è colpevole come i terroristi stessi», per riprendere le parole stesse del presidente, e va trattato di conseguenza, con bombardamenti su larga scala e invasioni.

Quando Aristide fu defenestrato dal colpo di stato militare del 1991, l'Organizzazione degli stati americani decretò un embargo. Bush il Vecchio non lo sottoscrisse e dichiarò che gli Stati Uniti l'avrebbero violato. Lo scopo, secondo quanto riferiva il *New York Times*, era quello di «graduare» l'embargo a vantaggio della popolazione sofferente. Clinton, poi, autorizzò violazioni ancora più gravi. Gli scambi commerciali tra gli Stati Uniti, la giunta dei golpisti e i suoi ricchi supporter aumentarono ampiamente. Il prodotto più importante soggetto all'embargo era, ovviamente, il petrolio. Mentre la Cia attestava solennemente al Congresso che la giunta «con ogni probabilità non disporrà più di petrolio e di energia elettrica in breve tempo» e che «il nostro impegno investigativo è rivolto a scoprire i tentativi di aggirare l'embargo e a controllarne l'incidenza», Clinton autorizzava in segreto la Texaco Oil Company a fornire illegal-

mente petrolio alla giunta, in violazione delle stesse direttive presidenziali. Questa vicenda divenne la notizia del giorno sui bollettini dell'Associated Press proprio il giorno prima che Clinton inviasse i marines a «ristabilire la democrazia»: impossibile non vederla (ebbi io stesso l'occasione di scorrere le agenzie dell'Associated Press quel giorno e la ritrovai segnalata in evidenza più volte) e ovviamente di enorme importanza per chiunque volesse capire quello che stava avvenendo. Fu soppressa, con disciplina davvero impressionante, comparando solo in qualche rivista specializzata del settore industriale, oltre a qualche scarso accenno sepolto nelle pagine interne dei periodici economici.

Con altrettanta efficienza, nulla fu comunicato delle condizioni fondamentali imposte da Clinton per il ritorno di Aristide: che egli adottasse il programma presentato dal candidato sostenuto dagli Stati Uni-



ti sconfitto alle elezioni del 1990, un ex funzionario della Banca mondiale che aveva preso il 14 per cento dei voti. È quello che chiamiamo «ristabilire la democrazia», una sublime dimostrazione di come la politica estera americana sia entrata in una «fase nobile» con «un'aura di santità», come ha spiegato la stampa nazionale. Il severo programma neoliberista che Aristide fu costretto ad adottare garantiva l'estinzione delle poche scintille di sovranità economica, espandendo la progressive legislation di Wilson e le altre simili misure imposte dagli Stati Uniti da allora in avanti.

La ricetta della Banca mondiale

Appena la democrazia fu così ripristinata, la Banca mondiale annunciò che: «Lo stato rinnovato dovrà puntare su una strategia economica che abbia al centro l'energia e l'iniziativa della società civile, in parti-

colare del settore privato, sia nazionale sia estero». Una dichiarazione che ha il merito della franchezza: la società civile haitiana comprende la ristretta élite ricca locale e le corporation americane, ma non la grande maggioranza della popolazione, i contadini, gli abitanti delle bidonville che avevano commesso il peccato mortale di organizzarsi per eleggere il loro presidente. I funzionari della Banca mondiale spiegano che il programma neoliberista avrebbe giovato a «una classe di imprenditori più illuminata e aperta» e agli investitori stranieri, ma ci assicurano che il programma «non graverà sui poveri nella misura che si riscontra in altri paesi» oggetto di aggiustamenti strutturali, dato che i poveri di Haiti già sono privi della pur minima tutela garantita da una politica economica appropriata, per esempio di sussidi per i beni di base. Il ministro per lo sviluppo e la riforma agraria del governo Aristide non fu messo a parte dei piani da imporre a quella società in gran parte contadina, ricondotta dai «buoni propositi dell'America» nel sentiero dal quale aveva deviato per breve tempo, dopo le deplorevoli elezioni democratiche del 1990.

Le cose hanno poi seguito il loro corso prevedibile. Una relazione dell'Usaid del 1995 spiegava che «la politica orientata all'esportazione e agli investimenti» imposta da Washington «torcerà senza tregua i coltivatori locali di riso» che saranno costretti all'esportazione, con conseguente vantaggio dell'industria agroalimentare e degli investitori americani. Nonostante l'estrema povertà, i coltivatori di riso

haitiani sono molto efficienti, ma non possono certo competere con l'industria agricola degli Stati Uniti, neppure se il 40 per cento dei profitti di quest'ultima non arrivasse da sussidi pubblici, largamente aumentati dai reaganiani che sono di nuovo al potere, e che ancora si producono in illuminata retorica sui miracoli del mercato. Oggi leggiamo che Haiti non può sfamare se stessa, un altro sintomo di uno «stato in disgregazione».

Pochi settori industriali sono ancora in grado di funzionare, per esempio quello del pollame. Ma le corporation americane hanno grandi eccedenze di carne rossa che pretendono il diritto di scaricarle ad Haiti. Avevano tentato di fare lo stesso anche in Canada e in Messico, ma lì è stato possibile bloccare le esportazioni favorite dalle pratiche di dumping in quanto illegali. Non così ad Haiti, costretta a sottostare ai principi di efficienza del mercato imposti dal governo americano e dalle corporation.

Clinton come Bush

Si potrà notare come il proconsole del Pentagono in Iraq, Paul Bremer, abbia fatto avviare un programma assai simile laggiù, con in mente gli stessi beneficiari. È ciò che si chiama anche «migliorare la democrazia». Infatti la sua relazione, alquanto rivelatrice e importante, riporta al diciottesimo secolo. Programmi del genere hanno avuto un ruolo importante nella creazione del terzo mondo dei nostri giorni. Nel frattempo, le potenze ignoravano le regole, se non quando facevano loro comodo, e di-



vennero società ricche e sviluppate; soprattutto gli Stati Uniti, che hanno aperto la strada al moderno protezionismo e che, in particolare dopo la seconda guerra mondiale, si sono affidati in modo essenziale a un settore pubblico dinamico per l'innovazione e lo sviluppo, socializzando rischi e costi.

La punizione per Haiti è diventata più pesante sotto Bush il Giovane: ci sono differenze anche all'interno della pur ristretta gamma di crudeltà e avidità. Gli aiuti sono stati tagliati e si sono fatte pressioni sulle istituzioni internazionali perché facessero altrettanto, con pretesti troppo grossolani per meritare una discussione. Se ne trova ampia analisi nel libro di Paul Farmer, *Uses of Haiti*, e qualche recente articolo sulla stampa, in particolare quelli di Jeffrey Sachs (*Financial Times*) e di Tracy Kidder (*New York Times*).

Lasciando perdere i dettagli, le recenti vicende ricordano in modo impressionante la deposizione del primo governo haitiano democratico nel 1991. Le fondamenta del governo Aristide, ancora una volta, furono minate dagli esperti americani sotto Clinton, che avevano capito che la minaccia della democrazia poteva essere fermata eliminando la sovranità economica, e che probabilmente avevano anche intuito che lo sviluppo economico sarebbe stata una tenue speranza in quelle condizioni, secondo una delle lezioni della storia economica che ha trovato le maggiori conferme. I pianificatori economici di Bush il Giovane si sono impegnati ancora di più nell'erosione della

democrazia e dell'indipendenza, disprezzando, forse ancor più intensamente dei loro predecessori, Aristide e le organizzazioni popolari che l'avevano spinto al potere. Le forze che si sono reimpossessate del paese sono per lo più le eredi dell'esercito installato dagli Stati Uniti e dei gruppi terroristici paramilitari.

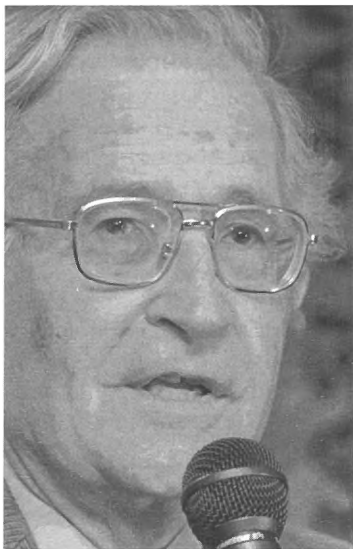
Coloro che sono intenti a distogliere l'attenzione dal ruolo svolto nella vicenda dagli Stati Uniti obietteranno che la situazione è più complessa (il che è sempre vero) e che anche Aristide era colpevole di molti crimini. Giusto, ma anche se Aristide fosse stato un santo difficilmente la situazione si sarebbe sviluppata in modo molto diverso, come fu evidente nel 1994, quando l'unica speranza reale era quella di una rivoluzione democratica negli Stati Uniti che rendesse possibile una svolta politica in una direzione di maggiore civiltà.

Quello che sta succedendo adesso è spaventoso, forse irrimediabile. E c'è abbondanza di responsabilità a breve ter-

mine da tutte le parti. Ma è molto chiaro come dovrebbero procedere gli Stati Uniti e la Francia. Dovrebbero cominciare a pagare enormi risarcimenti ad Haiti (la Francia, al riguardo, è forse ancora più ipocrita e ignobile degli Stati Uniti). Questo, comunque, richiede la costruzione di società democratiche funzionanti nelle quali, come minimo, le persone abbiano la possibilità di sapere che cosa sta succedendo. I commenti su Haiti, sull'Iraq e sulle altre «società in disgregazione» hanno tutte le ragioni nel sottolineare l'importanza di superare il «deficit democratico» che vanifica l'importanza delle elezioni. Tuttavia, non ne traggono l'ovvio corollario: la lezione si applica fuor di dubbio a un paese in cui «la politica è l'ombra delle grandi imprese che incombe sulla società», come ha detto il più grande pensatore sociale americano, John Dewey, che così definiva il suo paese in un periodo in cui la piaga era diffusa quasi quanto lo è oggi.

Per chi ha a cuore l'essenza della democrazia e dei diritti umani, sono abbastanza chiare le cose da farsi a casa nostra. Le si sono già fatte in passato, in condizioni incomparabilmente più difficili e con non pochi successi, in altri luoghi, come le bidonville e le colline di Haiti. Non dobbiamo sottometterci di nostra volontà a vivere in un paese in disgregazione che soffre per un'enorme carenza di democrazia.

Irriducibile polemista.
Noam Chomsky



Si sviluppa economicamente a ritmi impressionanti. Ha introdotto la proprietà privata, infrangendo uno dei cardini del marxismo-leninismo. E dà spazio agli imprenditori privati. Incrementa i rapporti economici con tutto il mondo. E si allena per togliere il primato di potenza industriale agli Stati Uniti. Ma mantiene un sistema politico di tipo dittatoriale, fondato sul partito unico. Questa è la Cina di oggi. L'analisi di Editor, pseudonimo di un noto giornalista italiano

di Editor

CAPITAL COMUNISMO **IN SALSA CINESE**

Che cosa si può dire di un paese in cui gli utilizzatori di personal computer sono meno del 5 per cento e dove gli abitanti in grado di navigare su Internet non arrivano al 3 per cento? Secondo i canoni correnti che si tratta di uno stato povero, dallo sviluppo arretrato, che fa parte della cosiddetta area del terzo mondo o, più probabilmente, del quarto. Ma se la nazione in questione è la Cina, queste percentuali minime valgono da sole 65 e 35 milioni di persone, ossia più di quelle che possono essere messe in campo da ogni altro paese indu-

portante sistema a eredità marxista-leninista. Di conseguenza ci si interroga su quante e quali possibilità ha la Repubblica popolare per vincere la sua sfida; cioè lo sviluppo di tutta la società, fatto di progresso economico e di crescita del benessere generale, in continuità e stabilità degli assetti politici. E dal momento che rappresenta oltre un quinto dell'intera umanità e costituisce da sola metà del continente asiatico, il discorso molto spesso finisce per coinvolgere anche questioni di leadership assoluta, di ruolo nello **s c e n a r i o**

mondo «economicamente, politicamente e culturalmente» trasferendo il baricentro del potere da Ovest a Est; mentre Lester Thurow immaginava il futuro del capitalismo occidentale modificato geneticamente dalla concorrenza delle economie emergenti dell'Estremo Oriente.

La stessa Banca mondiale fin dal 1993 pronosticava alla Cina per gli anni Duemila (The East Asian Miracle) il terzo posto nella graduatoria planetaria, stimando che nel 1996 l'economia cinese sarebbe stata pari al 40 per cento di quella americana e che entro il 2010, con un ritmo di crescita del 10 per cento annuo, l'avrebbe superata. In realtà oggi si calcola con maggiore ragionevolezza (se gli andamenti attuali si mantenessero stabili nel tempo) che entro il 2010 il rapporto con gli Usa sarebbe di poco superiore a due contro uno e che soltanto verso il 2040 si registrerebbero i primi testa a testa in termini di attività e produzione economica.

Ma se al di là delle previsioni e delle profezie molti osservatori continuano a interrogarsi sul momento in cui la Cina comincerà a influenzare o a determinare l'evoluzione degli equilibri mondiali, è proprio perché il paese già da tempo è uno dei principali attori sulla scena internazionale. Lo dimostrano varie circostanze.

La lunga marcia degli eredi di Mao

Sull'onda lunga delle riforme volute e avviate da Deng Xiaoping, la Cina è riuscita nell'ultimo decennio del ventesimo secolo a raddoppiare il proprio reddito pro-capite con una velocità finora sconosciuta: la Gran Bretagna aveva im-

Eredi di Nixon.

Nel 1984 il vicepresidente George Bush senior venne mandato da Ronald Reagan, presidente Usa, a stringere e rafforzare rapporti economico-politici con i cinesi rappresentati dal segretario del Partito comunista Zao Ziyang

ustrializzato o sviluppato, esclusi Stati Uniti e Giappone. Quando si parla di Cina diventa inevitabile fare i conti con le sue due personalità: quella che rappresenta ancora in larga misura la tradizione millenaria del paese, a impronta confuciana, e quella tesa a crescere e avvicinarsi agli standard della società occidentale, pur essendo espressione da 55 anni di un regime comunista che si presenta come il più im-

mondiale e di futura contrapposizione a realtà come gli Stati Uniti.

Nuovi equilibri dalla crescita

Già negli anni Ottanta per esempio l'economista Alvin Toffler preconizzava che il centro motore della ricchezza internazionale si sarebbe definitivamente spostato nel Pacifico; il futurologo John Naisbitt da parte sua annunciava che nel ventunesimo secolo l'Asia avrebbe dominato il

piegato 58 anni, gli Stati Uniti 47, il Giappone 33, l'Indonesia 17 e la Corea del Sud 11. Negli ultimi 20 anni precedenti il Duemila l'import-export cinese è passato da 18 a 490 miliardi di dollari, moltiplicandosi quindi di ben 27 volte (contro le 7 del Giappone e le 8,5 di quello degli Stati Uniti) e marciando a un ritmo di crescita media annua del 15 per cento per le esportazioni e del 13 per cento per le importazioni.

Nessun'altra nazione al mondo ha infine conosciuto negli ultimi 15 anni una crescita tanto impetuosa con aumenti del pil (prodotto interno lordo) superiori spesso al 10 per cento e che dopo il 2000 hanno continuato a oscillare ancora fra l'8 e l'8,7 per cento.

È vero che a valori correnti gli Stati Uniti vantano il maggior pil con 10,9 mila miliardi di dollari e i cinesi appena il settimo (poco sotto l'Italia) con 1,4 mila miliardi. Ma è altrettanto vero che oggi, a parità di potere d'acquisto, il pil della Cina secondo i dati del Fondo monetario internazionale è già salito al secondo posto con 6,7 mila miliardi di dollari, davanti al Giappone con 3,5 mentre l'Italia con 1,5 passa settima.

Non si tratta però di stilare soltanto graduatorie economiche. Dal 1979, da quando è stata ufficialmente avviata la politica delle porte aperte, non sono infatti mancate a cadenza quasi regolare le previsioni su un possibile ripiegamento del processo di rinnovamento cinese. Perché vi sono in effetti rischi e difficoltà che rendono complesso il cammino. Con intere regioni per esempio che procedono a velocità completamente diverse, come le aree speciali delle province di Shanghai o di Guandong (Canton), sulla fascia costiera, che registrano crescite annue

superiori al 13-14 per cento contro incrementi vicini allo zero per molte delle immense zone agricole nell'interno.

Socialismo in libero mercato

Resta in realtà da verificare soprattutto come procedono le tante riforme avviate, se il loro peso è sostenibile e se gli effetti convergeranno realmente nel mantenere alto e continuo il ritmo di modernizzazione, al cui centro figura l'ingresso operativo dal 2002 nella Wto. Quella che può sembrare sola-

mente una ventata di innovazioni mercantili coinvolge in realtà tutti i programmi di aggiornamento e ammodernamento dell'economia cinese e delle sue strutture. Basta pensare al rinnovamento del Fdi (Foreign direct investment): non è facile prevedere le conseguenze di un afflusso annuo degli investimenti stranieri pari a 100 miliardi di dollari (questo è il target per il 2005) anche se il livello si è finora attestato su quote già di per sé imponenti: erano 10 nel 1992 poi sono salite da 40 nel 1996 a 41 l'anno seguente, 43 nel 1998 e poi ancora su fino a 59 miliardi nel 2003. Così come restano da accertare gli effetti del forte trasferimento, tuttora in corso, dei flussi produttivi e occupazionali dai settori industriali più deboli e a conduzione statale (siderurgia, cemento, materiali da costruzione, veicoli, macchinari) a quelli con migliori prospettive: tessili, abbigliamento, edilizia, alimentari e soprattutto



servizi, nel loro complesso. La cosiddetta politica delle porte aperte oggi contempla in economia anche molti altri capitoli: l'entrata in vigore della nuova legge che elimina il monopolio statale in materia di assunzioni e licenziamenti; il varo del «software red flax linux» per l'informatizzazione di tutta le rete amministrativa ministeriale e statale; un ancora più forte ridimensionamento dell'impresa di stato; la creazione di un autentico mer-

◀

cato immobiliare con la caduta della proibizione di vendere gli appartamenti rilevati dallo stato; la profonda riforma del sistema finanziario e creditizio e del circuito bancario, sempre meno subordinato alla responsabilità pubblica e alla macchina burocratica.

Tante riforme, in un contesto così radicalizzato, possono creare tensioni e traumi, ma non si conoscono forme di progresso prive di impatti talvolta negativi. La sfida principale che si presenta al governo di Pechino è proprio quella di superare gli inevitabili ostacoli e le probabili resistenze mostrando la superiore convenienza del rinnovamento economico, culturale e sociale.

Tecnocrazia da multinazionali

Chi ha modo di soggiornare in Cina per avviare scambi economici o culturali resta sorpreso dai giudizi nettamente positivi che vengono espressi da manager, docenti universitari, ricercatori scientifici e tecnici in genere sul primato produttivo e innovativo delle imprese Usa. Una volta approfondita, e posta soprattutto a confronto con la pratica reale, questa circostanza porta alla luce due fenomeni che sovvertono le convinzioni tradizionali di molti osservatori.

- Il primo riguarda il valore (o disvalore) e le funzioni storicamente attribuiti alle multinazionali e alle loro logiche produttive, commerciali e finanziarie. L'atteggiamento della classe dirigente non politica rispecchia effettivamente una scelta compiuta dal governo cinese. Ossia favorire l'insediamento di grandi gruppi industriali stranieri; quelli che teoricamente corrispondono alla definizione attuale di imprese globali, in quanto pre-

senti in tutto il mondo. C'è però una componente specifica di questa opzione che ne spiega la strategia: l'assoluto favore preferenziale riservato ai trust industriali di matrice statunitense.

La Cina appoggia l'insediamento sul proprio territorio di società transnazionali perché considera indispensabile l'apporto conoscitivo e tecnologico che le holding internazionali (e soltanto quelle, secondo questa specifica visione) possono dare agli obiettivi di sviluppo produttivo adeguati alle enormi esigenze della sua altrettanto enorme popolazione. Ma in particolare pensa che il patrimonio di tecnologie e di tecniche manageriali e organizzative delle holding americane sia tanto essenziale, per conseguire i maggiori vantaggi economico-produttivi, da non poter essere aggirato.

- Il secondo concerne invece la qualità del processo di globalizzazione in atto, nelle sue modalità e finalità. Pechino mostra in primo luogo di valutare il radicamento delle im-

prese globali nei contesti locali in via di sviluppo come un elemento vitale di accelerazione della stessa crescita economica, se espresso in forme e con impieghi appropriati alle aspettative e alle peculiarità culturali di chi le ospita.

In secondo luogo i contesti di radicamento devono interagire efficacemente sul piano politico-istituzionale con le compagnie internazionali, sia per indirizzarne l'attività a fini coerenti con i programmi nazionali di sviluppo economico e di modernizzazione, sia per incentivarne gli investimenti.

Pechino e l'iniziativa privata

La globalizzazione economica produce risultati che possono determinare vincitori e vinti. È in questo senso che scaturisce il convincimento secondo il quale occorre governare di più i processi che comporta, per distinguerne l'uso dall'abuso. Il caso cinese ne è quasi una parafrasi. La spinta allo sviluppo può manifestarsi efficacemente solo se sussistono condizioni di governabilità e quindi di capacità di regolazione da parte delle organizzazioni politiche e pubbliche.

In questo senso sembrano indirizzati gli interventi che l'Assemblea del popolo e il governo cinese hanno varato nel marzo 1993 il concetto di «socialismo di libero mercato» è stato formalizzato introducendo alcune importanti modifiche alla costituzione, emendata in otto dei suoi 138 articoli. Con il passare del tempo, poi, ogni evoluzione successiva ha rafforzato le precedenti. Ne fa fede, in tema di diritto, anche la serie degli interventi più recenti che hanno introdotto

Riformatore. Il «giovane» Wen Jabao, vicepresidente del Consiglio cinese, aperto all'Occidente



principi fondamentali in tutti i settori. Il principale riguarda il riconoscimento della proprietà privata, con la proposta di emendamento della carta costituzionale varata dal plenum del Comitato Centrale conclusosi a metà ottobre del 2003. L'ultimo, agli inizi del marzo scorso, ha aperto a capitali privati e operatori stranieri tutto il settore dei media (televisioni comprese), il più delicato e sensibile (per qualsiasi regime) dei comparti d'attività. Le stesse autorità di Pechino, attraverso i nuovi principi di democrazia economica e di liberalizzazione delle risorse che contraddistinguono «il socialismo con i colori cinesi», hanno assunto l'impegno di varare ulteriori riforme sostanziali all'interno del decimo piano quinquennale appena approvato e che ha come meta principale un nuovo raddoppio del prodotto interno lordo entro il 2010.

Democrazia Asian style?

In termini prospettici, la determinazione mostrata finora sembra costituire una sorta di garanzia sulle aspettative e sulle opportunità che dovrebbero uscire dai cantieri sempre aperti dell'evoluzione. Per questo diventa sempre più interessante verificare come i processi di modernizzazione e di espansione si intrecciano agli adeguamenti degli assetti politici e civili e alle trasformazioni sociali.

Appare lecito riflettere su un eventuale aggiornamento del processo democratico e sul problematico passaggio da un autoritarismo verticale a un autoritarismo orizzontale, piuttosto che su un ipotetico approdo alla cosiddetta democrazia Asian style, riproponen-

do su grande scala il sistema politico che contraddistingue Singapore, dove un partito unico egemone controlla il potere e occupa ogni spazio, ma consente la collaborazione politica a tutti coloro che ne accettano la supremazia e intendono collaborare alla crescita della società. Questo tipo di perplessità è abbastanza diffuso anche se i piani di liberalizzazione avviati nell'ultima fase, le esperienze d'annessione di Hong Kong e Macao che hanno smentito le previsioni più fosche e soprattutto gli sforzi di adeguamento per rendere produttivo a livello pure politico l'ingresso nella Wto offrono riscontri significativi.

Capitalismo e comunismo

Pechino ha compiuto una scelta precisa. Riafferma i principi dell'ideologia comunista, però al tempo stesso marca una netta differenza rispetto al passato. Non ripudia a priori, in linea teorica, la concezione dell'economia di stato, tanto è ve-

Fine di un'epoca. Il processo alla «banda dei quattro» chiuse, nel 1980, il maoismo



ro che ne salvaguarda i poteri e gli strumenti della pianificazione centralizzata; ma ne aggiorna violentemente i concetti applicativi considerando marginali (e non più esclusive) la proprietà pubblica e la promozione sociale collettiva.

Da questa antinomia ne scaturisce un'altra. Riconoscendo che un'espansione produttiva adeguata alle proprie esigenze non è concepibile né conseguibile senza l'impiego delle capacità tecnologiche e organizzative dell'industria multinazionale, soprattutto nord-americana, Pechino sviluppa una politica di utilizzazione e valorizzazione del grande capitalismo Usa. Ne riproduce la matrice, senza tuttavia adottare il modello ideologico che ne è il presupposto e che sta alla base di tutto il «sistema occidentale». Il recepimento del metodo e delle modalità del capitalismo resta nettamente separato dal contesto socio-culturale di cui sarebbe condizione imprescindibile e non viene confuso con l'organizzazione politica e civile (a ispirazione democratica) che ne sarebbe diretta espressione. Al punto che i giudizi nettamente positivi che capita spesso di raccogliere sulle imprese Usa si sovrappongono, senza interferire in alcun modo, con quelli assai critici espressi dagli stessi interlocutori sul «modello» yankee.

Per la Cina di oggi, una cosa è puntare sul contributo essenziale del capitalismo avanzato e del libero mercato. Cosa ben diversa è avvalersi del patrimonio politico-ideologico cosiddetto liberista, storicamente accreditato come suo liquido amniotico. Si tratta di due esigenze ben distinte, dove solo la prima viene valutata una ne-

cessità. Anzi. I cinesi coltivano il convincimento che è proprio con il loro socialismo di mercato che possono trarre il massimo apporto dalle grandi tecnologie e dalle formule gestionali «made in Usa». Si tratta di una consapevolezza per ora ben radicata e salda, anche se hanno cominciato ad apportare modifiche e riforme che rendono meno chiusa «in senso democratico» la loro governance di stampo comunista.

La Cina è il primo caso, nella storia delle dinamiche economiche, di scissione del pensiero unico all'occidentale, nel cui nucleo atomico ideologia, politica, civiltà e diritto farebbero tutt'uno con gli ideali laici e liberali, la cultura del progresso e i valori del benessere. Lo studio attento del caso cinese propone in sostanza un problema pressoché inedito: forse, ciò che più conta nello sviluppo non sono tanto i principi e le costituzioni, quanto la capacità conoscitiva e il patrimonio tecnologico-scientifico che fino a prova contraria solo il capitalismo di mercato è parso in grado di produrre.

Dopo Marx e dopo Mao

Già ora è diffusa la tendenza a qualificare quello della Cina popolare come un regime totalitario, ma non più comunista. Questa percezione ha un'origine precisa: i fatti di piazza Tienanmen del giugno 1989, quando alcune migliaia di manifestanti, in prevalenza giovani studenti, che chiedevano una decisa moralizzazione nella vita del paese e del suo sistema politico, rimase vittima di una dura repressione condotta dai reparti blindati dell'esercito.

Per una «fatale» legge del contrappasso la responsabilità di quei tragici eventi è stata ricondotta allo stesso leader cui è accreditata la paternità di tutta la stagione delle porte aperte. Proprio quel Deng Xiaoping che, pur avendo affiancato Mao Tse Tung nella «lunga marcia» del 1934, nel corso della sua lunga carriera nel partito comunista fu per tre volte sottoposto ai famosi processi di autocritica e rieducazione in fabbrica o comunità agricole.

Resta difficile dire se dopo

percezione. Perché il sistema conservò la sua unilateralità di fondo. Il dopo-Mao si è rivelato invece per la Cina un'autentica evoluzione storica e politica, ma senza ripudi laceranti. In politica le analogie storiche sono sempre pericolose. Però è indubbio che il documento con cui Deng Xiaoping marcò nel 1978 il superamento della rivoluzione culturale di Mao (Risoluzione su alcune questioni della storia del nostro partito dalla fondazione della Repubblica popolare cinese) è il contraltare del famoso Rap-



Pragmatico. Il presidente cinese Jiang Zemin mentre interviene al sedicesimo congresso del Partito comunista

Marx e Mao il pianeta Cina è diventato anche qualcosa d'altro rispetto a un sistema comunista. Nell'Unione Sovietica del dopo Stalin per esempio la presa di distanza dal padre fondatore è stata aperta e ha finito per rappresentare una rottura rispetto al passato, senza tuttavia che si producesse una vera discontinuità e che il paese potesse averne diretta

porto segreto di Nikita Krušiov sullo stalinismo.

Lo dimostra un passaggio cruciale del testo redatto dopo un anno intero di dibattito, cui parteciparono 4 mila quadri di partito, e che Deng ha riportato nel suo libro-testimonianza

Socialismo alla cinese (Editori Riuniti, Roma, 1996): «Il compagno Mao ha reso servigi immortali al nostro partito, al nostro paese e al nostro popolo nel corso della sua vita. I suoi contributi sono primari e i suoi errori secondari. Ma l'evitare di far menzione dei suoi errori a causa di questi contributi non sarebbe un atteggiamento materialista. Né sarebbe un atteggiamento materialista negare i suoi contributi a causa di quegli errori... Dalla vecchia Cina abbiamo ereditato una forte tradizione di di-

Mosca, fino a Michail Gorbaciov e Boris Eltsin in una deriva social-nazionalista e poi socialdemocratica tuttora irrisolta. Rispetto all'ex Urss tesa a cambiare natura per essere qualcosa di diverso, la Cina ha considerato prioritario cambiare spirito e modi d'essere, senza intaccare l'ordine pre-costituito. Con quale approdo effettivo o implicito non è possibile per ora saperlo. Rimane agli atti la linea con cui Deng tracciò il futuro della Repubblica popolare nel 1979, quando annunciò la politica delle

del capitalismo li fa rabbrivire. Di qui i dubbi. Ma questo non avverrà. Anche se vi saranno certamente degli effetti negativi. Dobbiamo essere vigilianti, anche se non sarà difficile superarli».

Quale cambiamento oltre la muraglia

In sostanza non si rivela facile prevedere le influenze di tanti «lavori in corso», i loro condizionamenti reciproci e gli assetti che alla fine scaturiranno. Basta forse ricordare, sotto questo profilo, l'analisi condotta da un docente della Graduate school of business di Stanford, Harry S. Rowen. Questo studioso ha calcolato che nel 2015 la Cina raggiungerà un reddito pro capite (oggi vicino a mille dollari in valori assoluti, anche se a parità di potere d'acquisto supera quota 5.100) compreso fra 6 e 7 mila dollari, ossia la soglia fatidica oltre la quale le dittature generalmente si trasformano in democrazie e cita in proposito gli esempi di Corea del Sud, Taiwan, Spagna, Argentina, Cile, Portogallo e Grecia.

Appare infatti indubbio che se la Cina oggi deve dimostrare ancora qualcosa, questa parte riguarda in larga misura il sistema politico e sociale e assai meno quello economico. Quello che è in corso da almeno dieci anni è il passaggio dall'eguaglianza totale nella povertà a una progressiva diffusione del benessere. Finora il risultato è una gamma estremamente ampia e assai diversificata di livelli sociali e di redditi. Perché la crescita è stata per alcuni molto veloce e per molti altri lentissima; però per quasi tutti con miglioramenti percepibili.



L'uomo della svolta. Deng Xiaoping ha messo fine al maoismo e ha iniziato un periodo di riforme economiche

spotismo feudale e una debole tradizione di legalità democratica. Per di più, negli anni successivi alla Liberazione non abbiamo definito norme e regolamenti sistematici in difesa dei diritti democratici del popolo...».

La via di Pechino ha avuto nel tempo esiti decisamente discordanti da quella percorsa a

porte aperte: «Dobbiamo aprirci al resto del mondo. Non può danneggiarci. I nostri compagni hanno sempre il timore che ne possano derivare cose indesiderabili. Si preoccupano soprattutto che il paese possa diventare capitalista. Temo che alcuni dei nostri vecchi compagni abbiano di tali dubbi. Hanno dedicato la vita al socialismo e lo spettro

Già ora la classe media è valutata in 400 milioni di persone. e anche quando si prende in considerazione solamente chi ha uno stile di vita del tutto simile a quello che per noi è considerato da ricchi, e vive in città che sembrano metropoli occidentali si parla pur sempre del 15 della popolazione. E questa comunità comprende 200 milioni di persone, equivalente cioè a mezza Europa e pari a due terzi degli Stati Uniti.

Proletarizzata fino agli anni Ottanta, la società si fa sempre più articolata. Nel 2002 la popolazione urbana ha superato

Implosione o assestamento

C'è chi ritiene inequivocabile questo quadro sotto un diverso punto di vista, evidenziando il pericolo di un'eventuale implosione sociale. I fattori segnalati con ripetuta insistenza sono due: la distribuzione della ricchezza procede a velocità completamente diverse e sta creando divari progressivi (esponenziali nelle sue punte massime e minime) in un'umanità erede di una lunga tradizione di giustificazione dell'egualitarismo come valore

sfide più complesse riguardano l'approvvigionamento delle risorse energetiche, la riconversione delle produzioni agricole, lo sfruttamento delle risorse idriche e il loro conseguente impatto ambientale, il grado di accettazione verso la riforma dello stato e della sua amministrazione. Senza dimenticare la riorganizzazione dei sistemi previdenziali e sanitari. E le più problematiche si riversano sul mercato del lavoro. Le statistiche cinesi parlano per esempio di una disoccupazione di 100 milioni di unità nelle zone rurali, contro una stima di 16-18 milioni delle aree metropolitane, e di qui deriva anche la crescente urbanizzazione in atto.

L'evidenza prestata ai movimenti di assestamento pare però francamente eccessiva. La ristrutturazione dei grandi apparati pubblici è in corso dal 1998 e finora è stata assorbita riducendo di anno in anno la quota della manodopera inattiva. Dall'altra resta costante l'impegno del governo nel destinare risorse per riequilibrare la crescita sotto il piano geografico, privilegiando nella politica di investimenti e di incentivi fiscali e normativi le province interne. Il decimo e ultimo piano quinquennale (a fine 2003 anche questo dettato costituzionale è stato cancellato) ha avviato un nuovo programma di infrastrutture colossali e prevede ulteriori interventi sia nella Ningxia, il Mezzogiorno della Cina per 26 mila miliardi (dopo averne spesi oltre 14 nei cinque anni passati), sia per la riconversione delle imprese statali. Nell'ultimo semestre l'aumento dei consumi è stato pari al 10,3 per cento: una media strabiliante: +11,6 nei centri urbani e +8,1 nelle campagne.

Tutto il potere al partito. Hu Jintao, segretario generale del Partito comunista cinese, uomo diviso fra marxismo leninismo e capitalismo

quella extra-urbana e le città con oltre un milione di abitanti adesso sono 167. Di queste aree metropolitane ben 25 contano più di 10 milioni di abitanti. In Europa, giusto per fare un confronto, vi sono soltanto due comprensori così densamente popolati.

sociale; in secondo luogo l'urbanizzazione in atto si rivela sempre più diffusa e forte, tanto che negli ultimi cinque anni 90 milioni di persone sono affluite dalle campagne nelle grandi città.

