libertaria

il piacere dell'utopia

Il capitalismo non paga i debiti: lo sapevate?
di Massimo Amato

Scusate se parliamo (ancora) di Pinelli

Quelle tende rosse nel centro di Parigi
di Giorgio Ciarallo e Ugo Nocera

Viaggio nelle forme politiche del potere
di Eduardo Colombo

L'arte al presente della Biennale di Venezia
di Franco Bunčuga

ottobre / dicembre 2007 - euro 7,00

trimestrale - anno 9 • numero 4

Poste Italiane Spa - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L.27/02/2004 n.46) art. 1, comma 1, DCB Roma. Taxe perçue - tassa riscossa - ordinario. Rome. Italy

"A" per Fabrizio
Fabrizio per "A"

Fin dai primi anni '70 un legame particolare ha unito la redazione di "A" a Fabrizio De André. In non poche occasioni Fabrizio si è presentato sul palco, durante i suoi concerti, con la nostra rivista in tasca, ben in vista. E più volte l'ha sostenuta economicamente, compresi i due concerti pro-stampa anarchica da lui tenuti a Carrara (1984) e a Napoli (1991).

Se vuoi acquistare e magari anche aiutarci a diffondere i nostri quattro tre prodotti legati a Fabrizio, fatti vivo!

Per qualsiasi chiarimento e informazione contattaci per posta, fax o e-mail. Oppure visita il nostro sito **www.arivista.org**

Il dossier *Signora libertà, signorina anarchia*, 24 pagine, con scritti di Paolo Finzi, Alessandro Gennari, Romano Giuffrida e Bruno Bigoni, Mauro Macario, Gianna Nannini, Mauro Pagani, Marco Pandin, Cristina Valenti, nonché un'intervista (del 1993) di Luciano Lanza a Fabrizio e foto di Reinhold Kohl.

Costa 3,00 euro / da 10 copie in su, costa 1,50 euro.

Il cd+libretto *ed avevamo gli occhi troppo belli* contiene nel cd sei tracce parlate di Fabrizio durante i suoi concerti e due brani musicali: una nuova versione live di *Se ti tagliassero a pezzetti* e l'esecuzione inedita de *I carbonari*. Nel libretto (72 pagine) scritti della redazione di "A", Emile Armand, Giovanna Boursier, Mariano Brustio, Paolo Finzi, Romano Giuffrida, Mauro Macario, Errico Malatesta, Riccardo Mannerini.

Costa 14,00 euro / da 3 copie 13,00 euro l'una / da 5 copie 12,00 euro l'una / da 10 copie 11,00 euro l'una / da 20 copie in su 10,00 euro.

Il Dvd+libretto *ma la divisa di un altro colore* contiene nel Dvd il documentario "Faber" (56') di Bruno Bigoni e Romano Giuffrida, nonché "La guerra di Piero" interpretata da Moni Ovadia e "Girotondo" interpretato da Lella Costa con Mauro Pagani al flauto traverso e un coro di 18 bambini. Nel libretto (73 pagine) scritti della redazione di "A", Bruno Bigoni, Mariano Brustio, Errico Malatesta, Marina Padovese, Teresa Sarti, un'intervista a De André apparsa nel '91 su "Senzapatria", una scheda di "A" e una di Emergency.

Metà dell'utile è destinato al centro chirurgico di Emergency in Sierra Leone.

Costa 20,00 euro / da 3 copie 19,00 euro l'una / da 5 copie 18,00 euro l'una / da 10 copie 16,00 euro l'una / da 20 copie 15 euro l'una.

Il 2Cd + libretto *mille papaveri rossi* contiene nei 2 Cd 37 brani, per un totale di ascolto di 2 ore e 23 minuti. Si tratta di canzoni di Fabrizio interpretate da singoli e gruppi, in diverse lingue: inglese, romanesh, genovese, sardo, occitano, italiano, friulano, ecc. Nel libretto (71 pagine) scritti della redazione di "A", Gabriele Bramante, Alfonso Failla, Luce Fabbri, Marco Pandin, Marco Sommariva.

Costa 20,00 euro / da 3 copie 19,00 euro l'una / da 5 copie 18,00 euro l'una / da 10 copie 16 euro l'una / da 20 copie 15 euro l'una.

NON PIÙ DISPONIBILE

Per ordinarli

In caso di pagamento anticipato non si pagano le spese postali / Per pagare anticipatamente si può effettuare un versamento sul conto corrente postale, un bonifico sul conto corrente bancario oppure inviare un assegno non trasferibile al nostro indirizzo postale / Se invece si desidera ricevere contrassegno, bisogna aggiungere 4,00 euro quale contributo fisso (qualunque siano i prodotti richiesti e l'importo complessivo) / In questo caso è sufficiente comunicare all'Editrice A il proprio indirizzo ed i prodotti richiesti tramite una lettera, un messaggio in segreteria telefonica, un fax o una e-mail.