Il passaggio dalla conduzione statale all'iniziativa privata in molti comparti manifatturieri ad alta intensità d'occupazione determina conseguenze sui flussi produttivi conseguenze sicuramente non indolori. Le

Coesione sociale dall'economia

Oltre che non condivisibile, l'ipotesi di implosione risulta immotivata per mancanza di indizi. Fenomeni di portata analoga, seppure in proporzione, hanno indubbiamente coinvolto quasi tutti i paesi nelle loro fasi di sviluppo più accelerato producendo fermenti e tensioni; non risulta comunque che siano sfociati in squilibri tali da compromettere la cifra complessiva dello sviluppo o da travolgere l'intero sistema, impedendogli di assumere una sua nuova, differente fisionomia.

Se la storia della seconda metà del Novecento ha consegnato una chiave di lettura, questa riguarda il ruolo e la funzione della politica economica. È soprattutto sulla forza e sull'evoluzione dell'economia (in riferimento soprattutto al suo elemento cardine, il mercato) che si basano oggi gli assetti istituzionali e sociali di un paese e le sue relazioni internazionali. Lo sviluppo economico da solo costituisce una condizione non sufficiente, ma in ogni caso essenziale. Mentre l'ideologia politica, piuttosto che l'autorità religiosa o l'egemonia militare, appaiono sempre meno in grado di assicurare nel tempo coesione sociale e di rispondere alle aspettative di miglioramento delle condizioni di vita.

È sotto questo aspetto che la Cina, con ogni probabilità, sta (per ora) vincendo la sua sfida. Gli imprenditori privati, che nel 1998 erano solamente 100 mila, si sono moltiplicati e sono diventati 2,5 milioni. Così oggi l'iniziativa privata contribuisce per più del 60 per cento al prodotto nazionale lordo, mentre oltre il 50 per cento di tutto l'export è alimentato da

società a capitale straniero. Pechino non produce e non esporta più solo merce a basso valore aggiunto, come giocattoli (coprono ormai il 75 per cento della produzione mondiale) o manufatti a basso contenuto tecnologico e quindi di trascurabile valore aggiunto quali t-shirt e sandali. Dalla Cina invece escono sempre più semiconduttori, display, telefonini, computer.

La quota di prodotti ad alta tecnologia è salita dal 10 per cento sul totale del 1997 al 25 dell'anno scorso. In uno studio recente l'Ifc (l'ente della

di innovazione tecnologica e scientifica che attraversano la vita di tutti i giorni e che finiscono fondamentalmente per qualificare la competitività stessa delle imprese, della società e dei paesi, oltre che delle più ampie realtà regionali. Nell'ex Impero di mezzo Internet è passato in appena due anni da 600 mila a 7 milioni di abbonati; tuttavia già oggi gli utenti sono 9,5 milioni e si ipotizza per il 2005 una quota compresa fra 25 e 27 milioni. Ancora un anno fa si pensava che occorresse attendere il 2007 per assegnare alla Cina il



Banca mondiale che finanzia il settore privato; assegna all'elettronica cinese da qui al 2005 un salto da 34 a 80 miliardi di dollari, ossia dall'8,1 al 14,3 per cento dell'output mondiale. Verrà superata l'Europa (che arriverà a 73 miliardi) e saranno portate le prime insidie agli Stati Uniti.

Nello sviluppo complessivo cinese colpisce la velocità con cui procede la modernizzazione e questo elemento diventa centrale alla luce dei processi

primato di Internet. Ora invece si prevede che già nel 2005 su 100 navigatori 30 saranno cinesi, a fronte di 25 europei e 20 americani.

Fino al 1998 circa un terzo dei villaggi rurali, in particolare nell'Ovest povero, era privo di servizi telefonici e per evitare investimenti troppo massicci si è passati direttamente alla telefonia senza fili, secondo



uno schema in via di applicazione in India e anche per alcuni paesi dell'Africa. Ebbene, il boom dei cellulari ha assunto proporzioni sempre più vistose, tanto che China Mobile, il primo operatore nazionale di telefonia mobile, è già diventato oggi leader assoluto nel mondo per numero di abbonati. Ne ha 115 milioni e aumentano al ritmo di 2,5 milioni al mese. Alla fine del 2000 si contavano 85,3 milioni di telefoni portatili, con una crescita del 97 per cento rispetto al 1999 (in valori assoluti il ritmo di diffusione è pari ora a 2 milioni di nuove utenze al mese), ma per la fine del 2004 si prevede una diffusione di 250 milioni di apparecchi mobili.

Perfino un grave problema come la diffusione della polmonite atipica ha posto in luce alcuni tratti caratteristici dello sviluppo cinese. L'esigenza di frequentare il meno possibile luoghi e mezzi pubblici e di evitare contatti prolungati ha sottolineato l'esplosione dei mercati dell'hi-tech e dell'auto. È stato calcolato che in soli 200 giorni le persone raggiungibili via cellulare sono aumentate del 33 per cento; gli utenti di telefonia fissa sono passati da 300 milioni a 350 e gli abbonati a Internet sono cresciuti del 20 per cento. Il settore auto, già in progresso del 56 per cento nel 2002 (quando è stata superata la soglia di 1 milioni di veicoli venduti) ha toccato un picco stagionale dell'85 per cento. Nel 2004 le vendite sul mercato automobilistico supereranno anche il muro di 2 milioni di unità.

Un fatto generazionale

In ambito internazionale si guarda ancora alla Cina con un atteggiamento che la sua stessa storia ha contribuito a radi-

care: per le dimensioni e per la sua millenaria unitarietà viene considerata un paese tanto grande e tanto compreso nella sua civiltà da procedere necessariamente con il passo della tartaruga, con un passo quasi secolare. E così come la tartaruga appare autosufficiente, protetta in quel guscio che sembra inattaccabile dall'esterno, la Cina conserva l'immagine di un grande stato, racchiuso in sé per il fatto stesso di essere tanto ampio da non sentire alcun bisogno di

lo delle nascite: la strategia del figlio unico) è numericamente inferiore a quella che va da 15 a 30 anni. Rispetto a quasi tutti gli altri principali stati orientali o in via di sviluppo, dove prevalgono i bambini, la piramide risulta perciò rovesciata e anche assai diversa da quella che caratterizza le nazioni a benessere diffuso, dove predominano adulti e anziani come accade nel vecchio continente, a partire dall'Italia.

Se si coglie questa realtà, si prende atto di un elemento,



Futuro e tradizione. La veduta dei grattacieli di Shanghai, la città più «occidentale» della Cina, bene esemplifica la fase attuale di

guardare oltre i suoi già sterminati confini.

Ma non è più così. Lo dice la sua stessa carta anagrafica. A dispetto di un diffuso convincimento, quello cinese è un popolo estremamente giovane. Su 1,3 miliardi di persone, oltre il 50 per cento ha un'età compresa fra zero e 30 anni e la classe fino a 14 anni (quale effetto della politica di control-

un principio attivo, di assoluta preminenza. Si comincia a conoscere la Cina attuale, superando la visione tradizionale dell'Impero di Mezzo, e a capire e interpretare che la sua trasformazione economica è solo un fattore di un processo di cambiamento più complesso. Investe la leadership politica, al cui vertice è salita proprio all'inizio della primavera scorsa una nuova generazione con il presidente Hu Jintao e il premier Wen Jiabao, ingegneri

come i predecessori ma di vent'anni più giovani (sono poco più che cinquantenni). E attraversa il sistema scolastico e accademico, riflettendosi in una «produzione» sbalorditiva di 465 mila studenti che ogni anno accademico si laureano in scienze e ingegneria. Sono tutte giovani leve la cui formazione culturale e preparazione tecnica viene arricchita di influenze e contenuti occidentali. D'altra parte negli ultimi 20 anni il governo di Pechino ha permesso a oltre 600 mila gio-

Globalizzazione come sfida politica

Nel momento in cui, all'avvio del ventunesimo secolo, l'apertura delle porte della Cina si allarga ancora di più e non rappresenta unicamente un punto di passaggio di prodotti oggetti di commercio. Insieme con i beni di consumo viaggiano anche i valori. Vi sono soprattutto due aspetti da considerare.

Il primo è che la Cina non rappresenta una realtà, semplice-

Quindi, negli anni Novanta, da questi verso la Cina.

Dalle ultime statistiche dell'Organizzazione mondiale del commercio si rileva che con il 2003 i paesi dell'Estremo Oriente sono arrivati a triplicare negli ultimi 25 anni la loro quota nelle esportazioni mondiali e nello stesso tempo quasi a quadruplicare gli scambi al loro interno. È la prova che la cosiddetta esplosione cinese non è un fenomeno autoctono e non è quindi un fatto isolato. La sua forza si combina invece con la complementarietà delle produzioni e delle esportazioni di tutta l'area. La divisione regionale del lavoro si adegua alle trasformazioni e marcia di pari passo con l'integrazione e la competitività fra le imprese e i vari settori industriali.

Sulla scia della Cina persino il Giappone ha ripreso a crescere dopo 10 anni di stasi profonda. E la «moneta del popolo» (lo yuan renminbi cinese) è diventata la valuta di riferimento dell'economia asiatica. Il fenomeno cinese in sostanza dimostra che il «modello asiatico» non è più solamente un prototipo vincente, per cause contingenti e in un determinato periodo storico. Col tempo si è conformato a sistema; suscettibile di ulteriori assestamenti, però con una fisionomia e una forza che impongono a Pechino obblighi e convenienze di reciprocità.

Il secondo aspetto è che, in virtù della sua progressione economica, la Cina non è una componente del processo di internazionalizzazione. Non è cioè solo uno dei soggetti o dei mezzi con i quali la globalizzazione procede e si avvia a fare vinti e vincitori. È in realtà l'autentica protagonista del



transizione della Cina, ancora per molti versi legata alla tradizione rappresentata dai palazzi della «città proibita»

vani di perfezionarsi e aggiornarsi nei paesi occidentali, che una volta tornati in patria e diventati professori hanno formato milioni di allievi. Oggi, quelli in possesso di un permesso di soggiorno con la qualifica di «student» sono ben 60 mila in Inghilterra e 40 mila in Irlanda, mentre negli Stati Uniti sembrano essere (non si hanno dati ufficiali) oltre 10 mila. In Italia sono soltanto 600.

mente, nazionale. È invece la realtà-guida di un'intera regione, di tutta un'enorme area continentale. Si è visto nel tempo che le attività a più alta intensità di lavoro si sono trasferite negli anni Settanta dal Giappone verso i cosiddetti Nies, ossia gli stati emergenti di prima generazione (Taiwan, Corea del Sud, Hong Kong e Singapore). Poi, negli anni Ottanta, verso quelli di seconda generazione (Tailandia, Malesia, Filippine e Indonesia).

mondo che diventa globale e il fattore principale che agisce sulla sua trasformazione.

Come ha messo in chiaro poche settimane fa la Banca d'Italia, con un rapporto sull'economia internazionale, la Cina è diventata la prima leva di propulsione dell'economia mondiale, così come per lungo tempo sono stati (ma in solitudine) gli Usa. Dal 1995 a oggi la crescita cinese ha rappresentato quasi il 25 per cento dello sviluppo economico mondiale, mentre il contributo americano si è fermato al 20 circa. In termini di interscambio questo incremento ha avuto un peso fondamentale.

La Banca d'Italia ha infatti calcolato che ogni 10 per cento in più del pil di Pechino genera un aumento del commercio internazionale pari all'1 per cento. Se si considera che nel 2003 gli scambi globali hanno registrato una salita del 2,5 per cento, si comprende fino in fondo quale sia l'effetto di una Cina che in media aumenta la sua produzione di quasi il 10 per cento all'anno.

Questo non significa che la Repubblica popolare è diventata la prima potenza economica e industriale del mondo. La superiorità tecnologica statunitense è tale e tanto consolidata che rimarrà insuperabile a lungo. Vuol dire però che il barometro dell'economia mondiale non guarda a Est solo perché adesso in Cina il clima è favorevole; ma soprattutto perché il bello o cattivo tempo dipende ormai e sempre più dai venti

che spirano da Oriente. Ormai anche il governo di Tokyo ammette che Pechino sta seriamente minacciando la leadership del Giappone sulla regione asiatica e su tutta l'area del Pacifico. E mentre ha intensificato i suoi rapporti commerciali con la Russia, la Repubblica popolare ha assunto una posizione chiave nell'Asia centrale, in particolare nei confronti delle repubbliche dell'ex Urss come Kazakistan, Uzbekistan, Turkmenistan e Kirghizistan, arrivando a coprire ormai il 40 per cento del loro flusso d'import-export.

Quale Cina è più vicina

In Cina è quasi sempre difficile prevedere dove portano le lunghe marce. C'è in proposito un proverbio molto appropriato: «Anche un viaggio di mille miglia comincia con il primo passo». I cinesi l'hanno coniato per gli stranieri che hanno come meta Pechino, non per sé, e vale quindi per

quanti cercano di intravedere lo sbocco finale del primo paese capitalcomunista.

Alcuni osservatori pensano che per avere il polso di questa evoluzione sia necessario tornare a usare un vecchio parametro delle tensioni e delle strategie che animano le grandi potenze. E cioè la corsa per la conquista dello spazio, che nell'ultimo mezzo secolo è sempre parsa rappresentare una sorta di metafora dei rapporti di forza. A ben vedere, in effetti, i vecchi rivali Usa e Russia (ossia l'ex Urss) sono passati da un'acerrima competizione alla collaborazione. E sulla strada della cooperazione si è mossa anche l'Unione Europea, almeno per quanto riguarda il programma delle missioni scientifiche e un po' meno invece per la realizzazione dei sistemi satellitari di comunicazione. Oggi (ed è indicativo) ci sono in tutto il mondo soltanto altri tre competitori: Cina, India e Brasile. Probabilmente nella misura in cui i loro piani procederanno autonomamente, piuttosto che attraverso joint-venture e strategie congiunte con i vecchi leader, si capirà quanto il processo di globalizzazione economica favorirà o complicherà quello politico.



Per capire il cambiamento in atto nel più popoloso paese del mondo bisogna raccontarne la quotidianità. I semplici incontri e traffici di tutti i giorni. Cioè operare una grande e «umile» operazione dal basso per cogliere i mutamenti negli usi della gente che incontri per strada. Questa è l'operazione di Fabrizio Eva, geopolitico, che ripropone in forma moderna il metodo di indagine di un grande geografo anarchico: Elisée Reclus. Con Eva si riscopre il gusto antico e modernissimo del racconto di «luoghi lontani». Dove la narrazione di dettagli apparentemente banali fa scoprire l'essenza delle cose. Eva è autore, fra l'altro, di Cina e Giappone. Due modelli per il futuro dell'Asia (2000)



VIAGGIO NEL CUORE DI UNA CINA IN TRASFORMAZIONE

di Fabrizio Eva

La Cina fa impressione. Viaggiando dall'interno a Pechino, prima lungo il Fiume Azzurro fino alla grande diga delle Tre Gole, poi verso la capitale, si vede dovunque un'opera in corso di potenti cambiamenti, che convivono con una Cina che lascia vedere le condizioni socioeconomiche precedenti e fa percepire la lunga, lunghissima dimensione storica di questa cultura.

Qualunque proposta politico-sociale deve fare i conti con l'applicazione pratica in un territorio concreto e perciò l'organizzazione del territorio è un indicatore fondamentale per capire che cosa sta avvenendo (o è avvenuto) in una determinata società. L'aeroporto di Pechino non è diverso dagli altri, anche se è meno pretenzioso e questo perché non ha ancora un traffico internazionale a livello dei grandi hub; quando ci sarà, e non manca molto, sicuramente i dirigenti di Pechino non baderanno a spese per garantirsi una immagine adeguata al ruolo che la Cina intende svolgere nel contesto mondiale. Per il momento questa operazione di immagine, ma con basi molto concrete, è sviluppata in altri ambiti e la grande diga delle Tre Gole ne è l'esempio migliore. A chi ha una certa età e la conoscenza del passato fortemente ideologizzato cinese fa un qualche effetto l'accostamento dei simboli e dei segni di una repubblica «popolare» comunista a pubblicità di prodotti di consumo d'élite, insegne di società di affitto di automobili, apparecchi di cambio e distribuzione automatica di banconote dove è possibile usare tranquillamente la propria tessera bancomat per avere gli yuan cinesi (cosa che in Giappone non è possibile). Arrivare in un paese dalla scrittura ideografica o simile (Cina, Giappone, Corea) fa tornare a uno stato di analfabetismo puro. In compenso, ci sono molte scritte in inglese all'aeroporto, ma l'effetto spaesamento è forte. Il visitatore incerto viene facilmente arpiato da qualche gentile cinese che intuisce a gesti le necessità e ti aiuta a risolverle; questo in cambio di una mancia, contrattata quanto alla cifra, e magari anche con il tentativo di approfittarne nel veloce giro di documenti, soldi, timbri. Del passato sembra rimanere l'evidente

preoccupazione nei confronti di qualunque soggetto in divisa che sia nelle vicinanze.

L'arrivo all'aeroporto di Chongqing non è diverso dal solito, anche se c'è un controllo effettivo in uscita del numero dei bagagli. Anche qui, nella hall, si trovano persone con i cartelli che indicano il cognome di chi stanno aspettando. La gran parte dei cognomi (ma c'è anche qualche nome proprio) è straniero. Mentre si viaggia lungo le arterie principali inizia un inconsapevole gioco per cercare di capire quali costruzioni e quali aspetti della vita che



Addio Mao. Il nuovo governo cinese ha ormai imboccato la via del capitalismo con un regime politicamente autoritario. E il comunismo del grande condottiero è stato messo da parte

si osservano oltre il finestrino sia «nuovo» (cioè post riforme di Deng Xiaoping) e quali invece siano «vecchi» (cioè del periodo maoista). Non sempre è facile distinguerli, anche perché il periodo maoista, a dispetto delle rappresentazioni catastrofiche e pauperistiche, è stata un'epoca di modernizzazione del paese e le città appaiono squallide, ma esattamente come i quartieri dormitorio e periferici di molte metropoli occidentali.

L'enorme cantiere che si vede alla sinistra della superstrada, per ora fatto quasi solo di potenti sbancamenti, è quello del futuro aeroporto e le dimensioni sono un indicatore della grandiosità del progetto. Del resto, Chongqing (e un vasto circondario) è stata dichiarata recentemente area metropolitana autonoma, quarta dopo quella di Pechino (Beijing), Tientsin (Tianjin) e Shanghai (Shanghai). È uno degli effetti secondari della costruzione della grande diga: più autonomia e fondi per far fronte alle necessità connesse alla rilocalizzazione di centinaia di mi-

e ristrutturazione dell'area degli attracchi navali in previsione della crescita economica e dell'innalzamento delle acque, che per qualche metro toccherà la città anche se si trova a circa 600 chilometri a monte della nuova diga.

Chongqing sta subendo l'impatto della forte «occidentalizzazione» che si manifesta nei numerosi cantieri di grattacieli e di infrastrutture. Accanto ad aree con edifici di una Cina povera e più vecchia (case basse, molti negozi di piccole e piccolissime dimensioni, poche insegne luminose, ristoranti e banchetti alimentari di ogni tipo) ci sono zone con una edificazione moderna di stampo socialista (casermoni di sette-otto e più piani, fabbriche, spacci, strade e passaggi pedonali, palazzoni di uffici anonimi con poche variazioni architettoniche); infine ci sono le aree e i settori di recente costruzione che ripetono fedelmente il modello occidentale, in particolare quello statunitense: grattacieli a vetri, linee e decori postmoderni, sfavillio di luci e insegne, spazi ampi, hotel e grandi centri commerciali, parcheggi, arredo urbano molto curato. Succede spesso che metà via sia del tipo Cina povera e dall'altra parte della strada ci sia una disneyland di luci e forme. La tipologia dei vestiti e dei frequentatori delle due differenti e opposte aree lascia trasparire una differenza di reddito e di possibilità di spesa, anche se non marcatissima. Differenza anche di età: nelle zone nuove la presenza di giovani (moltissime ragazze in ruoli di servizio e assistenza) è notevolmente superiore al resto, dove si aggirano anziani (alcuni ancora con la blusa maoista), donne che fanno la spesa, gente in bicicletta, nullafacenti e i soliti gruppi da marciapiede di giocatori di carte, domino e ma-jong.

Chongqing (la parte più vecchia) si trova su una lingua di terra in rilievo alla confluenza dello Yangtze con il suo affluente Jialing. Le foto d'epoca

mostrano passerelle di legno che collegano le navi fluviali alla terraferma e lunghe (e abbastanza ripide) scalinate che portano alle zone abitate; su queste scale ancora si vedono cinesi che portano, con i bilancieri o a spalla, dei pesi e dei volumi che hanno dell'incredibile. Ci so-



Protesta a Tienanmen. In occasione dell'anniversario della repressione della storica protesta studentesca, alcuni eroici manifestanti hanno chiesto il rispetto dei diritti civili in Cina

gliaia (o forse più di un milione) di persone a causa dell'innalzamento delle acque. Inoltre con la maggiore navigabilità del Fiume Azzurro (Yangtze o Yangzi, Chang Jiang in cinese) è previsto un aumento considerevole del traffico fluviale (fino a cinque volte) e questo aumenterà ancor di più il ruolo di interscambio commerciale e di polo di attrazione rispetto all'intero bacino del Sichuan che la città ha sempre svolto. Sono già state fatte opere di consolidamento



no situazioni in Cina che ti trasmettono una potente impressione di fatica fisica insostenibile e di vite segnate dal lavoro.

Qui il cielo è spesso nebbioso e il (vecchio) colore dominante è il grigio. Se ne ricava una impressione di sporco che, unito all'affollamento visibile, non mette allegria. I cinesi sono gentili e incuriositi dalla presenza di facce «altre», isole in un mare. Rispondono con divertimento ai tentativi di mettersi in comunicazione, cosa sostanzialmente impossibile perché non solo non parla inglese quasi nessuno, ma anche perché la lettura dei vocaboli e delle frasi cinesi, presi dai libretti per turista, provoca quasi solo ilarità per l'evidente incapacità di pronunciare correttamente non solo vocali e consonanti, ma anche i toni (che sono ben quattro e che cambiano il significato di una stessa sillaba).

Nelle aree cittadine postmoderne la presenza umana è più rarefatta, e anche qui è difficile trovare chi parli inglese; nei centri commerciali quei rari giovani che sanno un inglese veramente elementare vengono immediatamente coinvolti e delegati a trattare con i barbari stranieri alla presenza della curiosità degli altri. Per fortuna i numeri in uso sono gli stessi e allora si concludono trattative o si fanno pagamenti grazie a ripetute scritte di cifre su foglietti o ovunque sia possibile. Nel circuito degli alberghi, dell'affitto di auto e simili si trovano persone che sanno l'inglese, ma alla lunga ci si accorge che è un inglese molto specialistico e mirato alle funzioni. Appena si chiede qualcosa di diverso dallo standard o si cerca di fare conversazione il blocco comunicativo scatta immediatamente.

Nelle relazioni con la gente comune si passa da quello che si offre di aiutarti, se hai un problema, in cambio di una mancia o a un prezzo «per straniero», alla curiosità di chi non ha mai avuto contatti con occidentali, per finire con la cortesia disinteressata di uno sconosciuto. Appare comunque già fortemente visibile che la maggiore capacità di spesa degli stranieri occidentali ha innescato la consueta differenziazione di comportamenti (e reddito) a seconda del maggiore o minor grado di relazioni. L'assalto al turista non ha segni clamorosi tranne che nei pressi degli uffici che vendono i biglietti delle crociere sul fiume e lungo l'imbarcadero, dove la concorrenza dei portatori di bagagli con bilanciere diventa quasi una battaglia per la conquista del diritto a portare le tue valigie. Il compenso richiesto parte da 10, sperando che lo straniero intenda dollari, per passare a 20 yuan per collo e giungere ai 5 yuan a collo, quanto la parte dei turisti che tratta in modo deciso finisce per pagare.

In crociera sullo Yangtze

Dal 10 giugno 2003 il livello dell'acqua è salito a 139 metri (misurato alla grande diga) e due terzi del corso dello Yangtze hanno ora acque più profonde; questo consente di utilizzare navi più grandi e un cinese della diaspora statunitense ha investito notevoli capitali per far costruire subito una flotta di navi da crociera fluviale a cinque stelle. Victoria Cruise è il nome della società e nella stanza-computer della nave, da cui ci si collega con il mondo (anche se con molta lentezza), sono appese alle pareti le foto del proprietario e della famiglia a una cena di sostegno della campagna elettorale di Hillary Clinton. La gestione di questo hotel galleggiante è tipicamente statunitense e il direttore è un canadese molto professionale che parla un ottimo cinese.

Nulla è lasciato al caso e tutto è organizzato per far girare come un orologio il personale (sovradimensionato) composto prevalentemente da



giovani maschi e femmine. C'è l'artista ufficiale, l'artigiano degli aquiloni, la boutique, l'agenzia viaggi, la palestra con attrezzi, il bar-lounge, la sala ristorante e la sala riunioni. Il modello di nave ricalca quello delle navi del Nilo, ma con una struttura più affusolata perché il Fiume Azzurro è più impegnativo e tortuoso da navigare. Il servizio è eccellente, la qualità del cibo e della sistemazione molto buone; se non fosse per la faccia del personale e di parte degli ospiti sembrerebbe di essere in pieno «occidente».

La partenza da Chongqing avviene in un giorno grigio e umido, ma siamo a fine novembre e inoltre, qui, la nebbia è spesso presente. Lungo le rive colpiscono soprattutto tre cose: l'estrema semplicità (e spesso povertà) delle case e dei villaggi rurali, lo smantellamento di vecchie navi e la costruzione di nuove e più grandi fatte sulle secche a riva, i segni (sbancamento, tralicci e così via.) di potenti opere infrastrutturali in fase di costruzione. Le rive non sono molto ri-

pide e nemmeno molto alte, ma il fiume dà un'impressione di grandezza e potenza.

Si arriva abbastanza presto a Fengdu, la città degli spiriti dei morti. Secondo la tradizione, qui convergono gli spiriti dei morti per il giudizio finale del re dell'inferno che decide la destinazione in base ai meriti. La città lungo il fiume è già stata svuotata degli abitanti e le case distrutte per tre quarti. Rimangono solo edifici lungo l'area dove passano i turisti e solo per ospitare negozietti di generi alimentari e souvenir. All'arrivo alla porta bassa del tempio inizia la carica (discreta all'andata) di venditrici di frutta, carte geografiche, ombrelli (visto che piove) e altro. Nel primo cortile interno ci sono molti banchi che vendono le stesse cose. Si può salire alla parte alta (quella che conta) in seggiovia o a piedi, con un paesaggio molto bello. Per chi ha visto altri tempi buddhisti o cinesi questo non ha molte particolarità. La collocazione, invece, è speciale: lungo una bassa cresta affacciata sul fiume, con scalinate ed edifici a diversi livelli, e terrazze che si sporgono sull'acqua. L'elemento notevole è che... è quasi tutto falso! Durante la rivoluzione culturale più di una brigata di giovani guardie rosse si è accanita a più riprese contro statue, arredi, strutture. L'attuale complesso è stato restaurato, ridipinto e statue e arredi rifatti o sostituiti con manufatti provenienti da altre località; visto che c'erano hanno costruito *ex novo* una pagoda a molti piani perché ai turisti piace e fa molto «cinese» ed è in costruzione un edificio in stile che ospiterà un ristorante e negozi.

A ogni modo il grado di sensibilità artistica e di sensibilità religiosa dei cinesi (per non parlare del turista-massa occidentale) è ormai così rozzo ed elementare che l'impatto visivo è comunque produttivo. Si rimane soddisfatti di poter decidere su quale dei tre ponticelli si vuole passare (salute a sinistra, fedeltà di coppia al centro, soldi a destra), di provare qualche sconcerto per i volti e le terrificanti espressioni dei demoni messi per scacciare gli influssi malvagi, di notare le somiglianze dantesche per quanto riguarda le pene che dovranno subire gli spiriti dannati per l'eternità. Per fortuna siamo distanti dalla diga e, quando l'acqua salirà a 175 metri, solo la grande porta d'accesso in basso e la partenza della seggiovia saranno sommersi. Al ritorno l'assalto al turista si fa più insistente, ma si possono fare anche buoni affari, sempre se si è disposti a trattare molto sul prezzo.

La discesa riprende quando ormai è buio. Il viaggio notturno servirà a portare la nave fino a



dove l'acqua è così alta da escludere il pericolo di secche e potrà navigare con molta più tranquillità anche perché è più facile tenere distanze di sicurezza rispetto al traffico in salita.

Aspettando quota 175

L'appuntamento è di primo mattino per l'ingresso nella prima gola: Qutang Gorge. Le rive del fiume sono ormai pareti a strapiombo di centinaia di metri, con le cime immerse in nuvole e nebbia. L'accesso alla gola e alcuni tratti sono costituiti da strettoie (cento metri circa) che presentano un colpo d'occhio effettivamente impressionante. L'innalzamento dell'acqua di qualche decina di metri ha scalfito solo in parte la maestosità naturale. Certo, a guardare le foto di qualche anno fa, la presenza di secche, le rive sassose in vista, e la percezione che la nave manovra per seguire il filo della corrente, doveva rendere la discesa più drammatica e sensazionale, ma chi vive per la prima volta questa esperienza non sente di aver perso qualcosa. La «perdita» maggiore è la scomparsa dei trascinatori: in lunghe file, con un'imbragatura fatta di fibre di bambù, nudi, inclinati in avanti fino a toccare terra con le mani, tiravano le barche e le navi controcorrente dove le rapide erano più possenti ed era impossibile risalire il fiume altrimenti. In certi tratti avevano scavato nella roccia delle rive il sentiero che affrontavano in fila indiana composta anche da trecento uomini. Ne sono rimasti ancora lungo un affluente, ma solo per riportare a monte le barche vuote, dopo aver fatto provare ai turisti l'emozione della discesa in una sorta di rafting alla cinese. L'introduzione delle navi a vapore un secolo fa aveva cominciato a ridurre il numero, ma le attuali acque calme del lungo lago artificiale creato dalla diga gli ha dato il colpo di grazia.

Anche la risalita dell'affluente Daling ha subito notevoli cambiamenti e altri ne subirà con il raggiungimento di quota 175. Fino al primo giugno 2003 i turisti venivano portati da strette e lunghe barche a motore su per le anse del fiume, su acque decisamente più colorate e pulite dello Yangtze. Questo percorso era stato battezzato Piccole Tre Gole perché presentava le stesse caratteristiche di quello più grande. Dal 10 giugno 2003 l'acqua è salita di una ventina di metri e sono scomparse le rapide, le rive sassose dove attraccavano le barche e dove i locali approntavano banchetti di souvenir, artigianato e alimentari. Oggi si può risalire con piccole navi molto più capienti. Naturalmente siamo noi occidentali a utilizzare questi nuovi mezzi,

mentre i turisti cinesi continuano a usare quelli di prima. Solo le barche più vecchie e tradizionali, molto affusolate per poter passare le strettoie delle rapide più a monte, non sono più convenienti perché possono portare 12-15 passeggeri contro i 25-30 delle medie e i 200 circa di quelle grandi e recenti. Il colore dell'acqua è di un bel verde come pure le scoscese rive, punteggiate di rosso dai piccoli aceri giapponesi. Il Daling ha un corso tortuoso e la scenografia cambia a ogni curva. A mezz'altezza si vedono i sarcofagi che la popolazione locale di più di tremila anni fa aveva l'abitudine di fissare alle pareti in posizioni e lungo scanalature apparentemente irraggiungibili. Anche qui, di tanto intanto, ci sono grandi cartelli su cui sono riportati i prossimi livelli che raggiungerà l'acqua del fiume; poiché le rive sono vicine si distin-



Mercati rionali e grandi dighe. La Cina è sempre più il paese dei grandi contrasti. Così convivono i tradizionali

gue nettamente che cosa (case, campi, cimiteri, rocce) verrà sommerso. Sulla nave si può comprare un libro di fotografie con immagini della situazione precedente l'innalzamento dell'acqua; è solo in quel momento che si percepisce cosa si è perso, soprattutto quando si vede sulla sinistra, semisommersa, una balaustra in legno di una passerella che si trovava a circa 20 metri di altezza. Anche lungo il Daling, però, la bellezza dell'ambiente consente di provare sensazioni che vengono solo minimamente scalfite dal rammarico di essere arrivati tardi.

Un Golden Gate cinese

Si riprende la discesa dello Yangtze e quando si osservano le aree abitate, grandi come Wuxian o delle dimensioni di un villaggio, si nota una netta linea di separazione tra quello che è sotto quota 175 e quello che è sopra. Scuro il sotto (le vecchie abitazioni sono vuote o sono state abbattute), chiaro il sopra perché quasi tutte le case sono nuove e piastrellate di bianco. Anche qui sono visibilissime le opere infrastrutturali in costruzione: strade, ponti e attracchi meccanizzati per il movimento merci e passeggeri, visto che le rive del fiume sono ovunque sempre molto alte e inclinate. Restano da attraversare le gole Wu e Xiling, lunghe ciascuna decine di chilometri. Quando si esce dall'ultima e si apre davanti il territorio con le



mercatini con le grandi opere (nella foto sopra, il plastico della diga delle Tre Gole sul fiume Azzurro)

rive che si allontanano e diminuiscono come altezza si prova una sensazione mista di rammarico perché l'esperienza è finita, ma anche di sollievo perché non ci si sente più così piccoli e sovrastati dalle montagne. Si comprende come un tempo la percezione della discesa abbia così tanto influenzato scrittori, poeti e viaggiatori. È buio quando si arriva alle chiuse della grande diga. A valle si scende lungo le rive, dove si vedono le costruzioni illuminate di una città e passiamo sotto un grande ponte del tipo Golden Gate di San Francisco.

La Grande Diga

L'hotel dove ci sistemiamo è di proprietà della società statale che costruisce la diga (Three Gorges Project), come pure è sua la città. In effetti tutta la zona è un'area speciale riservata agli addetti, cioè i responsabili, i tecnici, gli stranieri delle società coinvolte in subforniture, e i circa 25 mila lavoratori che in turni continui, 24 ore su 24, stanno completando la diga. L'albergo è ampio e lussuoso, sul modello Usa-internazionale. Sul retro ci sono altri due alberghi destinati ai cinesi: solo quattro e sei piani, stanze a più letti, ristorante e bar esterni. Dall'alto dell'hotel si vede un interessante paesaggio urbanizzato. La città ha forma regolare con strade ampie lungo il fiume, edifici moderni con spazi verdi intorno; nelle vie più arretrate si distinguono edifici di tipo militare (con perimetri supersorvegliati), caseggiati in costruzione e anche un'area più irregolare con edifici bassi e di qualità inferiore che sembra, però, la parte più abitata e dinamica. Infatti è la zona dove risiede buona parte della forza lavoro e soprattutto dove ci sono i negozi, il mercato, i ristoranti, perfino le locande tipo bed & breakfast alla cinese. Andare al mercato o passeggiare in quest'area significa sentirsi straniero e diverso insieme. I cinesi sono sorridenti e curiosi e commentano tra loro la tua presenza. La richiesta dei prezzi e le eventuali contrattazioni vengono fatte scrivendo i numeri su bigliettini; le cifre richieste fanno chiaramente capire che vengono proposti prezzi per occidentali, il che significa in qualche caso quattro-cinque volte il valore reale dell'oggetto. Ma si possono anche fare ottimi affari, soprattutto se il venditore è più interessato al fatto di avere un cliente straniero che a cercare di spillare una cifra più alta. Così si può comprare uno zainetto per l'equivalente di tre euro e magari portarsi via una piccola borsa marcata pretenziosamente Prada-Milano per cinque. Ci sono cd a un euro e dvd a 80 centesimi (salvo poi scoprire a casa che i sottotitoli di alcuni non corrispondono al parlato in inglese, prova evidente del riciclo, chiamiamolo così, effettuato).

La Grande Diga è già una meta turistica per gruppi cinesi organizzati. Infatti è stato approntato un osservatorio da cui si può vedere il lungo muro di cemento e le potenti chiuse. La città costruita appositamente per i lavoratori, in futuro diventerà un centro di residenza turistica con possibilità varie di divertimento. La diga è effettivamente impressionante per lunghezza e dimensioni. Si vede lo stile statuniten-



se: stupire con la grandezza e presentare tutto ciò che si fa come la più straordinaria cosa che si potesse fare. I cinesi sono molto determinati, soprattutto quando c'è in gioco il loro prestigio. Questa diga, viste le critiche internazionali, hanno deciso di autofinanziarla contando sul fatto che molte società occidentali avrebbero comunque cercato di partecipare ufficiosamente ai subappalti, anche se i governi e le istituzioni finanziarie internazionali adottavano provvedimenti restrittivi del credito. Del resto, i flussi finanziari diretti in Cina nell'ultimo decennio sono stati, in media, di circa 40 miliardi di dollari annui.



Amore e guerra.

L'oppressiva presenza dei militari in alcune «zone calde» del paese, con dispiegamento di mezzi blindati, non impedisce a tanti giovani cinesi di volere un mondo senza armi

I cinesi sono anche molto abili e veloci nell'imparare; si sono avvalsi della consulenza di esperti stranieri (molti australiani e molti professori universitari). Quando hanno identificato gli esperti che meritano fiducia passano velocemente alle fasi operative; con una immediatezza che può porre problemi di responsabilità. È il caso di un docente australiano esperto di turismo che aveva commentato negativamente le operazioni di sterramento per la costruzione di una strada destinata a raggiungere una zona naturale di pregio da sfruttare turisticamente. Il responsabile ha fatto fermare immediatamente i lavori, ha voluto sapere che cosa non andava, si è fatto dare indicazioni su come sarebbe stato meglio fare e, un mese dopo, ha invitato l'australiano a tornare sul posto, perché potesse constatare di persona se le sue

indicazioni erano state realizzate. Questa condizione, per cui quello che si dice può trasformarsi subito in realtà, aumenta la preoccupazione per gli eventuali errori di valutazione. Un altro suggerimento del docente australiano messo in pratica è la costruzione di un punto di osservazione su uno dei picchi posti di fronte alla diga, dall'altra parte del fiume rispetto alla città. Si deve fare un percorso un poco tortuoso e in salita lungo una strada che attraversa un'area rurale. La strada è in corso di allargamento per adeguarla al futuro traffico turistico, ma per il momento parte del selciato viene spesso usato per far seccare prodotti agricoli; ogni fazzoletto di terra ai lati della strada è coltivato. Le case sono piccole ma decorose, molte hanno le facciate ristrutturate recentemente e qualcuno ha aggiunto due-tre file di tegole a mo' di ornamento. Scoprirò dopo che gli abitanti sono stati caldamente invitati a fare questa operazione e quando l'autorità chiede... in Cina è meglio adeguarsi senza fare storie. Alcune case rurali sono rimaste ancora quelle di una volta: piccole, malmesse, con arredamento essenziale, spesso autocostruito, ma ora campeggia in un angolo un bel televisore Samsung da 25 pollici e sul tetto c'è la parabola. L'osservatorio è a forma di pagoda e con un percorso, pavimentato nel bosco, a senso unico: anche questo di stile anglosassone. Il colpo d'occhio è molto bello, visto che ci si trova a circa trecento metri più in alto della diga e la si può vedere tutta. Tutta l'area circostante sta subendo un processo di forte riconversione e quando comincerà un regolare e consistente flusso turistico l'impatto sarà ancora più forte e per certi versi distruttivo sul piano socioeconomico. Come in molte altre parti del globo la popolazione si dividerà a seconda del grado di contatto con i turisti e, soprattutto, con i loro soldi.

Capitalismo comunista

Lo stesso è già in parte avvenuto a Yichang, il capoluogo regionale che si trova a circa 30-40 chilometri, raggiungibile con una superstrada costruita appositamente per le necessità del cantiere della diga, ora percorribile solo da chi ha il permesso di entrare nella zona speciale. Se si viene da Yichang in taxi, questo si deve fermare al casello di controllo (con sentinelle armate) e si deve prendere un taxi «interno» dall'altra parte. Yichang era già una città di discrete dimensioni, tradizionale porto commerciale per il traffico fluviale; ha aumentato la sua importanza grazie alla vecchia diga costruita negli anni Ottanta, che ha reso turisticamente e

commercialmente più sfruttabile il tratto di fiume che ora è tra le due dighe. Il visitatore straniero alla ricerca dell'esotico non trova soddisfazione a Yichang. Già prima delle riforme di Deng era un centro moderno, località centrale commerciale e di servizio per tutta l'area circostante. I cambiamenti più significativi sono visibili per i cinesi: negozi con prodotti occidentali (pochi e molto cari) o copiati da quelli occidentali (quasi uguali e a prezzi molto convenienti). Nei grandi magazzini e nei mercati tradizionali ci sono prodotti cinesi di buona qualità a prezzi molto interessanti per lo straniero, ma il gusto dei vestiti è decisamente orientale. Si nota una sorta di gerarchia nella distribuzione dei negozi: lungo le vie principali e in evidenza quelli che vendono prodotti all'occidentale (jeans, vestiti, orologi, scarpe), meno evidenti i negozi con produzione locale di buon livello, nelle vie interne e in spazi molto piccoli aziende artigiane, mercatini, produzione cinese per cinesi e banchetti e/o locali per la ristorazione o generi alimentari (confezionati). Le scritte miste cinese-inglese identificano i settori del terziario sviluppatosi di recente sul modello capitalista; si va dalle banche con scritta «financial supermarket» all'hotel di lusso che ha costituito in subsocietà, con pomposi nomi da corporation, le proprie strutture operative (ristorazione, trasporto, boutique, riscaldamento...). Campeggiano grandi cartelloni che pubblicizzano i nuovi quartieri residenziali in costruzione e sono in vista, in grandi spazi dedicati lungo i muri di alcuni edifici, gli avvisi con le offerte o le domande di lavoro. Questo è uno dei segni più clamorosi (contraddittori?) di questo capitalismo guidato dal partito comunista che prende il nome di socialismo di mercato. A Yichang lo straniero è ancora una rarità e viene guardato con curiosità, ma a distanza. A Pechino la situazione è radicalmente diversa. L'uscita dall'aeroporto non presenta diversità per chi viaggia e conosce l'organizzazione standardizzata dei grandi hub internazionali; acquistare il biglietto e trovare il bus-navetta per la città è abbastanza semplice. Il primo brutale impatto con l'assalto allo straniero o al viaggiatore cinese (operatore economico o turista non importa) avviene quando si scende dal bus-navetta che ha il terminal davanti all'Hotel International. Mentre scendi e prendi le valigie, portatori di riscio, tassisti, delegati degli hotel, gente che offre servizi ti accerchia, ti prende per il braccio, ti si para davanti, ti dice cose incomprensibili mentre da dietro e da sotto mani ti infilano bigliettini e foglietti nelle tasche. Sono prevalentemente pubblicità di agenzie di vendita di biglietti aerei. Si distinguono parole di

un inglese di base: hotel, restaurant, taxi, flight, ma la bolgia è totale. I viaggiatori preparati sanno i prezzi e trattano velocemente per un passaggio in auto o per il trasporto in riscio (con valigie) se la meta è vicina; agli altri non rimane che... essere travolti senza sapere che fare. Il traffico è caotico. Le biciclette e i tricicli sono ancora molti, ma le auto, i bus, i pulmini e i camion sono numerosissimi e anche le larghe strade a quattro-cinque corsie di Pechino sono in difficoltà. Arrivare quando fa scuro aumenta l'impatto visivo perché è un tripudio di luci che illuminano grattacieli, banche, alberghi, grandi magazzini, residenze, uffici, ciascuno con scrit-

Sfilate per i nuovi ricchi. Le sfilate di moda sono ormai un fatto consueto in Cina. E sono arrivati anche i maggiori stilisti italiani per piazzare i loro modelli alle signore della nuova «aristocrazia capitalcomunista»



te al neon in cinese e in inglese; lo stile misto postmoderno e la profusione di marmi e vetri sono il carattere dominante. Oltre a questo, la pubblicità è ovunque con insegne e cartelloni enormi. La mancanza di proprietà privata (fino a ieri) e quindi della parcellizzazione dello spazio urbano, tipico delle nostre città, qui ha consentito la costruzione di edifici o complessi di dimensioni enormi. I vari edifici interconnessi del Beijing Hotel vanno da semaforo a semaforo per qualche centinaio di metri lungo una delle arterie principali.

Passeggiare nella zona commerciale e degli alberghi non presenta differenze rispetto a qualsiasi altra città dell'occidente ricco: alberghi, ri-

storanti, negozi di vestiti, elettronica, artigianato, centri commerciali, grandi insegne luminose e pubblicità ovunque. Colpiscono invece i mendicanti di tutti i tipi ed età. Si avvicinano, ti seguono, ti prendono il braccio e iniziano litanie in cinese incomprensibili, ma chiarissime come significato e rappresentazione di disagio sociale. Se si è maschi si può essere avvicinati da giovani gentili che iniziano una conversazione che finisce con la consegna di un biglietto da visita con numero di telefono. I prezzi dei negozi sono buoni grazie al cambio, ma proibitivi per la maggioranza dei cinesi. Nelle zone frequentate dagli stranieri c'è un nugolo di venditori che incalza insistentemente offrendo merce varia. Anche in tutte le zone turistiche (la Città Proibita, il Palazzo d'estate, il Tempio del Cielo e così via) si viene avvicinati da venditori di souvenir di vario tipo; sono numerosi e frequenti i trucchi negli scambi, contando sul fatto che il turista non è pratico delle monete locali (tipico il resto con soldi taiwanesi che valgono un decimo dello yuan). Questi sono comportamenti che si riscontrano in tutto il mondo turisticizzato, ma i cinesi sembrano averli adottati molto velocemente e con una particolare determinazione.

Si viene abbordati anche da coppie di studenti di scuole d'arte che, in discreto inglese, invitano a visitare mostre in cui sono esposte le loro opere e quelle dei loro insegnanti. E cercano di venderne qualcuna in modo discreto. A sprazzi emerge la cultura tradizionale anche in questi giovani: alla proposta di comprare in blocco quattro opere di una studentessa, questa insiste perché venga acquistata un'opera del suo insegnante al posto di una o due delle sue e si dilunga in descrizioni circa la migliore qualità della produzione del docente. La struttura confuciana delle relazioni resiste ancora. E in effetti è uno dei tanti segni della complessità della Cina per cui è necessario essere cauti nel valutare le dinamiche interne e certamente l'ottica occidentale, così autoreferenziale, può portare a grossi errori di valutazione.

Finora i modelli asiatici di modernizzazione e occidentalizzazione sono stati quello giapponese, quello coreano, quello di Singapore, di Hong Kong e di Taiwan. La cultura asiatica orientale, che noi impropriamente chiamiamo confuciana, ha dato ottimi risultati nel campo della produzione industriale e nell'assimilazione del tipo di organizzazione socioeconomica che del sistema produttivo industriale è corollario. Ma la globalizzazione attuale è soprattutto finanziaria, oltre che produttiva, e ha tempi di sviluppo molto più rapidi e dinamici rispetto

alle condizioni del passato. Il modello giapponese ha mostrato la corda e anche quello coreano; Taiwan resiste meglio, ma è in difesa e non riesce più a essere propulsiva come in passato. I cinesi di Singapore e di Hong Kong hanno mostrato grandi capacità di gestione finanziaria, ma grazie anche al vantaggio di essere colonie di un impero come quello inglese e poi, paradossalmente, proprio sull'autoesclusione della Cina dal sistema economico internazionale. Inoltre, sono città-stato con territorio ristretto, non comparabili con la realtà di uno stato vero e proprio.

La Cina, con la scelta del modello produttivo capitalista, ha imboccato decisamente la strada per arrivare a essere la superpotenza; oggi è già la seconda, l'unica in grado di tenere testa agli Stati Uniti e a costringere il suo presidente a scusarsi (si ricordino i due «very sorry» nella dichiarazione dell'aprile del 2001) per una dubbia violazione dello spazio aereo cinese.

Stati Uniti e Cina sono per il momento complementari. La Cina mantiene un profilo discreto nelle relazioni internazionali e punta a mantenere sotto controllo la gradualità dei cambiamenti economici interni che ha innescato. La sua partecipazione alla produzione e al commercio internazionale è già consistente, in particolare con gli Usa, con cui ha uno scambio a suo favore di circa 100 miliardi di dollari l'anno. Del resto la Cina, per dimensioni, cultura e senso di superiorità non può che paragonarsi alla superpotenza egemone. I cinesi sono determinati, pensano in grande, sono pragmatici e capaci di imparare, fiduciosi nelle proprie capacità e con un sistema politico che non si fa condizionare dalle pressioni estere e nemmeno ha molti scrupoli quando deve intervenire duramente per ristabilire o sostenere l'autorità. Tutte caratteristiche da superpotenza.

Andando all'aeroporto dal centro città, poco dopo l'alba, il «sol dell'avvenire» illumina una Pechino già trafficata che mostra innumerevoli, grandi cantieri. In una vasta area a lato della tangenziale c'è un quadro emblematico: di cinque caseggiati di abitazioni popolari due sono ancora in piedi abitati, uno è vuoto e sta per essere demolito, altri due sono già stati sostituiti da una coppia di grattacieli da più di venti piani. Dietro è già in costruzione un enorme complesso alto più di quaranta piani.

Come ho detto all'inizio, la Cina fa impressione.

L'ECONOMIA E' UNA SCIENZA? NO E' UNA RELIGIONE

BLOOMBERG	Ultimo	1 Dia %
RIESGO PAIS		
ARGENTINA	14588.000	+1.26%
3) BRASIL	1855.000	-1.38%
4) MEXICO	1312.000	-1.89%
NDFs		
6) NDF 6 MESES	115250.00	+28.15%
7) NDF 12 MESES	120000.00	+25.79%

di Rodrigo Andrea Rivas

La «scienza» dell'economia si fonda su una lunga serie di paradossi. Che non vanno solo criticati. Ma ribaltati e annullati. Con un'azione politica radicalmente trasformatrice. Avendo ben chiaro di non poter dare delle risposte definitive. E adottando scelte metodologiche e di valori mutate dall'etica. Ecco le proposte «partigiane e non neutrali» di Rodrigo Andrea Rivas, economista e anni fa direttore di Radio Popolare

Tutti i totalitarismi si fondano su un'ideologia. E tutti i totalitarismi cercano di conferire a questa ideologia uno status scientifico. Nulla di nuovo quindi se oggi la cosiddetta «economia pura» (o, in lingua volgare, come avrebbe detto George Orwell nel suo *1984*, l'economia tout-court) ha come scopo evidente pur se non dichiarato quello di provare a dare un vestito decente al neoliberalismo regnante. Tuttavia, mentre la scienza si sviluppa (o dovrebbe svilupparsi) a partire dalla realtà, per questa economia la realtà si costruisce immaginando una società uguale alla semplice sommatoria degli individui che la compongono. E cioè, si edifica ignorando volutamente la complessità della società reale composta da gruppi sociali, nazioni, stati, multinazionali, progetti di società, forze politiche, religiose e ideologiche e così via, che non solo contano ma, soprattutto, sono spesso in rapporto conflittuale tra loro. Una tale costruzione ha la stessa logica come se si pensasse che la medicina può ricostruire il funzionamento del corpo umano a partire solo dalle cellule, ignorando del tutto l'esistenza degli organi tipo cuore, fegato o reni. In questo senso, è doveroso affermare che ciò che normalmente definiamo economia non è altro che il tentativo di costruzione di una razionalità mitica e mistificatoria che sostituisce la razionalità economica in senso stretto. Si tratta, cioè, essenzialmente di un sistema di credenze stratificate. Bisognerebbe ricordarselo anche quando, a partire da pochi dati più o meno addomesticati e comunque interessati, s'intende rappresentare o si cerca di capire il complesso di una realtà complessa. Forse a

qualcuno potrà risultare curioso ma, in questo modello neoliberale tutto avviene come se un pianificatore centrale potesse conoscere alla perfezione i comportamenti degli oltre 6 miliardi di amministratori. Ciò perché la principale favola raccontata, ovvero l'evento fondatore, è, appunto, quella della «concorrenza perfetta», un concetto che presuppone la centralizzazione di tutte le offerte e le domande. Gli esempi che dimostrano la futilità di tali pretese potreb-

tutti i dati relativi all'equilibrio generale (il caso è lampante nella situazione italiana dove, da anni, tutti i governi insistendo sulla necessità di ridurre le remunerazioni reali, senza incidere seriamente sui livelli dell'occupazione, hanno messo invece in crisi l'insieme del sistema). Nel secondo caso, s'ignora (sempre volutamente) che la moneta non è una merce come le altre. Infatti, determinando i tassi d'interesse, le banche centrali possono solo agire in modo par-



bero essere centinaia. Basterà ricordare quelli legati al livello dell'occupazione, il principale problema economico odierno, o alla capacità delle banche centrali autonome (da chi?) di fissare liberamente l'offerta di moneta. Nel primo caso s'ignora volutamente che, se è vero ciò che gli stessi economisti neoliberali affermano, e cioè che la disoccupazione deriva dai salari troppo alti, una qualsiasi modifica dei salari stessi non può che trasformare

ziale e indiretto sulla domanda di moneta, ma non sull'offerta (vedere a questo riguardo l'istruttiva situazione giapponese attuale, dove, davanti a costi negativi del denaro, l'attività economica non riparte affatto).

In questo senso, va detto che la pretesa scientificità del pensiero unico non è altro che la costituzione di una parascienza, tanto lontana dalle scienze sociali quanto lo è la parapsicologia della psicologia. Il suo moto è «dimmi cosa vuoi e io ti costruisco il modello», la sua forza quella di fornire un para-

vento affinché il potere possa nascondere i suoi obiettivi reali (scelti o subiti) come la sempre maggiore ineguaglianza nella distribuzione delle risorse (non solo tra paesi ricchi e paesi poveri, ma anche all'interno degli stessi paesi ricchi) e la montante guerra sociale che ne deriva su tutto il pianeta. Il fatto è che, perché tali obiettivi non possono essere proposti pubblicamente, si tratta di dimostrare che i mezzi propri di una transizione che porterà domani alla

ne, pur se tutti se ne occupano. Ma come se ne occupano? A mio parere, e non solo (per esempio A. Rossi, *Il mito del mercato*, Edizioni L'altra pagina, Città di Castello, 2003), la società moderna non ha fatto altro che sostituire i vecchi idoli, miti e dogmi con altri. I candidati alla divinità erano sono parecchi: la ragione, il progresso, la scienza, la tecnica, per limitarsi ai più accreditati. Tutti collegati direttamente o indirettamente all'economia tramite l'utilitarismo. In-

degli interessi, di dare loro un contenuto univoco proprio perché materiale o quantificabile, e infine di ridurre tutto ciò a una legge morale assoluta. In campo economico il riduzionismo consiste allora in una visione del mondo che, passando tutto dall'unico setaccio del calcolo economico, non riesce né a comprendere la complessità del vivere né a generare l'ordine sociale che pretende di fondare. È doveroso aggiungere che si tratta di un riduzionismo assai pericoloso, perché porta a risolvere in modo non umano i problemi concreti.

Cercare, in questo contesto, una lettura che non sia né miscredente né agnostica della «questione economia» è tutt'altro che semplice. Farlo sul piano teorico equivale allo sforzo necessario, in pieno Medioevo cristiano, per chiarire gli argomenti chiave della teologia e così spiegare i misteri della religione da un punto di vista neutrale, imparziale e, appunto, scientifico. Infatti, non è un caso se le grandi analisi della religione, da Sigmund Freud a Emile Durkheim, appaiono in pieno periodo positivista, e cioè assai lontane non solo dall'Inquisizione ma, meno eroicamente, anche dalle influenze derivate dallo stesso sistema di credenze che si pretendeva spiegare. Forse bisognerebbe considerare anche questo quando si straparla di integralismi religiosi odierni. Non ci sono dubbi sul fatto che l'uomo dell'inizio del terzo millennio dell'era cristiana è, tra le altre cose, un *homo oeconomicus*. Partire da questa constatazione m'interessa per provare a metterne in discussione lo *status*. L'appunto sulla difficoltà della critica reli-



crescita economica, la piena occupazione, l'apertura di nuove possibilità per tutti, di nuovi miracoli economici e così via. D'altronde, si sa che evocare il domani è gratuito. Almeno per «l'evocatore». L'altra difficoltà che incontriamo nell'affrontare il tema deriva quindi dalla stessa domanda introduttiva: di cosa parliamo? Perché l'economia è un luogo di malintesi, contraddizioni e paradossi. Perché il soggetto-oggetto economia è ambiguo per definizione

fatti, calcolare piaceri e sacrifici, doveri e diritti, costi e benefici, fa parte del nostro immaginario. E, ovviamente, incide sulle nostre azioni. In questo senso si può ben dire che l'economia è la religione del nostro tempo, perché si trova contemporaneamente al centro e alla periferia di un sistema di credenze che pretende di spiegare. Pensare a una costruzione teorica diversa presuppone quindi contestare la pretesa dell'utilitarismo di ricondurre tutte le azioni umane al solo calcolo

giosa nel Medioevo cristiano mi serve come autogiustificazione *non petita* sulla provvisoria e parzialità di un tale tentativo. Nella convinzione che, molto probabilmente, né l'uomo del Medioevo aveva veramente scelto di essere cristiano né quello dell'Ottocento aveva deciso di essere scienziato o positivista.

Il re è nudo

Mettere il re, e cioè l'economia, a nudo, presuppone anzitutto parlare dei paradossi che la stessa si porta dietro. Mi sembra che se ne possano enumerare alcuni fondamentali.

Il primo paradosso ha a che fare con la contraddizione che l'economia nasce contemporaneamente, familiare e misteriosa. La macchina economica ci contempla tutti come ingranaggi. Definisce la nostra collocazione nella società, dal lavoro o disoccupazione al livello dei redditi e modalità di consumo, giusto cioè tutte quelle materie che ci concedono uno spazio specifico nell'organizzazione sociale. Quindi, è persino ovvio che la vita appaia sempre più ridotta a queste dimensioni economiche.

Nella nostra società sia l'imprenditore sia la casalinga appaiono preoccupati dagli indicatori economici, pur se il loro modo di guardarli è diverso: dal tasso d'inflazione al prezzo del pane, dai prelievi fiscali o sociali agli assegni familiari e la previdenza sociale. Si tratta di una preoccupazione assai recente (non sarà ozioso ricordare che si trattava di temi assai poco importanti ancora nel Rinascimento, e che sono rimasti molto a lungo trascurati al di fuori dall'Occidente capitalistico). Quindi, ognuno di noi è più o meno costretto a

essere economista, ciascuno con la propria teoria che, nel bene o nel male, adatta alla propria situazione a partire da alcune idee raccolte qua e là, specie dai media e dai chiacchiericci più o meno informali. Ciò deriva anche dal fatto che la parola economia possiede un'ambiguità semantica mai chiarita fino in fondo, perché identifica sia una realtà sociale sia la riflessione su questa realtà. L'economia è sia la vita economica sia gli affari e le preoccupazioni dei consumatori. Ma è anche l'economia politica, e cioè una disciplina ben precisa che il neoliberismo ha innalzato oggi al rango di «scienza economica», riservata a una setta di specialisti che, fin dal Settecento, vengono denominati «economisti» (in questa ambiguità l'economia ritrova anche le sue strette parentele dirette con la politica). Comunque, si tratta di una situazione impensabile per le «scienze dure», dove la realtà naturale non si confonde mai con il suo studio, qualunque sia il grado di manipolazione della materia e di «invenzione» da parte dello scienziato. In questo caso si tratta di un'interdipendenza totale: l'economista inventa l'economia così come l'economia inventa l'economista.

Il secondo paradosso nasce dalla sua definizione come scienza umana. Gli economisti pretendono che si tratti della più scientifica tra le scienze sociali, grazie alla matematizzazione del suo apparato di base, ma è lecito chiedersi se si tratta di una scienza dell'uomo. Di fatto, da David Ricardo in avanti (vedere la teoria dei vantaggi comparati), gli economisti hanno provato a farla diventare una fisica sociale, trasferendone il modello newtoniano quasi parola per parola. A sentire loro, la legge e i

meccanismi del circuito economico sarebbero l'equivalente della legge di gravitazione universale, in cui le forze di attrazione sono sostituite dall'interesse personale e dall'utilità. Ma si tratta di un bluff, perché presentandosi come scienza rigorosa e coerente, ergo matematizzata, questa scienza morale e politica ha abbandonato del tutto la morale e la politica. Karl Marx diceva di Ricardo che «preten-



È solo colpa dello sceicco? Tra le cause della crisi economica dell'Occidente c'è il caro-petrolio, oggi arrivato a 37 dollari al barile.

dendo di realizzare il massimo di felicità per la maggior parte degli uomini, trasformava gli uomini in cappelli». Il neoliberismo trasforma tanto i cappelli quanto gli uomini in equazioni. Negli ingranaggi di questa gigantesca macchina, mossa da se stessa «come da una mano invisibile» secondo la formula enunciata da Adam

Smith, si elimina del tutto la dimensione etica della vita degli uomini, si depurano le loro abitudini di vita, quindi la loro dimensione sociale, tutta la loro storicità. E cioè, si elimina nient'altro, niente di più, che l'essere umano.

Il terzo paradosso nasce da una curiosa constatazione: questi esperti indispensabili godono di una fama inversamente proporzionale alla loro capacità di fornire diagnosi



Così è facile scaricare sull'ingordigia (vera) dei sauditi le difficoltà attuali. Ma chi c'è dietro lo sceicco? Non ci sono forse le transnazionali occidentali?

esatte e soluzioni soddisfacenti. L'economia occupa una posizione dominante rispetto alle altre scienze sociali. Ciò che si attende dagli economisti non sono tanto le previsioni di bilancio quanto il rilancio dell'attività economica, la ricchezza, cioè lo sviluppo del paese. D'altronde, quest'aspettativa corrisponde alle pretese dei sacerdoti della

nuova religione, disposti sempre a dichiararsi pronti a fornire la diagnosi delle situazioni, a prevedere l'evoluzione degli eventi e ad adottare i rimedi adeguati. In genere, la diagnosi somiglia molto a un'ovvietà, la previsione è assai banale, la soluzione del tutto evidente. Per di più, nessuno dei grandi eventi economici degli ultimi cento anni è stato da loro azzeccato, né i crolli borsistici, né le riprese economiche né i piani di sviluppo né quelli per l'occupazione. Per gli economisti si potrebbe quindi parlare di una mancanza di modestia leggendaria, un po' come accadeva per i medici raccontati da Molière o per gli aruspici di romana memoria. Immodestia, in genere impunita, suffragata dal fatto che, pur se qualche sacerdote può essere discusso (non sempre), la religione rimane comunque intoccabile. E in tema di sacerdoti-aruspici e stregoni, vi ricordate, è solo un esempio, delle previsioni legate al nuovo miracolo economico italiano fatte da un supertecnico come il governatore della Banca d'Italia, Antonio Fazio, solo un paio di anni fa? E in tema religioso, e cioè di credenze, che dire del berlusconiano «contratto con gli italiani»?

Il quarto paradosso nasce dal fatto che, nella pretesa di ridurre tutto a una variabile valutabile, l'economista ignora comparti interi della realtà materiale, come succede per esempio con la natura o la vita domestica, e cioè ignora tutta una sfera della nostra esistenza che riguarda la soddisfazione dei nostri bisogni vitali e rappresenta una dimensione fondamentale del nostro benessere. Naturalizzando l'uo-

mo e il sociale attraverso il metodo scopiazzato dalla fisica, l'economia si rivela del tutto inadatta a economizzare la natura, quindi a farla rientrare nell'economia. Il Nobel per l'economia Robert Solow ha scritto: «L'antica preoccupazione per l'esaurimento delle risorse naturali non riposa su nessun solido fondamento. È molto facile sostituire altri fattori alle risorse naturali. Anche in teoria non c'è alcun problema. In realtà il mondo può continuare a vivere senza risorse naturali. Il loro esaurirsi è giusto una peripezia, non una catastrofe» (Robert Solow, citato da Vandana Shiva alla voce *Ressources* in *The Development Dictionary*, Zed Books, Londra, 1991). Così, ancora a metà degli anni Novanta si insegnava agli studenti d'economia che l'acqua e l'aria erano beni senza valore e quindi extraeconomici. Sarebbe da chiedere cosa ne pensano oggi gli agricoltori italiani. In definitiva, tutto ciò che non è prodotto dalle imprese e per il mercato, tutto ciò che non rientra negli scambi mercantili o non fa intervenire la moneta, sfugge ampiamente all'economista. Non li individua, se li individua non è in grado di misurarli, se li misura non trova il criterio che gli permetta di accomunarli alla sfera del mercato. Idem per quanto riguarda la dimensione domestica e per le forme di produzione a essa collegata, tali come il lavoro nero, l'economia informale e quella sommersa che, viceversa, sono centrali per capire il funzionamento (quanto meno) delle economie periferiche (ma anche di buona parte di quelle dei paesi industrializzati). Ciò che risulta inadeguato non è solo la valutazione, ma è lo stesso cam-



po d'indagine dell'economia. Come dire: il relax procurato dal tam tam della savana africana vale come quello dei club occidentali? E le carezze? E l'allevamento di cani (i cinesi mangiano i cani, le tribù pueblo allevano le vacche per la loro bellezza. Allora, i «dati» nascono da pregiudizi e credenze?). Certo, costretti a farlo, da qualche anno gli economisti hanno cominciato a incorporare una variabile ambientale, ma in modo del tutto insufficiente e parziale (A. Varnoli, *Les tracés divers de la notion de production*, in *Economie et statistiques*, n. 158/1983; M. A. Barthe, *L'économie cachée*, Syros, Parigi, 1988; S. Latouche, *Il pianeta dei naufraghi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; R. A. Rivas, *Cambiare l'alimentazione per cambiare la vita*, in *paper*, Scuola per la pace, Lucca, giugno 2003).

Il quinto paradosso nasce dal fatto che, pur se l'economia ha pretese universali, ovvero si presenta come una pratica comune a tutti gli uomini e come pratica quasi naturale, in verità si tratta di una disciplina molto circoscritta nel tempo e nello spazio. Infatti, afferma solo all'occidente capitalistico e compare, come già accennato, nel Settecento inoltrato.

In verità, il predominio dell'economia è legato all'emergere stesso dell'economico, con la moneta e il mercato. È quindi logico che l'economia fiorisca solo in epoca moderna, perché incarna il progetto della modernità che si fonda sulla pretesa di costruire la vita sociale sulla base della ragione, emancipandosi sia dalla tradizione sia dalla trascendenza. Nella visione ereditata dai Lumi, l'economia non è che la realizzazione della ragione. La

crescita dell'attività economica si presenta come un aumento potenziale della razionalità. Si tratta di aumentare l'efficienza, e cioè utilizzare meno mezzi per raggiungere risultati superiori. Il tutto sotto lo slogan «sempre di più».

Il trionfo incontestabile della modernità a livello planetario, prima di tutto a livello militare e politico (il colonialismo e i «mandati» della Società delle Nazioni), poi sempre più a livello culturale («american way of life» nella sua versione con-

cietà è assimilabile a un processo di storia naturale», Karl Marx, *Il Capitale, Libro I*, Einaudi, Torino, 1975), si contrappone apertamente alla diversità delle tradizioni nazionali. L'efficienza cioè è tale proprio quando diventa irrazionale. Mi spiego citando a memoria una storiella sentita da Raimon Panikar: un turista statunitense in Messico s'innamora della sedia costruita da un artigiano sulla strada. Gli chiede: «Quanto costa?», «40 pesos señor». «Ne vorrei



World bank al lavoro. Il presidente della Banca mondiale James Wolfensohn, il primo a sinistra, mentre stringe nuovi accordi durante il summit internazionale tenutosi a Dubai

temporanea) ma senza disdegnare del tutto il versante hard (si veda l'Iraq e dintorni, per restare all'attualità), impone di fatto l'economia come pratica e immaginario universale. Tuttavia, poiché la razionalità della lettura economica è unica (il che vale anche per il marxismo: «Le leggi che operano in campo economico si fanno valere con bronzea necessità... Lo sviluppo della formazione economica della so-

sei, che prezzo mi fa?». Dopo averci pensato un po', il messicano risponde: «300 pesos señor». E davanti alla faccia stupefatta del turista, che chiede uno sconto sui 240 pesos risultanti dalla moltiplicazione, spiega: «Ma a me, señor, la noia, chi me la paga?» (S. George-R. Panikkar-R. A. Rivas, *Sopravvivere allo sviluppo*, Edizioni L'altra pagina,

Città di Castello, 1995). Si tratta, ovvio, di un comportamento non razionale dal punto di vista economico. Ma credo si possa affermare che è tutt'altro che irragionevole. Come sono tutt'altro che irragionevoli, anche nei paesi sviluppati, le usanze degli agricoltori legati ai cicli della luna che nella razionalità della modernità andrebbero verificati con l'oracolo economico. Come si potrebbe affermare che non è affatto irrazionale, anche economicamente, dedicare tem-

Reich ed Erich Fromm, che «l'economia di mercato è fallocratica e patriarcale».

In realtà, l'unica cosa che conta, l'unica misura concreta dell'utilità è la moneta. All'ossessione del calcolo, l'etica delle pulsioni del guadagno del tempo, il rigore, la freddezza onestà degli affari analizzati da Max Weber (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*), si devono aggiungere la ricerca del potere, il sadismo latente insito nell'idea e nella pratica di dominare la natura,

triste») affermano e, forse, credono, di praticare un'attività perfettamente normale e sana, dedita a sommare cose naturali. Il loro scopo confessato è quello di soddisfare i bisogni. C'è tuttavia una piccola non corrispondenza tra fini professati e obiettivi raggiunti. Per esempio, «nell'era della globalizzazione e dell'espansione della ricchezza, in America Latina ci sono più poveri che mai, diminuiscono le spese sociali e i salari, aumentano quelle militari... Nel Messico, dieci anni dopo il Nafta, è aumentato il prodotto interno lordo e si sono moltiplicati i poveri... Il governo Lula ha ereditato un debito estero che lo costringe a pagare 1,03 miliardi di dollari d'interessi alla settimana, una cifra che rende del tutto ipotetica ogni idea d'investimento. Il paese, come tutta l'area, esiste soprattutto per contribuire a mantenere una piccola combriccola di banchieri statunitensi... Con il Piano Puebla Panama tutto il territorio che si estende dal meridione messicano fino al canale di Panama dovrebbe passare sotto controllo diretto delle multinazionali... Il controllo del Corridoio Mesoamericano significa, per esempio, che potranno essere brevettate oltre 16 mila piante di cui i popoli indigeni conoscono da sempre le caratteristiche... A Nord del Piano si trovano i zapatisti e le comunità indigene organizzate in modo autogestionario, non è più un problema messicano in quest'ottica... A sud, dal Canale di Panama s'intravede Maracaiibo, da dove si estrae la maggior parte del petrolio venezuelano...» (R. A. Rivas, *L'America Latina dopo 15 anni di*



Argentina al collasso. La politica del Fondo monetario internazionale e della Banca mondiale unite alle grandi ruberie dei governanti democraticamente eletti hanno condotto la ricca Argentina al disastro economico

po e sacrificare la carriera professionale «semplicemente» alla voglia di vedere e seguire la crescita di un bimbo.

Fallocratica e patriarcale

Ma l'economia del neoliberismo non è solo geograficamente delimitata e irrazionale; è anche fortemente sessista. Il sesto suo paradosso deriva dal fatto, come direbbero Wilhem

la dimensione reale dell'attività economica dominata dalla fecondità artificiale della produzione e del denaro. Fromm direbbe che la guarigione di questa società malata implica una forte femminilizzazione dell'economia.

Si tratta, anche questa, di una critica sistemica. In genere, gli economisti (che pure sostengono di praticare una «scienza

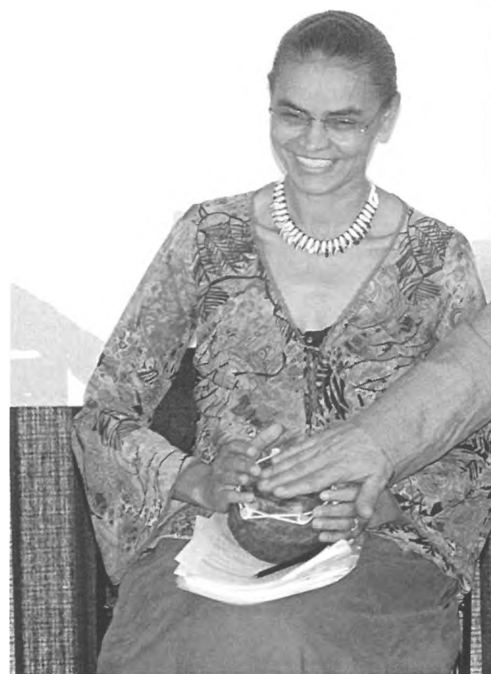


neoliberismo, in *paper*, Scuola per la pace, Lucca, maggio 2003). Si tratta proprio di «attività perfettamente normale e sana, dedicata a sommare cose naturali e il cui scopo confessato è soddisfare i bisogni»? Il buon senso popolare sa da secoli che le cose non stanno così. Ecco perché una politica radicalmente e coerentemente riformatrice deve puntare sulle questioni vere, ha l'obbligo di combattere le apparenze. E quando il capo della Confindustria, in una calda serata della scorsa estate, annuncia che il 75 per cento degli italiani condivide la linea politica degli imprenditori su pensioni, fisco e stato sociale, gli andrebbe detto che la sua dichiarazione rivela la maniacale ricerca della potenza per la potenza, dell'efficienza per l'efficienza, tipiche del padrone. Oppure diffondere la convinzione che lo sviluppo sia una condizione fondamentale della vita sul pianeta, mentre non è altro che una credenza occidentale, ovvero un insieme di pratiche, persino formalmente contraddittorie a volte, che non hanno come scopo la crescita economica dei paesi poveri ma quello di garantire la riproducibilità sociale e che, proprio per questo, costringono a distruggere in modo generalizzato sia l'ambiente naturale sia i rapporti sociali nell'inseguimento di una produzione crescente di merci destinate, attraverso gli scambi, solo a rispondere alla domanda solvibile. Questa definizione, costruita seguendo i dettami di Durkheim che si fissano sulle caratteristiche esterne e riproducibili di un fenomeno per definirlo, escludendo cioè gli interminabili elenchi di buone intenzioni, dovrebbe permetterci di aggiungere anche che

non si nasce *homo oeconomicus*, lo si diventa. E che il percorso di questa trasformazione è tutt'altro che innocente.

Il settimo paradosso nasce dal labile, o inesistente, rapporto dell'economia con la morale, che cerca d'ignorare e soppiantare, nonché di un rapporto difficile con la storia. Nella vecchia e ormai fuori uso definizione delle scienze sociali, morale significava ciò che riguarda i costumi, dunque la vita sociale. Implicava che la questione del rapporto con le norme (moralì) non si poteva dissociare dal giudizio di valore, ossia dal bene e dal male. È proprio la ricerca del bene comune che spinge il pastore protestante e professore di filosofia a Glasgow, Adam Smith, a preconizzare la concorrenza fondata sull'interesse personale. Ma la realizzazione della morale sociale, il bene comune, rende la morale ridondante, quindi contraddittoria e inutile. Almeno in campo economico, ma poiché questo campo è difficile da delimitare, si finisce per estenderlo alla totalità della vita sociale. Tuttavia, se la generosità, l'altruismo, la sobrietà, la contemplazione... sono ormai cose inutili, se non addirittura dannose, asociali e comunque attinenti esclusivamente alla sfera intima, bisogna comunque ammettere che il furto, l'azione e la violenza sono state a lungo azioni vietate. Quindi, l'etica degli affari si è appoggiata sulla libertà dei contratti, sull'autonomia personale, sull'uguaglianza dei partner e sul reciproco rispetto. Ciò poggiava su una morale fredda, rigorosa, rigida, di classe, ma comunque una morale. Storicamente, non si può negare che la «dolcezza del com-

mercio» celebrata da Montesquieu ebbe un ruolo moralizzatore nei confronti delle rozze e bellicose concezioni medievali. Pur se questa morale economica non ha bisogno di regole altruistiche. Questa scienza laica di una società puramente civile rimpiazza quindi «naturalmente» la morale. Almeno in teoria, perché le fatture false, le mazzette, le frodi di ogni tipo, lo spionaggio industriale, gli assassini su



L'enigma Brasile. Il nuovo corso del Brasile dopo l'elezione alla presidenza dell'ex sindacalista Lula (in alto a destra) ha acceso molte

commissione... rimangono pratica quotidiana, teorizzata, mostrata e persino elogiata nel mondo degli affari e nelle società moderne. Fino a sfociare negli «eccessi» dell'ultimo periodo, quando scoppiano in continuazione e dovunque gli scandali legati alla falsificazione dei bilanci e si arriva addirittura a teorizzare che, poiché tutti rubano, forse la questio-

ne risiede nell'ugualitarismo che nascerebbe dall'avere, tutti, identiche possibilità di furto e arricchimento.

Poiché contribuisce in modo decisivo a determinare i valori, l'economia può anche fissare i suoi rapporti con la storia, finalmente liberata dai legami con la realtà contingente dello spazio e del tempo. Se il neoliberismo pretende che l'economia rappresenti un insieme di leggi astratte, quindi universali



speranze in quel paese ricchissimo e al contempo poverissimo. Ma sono speranze compatibili con gli interessi degli Stati Uniti?

e transtoriche come la fisica, non è insignificante che la vita economica si sviluppi in un tempo e in uno spazio ben determinati. La teoria pura dell'equilibrio generale, assioma neoliberale, è una teoria astratta, non ha bisogno della storia. L'economia non ha bisogno della storia, tranne che per una

esigua minoranza eterodossa. Tuttalpiù, si limita a ricorrere alla filosofia della storia.

Tutto sommato, ciò risulta assai curioso. Perché i prezzi hanno una storia, le monete fluttuano nel tempo, le crisi economiche rimettono in causa l'equilibrio perfetto della teoria, la vita economica si sviluppa in una congiuntura di crescita e di fluttuazioni cicliche... Alcuni fanatici della teoria (regolarmente premiati dall'ufficialità) sostengono che si tratta di una successione di casi che turbano l'equilibrio generale dei mercati ma, che, non essendoci nessuna continuità e omogeneità tra loro, non richiedono altro che interventi correttivi della politica. Si tratta, in tutta evidenza, di posizioni assai poco convincenti, poiché c'è un'inquietante regolarità di questi eventi (dei cicli economici, per esempio). Quindi, poiché non sono mai state raggiunte le situazioni di equilibrio, il neoliberismo ci parla di un mondo che non è il nostro. E che non sembra nemmeno uno degli altri mondi possibili (parlo del modello teorico, ovviamente).

Questi paradossi trovano una spiegazione semplice: si tratta di una costruzione artificiale e astratta, a livello teorico e a livello pratico, falsamente collegata con le esperienze vissute e con altri saperi. Solo che, volenti o nolenti, questa costruzione fittizia è diventata parte integrante della nostra realtà. Forse perché, tra i maggiori misteri del sociale, sta il fatto che non di rado la finzione diventa realtà e la realtà diventa fittizia. Ma anche questo stato di cose trova una spiegazione relativamente semplice.

Di fatto, l'economia si costruisce, teoricamente e praticamente, selezionando alcuni aspetti del vissuto che poi iso-

la artificialmente, che in seguito valorizza e infine afferma come dogmi. Si tratta essenzialmente di tre postulati: l'utilitarismo, l'illimitatezza della natura e l'armonia degli interessi, che poggiano su realtà sia parziali sia tautologiche che, svuotate, si trasformano in sofismi discutibili ipotizzando la grande costruzione economica e ci pongono davanti all'evidente necessità di costruire un altro e diverso edificio teorico per l'economia. Ciò è quanto mai urgente oggi, perché sotto l'egida del neoliberismo il mercato mondiale sta per distruggere l'intero pianeta. Quindi, bisogna cambiare il mondo, e bisogna cambiarlo ora. Questo significa cominciare a vedere le cose in un altro modo, quale condizione indispensabile perché le cose stesse possano divenire altro da sé, cioè possano essere concepite soluzioni innovative e originali. Infatti, riducendo la felicità al benessere materiale e riducendo il benessere materiale al prodotto interno lordo, l'economia universale ha trasformato la grande ricchezza della vita in una miserabile lotta per l'accaparramento di prodotti e di beni. Perché il gioco economico che dovrebbe assicurare la prosperità per tutti non è niente di più che una guerra economica globale. E, come in ogni guerra, ci sono vincitori e vinti. Solo che i vincitori sono molto pochi. Va pure detto che l'immobilismo politico, i fallimenti economici e i limiti tecnici del progetto della modernità si rinforzano reciprocamente e trasformano il sogno occidentale in un incubo. Scappare a questo cupo destino richiede di reinserire l'economico e il tecnico nel sociale, richiede di



decolonizzare il nostro immaginario per cambiare davvero il mondo.

Infine, se altri mondi sono davvero possibili, ciò passa attraverso il recupero del ruolo centrale della politica, nella sua duplice veste di analisi e profezia, di realtà e pulsione, mandando in soffitta (anzitutto nel nostro immaginario) «l'economia» di cui ci siamo occupati in questo testo.

Le «perversioni» dell'utilitarismo

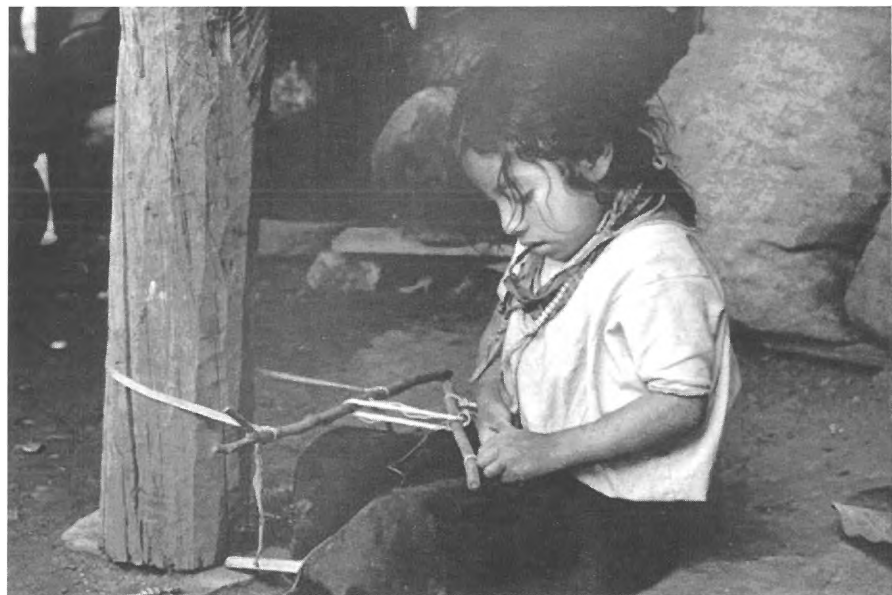
John Stuart Mill indicava l'utilitarismo come causa immediatamente determinante il desiderio di ricchezza. Escludeva però la forza, in quanto questa legge psicologica era da intendersi naturalmente applicata solo ai fenomeni derivanti dalle operazioni industriali e produttive, e dagli atti attraverso cui si distribuiscono i prodotti delle operazioni industriali. Così separando i comportamenti interessati dalle le azioni derivate, «si può costruire una scienza che ha preso il nome di economia politica» (*Sistema di logica*, Astrolabio, Roma, 1968).

La logica di questa costruzione è, a prima vista, impeccabile. L'utilità e l'interesse sono senz'altro importanti nella vita pratica ma, ancora una volta, il problema è: di cosa parliamo? Perché è sì interessante produrre del cibo per poter mangiare, come lo è guadagnare dei soldi per far fronte ai propri bisogni. Nel nostro mondo, si tratta proprio di buonsenso. È altrettanto interessante e utile guadagnare denaro per avere più denaro con cui avere più denaro? Perché in questo gioco degli specchi l'utilità è utile solo all'utilità dell'utilità dell'utilità. Frie-

drich Hegel avrebbe detto che «l'utilitarismo è la banalità in persona... Che l'utilità sia l'essenza delle cose esistenti significa che esse sono determinate come non esenti in sé, ma per altro, momento necessario ma non unico» (*La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1960).

L'universo dei mezzi fa scomparire il suo fine perché questo è stato svuotato da ogni contenuto. Come dire: qual è il fine della pubblicità? Far vendere naturalmente, quindi

porati nell'immaginario senza l'esperienza quotidiana derivata dallo spazio concreto di partenza (la sopravvivenza, la necessità di guadagnarsi la vita, il consumare, la gestione del proprio bilancio e così via). La natura che gli economisti classici si erano costruiti era, per certi versi, anche più costrittiva di quella degli attuali ecologisti. Era una madre avara, e la scarsità, letteralmente inventata dall'economia quando ha esteso la proprietà privata, occupava un ruolo



è disciplina utile. Ma che cosa fa vendere? Ciò che importa è che si tratti di qualcosa di cui prima non si sentiva il bisogno e che senza la pubblicità stessa non sarebbe stata acquistata. E cioè, l'attività economica è utile anzitutto a se stessa. I concetti fondativi, utilità, interesse, bisogno, sono stati svuotati. Quindi possono catturare nella loro rete la totalità della sfera sociale e assicurare all'economia un dominio illimitato. Creano illusioni, perché nascono da uno spazio concreto, ma vengono incor-

centrale nel meccanismo economico. Serviva per impedire l'accesso ai beni collettivi e alle risorse naturali ben al di là dei codici civili, provocava l'apparizione della scarsità stessa quale prodotto della ingordigia di quelli che facevano e fanno incetta dell'abbondanza naturale.

Ciò che la scarsità legittima non è economizzare la natura ma il suo sfruttamento. Le risorse naturali sono, si sentenzia, senza valore e sono sup-

poste abbondanti. L'industria può produrne sempre dei surrogati. Perché ciò che scarseggia sono le utilità di mercato e perché la società economica si costruisce in una lotta accanita contro la natura. Al contrario delle società primitive che fondavano la loro solidarietà di genere su un'alleanza con le specie animali e vegetali e con il cosmo, anche escludendo altri uomini, la società moderna costruisce un'astratta fraternità universale che identifica la natura come nemico

land, *Aux confins de droit*, Odile Jacob, Parigi, 1991). Il grande mito della conquista del cosmo è al centro di un progetto di prosperità universale. Rende inutile i conflitti tra gli uomini, salvo quando questi non vogliono capire il senso salvifico del progresso. Ergo, traduzione particolare universalizzata, il grande mito della conquista del West rende possibile la prosperità degli Stati Uniti, dunque del mondo. Gli indigeni non vengono ammazzati solo perché occu-

benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare... Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo (*La ricchezza delle nazioni*).

Ma pressati dai fatti, anche gli economisti hanno dovuto incorporare in qualche modo l'ambiente nei loro calcoli. Nelle odierne analisi economiche la crisi dell'ambiente si risolve con un salto in avanti: bisogna produrre di più per riparare i guasti causati all'ambiente. In quest'ottica possono crearsi anche strane alleanze, per esempio con parte del sindacato, perché il disinquinamento crea mercati, posti di lavoro e può rilanciare la crescita economica. «Si può», è stato scritto dalla Banca mondiale, «esportare i rifiuti e insediare le fabbriche inquinanti nei paesi poveri... Ciò corrisponde al calcolo economico e all'interesse di tutti». I costi del disinquinamento sarebbero pure bassi, grazie al basso livello dei salari in questi paesi, ma anche perché, in caso di un'eventuale catastrofe, «il costo dovuto alle perdite umane sarebbe molto più ridotto» (il «costo della vita» di un africano medio è un duecentesimo circa di quello di un italiano). D'altra parte, ecco l'armonia universale esplicitata appieno, «il desiderio di un ambiente pulito è molto più sentito nei paesi ricchi che nel Sud del mondo». Ergo, questa esportazione massiccia di inquinamento creerà occupazione e ricchezza nel Sud del mondo, e più verde nel Nord.

Ecco quindi che l'economia appare attanagliata tra un suo modello astratto fondato su ipotesi troppo semplicistiche e riduzioniste e i bisogni di multiforme complessità della vita



pubblico numero uno di tutti gli uomini. La cooperazione fra gli uomini si fonda, appunto, nell'illimitatezza potenziale della natura, quale fonte inesauribile di materie prime o come pattumiera, poco importa. Cartesio sentenzierà sulla necessità di «rendere l'uomo proprietario e padrone della natura» e Bacone ne dichiarerà la guerra: «La natura è prostituta. Noi dobbiamo domarla, penetrare i suoi segreti e assoggettarla secondo i nostri desideri» (citati da N. Rou-

pano le terre destinate alla costruzione del mito fondatore, ma anche perché rifiutano la dichiarazione di guerra contro «la pacha mama», e cioè la madre terra per tutte le culture andine del continente americano. Non ha nulla di esagerato dire che assistiamo imperterriti all'elogio del crimine. Se gli uomini sono «fraternamente» in guerra contro la natura, l'armonia degli interessi tra gli uomini non ha difficoltà a imporsi come il terzo mito fondante. La mano invisibile di Adam Smith ne è il riferimento obbligato: «Non è dalla

reale. Questa contraddizione condanna l'economia e gli economisti a vivere dentro i suoi paradossi. Ed è necessario rivedere la quotidianità e i problemi della società in un'ottica diversa da quella dell'economia e degli economisti, senza però sfuggire alle vere questioni sul tappeto. Sintetizzando all'estremo le basi di un programma di discussione che possa permetterci di parlare di futuro, a mio parere oggi dobbiamo assolutamente:

- partire dalla necessità di immettere forti pressioni politiche sull'insieme del sistema mondiale, contestando anzitutto la supremazia del settore finanziario, contrastando l'idea del mercato totale, rimettendo in discussione l'ampiezza senza limiti della mercantilizzazione, imponendo codici di buona condotta alle multinazionali, aiutando l'autorganizzazione degli esclusi, esigendo un dibattito democratico sui danni all'ambiente, in particolare per quanto riguarda le mutazioni genetiche e le aggressioni verso le altre specie viventi.

- Modificare le regole del gioco, particolarmente sotto tre aspetti. Anzitutto dichiarare e imporre come inaccettabile che la concorrenza si giochi sui costi del lavoro e quindi sulla vita degli uomini; poi accettare l'integrazione del progresso tecno-

logico solo se questo non nuoce all'ambiente; infine impedire che il corpo umano, la terra e i beni ambientali possano essere considerati merci come le altre.

- Lottare contro la disoccupazione e l'esclusione sociale e per il recupero dei diritti civili. Il che significa almeno tre questioni: affrontare la riduzione della durata del lavoro modulata sull'intero ciclo della vita, riconoscere e facilitare

bientali. Ciò significa questioni rilevanti e concrete che includono non solo la cancellazione progressiva del debito estero dei paesi più poveri, ma anche la riduzione programmata del reddito pro capite nei paesi ricchi, la diminuzione della produzione e del consumo dei combustibili fossili, la ristrutturazione del modello globale di educazione, la denuncia dei disastri provocati dal mito dello sviluppo, la resi-

stenza attiva contro i padroni del mondo (G7, Club di Parigi, Banca mondiale, Wto, conferenza di Davos e così via) e la costruzione di contropoteri, l'imposizione di regole, la necessità di trovare compromessi operativi, anzitutto in Europa, che per la sua storia e organizzazione economica rappresenterà uno dei cavalli principali di battaglia tra opposte concezioni dell'economia e delle società.

Troppo? Troppo difficile? Per una politica ridotta a ragioneria senz'altro. Per un progetto riformatore radicale nulla di più che la giusta misura iniziale. Avendo in mente quale riferimento un piccolo fram-

mento-affresco della storia degli uomini, mi piace ricordare a questo riguardo quanto affermava il primo proclama della giunta rivoluzionaria di La Paz, Bolivia, già nel 1810: «Abbiamo guardato per troppo tempo un silenzio molto simile alla stupidità».



la crescita dell'economia solidale e rafforzare l'azione redistributiva guardando all'introduzione di un vero e proprio reddito di cittadinanza.

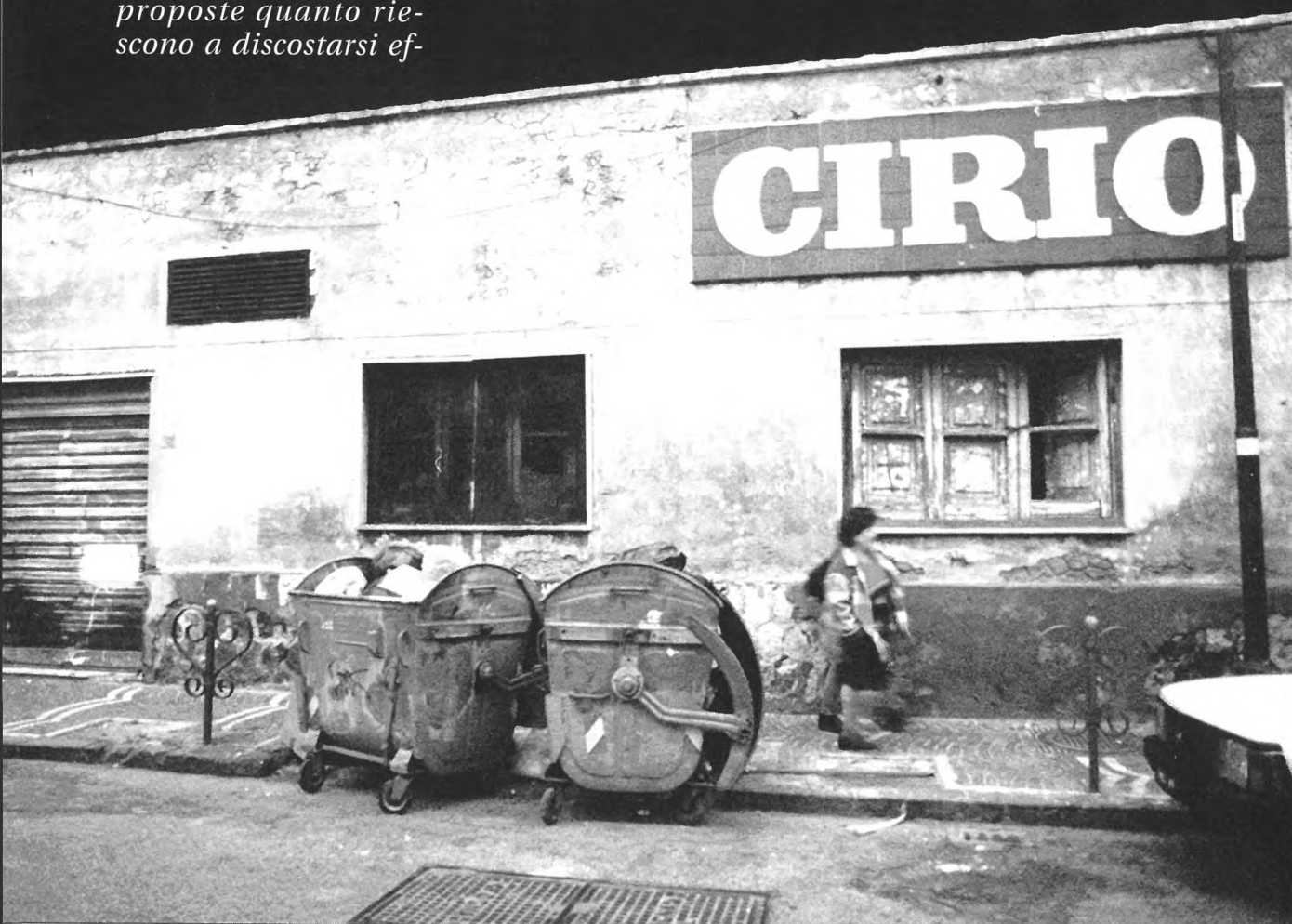
- Ridurre il fossato Nord-Sud riconoscendo esplicitamente e concretamente uno spazio al Sud, e contenere i danni am-

Esiste una proposta di economia libertaria? Se esaminiamo quanto dicono i «padri fondatori» dell'anarchia abbiamo risposte contraddittorie. Così dopo un silenzio di decenni e decenni, oggi fioriscono ipotesi per costruire un sistema non sfruttatore attraverso una programmazione libertaria. Ma queste proposte quanto riescono a discostarsi ef-

laboratorio

fettivamente da una pianificazione centralizzata? Poco, secondo Luciano Lanza. La via da percorrere è forse quella di una rivisitazione (questa volta sì libertaria) del mercato. Il luogo della concorrenza, non certo della libertà. Ma per farne l'arena di una pluralità di luoghi, una pluralità di ambiti dell'e-

conomico capaci di includere gli estremi: concorrenza e solidarietà. In una sequenza sempre più allargata. Esaltando, quindi, tutti i possibili rapporti, tutte le possibili interconnessioni fra soggetti. Per contribuire all'esperazione dell'economico e ridurne la rilevanza sociale



FARE I CONTI CON L'ECONOMIA

di Luciano Lanza

«**S**e si lascia briglia sciolta alle forze di mercato anche soltanto nella sfera economica e finanziaria, queste produrranno il caos», chi sostiene questa tesi non è un «pericoloso» sovversivo o, semplicemente, un «timido» critico dell'attuale situazione economica e sociale, no è un campione della speculazione finanziaria, il famoso George Soros (*La crisi del capitalismo globale*, Ponte alle Grazie, Milano, 1999) che diversi anni fa ha messo in ginocchio lira e sterlina con le manovre dei suoi fondi d'investimento. Incredibile (fino a un certo punto), il mercato viene aspramente criticato da chi vive e fa fortuna con i meccanismi di mercato. Per non parlare, è scontato, di coloro che si oppongono a questa società fondata sulla disegualianza e sullo sfruttamento. Insomma, il mercato è la «bestia nera» delle forze di sinistra, dei new-no global e anche della stragrande maggioranza degli anarchici. E come dar loro torto? Il mercato è l'elemento fondante e costitutivo del capitalismo, cioè quella forma economica e sociale che vede nell'aumento illimitato della produzione e del consumo il vettore esclusivo della socializzazione. Ma se scartiamo il mercato, perché artefice di disegualanze, l'altra forma economica conosciuta è la pianificazione. Quest'ultima è stata la più importante realizzazione storica per superare la logica del mercato. Una formulazione tutta politica per riportare nell'ambito della decisionalità dell'uomo le forze disruptive dell'autonomizzazione dell'economico dalla società. È stato così creato un immenso apparato burocratico-statale per prendere quelle

decisioni che gli operatori del mercato prendevano in modo autonomo e individuale all'interno della dinamica domanda-offerta. Il risultato? L'affermazione di una classe altrettanto sfruttatrice (se non di più, ricordate le profetiche pagine di Michail Bakunin sulla «burocrazia rossa»?) di quella capitalista, penuria di beni necessari e abbondanza di beni non richiesti, disegualianza economica. Ma non solo questo. La pianificazione centralizzata si è rivelata strumento di dominazione totalitaria: i dirigenti decidono che cosa e quanto (sempre poco) devono consumare i sudditi. E, infatti, che cosa pensavano i teorici della pianificazione? Basta riportare le parole di uno di loro, il polacco Janusz Zielinsky: «Un piano operativo deve essere completo. Essendo un insieme di decisioni interdipendenti non può omettere nessun fattore o sfera di attività che sia in grado di influenzare le decisioni in esame» (*La teoria della pianificazione socialista*, Angeli editore, Milano, 1973). Ebbene,

è su questo delirio di onnipotenza (vera assurdità economica e sociale) che si è fondata la risposta politica al mercato capitalista. E il crollo (meglio, l'implosione) dei regimi comunisti ha anche nella pianificazione centralizzata una delle ragioni del suo fracasso. Che ha lasciato spazio a un capitalismo ancora più selvaggio e crudele di quello ormai consolidato nel mondo occidentale. Anche se quest'ultimo, però, riserva la sua dose di maggiore brutalità selvaggia nei confronti del Sud del mondo. Ecco allora l'interrogativo da cui muove questo articolo: quale forma economica può meglio accordarsi con una visione libertaria della società?

La proposta Parecon

In questi ultimi tempi vengono avanzate proposte per un'economia partecipativa (parecon: participatory economics) capace di andare al di là del capitalismo. L'ipotesi è formulata



nel modo più compiuto da Michael Albert, noto redattore di *Z magazine* e responsabile della rete *Z net*. Nel suo ultimo libro, *Il libro dell'economia partecipativa. La vita dopo il capitalismo* (Il Saggiatore, Milano, 2003), Albert tratteggia un sistema economico orizzontale fondato su equità, solidarietà, diversità, autogestione ed equilibrio sociale. In pratica potremmo definire parecon come una radicalizzazione libertaria della pianificazione democratica che ha tanto animato il dibattito economico negli anni Cinquanta e Sessanta. Ecco una sintesi delle proposte di Albert.

- Ogni luogo di lavoro deve essere posseduto in parti uguali da tutti i cittadini per impedire che la proprietà sia fonte di privilegi o di maggiori redditi.
- Lavoratori e consumatori esprimono le loro preferenze attraverso consigli democratici, luogo del potere decisionale.
- I consigli sono presenti a molti livelli: dai gruppi di lavoro piccoli e grandi a intere industrie, dai consumatori indi-

viduali ai quartieri, alle province e così via.

- Le votazioni possono essere a maggioranza, semplice, di tre quarti, di due terzi oppure all'unanimità.
- Rifiuto dell'attuale divisione del lavoro equilibrando le mansioni svolte da ciascun lavoratore, quindi eliminazione del monopolio delle mansioni che conferiscono autorità e di quelle ripetitive, subalterne e pericolose. L'equilibrio delle mansioni viene deciso dai lavoratori stessi nei loro consigli.
- La retribuzione del lavoro avviene in proporzione all'impegno profuso, al tempo dedicato al lavoro e al sacrificio compiuto senza tenere conto di maggiore o minore abilità, tecniche più o meno perfezionate o avanzate.
- Il collegamento tra produttori e consumatori per far coincidere quantità prodotta complessivamente con quantità totale consumata avviene attraverso una programmazione partecipativa. Questo siste-

ma si basa sulla comunicazione cooperativa di preferenze attraverso una serie di principi e strumenti organizzativi e comunicativi: prezzi indicativi, comitati di assistenza e cicli di adattamento a nuove informazioni e così via.

Come si vede, parecon è una struttura articolata sui consigli, sullo scambio di informazioni per arrivare a formulazioni di pianificazione libertaria non rigida, continuamente aperta al variare delle condizioni e delle preferenze di consumatori e lavoratori.

Parecon si presenta quindi come terza via tra mercato capitalista e pianificazione centralizzata. Ma è davvero una terza via? E quanto è praticabile? Quanto risponde effettivamente alle necessità di una società libertaria? È sicuramente una proposta interessante, pragmatica. Ma quanto in sintonia con i valori sociali dell'anarchismo? Quanto questa proposta configura un'economia funzionale a una società libertaria? E qui incontriamo il primo grande problema. Anzi il problema dei problemi. Perché il pensiero anarchico e libertario ha grandi carenze nella riflessione economica, infatti ha focalizzato la sua analisi soprattutto sul potere politico. Forse a ragione, ritenendo l'economico come forma derivata dal politico. Forse...

L'economia dei «padri fondatori»

Vediamo allora le principali idee economiche espresse in campo anarchico.

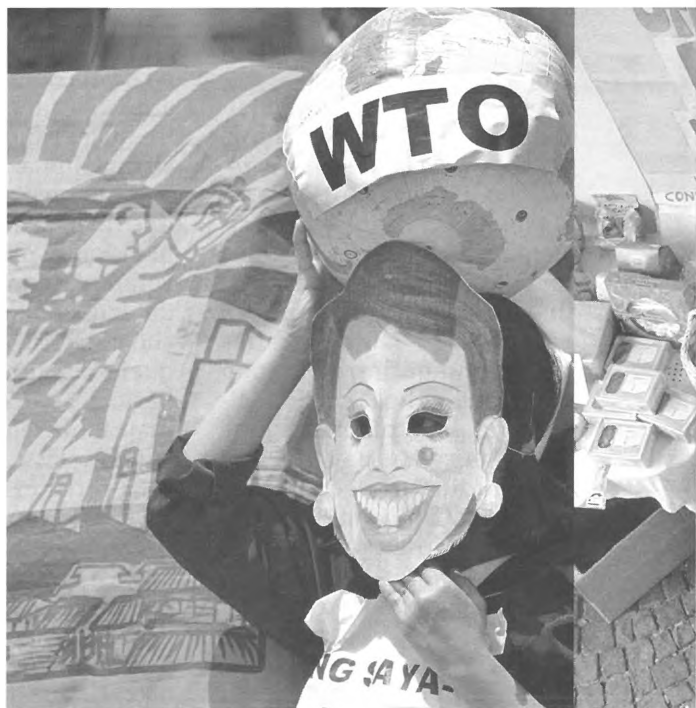
Nella vulgata anarchica fino agli anni Sessanta del Novecento l'economia non viene analizzata come sfera autonomizzata di un aspetto della



socialità, ma esclusivamente come strumento dei padroni per sfruttare i lavoratori, il popolo. Affermazione che nella sua semplicità esprime un dato di fatto innegabile, ma ne trascura la dimensione più complessa. E questa vulgata discende, in parte travisandoli, dagli scritti del più influente anarchico della fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento: Errico Malatesta. Solo che Malatesta, pur riconoscendo di avere «competenza scarsissima» di economia (*L'Agitazione*, 14 ottobre 1897), sostiene che la forma economica non è importante e focalizza la sua attenzione sul contesto sociale ed etico in cui la forma economica si trova inserita. Qui è necessario sottolineare, proprio a partire da Malatesta, che parlare di teoria anarchica e teoria economia significa descrivere più un'assenza che una presenza. Nell'immaginario anarchico la rivoluzione sociale avrebbe fatto piazza pulita di tutti i problemi economici: la nuova società non avrebbe conosciuto economia, in quanto scienza della società del dominio. Su questa impostazione pesano la figura e il pensiero di Malatesta. Ma si tratta di un Malatesta «riveduto e reinterpretato» dai militanti. Gli scritti di Malatesta, già semplici (perché distillato di conoscenze ed esperienze) vengono ulteriormente semplificati (vale a dire banalizzati) nell'attività di propaganda. Certo, va riconosciuto che Malatesta si colloca in uno spazio teorico a-economico, per lui la trasformazione sociale non è condizionata dalla forma economica e la struttura sociale non dipende dall'economia. Scrive nel 1929: «Quali le forme che prenderanno la produzione e

Contro la Wto.

Puntare sul commercio equo e solidale? Certo, ma il problema è spuntare le unghie alla World Trade Organization. E non è facile. Però...



lo scambio? Trionferà il comunismo (...), o il collettivismo (...), o l'individualismo (...) o altre forme composite che l'interesse individuale e l'istinto sociale, illuminati dall'esperienza potranno suggerire? Probabilmente tutti (...) fino a che la pratica avrà insegnato quale è la forma o quali sono le forme migliori (...). Ma veramente più che le forme pratiche di organizzazione economica (...) l'importante, dico, è che esse sieno guidate dallo spirito di giustizia e dal desiderio del bene di tutti e che vi si arrivi sempre liberamente e volontariamente» (*Qualche considerazione sul regime della proprietà dopo la rivoluzione*, in *Il Risveglio*, 30 novembre 1929). A questa posizione, Malatesta affianca, però, riflessioni più approfondite che contraddicono perfino i suoi esegeti «volgarizzatori». Scrive Malatesta nel 1922: «D'abitudine nel campo nostro si risolve semplicisticamente la questione dicendo che il danaro si deve abolire. (...) Ma oggi la questione è ben

altrimenti complicata. Il danaro è mezzo potente di sfruttamento e di oppressione; ma è anche il solo mezzo (fuori della più tirannica dittatura o del più idilliaco accordo) escogitato finora dall'intelligenza umana per regolare automaticamente la produzione e la distribuzione» (*La rivoluzione in pratica*, in *Umanità Nova*, 7 ottobre 1922).

Nonostante Malatesta sia quindi molto più articolato sul problema dell'economia di quanto lo vorrebbe una certa tradizione anarchica, resta il fatto che con lui abbiamo una delle più chiare visioni dell'irrilevanza economica per la trasformazione sociale. E questo soprattutto nel pensiero anarchico più vicino ai nostri tempi.

Non è sempre stato così. Pierre-Joseph Proudhon, uno tra i primi pensatori a usare il termine anarchia in senso positivo, fonda gran parte delle sue proposte di trasformazione sociale proprio su strutture economiche. Una società formata



da liberi produttori che si sviluppa su liberi accordi in un contesto federativo è il primo passo, secondo Proudhon, per coniugare socialismo e mercato, mercato e mutualismo. Da qui una visione dinamica dell'economia: la libera concorrenza come motore dello sviluppo sociale, ma una concorrenza che trova nel mutualismo il suo correttivo per non scivolare nel monopolio. Proudhon introduce il mercato nella logica di una società libertaria perché ritiene insuperabile la legge del valore nella sua duplice articolazione, valore d'uso e valore di scambio: «Ora, l'attitudine che hanno tutti i prodotti, sia naturali sia industriali, di servire alla sussistenza dell'uomo, si chiama particolarmente valore d'utilità; l'attitudine che essi hanno di essere dati un per l'altro, è valore di scambio. (...) Così la distinzione stabilita nel valore è data dai fatti, nulla ha

d'arbitrario: tocca all'uomo, subendo questa legge di volerla a pro del proprio benessere e della propria libertà» (*Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, 1846).

Impostato il problema del valore, Proudhon arriva all'elemento fondante del mercato: lo scambio: «... l'offerta e la domanda, nelle quali si vuol vedere la sola norma dei valori, non sono altro che due forme cerimoniali che servono a mettere a fronte il valore d'utilità e il valore di scambio e a provocare la loro conciliazione. Sono questi i due poli elettrici che messi in rapporto producono il fenomeno di affinità economica che si chiama scambio» (*ibidem*). Il mercato in questa visione diventa luogo dove si manifestano le «affinità economiche» e non luogo di scontro. Ma per fare in modo che il mercato abbia questa dimensione si deve riconoscere che «è il lavoro, il lavoro solo che produce tutti gli ele-

menti della ricchezza e che li combina sino nelle loro ultime molecole secondo una legge di proporzionalità variabile, ma certa» (*ibidem*).

Qui Proudhon è tutto all'interno della teoria del valore-lavoro, la sua è più una posizione ideologica che scientifica: è legato al socialismo che deve rivalutare il lavoro come unico (o principale) creatore di ricchezza sociale. Una posizione che peraltro è presente anche nell'anarchismo americano, spesso frettolosamente indicato come versante liberale dell'anarchismo. E che, guarda caso, viene ripreso interamente oggi da Albert, che si pone, forse senza saperlo, nella scia dell'anarchico americano Josiah Warren. Per Warren il prezzo di un bene non dovrebbe essere determinato dalla sua utilità, ma secondo il principio del lavoro. Vale a dire che il tempo impiegato e le difficoltà incontrate per produrre un bene ne determinano il prezzo. Una teoria che Warren definì «equo scambio basato sul costo come limite del prezzo». Per dare concretezza alle sue idee Warren aprì un piccolo negozio, Time Store, dove erano in vendita tutti i beni di uso quotidiano. A che prezzo? Un cartellino elencava le ore richieste per produrlo e a quella somma veniva aggiunto il 4 per cento destinato a coprire le spese di gestione. Possono sembrare idee stravaganti (come la banca fondata da Proudhon che concedeva prestiti a tasso zero), ma in alcune parti degli Stati Uniti queste idee funzionano ancora: basti pensare alla circolazione di buoni di ore-lavoro, usati come «moneta parallela» accanto ai tradizionali dollari. Questi due pensatori



(Proudhon e Warren) immettono nelle prime formulazioni dell'anarchismo il concetto (a prima vista liberale) della concorrenza economica, ma soprattutto Proudhon (e poi anche il discepolo di Warren, Benjamin Tucker) ha anche la capacità di mettere in luce i danni prodotti dalla concorrenza: «La concorrenza uccide la concorrenza», perché «il monopolio è il termine fatale della concorrenza, che lo genera con un'incessante negazione di sé medesima» (*Sistema delle contraddizioni...*).

La teoria anarchica è molteplice, pluralista, così accanto a pensatori «liberali» ne troviamo anche di «comunisti». Le virgolette in entrambi i casi sono d'obbligo, perché ovviamente i termini vanno presi solo come indicazione molto approssimativa.

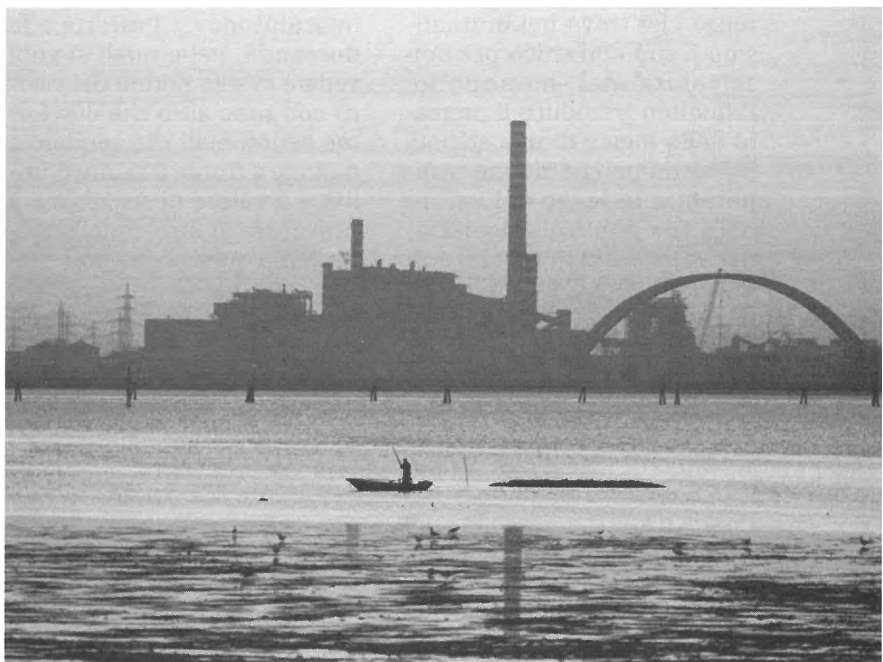
Il campione del comunismo anarchico è sicuramente Pëtr Kropotkin. Questo grande pensatore, in un certo senso fondatore del filone positivista dell'anarchismo, ha un approccio all'economia che non si discosta dalla razionalità consueta: il massimo risultato con il minimo sforzo, anche se inserita in una visione umanitaria. Il lavoratore deve spendere il meno possibile delle sue forze, ma questo nulla toglie al fatto che il positivismo di Kropotkin sia, alla fine, in sintonia, nella parte essenziale, con gli economisti del suo e del nostro tempo. Con la capacità, però, di anticipare di alcuni decenni gli studi legati alla teoria dei bisogni. Scrive Kropotkin: «Non è anche lo studio dei bisogni che dovrebbe dirigere l'economia?» (*La conquista del pane*, 1892). Qui Kropotkin, pur all'interno di un approccio economicista (molto *sui generis*), ribalta la questione: non è il mercato che determina le quantità da produrre e scambiare, ma

quanto e cosa manifesta il soggetto desiderante. L'*homo oeconomicus* è sostituito dall'uomo preso in sé e per sé: soggetto libero che liberamente manifesta le sue preferenze. E infatti: «Ma dal momento in cui la consideriamo [la produzione] sotto questo punto di vista, l'economia politica cambia totalmente d'aspetto. Cessa di essere una semplice descrizione dei fatti e diventa una scienza, allo stesso titolo della fisiologia: si può definirla lo studio dei bisogni dell'umanità e dei mezzi per soddisfarli con la minima perdita possibile di forze umane. Il suo vero nome sarebbe fisiologia della società. Costituisce una scienza parallela alla fisiologia delle piante o degli animali che, esse pure, sono lo studio dei bisogni delle piante o dell'animale e dei mezzi più vantaggiosi per soddisfarli» (*ibidem*). La dimensione organicista di Kropotkin, a questo punto, abbraccia tutto lo scibile umano, anche una «scienza» come l'e-

conomia (destinata a ben altri fini) viene piegata a una visione olistica.

E seguendo questa direzione il «comunismo» di Kropotkin sfocia perfino nella spiegazione e legittimazione della ricerca di consumi differenziati che potremmo definire consumi di «lusso»: «Se vogliamo la rivoluzione è certamente, in primo luogo, per assicurare il pane a tutti, per trasformare questa società esecrabile (...). Ma ci attendiamo ben altro dalla rivoluzione (...). E come tutti gli uomini non possono e non devono somigliarsi (la varietà dei gusti e dei bisogni è la principale garanzia del progresso dell'umanità), ci saranno sempre, ed è auspicabile che ci siano sempre, degli uomini e delle donne i cui bisogni saranno al di sopra della media in una qualsiasi direzione» (*ibidem*).

Con il superamento dell'economia attraverso la fisiologia della società abbiamo la *summa* «dell'economia che non c'è» nel pensiero anarchico. Pensiero che si articola nel-



l'approccio proudhoniano: l'economico come elemento costitutivo della società di liberi produttori e consumatori in concorrenza tra loro. Quello kropotkiniano: il superamento dell'economia in una società retta dal mutuo appoggio e proiettata verso un'armonia che prescinde dalla concorrenza. E, infine, l'approccio pragmatico di Malatesta che sussume l'economia interamente nel sociale.

Un problema di scelta

Dall'esame delle proposte anarchiche sull'economia abbiamo, dunque, una triplice risposta. Ma sarebbe un errore pensarle come soluzioni alternative: come se l'una escludesse le altre. Il pluralismo dell'anarchismo e del pensiero libertario si riconosce anche in queste tre formulazioni. Che, dopotutto, sono anche espressioni di diversi momenti della socialità. Qui, forse, cogliamo l'indicazione più innovativa nei tre pensatori anarchici riu-

nendoli in un unico contesto. Il problema non è tanto di natura squisitamente economico quanto sociale. Di rapporti sociali, di ingegneria sociale non tralasciando l'ambito psicoantropologico.

Ma c'è un interrogativo di fondo a cui rispondere: l'economia ha un posto nella società libertaria? È compatibile con l'anarchia? Vale a dire i valori di eguaglianza, libertà e diversità. Da qui un altro interrogativo: una società egualitaria fondata sulla libertà come regola i suoi rapporti legati alla produzione e allocazione dei beni materiali? Mantiene una sfera autonoma per regolare questi rapporti o li riassume in altre sue istituzioni? Proudhon riconosce validità alla concorrenza dei liberi produttori e consumatori, anche se è consapevole dei rischi e dei danni della concorrenza. Con un antidoto: «Non si tratta di uccidere la libertà individuale, ma di socializzarla» (*Sistema delle contraddizioni...*). Il pensatore di Besançon si pone quindi, in una certa misura, tra coloro

che riconoscono come gli «uomini d'affari italiani del medioevo» (Yves Renouard, *Gli uomini italiani d'affari del medioevo*, Rizzoli, 1995) abbiano dato vita a una forma di relazioni sociali capaci di affrancare l'uomo dalla schiavitù feudale. Ed è anche consapevole che l'hanno immesso in una dimensione nuova contrassegnata dal profitto e dall'espansione produttiva. Kropotkin includendo l'economia nella sua visione olistica la supera: la società al di là del dominio è «naturalmente» armonica e i rapporti economici sono un tutt'uno con la dimensione comunitaria. Malatesta proiettandosi nel futuro riscopre le situazioni tipiche delle società definite «arcaiche»: l'economia non ha più ragioni di esistere perché è riassunta nelle altre istituzioni sociali, non ha più un percorso autonomo.

Michael Albert, non tenendo conto (a torto o a ragione) di queste tre indicazioni sceglie l'economia partecipativa, la programmazione libertaria, come unica soluzione: «Che cosa si può dire, piuttosto, della pianificazione partecipativa, visto che nel bene o nel male dovremo adottarla integralmente?» (*Il libro dell'economia partecipativa...*). Questo per rispondere a possibili critiche di coloro che potrebbero pensare di inserire forme di scambio mercantili in un'economia complessivamente di pianificazione partecipativa. «Avere un po' di mercato in una parecon sarebbe come avere un po' di schiavitù in una democrazia (...). La logica dei mercati non è compatibile con quella della pianificazione partecipativa e di parecon nel suo complesso, ed è anche im-



Grande industria e piccolo commercio. La filosofia del piccolo è bello in economia è una delle strade maestre per non cadere nella logica delle economie di scala. Cioè la teoria smentita dalla pratica dove solo la grande industria può ridurre i costi

perialista; una volta ammessa cerca di diffondersi il più possibile» (*ibidem*). La critica al mercato di Albert è condivisibile, ma non esaurisce il problema.

Andare al di là del mercato capitalista

Quello di cui non sembra tenere conto Albert è la duplice configurazione del mercato.

Il mercato creazione sociostorica dell'uomo, che lo accompagna nei suoi rapporti con gli altri, e il mercato che assume una dimensione particolare ed eccezionale capace di ridefinire la conformazione della società: la società di mercato. Il primo è il mercato degli antichi, il secondo è il mercato cosiddetto autoregolato. Quello che presiede all'autonomizzazione dell'economico dal sociale. Vale a dire il fondamento del capitalismo. E infatti il capitalismo è la forma istituzionalizzata del mercato. E, in quanto forma istituzionalizzata, il capitalismo è la negazione dell'istituente che l'ha prodotto. Diventa un'altra cosa. Completamente differente. Quando il mercato è uno dei «luoghi» della società (il luogo dello scambio e della concorrenza, non quello della libertà) assolve a una funzione dell'agire umano, ma non è in grado di dare configurazione alla società, mentre nel momento in cui il mercato diventa il significante della società si assiste a una rivoluzione che crea la società di mercato, appunto. Un passaggio epocale in cui si assiste all'intervento del potere dominio: «Il mercato è il risultato di un consapevole e spesso violento intervento da parte del governo che imponeva l'organizzazione di mercato alla società per fini non eco-

nomici» (Karl Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1988). E, infine, quando la forma istituzionalizzata del mercato, il capitalismo, si trova a operare con il liberalismo si assiste a un ulteriore livello di dominazione: l'economico definisce e circonda la razionalità moderna. Fino all'attuale tipo di dominazione: il mercato delle transnazionali, il mercato globale (qui riprendo alcuni concetti espressi in *Utopista dunque laico*, in *Libertaria* n. 3/2003).

La critica al mercato è ampiamente giustificata, ha una legittimità che solo i difensori dello sfruttamento e dell'oppressione vogliono mettere in discussione. Senza contare che il mercato capitalistico definisce tutti gli ambiti della vita associata. Si può allora fuoruscire da questa logica anche con il mercato? Ritengo di sì. Perché, pur sembrando un assurdo dopo tanti secoli, il mercato non è ancora stato esplorato in tutte le sue possibili manifestazioni. Sembra proprio un assurdo, vero?

«Ciò che è richiesto è una nuova creazione immaginaria che non ha paragoni possibili con il passato, una creazione che metta al centro della vita umana altri significati rispetto all'espansione della produzione e del consumo, che ponga scopi diversi di vita e tali da poter essere riconosciuti come validi dagli esseri umani. Questo esigerebbe evidentemente una riorganizzazione delle istituzioni sociali, dei rapporti di lavoro, dei rapporti economici, politici, culturali. Ora questo orientamento è molto lontano da quello che pensano e probabilmente da quello che desiderano gli uomini di oggi. Questa è l'immensa difficoltà che dobbiamo fronteggiare. Dovremmo volere una società nella quale i valori economici



abbiano smesso di essere centrali (o unici), in cui l'economia sia rimessa al suo posto di semplice mezzo della vita umana e non il fine ultimo» (Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, in *Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Parigi, 1996). Le acute parole di Cornelius Castoriadis, pur venate da scetticismo perché scritte prima della svolta di Seattle del 1999, indicano un percorso importante: operare per la ricollocazione dell'economico in un ambito definito. Operazione tutt'altro che facile, ovvio, ma chiarificatrice dell'approccio che si deve avere rispetto all'economico.

Concorrenzialità mutualistica

Credo che l'approccio più pragmatico e al contempo fortemente ideologico (contraddizione solo apparente) al problema dell'economia sia quello di uscire dalla logica univoca, cioè una dimensione tipica del pensiero unico che, purtroppo, sembra permeare anche persone bene intenzionate come Albert. Questo significa che all'attuale forma unica, il mercato, non dobbiamo contrapporre un'altra forma unica, la programmazione libertaria. Al pensiero unico non si deve contrapporre un al-



La razionalità del capitalismo? È soltanto una forma storicamente vincente della ragione moderna. Quindi non l'unica. Altre razionalità sono possibili per esplicitare l'economico

tro pensiero unico, ritenuto giusto. Non è questa la via libertaria (a mio sommosso parere). Detto con poche parole: la programmazione, anche la più democratica e libertaria possibile, ha sempre un punto molto vulnerabile: la lettura dei dati. Non c'è mai un automatismo fra preferenze espresse e offerte di beni e servizi. A quel punto la decisione sulle priorità (perché le priorità sono ineludibili) è scelta essenzialmente politica, rivestita da un'apparente neutralità tecnica. Per leggere in modo efficace i dati servono competenze specifiche che non sono quelle del singolo consumatore-produttore. Anche la programmazione libertaria necessita di soggetti che, di fatto, esercitano una funzione dirigente. Una funzione che si legittima grazie alla capacità di trovare soluzioni efficienti. Un ambito di coltura da cui potrebbe nascere una «burocrazia libertaria», cioè, per dirla con linguaggio usato anni fa in ambito anarchico, di «nuovi padroni» (si veda il volume che raccoglieva gli interventi del convegno sulla tecnoburocrazia: *I nuovi padroni*, Edizioni Anti-stato, Milano, 1978).

Allora il percorso che teoricamente appare più accidentato

è invece socialmente più praticabile e, soprattutto, proficuo. Si tratta di rendere esplicite le componenti già presenti nella dimensione sociale dell'uomo. Coniugare in tutte le sue articolazioni possibili e immaginabili i poli estremi della socialità: la concorrenza e la solidarietà. In una siffatta visione i termini mercato e pianificazione perdono gran parte delle loro caratteristiche per trasformarsi in un nuovo immaginario sociale che tende (secondo l'illuminante intuizione di Castoriadis) a circoscrivere lo spazio dell'economico. Il problema, infatti, è come l'uomo pensa se stesso e la società. Andiamo ancora più in là con le «eresie». Le ineludibili leggi dell'economia sono tali solo perché assegniamo alla razionalità economica il luogo della razionalità sociale. Ma la razionalità, per esempio, del capitalismo (cito sempre liberamente Castoriadis) è soltanto una forma «storicamente vincente» della ragione moderna. Non l'unica. Seguendo un percorso di destrutturazione dell'economico possiamo «riscoprire» il mercato come luogo dello scambio, della concorrenza. E (perché no?) della sfida. Certo, la concorrenza crea disuguaglianza e, come ammonisce Proudhon, conduce al monopolio. Ebbene, si possono trovare soluzioni che temperano le disuguaglianze economiche. Un'ipotesi fra le tante? Molti anni fa ne formulai una che mi sembra avere ancora una certa validità (*Autogestione ed economia*, in *Interrogations*, n. 17-18/1979). Pur mantenendo l'autonomia di ogni impresa si potrebbe creare una rete incrociata di partecipazioni: ogni azienda è controllata e posseduta al 50 per cento da chi vi lavora mentre l'altro 50 per cento è detenuto dalle altre imprese di un determinato territorio. Insom-

ma ogni azienda controlla anche una quota di tutte le altre. Questo permette di ridurre notevolmente le disuguaglianze, mantenendo però la titolarità dell'impresa a chi ci lavora. Ipotizziamo, per semplificare, il caso di dieci aziende con redditi netti per lavoratore da uno a dieci e operiamo le compensazioni di reddito fra tutte queste aziende. Detto con linguaggio attuale: distribuiamo dividendi fra tutte le aziende fra loro azioniste. Qual è il risultato? Il divario di reddito per lavoratore di uno a dieci si riduce al rapporto uno a due tra il minimo e il massimo.

Ma questo è solo un banale esempio di come si può intervenire sugli effetti disegualitari del mercato senza deprimere la concorrenzialità. Un primo passo per esplorare formulazioni del mercato capaci di andare oltre il mercato capitalista, senza sogni primitivisti di riscoperta del mercato degli antichi. Detto con un binomio apparentemente contraddittorio: esplorare la «concorrenzialità mutualistica». Ma il processo pluralistico deve spingersi anche in altre direzioni, comprendere altre dimensioni. Per esempio, accordi a livello comunitario (o geograficamente più esteso) per la costruzione di beni o per la gestione di servizi collettivi. Insomma, una pluralità di luoghi dell'economico capaci di includere mercato e dono in una sequenza sempre più allargata. Esaltando, quindi, tutti i possibili rapporti, tutte le possibili interconnessioni fra soggetti. In un certo senso: l'esasperazione dell'economico per ridurne la rilevanza sociale. E avvicinarsi così al «grande sogno»: l'economia al servizio dell'uomo e non più la sua dominatrice.



MÉTISSAGE EPISTEMOLOGIA DELL'INCONTRO

intervista a François Laplantine di Henri Vaugrand e Nathalie Vialaneix

Il métissage, termine intraducibile se non alterandone il significato, non è il meticcio (cioè l'ibridismo fra razze diverse), ma è un fenomeno biologico e poi culturale da cui si estrapola un concetto filosofico volto a una riorganizzazione della realtà. Una realtà in continua trasformazione. Tanto che identità e rappresentazione finalmente appaiono come nozioni epistemologicamente povere, falsamente realiste. E, per di più, politicamente reazionarie. La nostra epoca di «incertezza identitaria», di «perdita dell'identità», è secondo François Laplantine il momento migliore per spazzare via questi due dinosauri concettuali, retaggio della metafisica platonica e medievale, e così riscoprire la ricchezza della diversità, dell'incontro con l'altro. Laplantine cerca di dimostrare l'inconsistenza e

● conversazioni

l'inutilità del concetto di identità e rappresentazione, proponendo di sostituirla con la nozione di métissage: ibridazione culturale. Un modo per contrastare i pericoli degli estremismi che derivano dal rifiuto o dall'inclusione forzata: le ideologie totalitarie, i settarismi identitari e le crociate securitarie, che mai come oggi riprendono vigore. Ecco quanto emerge in questa intervista a Laplantine, docente di etnologia all'università di Lyon-II, e autore di numerose opere, tra cui L'Ethnopsychiatrie (1988), Antropologie de la maladie (1992), Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines (1994), Le Métissage (con Alexis Nouss, 1997), Métissages. De Arcimboldo à Zombi (2001), De tout petits liens (2003). Tra poco per i tipi di Elèuthera verrà pubblicato Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze

● conversazioni

NTella sua opera *Identità e métissage* lei si scaglia violentemente contro due nozioni molto usuali: identità e rappresentazione. Propone di osservarle affinché sia possibile «dimenticarle con determinazione». Presenta per esempio il pensiero dell'identità come un pensiero dogmatico, che fissa, attraverso il linguaggio e le categorie, dei limiti: insomma, un pensiero falsificatore. In che cosa la nozione d'identità culturale è una pratica e una concettualizzazione della menzogna?

In realtà non è un pensiero. Si può pensare di definire l'identità in molti modi. Ma non si tratta di un concetto. È affettività che crea esclusione, che immobilizza il pensiero, che cerca di fomentare i gruppi gli uni contro gli altri, che tende a bloccare sia l'individuo sia il gruppo in una derisoria autoc-tonia. L'identità rinvia quasi sempre alle origini; immobilizza. È incapace di pensare il divenire che sorge dall'incontro. Si oppone in questo al processo del métissage, un pensiero che non è ancora stato veramente pensato. Io vedo l'identità come compattezza, completezza e mai come mancanza, perdita. La rassicurazione identitaria, la certezza, la violenza identitaria: ecco cosa bisogna mettere in crisi, più che in questione. Siamo alla ricerca di un nuovo paradigma che è in formazione e che io chiamo métissage. Il fatto di continuare a utilizzare stereotipi come identità, rappresentazione e molti altri finisce per impedire l'esercizio del pensiero critico.

Lei scrive che «l'identità culturale, nel modo in cui è stata spesso presentata, non esiste». Significa che ci sarebbero una

o più maniere possibili, anzi auspicabili, di affrontare questa nozione?

L'identità culturale è la principale nozione forgiata dai primi etnologi. È addirittura inconcepibile continuare a pensare un'etnologia senza etnie e, a maggior ragione, un'etnologia senza culture. Da questo punto di vista tutto il problema è una questione di suddivisioni, di frontiere. Ci troviamo in un pensiero dello spazio, mentre la cosa più difficile è il paradosso che consiste nel narrare il tempo, la storia, le trasformazioni, le mutazioni, le metamorfosi. Non si può dire se si resta legati, incatenati a un modello di conoscenza che funziona al massimo per lo spazio ma che non funziona per la temporalità e per la storia. Credo inoltre che la nozione di cultura, in quanto fatto isolato, unità ritagliata in un continuum in movimento, deve anch'essa essere messa in crisi. Così la difficoltà diventa la difficoltà delle parole per continuare a pensare. Tutto ciò fa perdere i riferimenti a cui eravamo legati e destabilizza enormemente.

L'identità più che una realtà sarebbe una rappresentazione, estremamente volgarizzata, di ciò che si pensa essere reale. Identità e rappresentazione si ricongiungerebbero così nella facilitazione di un ripiegamento omologico fra le parole e le cose. Identità e rappresentazione formerebbero, seguendo il suo ragionamento, una coppia epistemologica solida al cui cuore la rappresentazione del mondo sarebbe un'illusione sovrastrutturale, secondaria all'infrastruttura identitaria. In cosa la rappresentazione è costruita a partire dall'identità?

C'è sempre l'identità, dietro la rappresentazione. Ma dietro l'identità, non c'è nulla. È au-

to-fondatrice. Oppure... c'è Dio, perché no? Nella nozione di rappresentazione io non vedo affatto un pensiero o un concetto. È vero, ci sono delle elaborazioni della nozione in semiologia, in linguistica, forse in psicoanalisi. La cosa interessante è creare concetti operativi che permettano di comprendere la realtà. Ma nelle scienze sociali io vedo una nozione vuota che parla sempre di pieno. La rappresentazione ripete, riproduce, ricopia. Nella parola stessa, rappresentazione, c'è la presenza. La rappresentazione di un oggetto, di una situazione, di un momento storico è sempre rappresentazione di un'identità. Cioè ri-presentazione di un senso

FRANÇOIS LAPLANTINE
**IDENTITÀ
E MÉTISSAGE**
UMANI AL DI LÀ DELL'APPARTENENZA

eleutheria



primigenio, già là, che l'etnografia semplicemente raccoglierebbe in un cestino e conserverebbe. Con la rappresentazione, con l'identità, non c'è avventura e direi che non c'è scrittura. Il pensiero è bloccato. Il linguaggio è saturo da principio. Quindi bisogna uscirne e pensare diversamente. Lei ha parlato di omologia. Fernando Pessoa è per me lo scrittore che ha smosso radicalmente il mio orizzonte. E c'è un paese, che ha le dimensioni di un continente: il Brasile. Con Pessoa, non siamo più nel pensiero monologico. Già Bakhtin diceva dialogico. La demoltiplicazione eteronimica di Pessoa fa completamente esplodere le identità. E questo

diventa ridicolo perché non si smette mai di demoltiplicarsi. Ce ne sono stati altri prima di lui. Credo che la rottura radicale in quello che chiamiamo in maniera inesatta «l'Occidente» arriva con Montaigne. È il primo che dice «parte di me è nell'altro, parte dell'altro è in me». Dunque con Montaigne il pensiero identitario, essenzialista, il pensiero del riflusso verso l'origine e della menzogna della stabilizzazione e dell'adeguamento delle parole e delle cose comincia a spezzarsi. Riprendendo l'esempio di Pessoa, direi che non si arriva ancora a pensare alla sua altezza, non si arriva davvero a pensare in maniera eteronimica, ossia metodologicamente plurale. Non si tratta affatto per me di una fuga verso l'irrazionale. Quel che mi colpisce nel Brasile è la sua irriducibilità a un pensiero identitario. Non si può aggiungere un po' di africano, d'indiano, di portoghese. È un'altra cosa. È la trasmutazione di tutto ciò che si incontra. E non dico degli «elementi»: bisogna fare molta attenzione alle parole. Con il termine «elemento» si è sempre nel pensiero della scomposizione analitica e della purezza cronologica e ontologica. Il Brasile e Pessoa hanno smosso profondamente la mia visione del mondo e senza dubbio il mio modo di scrivere.

Il contratto identitario sarebbe dell'ordine del riflusso verso l'origine, della sottrazione. Al contrario, la dichiarazione identitaria può essere percepita come bellicosa, come volontà additiva. In entrambi i casi si osserva un'esacerbazione del differenzialismo di cui lei dichiara che «oggi si chiama multiculturalismo». D'altra parte lei associa quest'ultimo al comunitarismo. Qual è secondo lei il senso preciso ed

eventualmente la differenza fra i due termini?

Il pensiero identitario, se di pensiero si tratta, è sempre conservatore. E allo stesso modo non bisogna aspettarsi nulla dal dialogo fra identità, finisce sempre male. Ho scritto queste cose prima che ci fosse il massacro della purificazione etnica in Kosovo. È pazzesco come ogni volta che si comincia con l'identità o che si utilizza questa parola finisca male. Si possono concepire il multiculturalismo e il comunitarismo in maniera un po' differente. La società nord-americana ha il vantaggio di non presentare sfumature: è talmente trasparente. Mi interessa, ci vado una volta all'anno perché è come il Brasile al contrario. Vedere il Brasile invece mi permette di ritornare meglio in America Latina. Penso che il multiculturalismo, nel senso abbastanza radicale, molto poco sfumato che assume in America del Nord, negli Stati Uniti e in Canada, consista nel riparare il debito relativo ai gruppi di vittime della dominazione dell'uomo bianco. Il concetto di «riparare» contiene sempre questa idea morale e puritana dell'America del Nord: le vittime nere, poi indiane e poi si estende agli omosessuali, alle donne e sempre con le migliori intenzioni del mondo. Questo è l'aspetto piuttosto paralizzante nella società nord-americana che si fonda su una violenza strutturale che favorisce i ricchi a discapito dei poveri, ma con in più l'idea di tolleranza e rispetto. Questo comporta un'incomprensione totale in rapporto a quello che chiamo pensiero repubblicano: assicurare il rispetto dei gruppi detti minoritari. È un



Pensare e vivere la diversità. L'incontro tra culture diverse, quello che François Laplantine definisce métissage (a destra la copertina del libro di prossima pubblicazione), è la via d'uscita (forse) al baratro in cui ci fanno precipitare i conflitti etnici e religiosi. E non soltanto quelli

po' difficile da capire quando si proviene dalla Francia perché possiamo definire la società americana etnico-civica. Non solo civica, ma anche etnica. La società francese spinge la situazione esattamente nell'altro senso, fino a farla diventare altrettanto catastrofica. A tal punto che ce ne rendiamo conto ora, poiché siamo in pieno nel dibattito di riconoscimento delle lingue regionali nella Carta europea che è rivelatore della questione multiculturale e del fondamento della repubblica francese. Il multiculturalismo è il riconoscimento del fatto che possono coesistere un'appartenenza civica che è propria di tutti gli americani e una cultura minoritaria, diverse culture minoritarie. In Francia c'è una sola cultura dal punto di vista istituzionale, la cultura nazionale. Negli Stati Uniti si appartiene alla nazione americana, ma si può essere di cultura polacca, italiana e così via. Il multiculturalismo o il comunitarismo nella sua forma più radicale è l'indistintamente distinto, la giustapposizione spaziale che è il contrario della trasmutazione meticcica e questo favorisce la regressione verso le rispettive origini di ogni gruppo etnico. Vede, il problema è la nozione di etnico, che nemmeno in Francia esiste. Si espande ovunque: si parla di cucina etnica, di musica etnica... Con la molteplicità delle culture etniche si regredisce e ci si fissa in ciò che dicevo poco fa del pensiero dello spazio. Ci troviamo nella giustapposizione territoriale, ma non nella dinamica che definisco meticcica del tempo in divenire. Il fenomeno dei

quartieri (cinese, italiano, nero...) ci aiuta a capire come il métissage fatto di incontri sia la fobia della società nord-americana. D'altra parte è curioso il fatto che non esista nemmeno la parola métissage. Quindi pensiamo giustamente a delle comunità giustapposte, che però non sono sufficienti per far nascere una cultura globale, poiché la società rimane sempre legata all'anglo-conformismo che è il modello dominante. Non si può assolutamente sapere cosa succederà quando le minoranze diventeranno maggioranze come in California dove, i latinos, i messicani stanno diventando dominanti. Non saranno più minoranze, non si potrà più riparare a ciò che gli è stato fatto subire.

La fissazione categoriale e la naturalizzazione non concepiscono la miscela e il métissage, a proposito del quale lei ha scritto una sorta di difesa con Alexis Nouss. Quale prospettiva di umanità vuole aprire interrogandosi sul métissage?

C'è una banalizzazione della parola métissage. Il métissage viene quasi sistematicamente confuso col suo contrario, che è il sincretismo, la miscela, la fusione. Viene anche riconosciuta come simile all'addizione senza fine. C'è questa connotazione variopinta, colorata, che fa pensare ai Caraibi, al piacere tropicale e così via. Credo che l'aspetto difficile da capire nel métissage sia che non ci si trova nell'universo della fusione, della confusione, dell'assorbimento, della scomparsa delle differenze. Non tutti gli incontri fra culture sono necessariamente meticci. Diverse culture possono coabitare, possono addirittura mescolarsi. Da questo incontro può persino sorgere un gruppo meticcico e questo è



Non banalizziamo. Il métissage viene quasi sistematicamente identificato con il suo opposto, cioè il sincretismo, la miscela, la fusione,

terribile perché si riforma la categorizzazione, mentre al contrario il métissage decategorizza, declassa, declassifica. Non ci si trova nemmeno nel pensiero differenzialista, dell'esclusione. Bisogna creare un'altra via come paradigma che cambi le cose, sia nel pensiero estetico sia nel pensiero politico. Questo sarebbe, secondo me, un atto d'insubordinazione, di ribellione rispetto all'Uno, rispetto all'unità, all'unificazione, rispetto all'idea di totalità o meglio di totalizzazione e, allo stesso tempo, rispetto all'idea di parcellizzazione. Altrimenti si arriva a pensare la totalità: in questo caso, generalmente, la si concepisce in maniera chiusa, come autosufficiente. Questo ci fa rifluire al di qua della modernità. Non ci troviamo nella postmodernità bensì nella



ammonisce François Laplantine. Bisogna invece creare un'altra via. Un paradigma che cambi le cose: un atto di insubordinazione rispetto all'Uno

modernità, cioè nella contraddizione. Quando non si pensa la totalità, si pensa la scheggia, la parte, il frammento. Si tratta di creare un'altra via tra la fusione totalizzante e l'eterogeneità. Non è propriamente un concetto. Il métissage è quel momento improbabile che rientra nel campo di una conoscenza vibratoria e non del sapere. Come dire? Il sapere (mi rifaccio a Maurice Blanchot) è il pensiero del giorno, il pensiero che illumina, il pensiero che analizza, che vede tutto chiarito dalla luce e se ne impossessa. Il pensiero identitario vi s'iscrive bene. Mentre al contrario la conoscenza vibratoria è la conoscenza del giorno e della notte alternati, la conoscenza della penombra. Il métissage si trova in questi momenti assai rari

che sorgono prima che si rapprinda il cemento identitario. È talmente raro. Porto due esempi per capire di cosa stiamo parlando. Non è l'incontro fra una musica moderna europea e una musica tradizionale africana che fa scaturire una musica meticciosa. È molto più complesso. Prendiamo l'esempio del tango. Il tango non è meticcioso perché ha origini africane, americane, italiane... Non è meticcioso perché canta su un ritmo pimpante il lamento di un'anima disperata. È meticcioso coreograficamente, perché c'è quel movimento che in spagnolo si chiama «corte» che è la sospensione del ritmo a partire dalla quale i passi della donna possono operare una libera creazione, elaborazione, a cui risponderanno i passi dell'uomo. Mentre nel valzer, che è identitario, si continua a ripetere, a riprodurre lo stesso ritmo, la coreografia del tango è infinitamente diversificata. È questa tensione meticciosa a fare in modo che i passi dell'uomo siano irriducibili ai passi della donna. Secondo esempio sul quale rifletto è il sentimento lusitano, ovvero portoghese e brasiliano, della «saudade», che consiste simultaneamente nel soffrire del piacere del passato e nel prendere piacere della sofferenza del presente. Non è un grande sentimento ardente come l'odio, la collera, l'amore. È l'amore del disamore che trasforma l'assenza in presenza e la sofferenza in piacere (della sofferenza). È un pensiero che sta fra-due-rive che non smette d'oscillare fra l'eternità e l'effimero, la finzione e la realtà, ed esprime con un lamento languido questo movimento ritmato di onda a cui corrisponde l'instabilità dell'anima. Ecco una parola che possono capire solamente i portoghesi e i brasiliani poiché essi leggono nella medesima

esperienza sensibile il piacere, il dolore, il passato, il presente. Questo è il métissage. È questa tensione difficile, talvolta per nulla euforica, che può essere dolorosa, perché nel pensiero del métissage, nell'esperienza di chi è meticcioso, c'è molta più lacerazione che attaccamento e molta più perdita. Si abbandona ciò che si è per divenire ciò che non si sa ancora. Questo è il problema posto dal métissage e dall'identità. Nessuno è pronto a battersi per il métissage mentre tutti sono pronti a battersi per l'identità. Il métissage è la perdita dell'identità. Nessuno vuole perdere la propria identità. Nessuno vuole essere così, in assenza di gravità, nella molteplicità. Si amano la stabilità, i riferimenti, i ritorni a casa propria invece che le svolte, i movimenti di piegamento (Gilles Deleuze) e ripiegamento che richiamano degli approcci non più frontali ma laterali.

Il métissage, voltato verso l'avvenire, verso il divenire, è secondo lei il contrario del multiculturalismo, bloccato e fissato sul passato...

C'è métissage a partire dal momento in cui il divenire verso cui si va vince sulle origini da cui si viene. E questo divenire è improbabile, appartiene al virtuale. Non si tratta di ciò che scaturisce quando due gruppi, due parti di me si incontrano. Affinché il métissage avvenga è necessario che ci sia qualcosa di non detto, di non saputo, di non visto, ciò che nel cinema si chiama «fuori campo». Non bisogna ripetere, non bisogna ritornare a quello che si era prima. È irriducibile alla somma delle

componenti perché non è scomponibile. È necessario abbandonare una parte del pensiero analitico senza per questo rinunciare alla ragione.

Leggendo quello che scrive, si resta incerti davanti a un'ambiguità. Si trovano contemporaneamente il vagabondaggio e la circolazione, la separazione e la riconciliazione, quella di René Descartes e di Miguel de Cervantes che lei difende...

No, non la riconciliazione. Si tratta invece di non essere emiplegici. Credo che anche Michel Serres sviluppi questo concetto. Camminare con due gambe. La razionalità scientifica non vince sul romanzo né il romanzo sulla scienza. C'è tensione, c'è conflitto, ma senz'altro non riconciliazione. Sono risolutamente anti-hegeliano, contrario alla dialettica che abolisce la tensione tragica fra Apollo e Dioniso, contrario a tutto ciò che fissa, contrario a tutto ciò che contribuisce a ricostituire appunto una soluzione, un'identità.

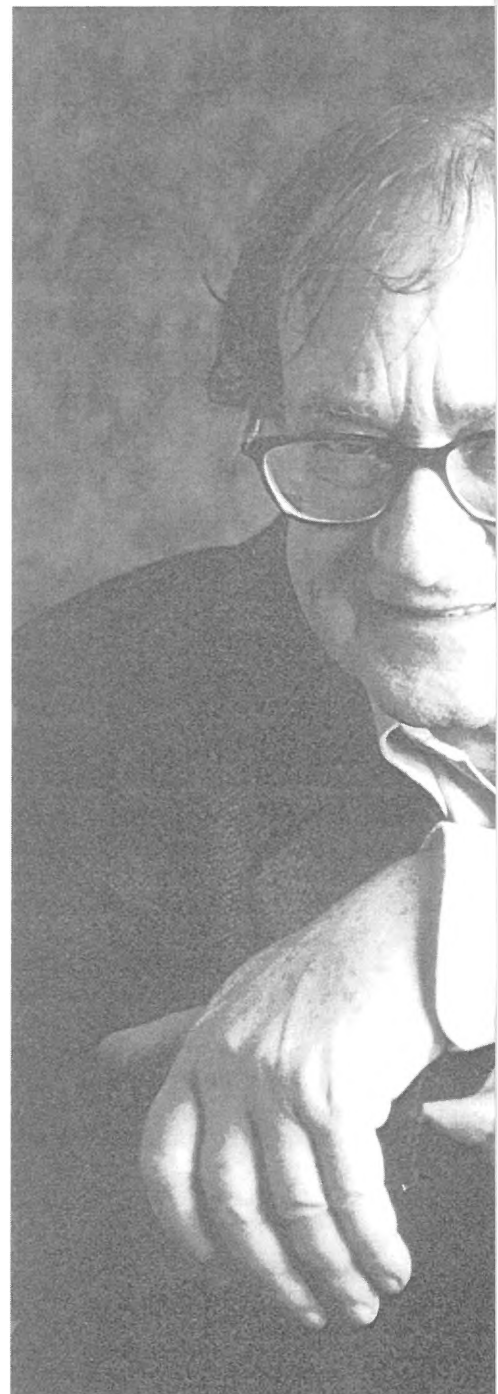
Si potrebbe parlare piuttosto allora di un'epistemologia dell'incontro?

Sì, in un certo senso. Anche in André Breton, anche nel surrealismo c'è una tendenza alla riconciliazione, a trovare un punto nel quale possiamo superare i conflitti: così si esce dalla modernità. Si esce dalla nostra epoca. Si esce dall'antropologia. E si esce anche dal métissage.

È il bricolage di Claude Lévi-Strauss?

Bricolage è insufficiente. Come sono insufficienti ibridazione, mescolanza, miscela, assemblaggio, che non permettono di pensare il divenire meticcio perché queste parole suppongono ancora l'esistenza di «elementi» ontologicamente o storicamente primari che si sarebbero in seguito incontrati per produrre qualcosa di derivato. Nel pensiero combinatorio si ottengono delle variazioni, delle varianti, delle variabili della stessa cosa, e questo lascia sempre indenni i «termini» o gli «elementi» preesistenti. Quello che ostacola il pensiero meticcio è il primato del segno come segno di un senso. Non esiste senso che non si possa dire in maniera differente, che non sia simultaneamente forma del senso, intonazione della voce, inflessione del gesto, connotazione e tremolamento delle parole, curvatura del pensiero. Il métissage si elabora nella ritmica, in quei movimenti di mutazione, di trasmutazione, di flessione, di riflessione, di ripiegamento e non combinando dei segni preesistenti e preritagliati. Bisogna quindi non pensare più in termini di struttura senza per questo ritornare puramente e semplicemente alla cultura con tutto ciò che l'accompagna: sorgente, influenza, prestito, acculturazione... Poiché mi oppongo all'identità mi oppongo anche all'acculturazione e alla transculturazione. Questa parola è stata coniata a Cuba, quando Bronislaw Malinowski ha in-

contrato Fernando Ortiz. Gli antropologi continuano a pensare in termini di acculturazione e, più timidamente, di transculturazione. Questo presuppone ancora che esista qualcosa di primitivo e qualcosa di secondario, qualcosa di derivato e qualcosa di originario. Mentre invece la causa può essere successiva all'effetto: ecco il paradosso di Jorge Luis Borges, che trovo fantastico per l'immaginazione e la



razionalità scientifica. Insisto molto sulla trasmutazione e sulla trasmutazione degli uni negli altri senza che ci sia un'origine in uno stato tale per cui si possa ritrovare.

Da qui l'idea che il métissage sia più vicino a un transculturalismo?

È l'«ismo» che non funziona, o meglio, il «culturalismo». Il culturalismo fa rima col multiculturalismo ma anche con

Jean-Marie Le Pen. Alla fine sta scomparendo: tanto meglio. Anche un pensiero di estrema destra può funzionare con il culturalismo.

Lei definisce la cultura come «l'insieme dei comportamenti, dei saperi e delle conoscenze caratteristiche di un gruppo umano o di una data società, acquisiti attraverso un processo di apprendimento e trasmessi all'insieme dei membri». In fin dei conti, il paradigma antropologico moderno non è molto semplicemente una ricerca finalizzata alla comprensione del tempo?

Il modello su cui si è formata l'antropologia, più che la sociologia (perché la sociologia classica nei suoi riferimenti prende in considerazione il tempo, ma il tempo alla maniera del diciannovesimo secolo) è più un modello dello spazio. L'etnografia si trova a suo agio nella descrizione degli spazi. Eccelle nella topografia e non nella coreografia. Credo che la sfida per una disciplina di questo tipo, che non sa funzionare in totale autarchia, sia dire il tempo. Insisto sui due termini: dire il tempo. Trovare le parole per dire il tempo. Per dire le trasmutazioni. È un lavoro sulle sfumature, le graduazioni, le modulazioni e non solo sulle modalità che lo scrittore, il musicista, il cineasta sono capaci di realizzare per un lavoro di riflessione su delle transizioni, su qualcosa di effimero, su qualcosa di fuggitivo, su ciò che si trasforma. Si tratta di microcomponenti. È quello che ci distingue dalla sociologia. La sociologia è più o meno l'antropologia meno il corpo.

Malgrado i tentativi attuali in alcune correnti sociologiche...

Rettifico: la sociologia classica, nella sua matrice marxista, durkheimiana, weberiana. Quella ha pensato molto poco alla sensualità, alla sensazione e ha pensato molto alla società globale, è entrata poco nelle microcomponenti e nello spessore del corpo.

Umani al di là delle appartenenze... Sarebbe allora un passaggio, un vagabondaggio dell'essere verso il fare e il divenire? Dell'essere fra-due o fra-tre?

La società brasiliana mi interesserisce perché fa vacillare ciò che è dualista e che ci fa comprendere la ternarietà. È difficile da comprendere per noi che veniamo da una società formata su un modello cartesiano. Il Brasile è il solo paese ad avere tre capitali: Rio, São Paulo e Brasilia. Ma non è precisamente ciò che intende lei. No, il trittico che lei propone non mi suggerisce nulla di particolare. Certamente non l'essere. Esso ci rinvia a un pensiero platonico o heideggeriano. Non ne voglio sapere nulla. Quello che bisogna pensare non è l'identità, è l'alterità. È l'essere altro. È il divenire altro. Non metterei questo essere. Non c'è alcun essere. Solo un poter essere, un forse. Che non è nulla.

traduzione di Carlo Milani



Nuove visioni.
François
Laplantine

Ha ancora senso confrontarsi oggi con il nichilismo e le filosofie dell'esistenza?

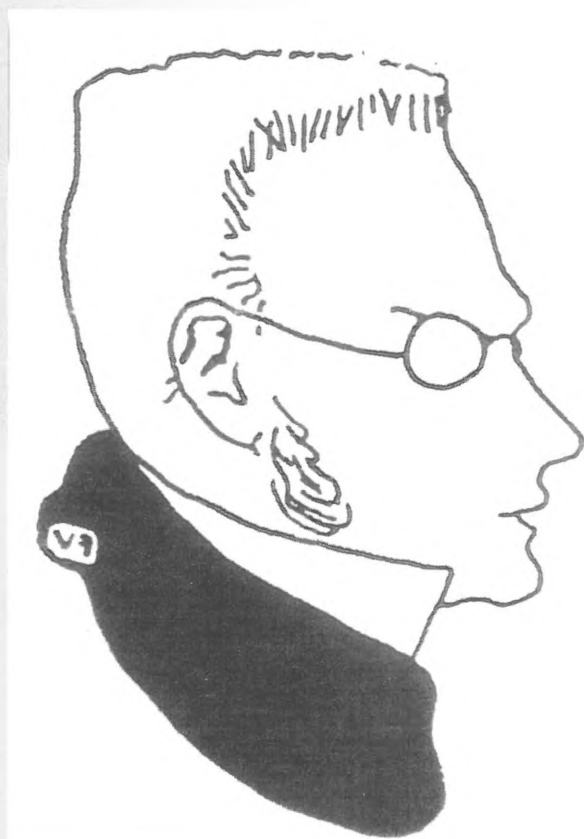
È ancora utile leggere e studiare autori come Max Stirner o Friedrich Nietzsche, che molti

considerano tuttora i veri dioscuri del pensiero contemporaneo?

A queste domande il filosofo della politica Roberto Escobar non solo risponde entusiasticamente «sì»,

*intervista a Roberto Escobar
di Pietro Adamo*

STIRNER E NIETZSCHE CONTRO LA LEGA



ma sostiene anche che applicare la loro lezione a certi fenomeni politici contemporanei come l'avvento di Forza Italia e la strategia culturale della Lega Nord produce risultati interessanti

e decisamente rivelatori. Svela la natura profonda di quei partiti e mette in evidenza le tracce libertarie dei testi dei due filosofi. Escobar è autore, tra l'altro, di

Nietzsche e il tragico (1980), Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità (1986), Il silenzio dei persecutori (2001)

Fino a qualche decennio fa sembrava esistere, nell'ambito della cultura di sinistra italiana, un vero e proprio veto nei confronti di filosofi e pensatori etichettati come «reazionari». È stata tuttavia il dissesto stesso di tale cultura nel corso degli anni Settanta a stimolare nuovi approcci, dando il via a una inedita fioritura di studi e ricerche «da sinistra» su autori «equivoci» quali Friedrich Nietzsche, Max Stirner, Martin Heidegger.

Roberto Escobar è stato uno dei protagonisti di questa «riscoperta», mostrando di recente una certa propensione ad aggiornare l'apologia dell'individualismo fornita da quei pensatori, in particolare contro le nuove pretese autoritarie della destra italiana. Filosofo politico, critico cinematografico e «totòlogo», Escobar insegna analisi del linguaggio politico nella facoltà di Scienze politiche dell'Università di Milano e colla-

bora con il *Sole 24 Ore*. Tra i suoi libri, *Nietzsche e il tragico* (1980), *Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità* (1986), *Il cinema del Fronte popolare. Francia 1934-1937* (con V. Giacci, 1990), *Metamorfosi della paura* (1997), *Totò. Avventure di una marionetta* (1998), *Il silenzio dei persecutori* (2001). Questa intervista è tratta (in forma ridotta) da Roberto Escobar, *Nietzsche politico*, il volume che inaugurerà



la collana *Tracce libertarie*, curata da Pietro Adamo, della casa editrice M&B di Milano.

A metà degli anni Settanta abbiamo assistito alla riscoperta della tradizione tedesca «nichilista» da parte di alcuni settori della sinistra, e della sinistra più ufficiale (Pci e dintorni, intendo). E non solo Friedrich Nietzsche e Max Stirner, ma anche Martin Heidegger e tutto ciò che gli era collegato (che so, Ernst Jünger, Carl Schmitt e così via). Tu sei stato tra i protagonisti di questa riscoperta. Qual era il clima culturale di quegli anni? E qual è stato poi l'impatto reale a sinistra?

Tra la fine degli anni Sessanta, quando io ho cominciato a occuparmene, e metà Settanta si era in pochi a interessarsi del pensiero di Nietzsche. Si è quindi trattato di una riscoperta a sinistra piuttosto limitata. Si possono fare pochi nomi, per quanto famosi. Primo fra tutti Massimo Cacciari, poi Gianni Vattimo, Giorgio Colli e Mazzino Montinari e in genere chi lavorava con loro. Ricordo che all'epoca mi ero chiesto che cosa stesse succedendo. Qualcosa stava evidentemente germogliando. Ho avuto l'impressione che questo qualcosa fosse legato al clima del '68, in particolare ai suoi elementi veramente libertari. Il '68, così come l'ho vissuto, è stato complesso, con elementi autoritari e anche un po' totalitari, ma con filoni e fermenti libertari che andavano oltre. E non tanto verso Herbert Marcuse. Altro all'epoca mi era sembrato importante. Per esempio, nell'*Io diviso* di Ronald Laing (capitolo III) c'era una lettura di un concetto nietzscheano famosissimo, «sii duro», dallo Zarathustra, che capovolgeva l'impostazione tradizionale,

sia la lettura a sinistra sia quella a destra: il «sii duro», scriveva, nasconde una debolezza che si vuole difendere. Mi si è accesa una lampadina: forse è proprio intorno all'idea di sé, un'idea molto precaria, molto sofferta, che si può rileggere tutta l'opera di Nietzsche. A mio parere quel testo segnala che, nella congerie di voci a sinistra, tra coloro che non trovavano risposte convincenti all'interno di quella che stava diventando la vulgata materialistica, che l'accettavano come se fosse quasi un linguaggio comune, si registravano profondi motivi di insoddisfazione teorici. Per esempio l'analisi del singolo, che in quei settori non si riusciva a compiere se non con strumenti alla Marcuse, che erano solo un'utopia molto edulcorata; lì si poteva accettare come prospettiva per il futuro, ma si rivelavano inutili per chi volesse usarli nel qui e ora. Insomma, tutto quell'ambiente, quello dei Cacciari, dei Vattimo, dei Montinari, oggi mi sembra fosse pervaso da un'insoddisfazione verso gli strumenti d'analisi relativamente a una domanda che si faceva sempre più forte, quella che appunto riguardava il singolo.

Sino a quel momento era prevalso il momento collettivo ... Ma allora a cosa si deve questa eruzione, o, se preferisci, questa nuova esigenza intorno al singolo?

Ho una risposta non molto accademica, ma storico-biografica: ... i Beatles. Si potrebbe anche rispondere il benessere, lo sviluppo strepitoso del welfare, il senso dei diritti, in Italia il primo centrosinistra. Tutte cose sacrosante. Ma che a mio parere spiegano meno dei Beatles, soprattutto per chi, come me, allora non aveva ancora vent'anni e che, in quella musica travolgente, «viveva» la

Utopia edulcorata.

Il pensiero di Herbert Marcuse, profeta della ribellione degli anni Sessanta, era inutilizzabile per un agire che volesse calarsi nel «qui e ora», dice Roberto Escobar



convinzione che lui, anzi che ognuno avesse valore, di per sé. Si spegneva la prospettiva cattolica, e in fondo anche quella comunista-collettivista in senso stretto. Mi piace persino immaginare che il '68 sia stato una *conseguenza* dei Beatles, di un cambiamento che era in corso da anni. L'interesse si stava spostando verso i singoli. In un certo senso, il cambiamento mi veniva nascosto dalla vulgata materialistica che si stava affermando, e che io ritrovo, purtroppo, nel linguaggio dei miei libri dell'epoca. Scorie linguistiche, che non c'entrano nulla con il mio pensiero. Ma, di fatto, sotto questa vulgata stava crescendo altro, e Nietzsche si prestava moltissimo per la sua profonda e qua e là «folle» introspezione personale e teorica. E questo vale anche per Stirner.

In Nietzsche politico, pur registrando la presenza della (cosiddetta) vulgata materialistica, mi sembra molto presente l'idea dell'ambiguità di Nietzsche. Un'ambiguità che si presta alle più differenti interpretazioni: insomma, non è facile disporlo (e non so se abbia senso) a destra o a sinistra.



D'altro canto, dal punto di vista della tradizione libertaria, è sempre un problema aperto se Nietzsche faccia parte o no del canone (la stessa cosa vale per Stirner). D'altro canto, il tuo resoconto della sua versione dei temi colpa/pena e genealogia dello stato mi sembra una buona prova a favore di chi sostiene la necessità della sua inclusione.

La propensione a sottolineare l'ambiguità è un impegno caratteriale prima ancora che morale. Sono convinto che un'interpretazione progressista, diciamo meglio, un'interpretazione che non sia contraria alla dignità dei singoli in Nietzsche sia comunque prevalente. Se lo si legge con attenzione, se lo si interpreta con onestà. Nietzsche non era certo anarchico, ma la sua analisi della pena non tralascia nulla del fatto che la pena sia spettacolo (ignobile) e festa, che sia vendetta, che sia lo strumento di un potere sordo e terribile; la sua analisi della responsabilità è di ascendenza schopenhaueriana, ma il «tutti ontologicamente colpevoli» di Schopenhauer è a suo parere insostenibile, come è insostenibile del resto il contrario. Ciò che conta è il fatto del cri-

mine, del criminale e della sua punizione, ovvero il fatto che la pena non serve a niente, dal punto di vista educativo o anche vendicativo. Al massimo, vi si può ricorrere come strumento per evitare danni ulteriori, ma nulla più di questo. È di fatto nella capacità di non essere «osservanti» che troviamo l'elemento libertario: la capacità di rimettere in movimento la propria vita, ma anche lo stato. Lo stato è una struttura organizzata e organizzante, caratterizzato dalla durata, dalla «persistenza» appunto istituzionale. Ma in esso è anche importante la fluidità, la capacità di prevedere già al proprio interno una via di fuga dalla durata e dalla persistenza. Nell'analisi dello stato che attraversa l'intera sua opera, Nietzsche è più affascinato dalla durata, ma sottolinea anche l'altra dimensione: non c'è stato, sostiene, se non c'è «inoculazione» di elementi fluidi e dinamici nella durata. Da dove viene questa benefica fluidità, se non da chi è capace di non essere osservante? Se così non accadesse, ogni possibilità altra (e in questo «criminale») sarebbe ridotta in catene, e l'istituzione ne morirebbe. Il gruppo non sussiste, non persiste, se in esso qualcuno non viola le regole, con ciò inducendolo a modificarsi, ad adattarsi al mutamento. Questo ho «scoperto», leggendo Nietzsche, e a questo sono rimasto fedele in tutta la mia ricerca. Io oggi la chiamo libertà, quella scoperta. Una libertà che non è mai definibile, se non si vuol fare come Procu- ste, che usava i suoi due letti famosi come strumenti di misura e di «riduzione» della dignità del singolo, oltre che del suo corpo. Sono però convinto che si possa arrivare a una descrizione pratica della libertà, e anche a una definizione che la misuri. Che la misuri soltanto.

Non dunque a una definizione sostanzialistica, normativa.

E da qui arriviamo a Stirner, al centro della tradizione libertaria individualista.

Stirner è molto più limitato di Nietzsche dal punto di vista filosofico, ma è anche più radicale. Perciò consente un'analisi molto più «velenosa» della pretesa istituzionale di subordinare a sé il valore del singolo. La nozione nel suo caso è «io fondo la mia causa su niente» («su niente», non «sul niente», come hanno sostenuto anche grandi storici italiani della filosofia, avendo letto *L'unico* in italiano e non in tedesco, e anche in una traduzione di inizio Novecento). «La mia causa si fonda su di me, su questa goccia nel secchio»: e perché non dovrebbe avere questa goccia nel secchio il valore che si pretende abbiano Dio, l'uomo, la causa? Stirner prova a dire: «Io sono il mio valore». Criterio e misura di ogni cosa, ma non di ogni cosa *per l'altro*. La sua opinione è che ognuno sia unico; se sostenesse di essere egli solo unico, allora assolutizzerebbe la goccia nel secchio. In un certo senso, Nietzsche mi ha pulito la testa dalle Grandi Idee, dalle Grandi Parole, mi ha abituato a non arretrare davanti a niente, a vedere tutto sotto la prospettiva della «genealogia», quindi a non prendere mai come assoluto alcun concetto, alcun principio. E tutto ciò mi ha consentito di leggere Stirner senza pregiudizi, compreso quello materialistico.

Non che Stirner non resti problematico.

L'univocità di Stirner è il suo pregio, ma anche il suo limite. Non si rende conto che nessun gruppo umano esiste, consiste e persiste, insomma sta insie-



me, se non c'è una dimensione di riferimento terza, qualunque essa sia. E *quante* siano tali, soprattutto. Quante più sono, infatti, tanto più io sono libero. E questa è una possibile descrizione-misurazione della libertà. Stirner, per la verità, fornisce un esempio molto potente di *Verein* o *Unione degli Unici*. Se volete sapere che cos'è il *Verein*, scrive, guardate dei bambini che giocano: stanno insieme senza vincoli autoritari. E però qui, a mio parere, la sua argomentazione è semplicistica. I bambini che giocano in realtà fondano il loro stare insieme su un piccolo, grande rito, che si mostra in una formula linguistica ben nota: «Facciamo come se... facciamo finta che...». Oppure: «Io ero... tu eri...». In queste parole c'è anche una dimensione narrativa implicita che, insieme con la ritualità, *istituisce* lo stare insieme. Stirner non coglie la dimensione istituzionale, non la analizza, non la sente. Non che davvero supponga che l'unico sia solo. L'unicità per lui non è la solitudine; l'unicità è la descrizione del valore che appartiene a ognuno, così come ognuno è. La solitudine, nella dimensione stirneriana dell'unico, non si dà. Io non posso non perdermi mille volte al minuto nel mio amico, così scrive, su per giù. Ossia, io *sono* le mie relazioni. Ma il mio valore è appunto mio, e non viene delegato a una dimensione plurale. D'altra parte, dal punto di vista delle mie relazioni, io appunto sono il mio amico, e i tanti altri miei amici. Per «istituzione» non intendo solo né principalmente stato e affini. «Istituzione» è per me un gruppo legittimato. Meglio: un gruppo che appaia legittimato. Nel momento istituzionale, decisivo è l'*apparire*

della legittimità. Tornando alla metafora dei bambini che giocano, quel che fonda l'apparire della legittimità è proprio il «facciamo come se». È solo il mio assenso consapevole che rende legittimo il gruppo dei «giocanti». Se lo ritiro, quel mio consenso, tutto crolla... Ma è mai possibile ipotizzare, dal punto di vista teorico, oltre che fattuale, un gruppo che stia insieme solo finché tutti siano *consapevolmente* sottoscrittori di un contratto? La politica è durata, è previsione, è impegno. Ce lo insegnano in primo luogo gli antropologi e gli antropo-filosofi. La politica vive della capacità di *illudersi* che ci sia uno sviluppo, una linearità temporale che, dallo ieri, attraversa l'oggi e rivolge lo sguardo al domani. A quel domani, e al suo «soddisfacimento di sfondo» dei miei bisogni, io dunque mi *affido*. Senza illusione di durata, non c'è soddisfazione di sfondo, non c'è affidamento, dunque non c'è politica, non c'è gruppo. La durata vive di questo: c'è qualche cosa che non è né io né tu, e che dunque va oltre me e te. Insieme, io e te lo riconosciamo, quel qualche cosa, con ciò riconoscendoci l'un l'altro. Questa è l'istituzione: l'istituzione che ci è necessaria. Anzi, ci sono necessarie *molte* istituzioni, che però *non* convivano l'una *accanto* all'altra, orizzontalmente: altrimenti si moltiplicherebbero anche le pretese istituzionali di valere più di me o più di te. Ci occorrono istituzioni che si intersechino e che si attraversino, e che perciò in un certo senso si contraddicano e si limitino l'una con l'altra... È peraltro così che, storicamente, nasce la libertà in Occidente, come nota Zygmunt Bauman. E anche la mia libertà nasce in una molteplicità di appartenenze che mi attraversano, che fanno di me qualcu-



no capace di scegliere non tanto *come* e *che cosa* devo decidere, ma che piuttosto decido a quale istituzione di momento in momento appartiene. Nel concreto: mi arriva la cartolina precetto. Che cosa faccio? Come decido? Vado in Iraq e ammazzo i bambini per il bene dell'Occidente, e anzi dell'Umanità, oppure faccio quello che al cinema si chiama *controcampo*... ossia, riesco a vedere la situazione da un altro punto di vista, dal punto di vista di un'altra appartenenza, che non sia quella dello stato che mi ordina di uccidere? Anche questa altra appartenenza è, alla fine, istituzionale. Da solo, nella mia mera singolarità, posto di fronte a una questione che Mary Douglas certo chiamerebbe «di vita e di morte», io non potrei che soccombere. Sarei solo. E nessuno può essere individuo solo, neppure un uomo o una donna che, in un campo di concentramento, si vedano distruggere dentro, nella loro immagine di se stessi, dunque nell'identità. Sappiamo che nei lager nazisti gli internati «appartenevano», comunque: alcune di quelle appartenenze erano di alto profilo (politico, religioso, intellettuale), altre erano decisamente più basse.



La rivoluzione dei Beatles. «Mi piace persino immaginare che il '68 sia stato una conseguenza dei Beatles, di un cambiamento che era in corso da anni. L'interesse si stava spostando verso i singoli»

Pensa agli internati che imitavano nell'aspetto le SS, come testimonia Bruno Bettelheim... Non si può non avere un riferimento, un modello. Io, da solo, *non sono*. E poiché l'essere comporta che io appartenga, se non voglio rischiare che appunto l'appartenenza mi derubi della mia singolarità, allora è opportuno che io e tu e tanti altri le moltiplichiamo, le appartenenze.

Moltiplicare le appartenenze significa in fondo indebolirle, nel senso che lo spazio che ognuna di esse occupa viene sempre più ridotto appunto dal loro moltiplicarsi. Spostandoci all'attualità, tu non pensi che i problemi di inciviltà, di incultura, tipici del nostro paese in questo momento, derivino proprio dalla preminenza dell'una o dell'altra appartenenza, dall'incapacità di farle interagire e di indebolirle, creando di fatto spazi di libertà concrete? La Lega Nord mi pare esemplificare proprio questa situazione.

In questo il mio maestro è Georg Simmel. Ogni singolo è come un punto su una cerchia sociale, scrive nella *Sociologia*.

Nasci e sei un punto nella cerchia sociale della famiglia. Cresci e in quel punto si intersecano molte altre cerchie. Paradossalmente, questa è o diventa la libertà. In gruppi e in epoche particolarmente in crisi (ma ogni epoca e ogni società sono sempre più o meno in crisi) il singolo è spinto a rifugiarsi nella cerchia e nell'appartenenza più «bassa»: la famiglia, la nazione, l'etnia, la razza. Quella che ti consente di mettere meno in questione la tua responsabilità, e la tua stessa immagine di te. Ed è proprio questo che spiega, tra l'altro, movimenti neototalitari come la Lega. La quale interviene in un mondo fluido che ha deistituzionalizzato la responsabilità e ha istituzionalizzato la responsabilità del singolo. In questo mondo fluido, dunque, il consenso politico è il risultato paradossale della insecurizzazione degli individui. I quali, avendo comunque necessità di appartenenze e modelli, si convincono che questa politica, anch'essa fluida, sia comunque legittimata e legittimante. L'alternativa sarebbe la rinuncia a ogni appartenenza, il riconoscimento d'una propria solitudine radicale. In questo modo, il singolo si carica d'ogni responsabilità, per quanto la sua condizione sia invece socialmente determinata. E quando poi constata la propria incapacità d'uniformarsi al modello «individualizzato» imposto con ogni mezzo, con ogni strumento di comunicazione, ne deduce che del suo fallimento lui stesso e solo lui stesso è responsabile...

Una sorta di strategia della tensione individualizzata...

Proprio così. Ciò comporta che nella vita di ognuno si profili con forza il fallimento come evento del tutto non-so-

ciale. Fino a venti o venticinque anni fa, se venivi licenziato, ne attribuivi la colpa al «padrone». Oggi invece immagini di esserne appunto tu, il responsabile. Perché? Perché trionfa l'ideologia della fine dell'appartenenza forte, istituzionale. O meglio, trionfa la caricatura dell'idea dell'appartenenza plurale, della moltiplicazione per ognuno delle istituzioni-appartenenze. In realtà, prevale un'accettazione passiva, ideologica del principio che *devi* essere individuo, che *devi* essere il padrone della tua biografia, anche se per lo più non ce la fai, e proprio per ragioni sociali, che non dipendono solo da te. Quel che ha vinto, almeno per ora, è uno stirnerismo capovolto, insomma. Tu *non* sei già perfetto. Al contrario, tu *devi* essere il più magro, il più bello, il più combattivo... Tu *devi* essere quello che appunto ancora non sei. Non ce la fai? La tua sconfitta conferma la tua convinzione che proprio tu ne porti la colpa, e che *devi* impegnarti di più per diventare quel che devi essere e non sei. Tutto ciò (il lato negativo del mondo fluido, del mondo della globalizzazione, della scomparsa del politico) comporta un affaticamento, una sola apparente molteplicità d'appartenenza. Quando questa costruzione di doveri, fallimenti, sofferenze e colpevolizzazione di se stessi si fa troppo «tesa», quando la sua ideologia incontra l'esperienza e la realtà, allora tutto può crollare. A quel punto, ciò che resta è qualche movimento olistico, consolatorio, populistico, neototalitario. Insomma, per restare al nostro paese, ciò che resta è la Lega Nord. Il criterio di appartenenza offerto dalla



Lega è beccero, basso, e proprio per questo è facile, semplificante, perciò consolatorio. Credo che, nelle linee di fondo, come in genere ogni movimento differenzialista, la Lega sia indirettamente e qua e là anche direttamente ricalcata sul modello nazista. Poiché non è più, o forse non è ancora «educato» far riferimento alla razza, i leghisti fanno riferimento all'etnia, che è un'invenzione linguistico-ideologica al pari della razza, ma meno «esposta». Sono pronto a dimostrare che ci sono sorprendenti assonanze linguistiche tra *Mein Kampf* e molte dichiarazioni della Lega. Nei suoi documenti e nel suo linguaggio, infatti, c'è la riproposizione d'un odio persecutorio e, alla fine, escludente, razzistico in senso forte. È sbagliato e riduttivo sostenere che la Lega sia fascista (il fascismo si richiama a una logica persecutoria, ma non fondata sulla razza). Meglio è sostenere che, di fatto, il suo modello di fondo è nazista, in riferimento non tanto (per ora) ai comportamenti concreti, quanto all'autolegittimazione sociale e politica. [...] La strategia di Forza Italia è populista. E più raffinata. Confida proprio sulla solitudine. Produce e incentiva la solitudine. Secondo un testo di Paolo Guzzanti, noto teorico e filosofo dell'università di Arcore, Silvio Berlusconi si rivolge con il suo carisma di salvatore del paese a un «pubblico di cittadini». Un ossimoro, evidentemente. Non può esistere un «pubblico di cittadini», né un «popolo di cittadini». Tra l'altro, si tratta di un ossimoro in cui l'olismo si somma e si confonde con l'individualismo, secondo il «cocktail» che Louis Dumont indica come la verità profonda dei totalitarismi. Forza Italia

insiste dunque sull'individuazione dei singoli, che sarebbero e dovrebbero diventare i protagonisti di se stessi, salvo poi attuare politiche che nei fatti negano questa possibilità per i più, soprattutto per i deboli. E proprio a questi, allora, il partito si riferisce con slogan appunto olistici, allo scopo di dare alla loro sofferenza e solitudine un senso, cioè nella sostanza un nemico. Insomma, io ti dico «tu sei l'eroe di te stesso» e insieme te lo rendo impossibile. Poi, quando ti trovi di fronte al tuo fallimento, ti suggerisco a chi darne la colpa. E lo suggerisco non a te come individuo, ma a te come «pubblico». Occorre ricordare gli slogan anticomunisti? Occorre ricordare la divisione estremistica fra gli italiani che amano e gli italiani che odiano, i quali dunque *si meritano* l'odio degli italiani che amano... A parte la contraddizione, che però nella propaganda politica non è mai un problema, quel che conta è l'uso politico e appunto olistico dell'odio. Come ben sapeva Adolf Hitler, l'odio è il più saldo dei sentimenti politici.

Insomma, è di fronte a fenomeni siffatti che più si registrano le insufficienze di un atteggiamento individualista libertario alla Stirner. È forse per questo che oggi si coglie maggiormente la debolezza della sua posizione sulla questione dell'istituzionalizzazione, che sembra rendere troppo debole anche una teoria pluralistica dell'appartenenza?

mento individualista libertario alla Stirner. È forse per questo che oggi si coglie maggiormente la debolezza della sua posizione sulla questione dell'istituzionalizzazione, che sembra rendere troppo debole anche una teoria pluralistica dell'appartenenza?

È certo debole, ma il criterio di misura che Stirner fornisce resta comunque potentissimo. Le libertà (di movimento, di azione) le posso limitare, ma non la dignità. In questo senso, dignità è libertà. Questo è un criterio straordinario di valutazione delle istituzioni. È da qui che sono giunto ad Albert Camus. La sua definizione di libertà è quella che mi sento di affiancare a quella descrittiva. Essa è puramente negativa, così come l'unico è criterio negativo di misurazione della dignità d'ognuno. «Io posso dedicare agli altri la mia vita se lo ritengo necessario. Ma la mia morte appartiene solo a me stesso. E questa è la mia definizione di libertà»: così, su per giù, scrive Camus in una poco nota, splendida conferenza newyorchese del marzo 1946. Alla fine, cioè, io misuro la libertà di un gruppo in base al fatto che in quel gruppo mi si riconosca (e per quanto mi si riconosca) il mio diritto esclusivo sulla mia morte, la mia «proprietà» della mia morte. Ognuno ne tragga motivo di riflessione.

Filosofo della politica.
Roberto Escobar



Per salvare la natura bisogna restituire all'uomo il suo orizzonte di creazione spirituale. Occorre, quindi, cambiare interamente segno al rapporto tra l'uomo e la natura, compiendo un'operazione che nel suo insieme può dirsi politica per le implicazioni che essa ha riguardando il rapporto degli uomini tra di loro. Si tratta di ritrovare il concetto di potere come «capacità di» far emergere, attraverso l'operare, ov-

vero di sviluppare, portare a compimento le potenzialità insite nella natura e dunque nell'uomo stesso. Anche per quanto riguarda la reciprocità tra gli uomini, cioè la vita sociale. Attorno a questa proposta si sviluppa l'articolo di Pietro M. Toesca, filosofo, autore, tra l'altro, di Il falso scopo. Fenomenologia della fine del mondo (2002), Teoria del potere diffuso (1998), Manuale per fondare una città (1994)

NATURA E FILOSOFIA DELLA NATURA

di **Pietro M. Toesca**

E' proprio l'appartenenza ambivalente dell'uomo alla natura che lo mette in grado di distruggerla, come egli oggi sta facendo. L'uomo è a un tempo il punto massimo dell'evoluzione raggiunta dalla natura intesa come unità complessa e dinamica, e il distacco da essa, con la possibilità dunque di riprogettarla riproducendola prima di tutto in rappresentazioni che la scompongono, la frantumano in elementi che per poter sviluppare tutte le loro potenzialità debbono essere poi trasferiti, trasfigurati in un progetto ricostruttivo nel quale entra a sua volta come elemento determinante la capacità progettuale dell'uomo fondata sulle categorie grazie alla quale egli l'ha indagata e l'ha trovata-fatta ordinata. Il prodotto è un'artificiale seconda natura il cui senso, in prospettiva, è di sostituire la prima alla condizione dunque di distruggerla giudicandola non autonoma, incompleta fino a che l'uomo, suo culmine evolutivo, non vi mette mano e in qualche modo ne rovescia i processi, facendoli ripartire tutti da sé, cioè appunto dalla propria capacità di creazione artificiale a cui la natura funge esclusivamente da materiale tutto da elaborare. Il paradosso di tutta questa operazione sta nel fatto che essa è condotta in vista dei criteri dettati dalla natura, individuati-elaborati come sue leggi di comportamento.

Se così stanno le cose, parlare oggi di filosofia della natura significa riflettere su questo rap-

porto tra una ormai fantomatica prima natura e una pretesa seconda natura che non può dirsi umana nel senso antico come oggetto dell'indagine sulla struttura, sulla «essenza» dell'uomo, ma piuttosto come derivante tutta dall'appunto ambigua attività dell'uomo. E le sue domande, teoretiche ma pregnanti di conseguenze pratiche straordinarie e addirittura drammatiche, riguardano la possibilità di segnare il limite al di là del quale si attua il passaggio dalla continuità natura-uomo alla sostituzione. Quel limite attraversando il quale la verifica delle leggi naturali non è intesa teoreticamente e quindi organizzata come interpretazione, ma è data pragmaticamente dal successo che l'opera di ricostruzione dinamica (la tecnologia) compie appunto in vista della sostituzione.

L'unità

Il criterio fondamentale per rappresentare l'autonomia della natura è quello della sua unità, entro la quale ha senso l'operare dell'uomo il cui distacco come capacità di giudizio, cioè di assunzione nel proprio mondo della consapevolezza, non è inteso come superamento ma come completamento. Ne consegue che i processi derivanti dall'intervento dell'uomo e con-



sistenti essenzialmente in una accelerazione delle condizioni di sviluppo devono essere adeguati ai bisogni «naturali» dell'uomo, nel senso propriamente fisico, e non superati in funzione di una loro lievitazione artificiale, a sua volta derivante da una confusione, cioè da una ambigua identificazione, dei bisogni materiali con le capacità e dunque i bisogni spirituali che connotano l'inventività dell'uomo non per la sua semplice sopravvivenza ma per la realizzazione della sua specifica «natura», del suo modo specifico di far parte della natura. Arte, sapere, organizzazione politica cioè delle relazioni interumane.

L'artificio

Se per millenni il rapporto tra l'uomo e la natura è stato caratterizzato da una limitata utilizzazione delle risorse e delle energie della natura e quindi da una economia della scarsità, oggi la promozione dei mezzi per lo sviluppo di questa utilizzazione ha preso un avvio del tutto autonomo, cioè indipendente dalla individuazione dei bisogni in funzione dei quali essa deve servire, e questa promozione ha assunto la figura di compito esauriente dell'attività umana, riducendola alla costruzione obbligata di un sistema circolare, crescente a spirale su di sé, del rapporto tra produzione e consumo. Anche qui il paradosso sta nel fatto che l'uomo viene ri-

dotto a natura fisica, cioè a bisogni tutti circoscritti alla fruizione materiale della realtà mediante lo straordinario, infinito, esplosivo sviluppo delle capacità spirituali di creazione dell'artificio. Un artificio che in realtà non trasforma o trasfigura la natura facendola arrivare, con la mediazione dello spirito umano, a opere fruibili spiritualmente, ma la riproduce semplicemente, si potrebbe dire clonandola, con la perdita totale della sua identità dinamica, cioè della sua figura biologica, quella che costituisce il vero ambiente naturale per l'uomo, terra-acqua-aria, in cui è possibile appunto la vita in tutte le sue forme anche evolutive. La materia prodotta dall'uomo è destinata per propria definizione a una obsolescenza totale data la sua assoluta inerzia che deve essere continuamente riempita e animata dall'attività umana che però a sua volta si estingue in una ulteriore infinita inerzia (o creazione di inerzia) se finalizzata esclusivamente alla produzione di altra, sostanzialmente uguale, materia.

Il potere dell'uomo

Per salvare la natura bisogna restituire all'uomo il suo orizzonte di creazione spirituale, cioè la sua capacità di porre in essere non una riproduzione sostitutiva della natura ma una vera novità rispetto a essa e in qualche modo rispetto a tutta la realtà da lui percepita. Per fare que-



sto bisogna cambiare interamente segno al rapporto tra l'uomo e la natura, compiendo un'operazione che nel suo insieme può dirsi politica per le implicazioni che essa ha riguardando il rapporto degli uomini tra di loro. Si tratta di ritrovare, o se si vuole restituire portandolo alla sua piena maturazione, il concetto di potere come «capacità di» far emergere, attraverso l'operare, ovvero di sviluppare, portare a compimento le potenzialità insite nella natura, e dunque nell'uomo stesso anche per quanto riguarda la reciprocità tra gli uomini, cioè la vita sociale. Ciò significa liberare quel concetto dalla sua deformazione indebita, cioè dalla forma di «potere su» che lo configura come dominio, dando continuamente luogo a rapporti di dipendenza in cui uno degli interlocutori è completamente passivo e l'altro attivo (il che vuol dire far capo alla pura volontà come arbitrio, e non a essa in rapporto con l'intelligenza). Per quanto riguarda la natura essa sarebbe un puro oggetto, sia nel senso della sua materialità sia in quello della proiezione scientifica, di cui l'uomo dovrebbe poter disporre per poterla trasformare in realtà veramente significativa, presupponendo la creatività dell'uomo nel senso assoluto di capacità esclusiva di attribuzione di significato. Non dunque una intelligenza teoretica, interpretativa, giudicante (*homo sapiens*) ma pragmatica, produttiva, metodologica (*homo faber*) per la costruzione di un mon-

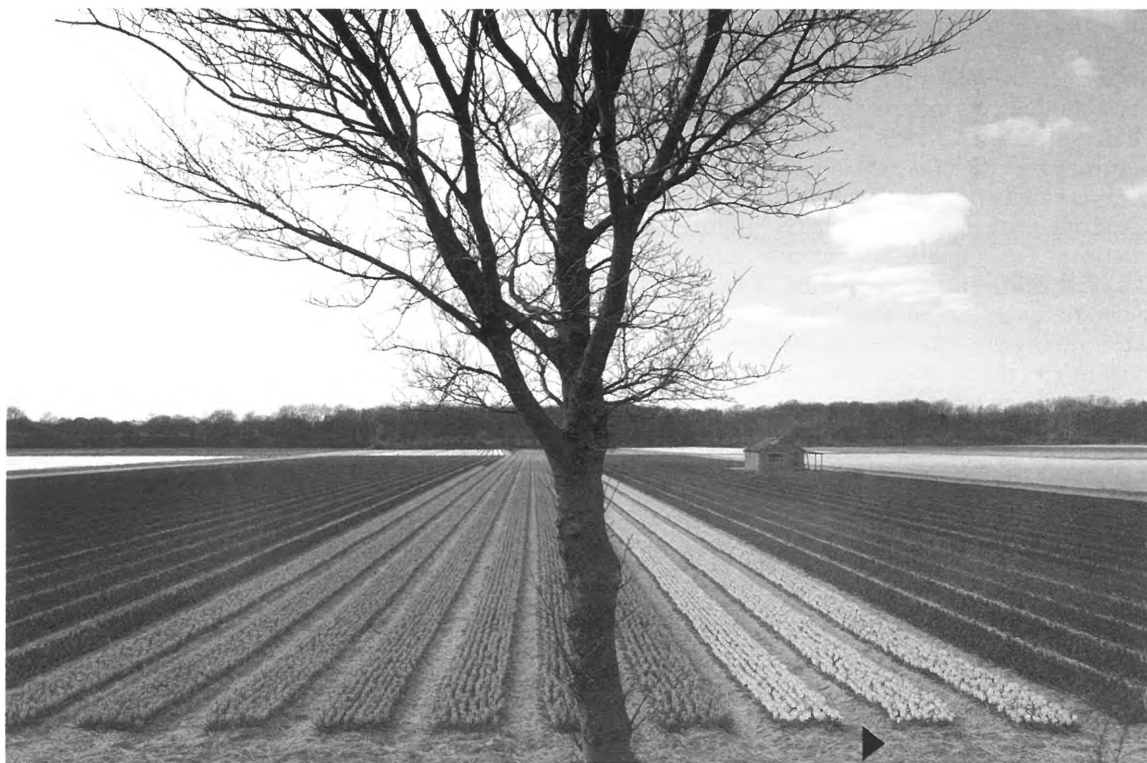
do come presunta creazione dal nulla invece che elaborazione all'interno di una realtà già trovata nella sua formidabile potenzialità.

La civiltà tecnologica

Questa presunzione caratterizza anche il rapporto della civiltà tecnologica contemporanea con la storia che appare a essa come l'informe e approssimativo materiale di un'invenzione tutta da farsi e finalmente iniziata grazie all'attivazione della capacità pragmatica della scienza e alla assunzione da parte di essa della responsabilità del governo della realtà (naturale, umana e se altro ci possa essere). La storia dunque come preistoria, i cui reperti segnalano non già il sorgere dei criteri di comportamento dell'uomo attraverso la nascita della coscienza, ma l'albeggiare di condizioni della cui verità solo l'uomo tecnologico può giudicare. Natura e storia funzionano così da ambiente dell'uomo ma solo come spazio vuoto tutto da riempire, rivisitando tutti i significati in funzione di una produzione verificata dal consumo, con la nota riduzione di ogni valore (anche il più spirituale) a merce.

La mercificazione

La mercificazione della natura è manifestata oggi dalla sua piena occupazione in termini di



proprietà o almeno di possesso, tale che ogni pezzo di natura è requisito come oggetto valutabile di scambio. Questo vale anche per la storia, che diventa merce come informazione utile a qualche cosa, sempre in termini di produzione di ricchezza, che separa i ricchi dai poveri come detentori o non dei beni culturali. Tutto questo costituisce la considerazione esclusivamente economica della realtà e spiega come la società dei consumi, ovvero la prospettiva del consumo, incida profondamente nella rappresentazione anche dinamica del reale, cioè dell'essere e del dover essere. Quest'ultimo si presenta come il puro sviluppo delle possibilità mediante l'artificio che è però privato del connotato del giudizio e dunque della scelta: sono le possibilità che determinano i bisogni e non questi che permettono di valutare le possibilità. In tal modo si attua una continua riorganizzazione spaziale del mondo, che non tiene conto di ciò che è già accaduto, cioè dei luoghi quali sono stati configurati e dalla natura e dal suo incontro con la storia costituendo l'ambiente, ovvero quella seconda natura che è detta sostenibile perché adeguata a un rapporto di rispetto reciproco dell'uomo e della natura fisica, cioè tale da permettere all'ambivalenza dell'uomo (natura e spirito) di esplicarsi come interazione senza che l'un aspetto soverchi l'altro con il paradossale risultato dell'identificazione della natura nell'artificio e di questo nella natura.

Suicidio dell'uomo

Ecco che cosa significa filosofia della natura: quell'analisi che indaga sul significato di una distinzione dei due termini del rapporto uomo-natura, partendo dall'esperienza che l'uomo ha di essere nella natura nella misura stessa in cui la natura, attraverso il suo corpo, è in lui e nella misura in cui questa biunivocità permette di rappresentare un'immagine della natura trasformata in ambiente adatto all'uomo. Il Rinascimento aveva inventato la dizione macrocosmo-microcosmo, sviluppata poi e tradita dall'attribuzione alla scienza della possibilità di reduplicare il primo identificandolo con l'attività, o meglio con il risultato dell'attività del secondo, espropriando però questo dei suoi caratteri di soggettività per identificarlo a sua volta con l'oggettività delle sue opere. Cioè della storia, tanto più umana quanto più disumana, cioè distruttrice della natura e quindi in grado di compromettere il rapporto dell'uomo con essa: aria acqua terra come luogo invivibile,

cioè inquinato tanto da penetrare con la sua funesta deformazione nel corpo dell'uomo impedendone lo sviluppo equilibrato e quindi la funzione di mediatore dell'opera creatrice e trasformatrice dello spirito. Nella distruzione della natura si realizza il suicidio dell'uomo.

Fruizione e non consumo

Per scongiurare questo suicidio non c'è che riconsiderare la natura come un bene da fruire e non da consumare (ecco il concetto di energie rinnovabili che è stato sempre vissuto come il ciclo della natura che ritorna continuamente su di sé) e a diversi livelli e secondo molte prospettive (economica, estetica, politica), cioè come paesaggio, come fonte di sostentamento, come luogo di insediamento e così via. La trasformazione della natura in funzione della creazione di un mondo umano deve essere intesa sì come esercizio dell'attività dell'uomo ma anche come continuazione-sviluppo della natura in modo da riconoscerne, anche dal punto di vista dell'uomo, l'unità. La quale ha dei tempi di svolgimento sproporzionatamente lunghissimi rispetto ai tempi della vita dell'uomo, cioè della storia, tanto che la deprecata eventuale distruzione della natura sarebbe il proporzionatamente brevissimo interrompimento di quello sviluppo a detrimento (e quindi a distruzione) del rapporto tra l'uomo e la natura e quindi della presenza nella realtà naturale come suo culmine ambivalente. Le grandi catastrofi «naturali» cominciano a essere oggi prima che subite provocate dall'uomo che, invece di intervenire nella natura per incrementarne e quindi svilupparne l'ordine possibile, interviene per accelerarne i tempi e i modi di assestamento, coinvolgendosi in questi avvenimenti invece di prevedere e provvedere, con la scienza e la tecnologia, ai mezzi per difendersene.

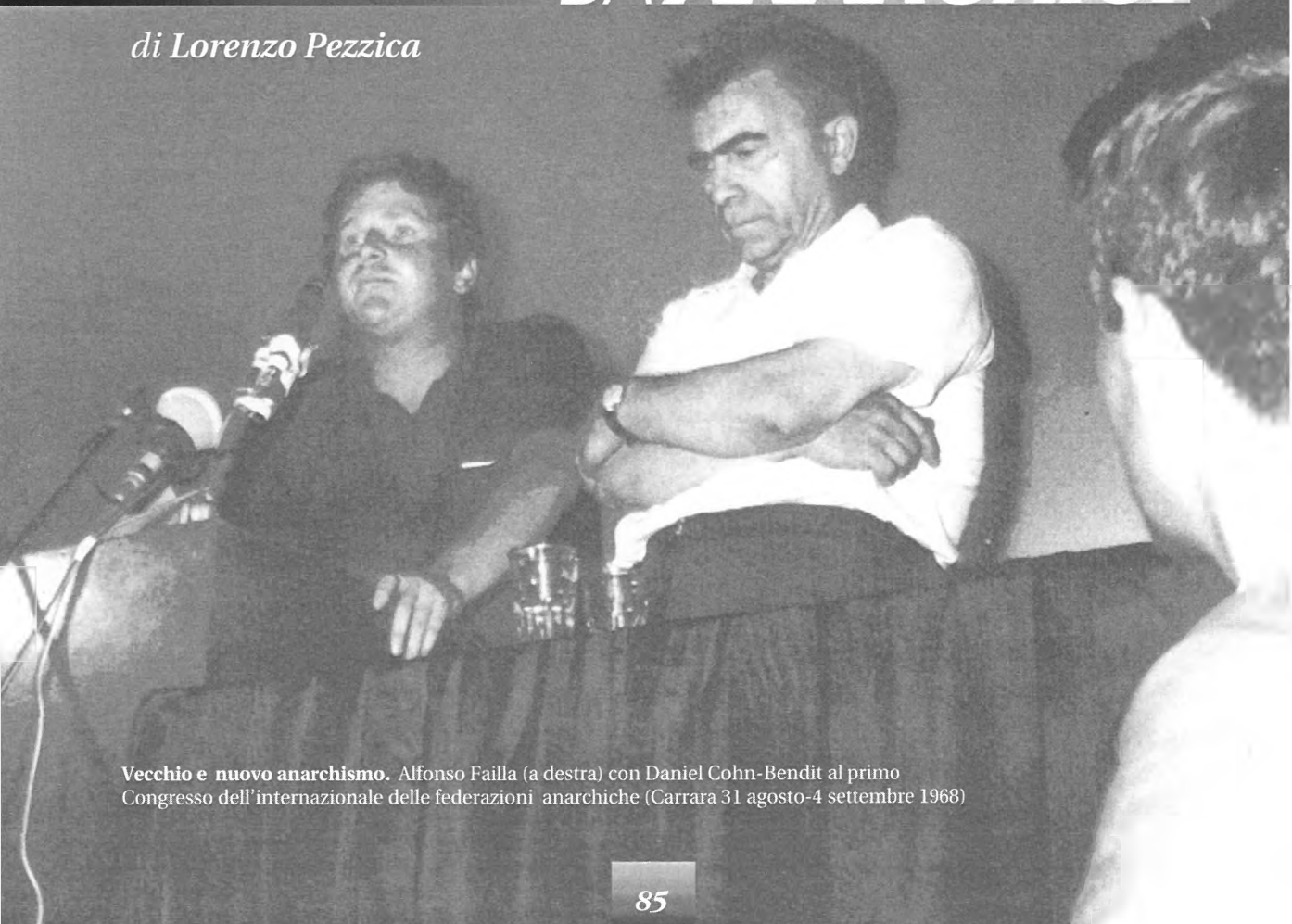
Queste sono evidentemente considerazioni etiche, e quindi filosofiche, sulla natura e sul rapporto dell'uomo con essa che oggi si dà soprattutto in termini di scienza e di tecnologia. Esse non significano l'intenzione della filosofia di intervenire nel processo di formazione della scienza, ma servono a condizionarne il percorso all'utilità dell'uomo, cioè al suo sviluppo non contraddittorio (non conducente al suicidio).

*Personaggi famosi
accanto a uomini
e donne di cui si era
persa la memoria.
Agitatori politici
accanto a intellettuali.
Ma anche tanti,
tantissimi operai,
contadini, manovali.
Insomma, il primo
grande spaccato della
realtà vera, vissuta, de-
gli anarchici italiani.*

*Al di là dei miti:
positivi e negativi.
È il primo volume
del Dizionario
biografico degli
anarchici italiani.
A breve ne seguirà un
altro. Pagine di storia
ricostruite attraverso
la vita di migliaia di
persone.
Ecco la recensione di
Lorenzo Pezzica,
storico e archivista*

VIVERE DA ANARCHICI

di Lorenzo Pezzica



Vecchio e nuovo anarchismo. Alfonso Failla (a destra) con Daniel Cohn-Bendit al primo Congresso dell'internazionale delle federazioni anarchiche (Carrara 31 agosto-4 settembre 1968)

Sfogliando fin dalle pagine iniziali il primo volume del *Dizionario biografico degli anarchici italiani* ci si accorge immediatamente del significato profondo di un'opera che senza dubbio rappresenta un traguardo e allo stesso tempo un nuovo punto di partenza per la storiografia dell'anarchismo italiano, storiografia che, sebbene negli ultimi trent'anni abbia compiuto significativi progressi scientifici, ha orientato i suoi studi prevalentemente verso i personaggi e gli avvenimenti più noti della storia del movimento, tralasciando di porre attenzione alla ricostruzione di una storia «dal basso» del movimento stesso. Frutto di un lavoro archivistico e bibliografico che per tre anni ha impegnato a vari livelli oltre un centinaio di ricercatori e studiosi, il dizionario, che copre un arco temporale che va dalla metà dell'Ottocento alla fine degli anni Sessanta del Novecento, si caratterizza principalmente proprio per essere la prima ricostruzione di «una storia di base», «una storia di quelle migliaia e migliaia di oscuri militanti che hanno costituito in gran parte il tessuto connettivo del movimento anarchico italiano», quindi, e le sue duemila voci sono «uno strumento fondamentale per progredire in tal senso. Gran parte dei personaggi biografati sono, infatti, «portati alla luce» per la prima volta, permettendo una cono-

scenza più ricca del fenomeno anarchico». È quindi soprattutto dalla lettura delle voci dei personaggi sconosciuti che si può evincere il significato di quest'opera.

Non è impresa facile recensire un dizionario. Non è un saggio storico che si possa leggere dal principio alla fine, ma uno strumento che di volta in volta viene consultato per ricavare notizie e stimoli per nuove ricerche. In questo senso solo il tempo potrà stabilire fino in fondo la profondità e il suo valore, permettendo di evidenziare le possibili assenze e squilibri nella dimensione e nei contenuti delle biografie e di conseguenza intervenire con future integrazioni, precisazioni, *errata corrige* e così via. Sarebbe quindi ingeneroso rimproverare fin da ora il dizionario per qualche voce assente o lacunosa. Ne sono ben coscienti gli stessi curatori che nell'introduzione chiariscono come l'opera rappresenti un primo traguardo senza la pretesa di coprire immediatamente le eventuali lacune.

Le fonti utilizzate

La caratteristica di «strumento» di un dizionario non significa per questo considerarlo come un'opera «avalutativa». La lunga introduzione infatti chiarisce bene la metodologia e la finalità della ricerca presentando alcune importanti considerazioni e acquisizioni interpretative del lavoro non dopo aver puntualizzato sulla

difficoltà di approccio critico alle numerose fonti archivistiche e bibliografiche utilizzate per la redazione delle voci.

Per la compilazione delle biografie sono state infatti utilizzate diverse fonti per offrire uno spaccato documentario il più vario e articolato possibile. La fonte archivistica principale è stata quella del Casellario politico centrale, istituito alla fine dell'Ottocento e rimasto in vigore fino alla seconda guerra mondiale, conservata presso l'Archivio centrale dello stato di Roma, che offre la possibilità di ricostruire attività e movimenti principali delle persone sottoposte al controllo poliziesco. Nel Casellario politico centrale, infatti, risultano conservati complessivamente 152.652 fascicoli personali, di cui 26.626 (il 17 per cento circa) sono schedati come anarchici. Dei 26.626 anarchici schedati il dizionario ne riporta circa un decimo. In realtà, la cifra si può considerare superiore, perché spesso leggendo una voce apparentemente singola sono segnalati più individui (è il caso tipico di alcuni gruppi familiari biografati sotto il nome dell'esponente più importante). Tenuto conto poi che in numerosi casi i personaggi presenti nel Casellario hanno fatto solo una fugace apparizione nel mondo libertario, si può considerare il campione considerato dal dizionario abbastanza attendibile circa le caratteristiche generali dell'intero movimento.

Fondatrice di Volontà. Giovanna Caleffi, vedova di Camillo Berneri, con le figlie Maria Luisa e Giliana



Rivoluzione spagnola. Attilio Bulzamini (secondo da destra con la cravatta nera) in partenza per la Spagna nel 1936



Dopo la liberazione.

Primo Congresso della Fai a Carrara nel 1945



Altre fonti archivistiche consultate sono state quelle presenti nei fondi di prefetture, questure, magistrature; ma la ricerca si è avvalsa anche della stampa periodica anarchica e socialista insieme all'analisi dei testi, degli opuscoli, della memorialistica pubblicati dai militanti, oltre alla consultazione degli archivi familiari e di quelli del movimento libertario. Infine i ricercatori si sono avvalsi, per quanto possibile, anche delle fonti orali.

L'utilizzo di queste fonti ha inevitabilmente comportato, come precisato dai curatori, un continuo lavoro di raffronto tra la documentazione archivistica e la documentazione bibliografica, al fine di individuare il più possibile punti di consonanza e punti di contraddizione e di conseguenza rendere più coerenti molte voci biografiche.

Occorre notare comunque che scorrendo le voci del dizionario non è infrequente incontrare testi redatti citando un'unica sola fonte: quella del Casellario politico. Va da sé che l'utilizzo della sola fonte del Casellario è chiaramente motivata dalla mancanza oggettiva di avere altre fonti a disposizione. Le voci, in questi casi, risultano essere un semplice «fotomontaggio» documentario da leggere soprattutto come documentazione dell'«immaginario» poliziesco sulla figura dell'anarchico.

Composizione sociale

I risultati della ricerca presentati nell'introduzione nonché

la lettura stessa del dizionario confermano alcune caratteristiche «storiche» del movimento anarchico italiano, quali per esempio la sua diffusione geografica (la percentuale più alta dei biografati si trova nell'Italia centrosettentrionale, in primo luogo la Toscana con il 31 per cento, seguita dall'Emilia-Romagna con il 15,5 per cento, la Lombardia con il 10, le Marche con il 7,3, il Lazio con il 5,8, il Veneto con il 4,7, il Piemonte con il 4,6), e insieme smentiscono molti luoghi comuni e stereotipi che da lungo tempo, e in parte anche oggi, continuano a persistere nella storiografia ufficiale e anche nell'immaginario collettivo: la natura piccolo-borghese del movimento, quella «bombarola» e soprattutto la tendenza storiografica di considerare il movimento anarchico italiano estraneo o comunque distante dalla storia del movimento operaio. La lettura delle biografie chiariscono bene invece sia sotto il profilo dell'azione politica sia sotto quello della composizione sociale che, fino all'avvento del fascismo, il movimento anarchico è stato parte organica e attiva del movimento operaio e, più in generale, di tutto il movimento dei lavoratori.

Per quanto riguarda in particolare lo stereotipo dell'anarchico piccolo-borghese la lettura delle biografie permette di constatare come invece la maggioranza degli anarchici proveniva dalle fasce sociali

più basse. Scrivono a questo proposito i curatori: «Si tratta, cioè, di un movimento autenticamente popolare, qualora si consideri che esso conta il 64,75 per cento di lavoratori salariati, il 25 per cento di lavoratori autonomi e poco più dell'8 per cento di liberi professionisti. In realtà queste macroaggregazioni ci dicono ancora poco. Molto più significativo il fatto che circa il 32 per cento del campione preso in esame è composto da operai del comparto industriale ed estrattivo, con una considerevole presenza di metallurgici e di minatori; più del 9 per cento da edili, mentre nell'ambito artigianale abbondano calzolari (6 per cento) e falegnami (3,6 per cento)».

Rivoluzionari migranti

Emerge, poi, chiaro dalla lettura delle biografie il carattere fortemente antilegittario e rivoluzionario degli anarchici che li ha continuamente posti in un rapporto diretto con le autorità costituite. Il dato lo si evince dal frequente ricorrere nelle biografie di continui e logoranti spostamenti tra diverse città e regioni e anche, molte volte, a ripetuti espatri in vari paesi per sottrarsi ai mandati di cattura. Circa il 60 per cento degli anarchici presenti nel dizionario, per esempio, sono emigrati dall'Italia almeno per una volta nella loro vita, rimanendovi lontani oltre sei mesi, toccando più di quaranta destinazioni diverse: Antille, Argentina, Bulgaria, Para-



Foto di gruppo con poeta. Da sinistra, Pietro Gori, militante anarchico e scrittore, Ettore Croce, Giovanni Borghetti ed Eduardo Milano



L'Internazionale. Luciano Farinelli (a sinistra) con Carlo Bianchi



guay. Francia, Spagna, Svizzera, Belgio, Algeria, Egitto, Tunisia, Stati Uniti, solo per citarne alcune tra le più frequenti.

Un dato, quello dell'emigrazione, da leggere non solo in chiave politica. Molte emigrazioni avvenivano anche per altri motivi, soprattutto per cercare lavoro, ma, come giustamente sottolineano i curatori nell'introduzione, «non si deve dimenticare che spesso la disoccupazione dei militanti non era il semplice portato dell'andamento del mercato del lavoro, ma il risultato di un processo di emarginazione del quale era in larga misura re-

sponsabile il continuo e assillante controllo poliziesco», testimoniato tra l'altro dalla somma impressionante di denunce, ammonizioni, arresti, detenzioni, domicili coatti e di qualsiasi altra forma repressiva presente nelle biografie dell'opera.

Altra caratteristica comune alla maggioranza dei percorsi biografici presenti nel dizionario riguarda l'attenzione particolare che gli anarchici ponevano alla loro formazione culturale cercando di colmare, da autodidatta, lacune derivate da un'istruzione che per la gran parte dei biografati si ferma al ciclo scolastico elementare. Percorsi biografici che spesso li pongono protagonisti

di iniziative editoriali, benché spesso di breve durata a causa della scarsità dei mezzi o della repressione poliziesca, ricoprendo in questo modo un ruolo rilevante sia nel campo giornalistico sia in quello più ampio della propaganda culturale delle avanguardie politiche e sindacali delle classi subalterne italiane tra Ottocento e Novecento. Legata a questa caratteristica se ne accompagna un'altra che conferma un aspetto importante del militante anarchico: la scelta anarchica è per la stragrande maggioranza dei personaggi descritti non una semplice fase di ribellione giovanile ma

Non bastano le gesta e le date

di Paolo Finzi

Basta mettere in fila le date e le gesta di una persona per renderne appieno il senso della vita, il succo della testimonianza, in altre parole la specifica umanità? Assolutamente no. Eppure ho accolto con piacere la richiesta dei curatori del *Dizionario biografico degli anarchici italiani* di contribuire, con tre schede, al loro eccezionale progetto, che ritengo una vera e propria pietra miliare non solo nel campo della storiografia dell'anarchismo, ma anche per la «coscienza di sé» e quindi per l'identità stessa di un movimento ricco e complesso come quello anarchico.

Torno alla domanda iniziale: mi è capitato tante volte, in questi decenni, scrivendo per qualche periodico anarchico il necrologio di anarchiche e anarchici, di rendermi conto quanto sia non trasmissibile, addirittura non comunicabile, la forza umana, la sensibilità,

l'apertura mentale che hanno caratterizzato molte di queste persone. E anche quando, come nel caso di mio suocero (l'anarchico Alfonso Failla, Siracusa 1906-Carrara 1986), ho avuto modo di dedicargli un volume, frutto di un lungo lavoro di raccolta di testimonianze e di documenti, il problema si è riproposto: l'elenco dei dati e delle date è importante per «ricostruire» una vita, ma... Conscio di questo limite, temo per certi aspetti insuperabile, penso che valga comunque la pena tentare di sottrarre all'oblio le anarchiche e gli anarchici, altrimenti destinati a sparire davvero per sempre.

A me sono toccati Alfonso Failla, Giuseppe Pinelli, Pietro Valpreda. Ciascuno meriterebbe almeno un libro.

I curatori mi hanno imposto, logicamente, per ciascuna scheda biografica, un numero di battute: fortunatamente qualcuna in più di quante me ne ha concesse *Libertaria* per questa testimonianza.

Quel mio nonno amico di Cassola

di Pietro Masiello

La realizzazione del *Dizionario biografico degli anarchici italiani* non è stata frutto di una fredda attività accademica ma di un'opera corale che ha coinvolto non solo il collettivo di storici e collaboratori che ha avuto l'idea iniziale, ma anche la vasta comunità di familiari, compagni e amici degli oltre duemila anarchici biografati. In molti casi ciò ha fatto riscoprire la passione e l'orgoglio per la propria tradizione familiare libertaria e spesso ha messo in moto nuove ricerche in nuovi campi d'indagine legati all'anarchismo, ma non solo. Nel contribuire alla preparazione della scheda su Piero Bulleri, mio nonno materno, alabastrao

un'opzione politica ed esistenziale durevole.

È essenziale sottolineare un ultimo «carattere forte dell'anarchismo» che, concordemente con quanto scritto nelle pagine introduttive al dizionario, si evince dalla lettura delle biografie: «Il fondamentale e irriducibile federalismo. Il movimento anarchico italiano, ancor più di quello francese e di quello spagnolo, è, infatti, costituito da una base al plurale, nel senso che ogni gruppo e ogni federazione, e persino singoli militanti, tendono a fare politicamente in proprio, dando vita a una serie svariatissima di iniziative, special-

mente di carattere editoriale e culturale. Sono queste diversificate realtà che costellano e formano la sua azione complessiva. La molteplicità dell'azione anarchica è del tutto consona alla sua diversificazione ideologica, nel senso che nel movimento esistono e convivono, fin dall'inizio (anche se a volte in modo rissoso) differenti tendenze ideali e politiche: comunista, socialista, mutualista, individualista, sindacalista, antimilitarista, educazionista, pacifista; oltre alla costante divisione fra organizzatori e antiorganizzatori. Si delinea, insomma, una struttura decentrata, costituita da innumerevoli punti attivi nei quali è possibile rintracciare

l'esistenza di questo irriducibile pluralismo fondato sulla pratica dell'"azione diretta" e sulla preminenza assegnata all'opera di "apostolato" espressa con la propaganda orale e scritta».

Non è un caso che il dizionario sia intitolato agli anarchici e non al movimento anarchico italiano, riprendendo in questo la lezione storiografica di Pier Carlo Masini che infatti intitolò *Storia degli anarchici italiani* i due volumi da lui pubblicati per la Rizzoli.

toscano di Volterra, di cui negli anni è rimasto vivissimo, nella nostra famiglia, l'affetto e il ricordo, ho avuto modo di scoprire quanto lontano potesse portare l'approfondire certi aspetti della sua vita e militanza libertaria. Sono venuto così a conoscenza di un'intervista che rilasciò allo storico Gino Cerrito dove confermò il suo essere stato anarchico sin da quando fu condannato nel 1930 dal Tribuna-

le speciale per la difesa dello stato, e non comunista come risulterebbe dal Casellario politico centrale dell'archivio di stato e come erroneamente vennero schedati tanti altri militanti anarchici. Ma ho anche potuto riscoprire la profonda amicizia da cui furono legati

lui e lo scrittore Carlo Cassola. L'autore di *La ragazza di Bube* era infatti di madre volterrana e aveva combattuto con mio nonno nella stessa formazione partigiana, la Ventitreesima Brigata Garibaldi «Guido Boscaglia». Ho quindi appurato che Cassola proprio a mio nonno si ispirò nel disegnare il personaggio di Nello, che compare nei romanzi *I vecchi compagni* e *Fausto e Anna*, forse tra le pagine più sincere e veritiere, insieme a quelle di Beppe Fenoglio, sulla resistenza italiana. In quell'umanità, in quel particolare senso della vita e del rapporto con la storia che Cassola seppe esprimere così bene nel descrivere il mondo popolare di quella parte di Toscana ho riconosciuto non solo un carissimo familiare ma, più in generale, alcuni tra i tratti distintivi degli anarchici. E in questo Dizionario sono riportate proprio le vite di queste donne e questi uomini che, come canta Leo Ferré in *Les Anarchistes*, «stret-

ti l'uno con l'altro dividevano il pane dell'amicizia, e che versarono il proprio sangue pulito per lavare la sporcizia».

Dove trovare il Dizionario

Il primo volume del *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, diretto da Maurizio Antonioli, Giampaolo Berti, Santi Fedele, Pasquale Iuso, Bfs edizioni, Pisa, 2003 (A-G), pp. XX+790+16 di inserto iconografico, costa 80,00 euro. È possibile acquistarlo in libreria (distribuzione Pde) oppure richiederlo a Bfs edizioni, c. p. 247, 56100 Pisa, telefono 050/57 09 95, fax 050/31 37 201, e-mail bfspisa@tin.it. Le spedizioni vengono effettuate in contrassegno o con versamento anticipato sul ccp 11268562, per ordini di almeno 5 copie viene praticato il 30 per cento di sconto.

Volume primo A - G

Errico Malatesta ha rappresentato «un'indomita volontà rivoluzionaria che attraversa sessant'anni di lotte anarchiche, socialiste e operaie», si legge nella quarta di copertina dell'ultimo libro di Giampaolo Berti, Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale 1872-1932. Ed è fuor di dubbio che Malatesta sia stato, nell'ambito dell'antagonismo del periodo tra Ottocento e Novecento, una figura dalle dimensioni quasi mitologiche. Ma sono proprio i miti che subiscono gli attacchi più duri dal pensiero critico. E il libro di Berti, secondo l'analisi di Pietro Adamo, si segnala non soltanto per la sua attenta ricostruzione di un periodo chiave nella storia

MALATESTA

FUORI DAL MITO

di Pietro Adamo

contemporanea, ma anche per la capacità di sottoporre a un rigoroso vaglio critico le idee, i presupposti filosofici e le scelte politiche di uno dei miti all'apparenza più inossidabili della tradizione anarchica. Sul prossimo numero Libertaria pubblicherà una recensione di Claudio Venza, storico, con una prospettiva diversa da quella di Adamo sul libro di Berti

I funerali di Errico Malatesta si tennero a Roma il 23 luglio del 1932. Il corteo funebre doveva sembrare piuttosto strano: seguito da un imponente spiegamento di forze dell'ordine, piantonato lungo tutto il percorso da carabinieri e poliziotti incaricati di bloccare le strade laterali, con questurini in bicicletta a fare su e giù e agenti in borghese a interrogare i passanti. Il vecchio anarchico sembrava ancora tenere in apprensione il fascismo. Non certo per il suo coinvolgimento nelle varie cospirazioni contro il regime: sin dal 1926 lui e i suoi familiari (cioè la convivente e la figlia di quest'ultima) erano controllati 24 ore su 24 e non avevano alcuna possibilità di impegnarsi in attività antifasciste. Il fatto è che Malatesta era un simbolo potente e suggestivo: nel mezzo secolo precedente era stato capace di infiammare l'immaginario dei gruppi operai e contadini italiani con il sogno della palingenesi sociale, della rivoluzione finale, dell'avvento di una società giusta e libera. Il suo percorso aveva incrociato i personaggi e gli eventi chiave della storia italiana ed europea tra fine Ottocento e inizio Novecento: da Michail Bakunin a Giuseppe Mazzini, dalla prima Internazionale alla creazione del Partito socialista, da Francesco Crispi a Giovanni Giolitti, Benito Mussolini, dall'assassinio di Umberto I alla settimana rossa, dalla crisi della prima guerra mondiale all'occupazione delle fabbriche. Con questa colossale vicenda politica, ma anche intellettuale e umana, si sono confrontati in passato militanti anarchici del calibro intellettuale di Max Nettlau e Luigi Fabbri

(il primo quando Malatesta era ancora in vita); molte sono state le raccolte antologiche dei suoi scritti, anche qui curate da personaggi di sicuro spicco sul piano culturale (per esempio Cesare Zaccaria e Gino Cerrito); al napoletano (era nato a Santa Maria Capua Vetere nel 1853) sono stati poi dedicati saggi in una vena più erudita e sistematica, sul suo pensiero (Stefano Arcangeli) o sulla sua prima militanza (Misato Toda); ma tale vicenda viene solo ora ricostruita veramente in dettaglio da Giampietro Berti nel suo *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale 1872-1932* (Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 813, euro 40,00). E, di fatto, il libro non tratta soltanto del percorso di Malatesta; proprio a causa della dimensione «mondiale» dell'attivismo del suo protagonista, si allarga a tratti sino a diventare una storia dell'antagonismo radicale di orientamento socialista nel suo momento di maggior impatto.

Affresco collettivo

Un imponente lavoro di ricerca e di scandaglio in numerosi archivi italiani e stranieri ha permesso così a Berti (già autore di una monografia su Francesco Saverio Merlino, di una monumentale storia del pensiero anarchico e di un numero di saggi sull'argomento apparentemente sterminato) di offrirci un suggestivo affresco collettivo (che a volte ricicla materiale usato in altri scritti e occasioni). Attraverso il prisma Malatesta, le sue relazioni, le sue polemiche si toccano figure di rilievo (da Carlo Cafiero ad Andrea Costa, da Pëtr Kropotkin ad Armando Borghi, da Fabbri a

Merlino), ma anche, e soprattutto, con la ricostruzione di innumerevoli polemiche e polemichette (e non sempre con personaggi del calibro di quelli sopra citati), i nodi teorici, i problemi politici, le interpretazioni sociali che hanno accompagnato la nascita e lo sviluppo del movimento: il ruolo della violenza; la natura filosofica dell'anarchismo; il dilemma dell'organizzazione; il rapporto con le altre forze di sinistra. Insomma, Berti ha saputo sfruttare a fondo, per una discussione di respiro davvero ampio, le possibilità offerte dalla centralità del ruolo di Malatesta in cinquant'anni di lotta. È peraltro chiaro che il *Malatesta* non è costruito come una vera biografia intellettuale, cioè sull'intersecazione tra privato e pubblico. Nel caso dell'agitatore di Santa Maria Capua Vetere, «cioè un individuo che dedicò tutto se stesso ai propri ideali, fino al punto di sacrificare a essi quasi tutta la sua esistenza personale» (p. 350), sarebbe persino lecito chiedersi quanto senso abbia parlare di «privato». Comunque, in uno striminzito ma stuzzicante capitoletto, Berti ci racconta anche, sfruttando abilmente un rapporto di Ennio Belevi, tipico anarchico «spione» piazzato alle costole di Malatesta dal governo di Giovanni Giolitti, del suo ménage à trois con i coniugi Defendi, offrendoci poi anche qualche rapido accenno ai suoi rapporti con Elena Melli, sua convivente dai primi anni Venti alla morte e, tra l'altro, ispiratrice della strage del Diana. Più saggio che biografia, quindi. Un'altra testimo-



nianza in questo senso la propone il capitolo più lungo del libro, dedicato all'anarchismo italiano in età giolittiana. Nello sforzo di indicare le coordinate dello sviluppo del pensiero di Malatesta nel suo momento di maggior stasi politico-intellettuale (dal 1903-1904 circa alla guerra di Libia), Berti esplora le tendenze, le riviste e le persone-chiave del periodo, proponendoci una inedita rassegna del *Libertario* e del *Gri-do della Folla*, di pensatori sinora restati un po' nell'oscurità ma sicuramente interessanti come Pasquale Binazzi e Giovanni Gavilli, nonché di alcune figure insolite, come l'appassionata giornalista antimilitarista Nella Giacomelli e l'arrabbiato individualista Massimo Rocca, noto per essere poi passato al fascismo e autore di un iconoclasta *L'anarchismo contro l'anarchia*. L'affresco del Malatesta getta nuova luce anche su episodi sempre controversi: per esempio, nel caso del regicidio Berti avvalorava l'ipotesi di un attentato concertato dagli anarchici, concludendo che «è quasi certo [...], per non dire certo, che Bresci ebbe dei complici», facendo nel contempo piazza pulita della nota tesi della matrice borbonica dell'attentato, che si rivela semplicemente «inconsistente» (pp. 312, 318).

Fuori dagli schemi

L'aspetto più rilevante dell'impresa sta però nell'atteggiamento apertamente critico del suo autore. Diciamolo con chiarezza: sinora di Malatesta si sono in genere occupati intellettuali anarchici o simpatizzanti per l'anarchismo, quasi sempre caratterizzati da interessi più o meno militanti. Di conseguenza, sfogliando le

monografie sul napoletano o le introduzioni alle antologie dei suoi scritti, non si può fare a meno di registrare un tono che ondeggia costantemente tra l'agiografico e il celebrativo, tra la magnificazione del suo genio politico o intellettuale e le lodi per la sua intransigenza rivoluzionaria, tra il richiamo alla sua lezione filosofica e l'acclamazione per il suo atteggiamento aperto. Insomma, il confronto con Malatesta tende a risolversi in una sorta di autoterapia collettiva sul valore costante e immutato della militanza anarchica. Berti, invece, ed è difficile non cogliere da questo punto di vista un colossale strappo rispetto al passato (rispetto persino ad alcuni dei suoi precedenti scritti sull'argomento), si sottrae programmaticamente a ogni tentazione agiografica e celebrativa, smontando pezzo per pezzo le strutturazioni ideologiche di Malatesta, da un lato enucleandone i presupposti antropologici e filosofici, dall'altro illustrandone le conseguenze sul piano della tattica e della strategia politica, con un atteggiamento dichiaratamente laico e «secolarizzato» che evita le secche e i paraocchi della militanza «partecipativa». Questo genere di approccio concede cioè di cogliere la matrice profondamente umanistica del pensiero di Malatesta, ma anche di sottolineare nel contempo le ambiguità teoriche e politiche del suo anarchismo, stretto tra la mitologia della rivoluzione (la fiducia nel «popolo», la necessità della violenza, l'inevitabilità del comunismo) e un'analisi della modernità in chiave di disincanto, che valorizza le categorie dell'antideterminismo scientifico, dell'autonomia etica, del pluralismo economico.

Scendiamo nel concreto e confrontiamoci operativamente con l'analisi bertiana. Primo caso: il dibattito Malatesta-Merlino del 1897 sulla partecipazione elettorale. Berti legge analiticamente i testi del confronto, scomponendo le argomentazioni dei due e restituendocene nelle relazioni con i loro presupposti etici e metodologici. Con acume, usa le categorie di Max Weber: la posizione di Merlino è riferibile a un'«etica della responsabilità», quella di Malatesta a un'«etica della convinzione». Nonostante la notorietà della dicotomia, forse un rimando testuale sarebbe stato qui opportuno: agire secondo la *verantwortungsethisch* significa «rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni», agire secondo la *gesinnungsethisch* significa, nel caso di «conseguenze» negative «determinate da una convinzione pura», per esempio «aumentare le speranze della reazione» o «aggravare l'oppressione della [propria] classe», dichiararne responsabile il «mondo o la stupidità altrui o la volontà divina che li ha creati tali» (Max Weber, *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1997, p. 109). La ricostruzione ci consegna quindi un Malatesta chiuso nei termini religiosi e fideisti (intesi come non «secolarizzati») della «formamētis dell'argomentare utopico che, anteponendo sem-



pre il dover essere all'essere, si sottrae al confronto immediato con il presente»: una «posizione ideologica», che segna di fatto la «fine di ogni argomentazione razionale» e che si fonda in ultima analisi su una «differenza» che è «tra fede e non fede» (pp. 272-273). Il lettore attento (dei precedenti lavori di Berti) si accorgerà che questa ricostruzione del dibattito è la stessa del precedente *Francesco Saverio Merlino* (Angeli, Milano, 1993, in particolare pp. 235-256). Ma con alcune significative sottrazioni (la consonanza del napoletano con i teorici leninisti, a p. 253 del *Merlino*) e soprattutto aggiunte. Infatti, dal confronto Berti trae qui una conclusione generale sulla natura dell'anarchismo malatestiano (ma anche sull'anarchismo classico tout-court) mancante nel *Merlino*: «Rispetto al problema decisivo della politica, Malatesta o antepone l'etica o rivendica la supremazia della storia. Viene evidenziata, in altri termini, la non esperibilità reale dell'idea anarchica e perciò l'impossibilità di una traduzione pratica dei suoi archetipi universali, incapaci di rispondere ai problemi posti dalla convivenza umana, così come questa si dà nella sua immediata determinazione storica» (p. 273).

Secondo caso: la questione della violenza, che accompagnerà Malatesta dal Matese sino alle riflessioni «umanistiche» sulla rivoluzione degli

anni Venti. Berti segue il percorso malatestiano per cinquant'anni, agganciandolo ai temi che gli sono necessariamente connessi, il terrorismo e appunto la rivoluzione, passando dalla teoria internazionalista della sollevazione ai bombardamenti della Belle Époque, dal regicidio alla settimana rossa, all'attentato al Diana. Ne emerge una versione «irrisolvibile» del problema, chiusa in una «impossibile e ovvia circolarità», che, in nome dell'irrinunciabilità della rivoluzione e dell'inscindibilità, quindi del nesso violenza-politica, rinuncia di fatto alla congruenza tra mezzo e fine, da sempre una costituente base dell'etica libertaria: le conclusioni malatestiane portano di fatto ad «ammettere che il fine giustifica il mezzo», accettandone «l'intrinseco paradigma». Anche quando il napoletano affronta il problema da un angolo visuale diverso (quello degli ultimi anni, quando la violenza si qualifica più come strategia di difesa dall'intrusione che come mezzo per rovesciare l'esistente), non riesce a sfuggire all'imperativo rivoluzionario, nonostante questo, dopo l'avvento del bolscevismo, si presenti sotto tratti nuovi e terribili: la «contraddizione» sta nel rivendicare «da un lato [...] la legittimità della violenza da parte degli oppressi» e dall'altro nel «riconoscere che a esercitarla veramente non è chi la subisce» ma piuttosto un gruppo di «rivoluzionari di professione» (nel quale rientra lo stesso Malatesta, così definito a p. 349), che pretende di agire in loro nome. Una contraddizione che reiteri i termini del problema: da una parte Malatesta tende costantemente alla legittimazione della violenza, che pure giudica incongruente con l'ethos dell'anarchismo,

dall'altro «non riesce a stabilire chi ha il diritto di esercitar[la]» (pp. 200, 766, 768-769).

Fallimenti ed errori

I due casi illustrano bene il metodo analitico ed espositivo di Berti. Insomma, siamo ben lontani dalla programmatica tentazione agiografica. In un certo senso, smontare in tal modo il pensiero e l'attività politica di Malatesta e proporgli nei panni di un rivoluzionario ipnotizzato da quella visione ancora prepotentemente religiosa e presecolarizzata tipica peraltro della sua generazione e di molti tra quelli che ne hanno condiviso il percorso, costituisce un salutare disinnescamento della propensione gnostico-utopistica dell'anarchismo nel suo complesso. In altre parole, l'impostazione laicizzata dell'interpretazione bertiana, ben poco disposta a subire il fascino dei temi legati all'«assalto al cielo», se da un lato ci permette di comprendere meglio i tanti fallimenti ed errori di giudizio che hanno costellato di fatto la carriera di Malatesta (i tentativi rivoluzionari del 1914 o del biennio rosso, l'analisi del riformismo giolittiano o del fascismo), dall'altro ci restituisce pienamente la vitalità dell'interpretazione libertaria dell'esperienza sociale e politica dello stato moderno. E questo proprio perché, invece di «celebrarla» e quindi di consegnarla a quello spazio compreso tra la testimonianza e l'autoterapia che è il tratto caratteristico della militanza radicale odierna, tende invece a coglierne quegli aspetti problematici e quei punti di crisi che costituiscono l'unico serio e





UN FIUME DI VIOLENZA



L'ultimo acclamato film di Clint Eastwood, Mystic River, premiato con l'Oscar, non ha quei tratti da tragedia greca che tanta critica ha voluto appioppargli. È solo un tipico prodotto hollywoodiano. Ben costruito, con un ritmo efficace, ma con personaggi a una dimensione. Un omaggio, sicuramente involontario, a Herbert Marcuse. E, soprattutto, è un elogio della violenza. Quella che serve per fare «cassetta»

di Josep Alemany

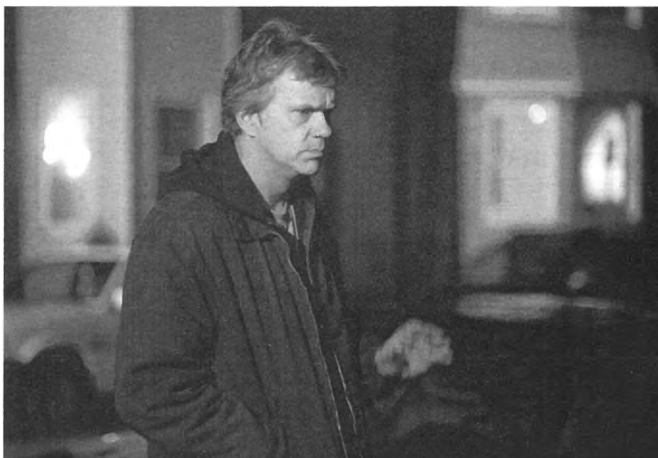
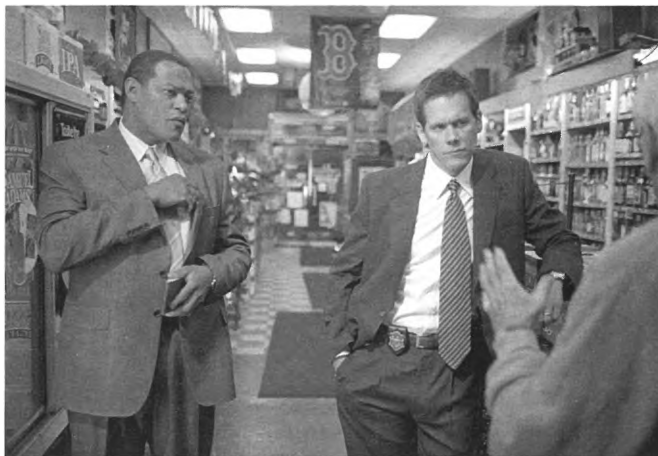
M*ystic River* è ben confezionato. E ha una trama poliziesca ben imbastita. I personaggi, tuttavia, sono unidimensionali, senza una grandezza tragica autentica. Procediamo per parti. La «confezione», intendiamoci, è attraente, persino affascinante, sul piano superficiale: movimenti di macchina da presa, musica, luci, montaggio parallelo, salti narrativi... Clint Eastwood, per altro, non esita a ricorrere alla retorica convenzionale. Uno dei momenti culminanti di *Mystic River* è il montaggio parallelo della prima comunione e del rinvenimento del cadavere. Qui il regista, come succederà nel corso di tutto il film, pecca di demagogia lacrimevole. Il tono è troppo enfatico, rafforzato dall'interpretazione di Sean Penn, un'accozzaglia di tic facciali. La trama criminale è l'aspetto più riuscito di *Mystic River*. A mano a mano che i due ispettori seguono le piste dell'indagine, condividiamo le loro scoperte e i loro errori, finché fanno combaciare tutti i pezzi del puzzle. Nondimeno, non bisogna attribuire troppa importanza a quest'aspetto. In fin dei conti, si tratta di un lavoro di buon artigianato.

Lontano da Antigone e da Macbeth

I personaggi sono, senz'ombra di dubbio, l'aspetto meno riuscito. Monolitici e piatti, non si sentono tormentati da alcun dilemma. Francamente, non capisco come si possa parlare di tragedia greca classica o quello che sia a proposito di *Mystic River*. Nella tragedia greca (l'esempio, da

manuale di letteratura, è *Antigone* di Sofocle) i personaggi sono abitati da forze antagonistiche (nel caso di *Antigone*, l'amore per i propri fratelli e le leggi della città). Il protagonista dell'*Amleto*, per citare un altro tipo di tragedia, è in preda a dubbi costanti. Invece, il personaggio principale di *Mystic River*, Jimmy Markum (Sean Penn), spinto dalla sete di vendetta, agisce in modo rettilineo, senza tentennamenti né sfumature. Quando i sospetti di Jimmy ricadono su Dave Boyle (Tim Robbins), prosegue diritto, imperterrito, nella sua idea fissa. Nonostante si tratti di un suo amico d'infanzia e Dave sia stato vittima di una violenza pedofila, Jimmy non cede neanche un millesimo di secondo, non viene assalito da alcun dubbio.

Mystic River diventa un'apologia dell'assassinio in nome della vendetta, mostrandosi indifferente alla sofferenza degli innocenti. Quando Annabeth (Laura Linney) viene a sapere che suo marito ha ucciso Dave, non prova neanche un barlume di compassione. Al contrario, assistiamo a un'autentica esaltazione della crudeltà e della violenza. A proposito di que-



sta scena tra i due, alcuni hanno paragonato Annabeth a Lady Macbeth. Trascurano di ricordare, tuttavia, che in nessun momento William Shakespeare ne esalta la condotta. Eastwood, per contro, filma la scena in modo compiacente e comprensivo. Glorifica Jimmy Markum, poiché vuol porre in una dimensione di eroe tragico un killer di periferia psicopatico, un mostro crudele. L'unico personaggio in preda a forze antagonistiche è il poliziotto, Sean Devin (Kevin Bacon), ma solo in superficie e, alla fine, finisce anche per accettare l'assassinio commesso da Jimmy.

Questo atteggiamento ha, evidentemente, connotazioni sociali e politiche. Il critico nordamericano Jonathan Rosenbaum, in un eccellente articolo sul *Chicago Reader*, scrive: «Ciò che più mi disgusta in *Mystic River* è la giustificazione emotiva, e non logica, di questo assassinio [quello commesso da Jimmy], una giustificazione che mi ricorda l'apparentemente orgogliosa indifferenza di George W. Bush per il destino dei 152 prigionieri giustiziati quando era governatore del Texas».

L'assassinio perpetrato da Dave va nella stessa direzione, reca implicita la supposizione che, siccome la vittima ha commesso degli abusi sessuali, merita di morire. E aggiunge Rosenbaum: «Jimmy, nonostante i suoi difetti, viene presentato come un personaggio grandioso. Il desiderio di vendetta (per illogiche, errate e disastrose che siano le sue premesse) è probabilmente l'emozione più difesa negli attuali film americani e nell'attuale politica americana. La si considera tanto onesta e nobile che per alcuni giustifica la perdita di libertà civili, così come la pena capitale, le guerre sante e i danni collaterali. Anche se muoiono le persone

sbagliate, almeno sappiamo che le nostre intenzioni erano buone».

Personaggi a una dimensione

Il carattere unidimensionale dei personaggi ha conseguenze disastrose: un gruppo di eccellenti attori naufraga nelle acque del *Mystic River* e ci offre un'interpretazione povera, forzata, ripetitiva. La palma del martirio va a Sean Penn: il suo spreco di smorfie e di lacrime si risolve in una versione caricaturale del dolore autentico. Dopo Penn, quella che peggio si attesta è Marcia Gay Harden, pessima qui, eccellente in *Pollock*.

La povertà dei personaggi è dovuta al fatto che l'argomento e le situazioni sono semplicistici e inverosimili. Si tratta di una concatenazione meccanica di crimini e disgrazie, senza raggiungere le dimensioni di un'autentica tragedia.

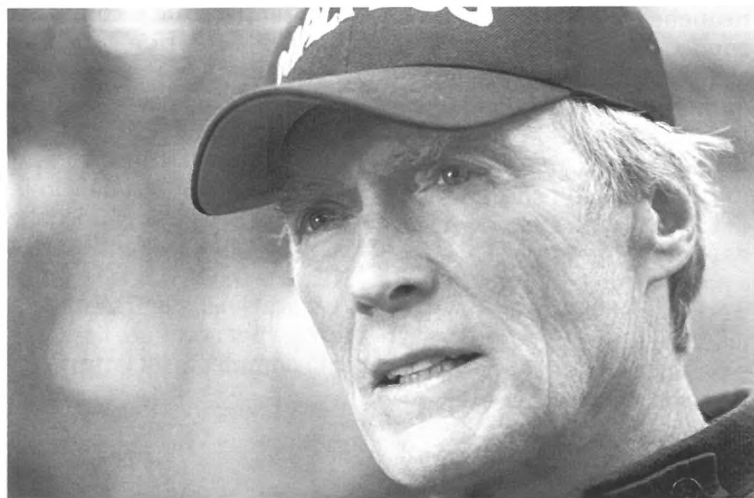
La condotta di Boyle e di sua moglie è delle più inverosimili e assurde. (Detto en passant, il lavoro dello psichiatra Boris Cyrulnik sui traumi infantili smentisce categoricamente il fatalismo di *Mystic River*). È inverosimile che Celeste creda

alla colpevolezza di Dave e che accetti il suo assassinio senza fiatare. È anche inverosimile che Dave confessi a Jimmy un crimine che non ha commesso, quando nel commissariato ha saputo cavarsela alla grande nell'interrogatorio. È inverosimile.... In conclusione, non vale la pena lanciarsi all'enumerazione delle incongruenze, perché non la finiremmo più.

La sete di vendetta ha dato luogo a un'infinità di film. Mi limiterò a due esempi posti agli antipodi di *Mystic River*. In *Il grande caldo* (1953) Fritz Lang esamina la questione della violenza e la sua autolimitazione. Nello scontro finale, Dave Bannion (Glenn Ford), vincitore, non pigia il grilletto contro Vince Stone (Lee Marvin). In *Underworld Usa* (1961), di Samuel Fuller, di fronte alla sete di vendetta del protagonista, la sua fidanzata cerca di aiutarlo a dominare la violenza, gli mostra i pericoli del suo comportamento. In *Mystic River* si sente la mancanza di un personaggio antagonista che esprima un'alternativa alla violenza irrazionale di Jimmy e Dave.

Apologia della violenza e dell'assassinio, personaggi semplicistici, argomento inverosimile, cattiva interpretazione, tono ampolloso... No, *Mystic River* non è, in nessun modo, un'opera maestra. È rappresentativa, questo sì, di certa tendenza del cinema attuale: una confezione a effetto, con il proposito di abbagliare lo spettatore, ma, all'interno, poca qualità e molta demagogia.

traduzione di **Pietro Masiello**



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
Errico Malatesta Il nostro "no!" alla guerra
Marina Padovese Fuori la guerra dalla storia
Teresa Sarti 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 (Sierra 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!

Acri (Cosenza)

- Germinal

Ancona

- Feltrinelli

Barcelona (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 Emmeipi

Mestre

- Feltrinelli

Milano

- Ateneo libertario
- viale Monza, 255
- Cuem-università Statale
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Galleria
- Duomo
- Feltrinelli Piemonte
- Tikkun
- Torchiera infoshock
- piazzale del Cimitero maggiore, 18
- Utopia

Modena

- Feltrinelli

Montpellier (Francia)

- Centro culturale
- Ascaso-Durruti
- 6, rue Henry René

Napoli

- Cooperativa 'O Pappece
- 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

Trieste

- Canova

Trapani

- 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'orion
- vicolo delle Prigioni, 5

ecco dove si trova



libertaria

**Strage di piazza
Fontana: allora
per i giudici
d'appello
i colpevoli
sarebbero
Freda
e Ventura?
Cioè quelli
non più
processabili?**



ISSN 1128-9686

40002 >