Editrice A - cas. post. 17120 - 20170 Milano - tel. 02 28 96 627 - fax: 02 28 00 12 71 - e-mail: arivista@tin.it - sito web: www.arivista.org
conto corrente postale 12 55 22 04, conto corrente bancario 107397 presso Banca Etica, filiale di Milano, abi 05018, cab 01600.

Anno 9
numero 4
ottobre/dicembre
2007

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

Internet
www.libertaria.it

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

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

Abbonamento
a quattro numeri
Italia euro **25,00**
estero euro **30,00**
sostenitore euro **50,00**

Versamenti
ccp 53537007 intestato
a Editrice A
sezione Libertaria
casella postale 9017
00167 Roma
rimesse bancarie
Banca Etica
c/c 114485
Abi 05018, Cab 03200
Filiale di Roma
intestato
a Editrice A 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

ISSN 1128-9686

Collettivo
redazionale

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

progetto grafico
Ferro Piludu
Maria Luisa Celotti
Carla Baffari
Lorenzo Anselmo

responsabile
Luciano Lanza

Collaboratori: *Miguel Abensour / Pietro Adamo / Fernando Aínsa / 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 / José Ángel Gonzalez Sainz / Franco La Cecla / Jean-Jacques Lebel / Mauro Macario / Francisco Madrid Santos / Sebastiano Maffettone / Todd May / Serena Marcenò / Franco Melandri / Sergio Onesti / Mario Rui Pinto / Ruben Prieto / Rodrigo Andrea Rivas / Massimo Annibale Rossi / Carlos Semprun Maura / Paulo Torres / Giorgio Triani / Tullio Zampedri*

libertaria 4/2007

in questo numero

• lavori in corso	**2**	**Scusate se parliamo (ancora) di Pinelli**
• dietro i fatti	**4**	**Tende rosse in città** *di Giorgio Ciarallo e Ugo Nocera*
	11	**Potere e legge in Second Life** *di Andrea Rossetti*
	18	**Blog come democrazia assembleare** *di Alberto Biraghi*
	25	**Chávez anarchico?** *di Rafael Uzcátegui*
• osservatorio	**28**	**Ratzinger approda al neocreazionismo** *di Telmo Pievani*
• laboratorio	**31**	**Il luogo dell'economia? Il debito** *di Massimo Amato*
• rifrazioni	**41**	**L'invenzione del terrorismo e l'epoca della paura** *di Ronald Creagh*
	53	**Negazionismo: proibito proibire** *di Aldo Giannuli*
• senza confini	**63**	**Le forme politiche del potere** *di Eduardo Colombo*
• lanterna magica	**80**	sipario/**Antigone o del teatro come sorella guerrigliera** *di Giancarlo Biffi*
	85	libraria / **Aurelio, custode della memoria** *di Lorenzo Pezzica*
	88	forme e colori / **L'arte al presente** *di Franco Bunčuga*
• arcipelago	**95**	**Notizie della cultura libertaria**

Un fatto vecchio e da dimenticare? No! «La morte accidentale di un anarchico» non è un episodio marginale. Il «volo» di Giuseppe Pinelli dal quarto piano della questura di Milano, insieme alla strage di piazza Fontana del 12 dicembre 1969, mette a nudo la criminalità del potere. Perché la memoria dà gli strumenti per costruire il futuro. Diverso e migliore

SCUSATE SE PARLIAMO

Giorgio Gaber cantava: «Chiedo scusa se parlo di Maria». *Libertaria* può parafrasarlo scrivendo: «Chiedo scusa se parlo di Pinelli. Una canzone vecchia e un nome che si perde nel trascorrere del tempo. Il nome di un uomo morto 38 anni fa, volando da una finestra del quarto piano della questura di Milano. Gaber parlando di Maria richiamava la necessità di riferirsi a persone e cose vere, vicine più del «Vietnam, la Cambogia, la rivoluzione». *Libertaria* richiama la necessità di non perdere la memoria. Sì, in questi tempi che sembrano percorrere solo il presente, riaffermare l'importanza della memoria non è operazione inutile. Anzi.

Un presente senza memoria è un presente acefalo. Incapace di darsi riferimenti. Incapace di costruire un futuro. Incapace di conservare o scartare. La memoria... senza questa una persona diventa una cosa. Non ha più contesto, non ha più discorso. Resta soltanto un vago divenire.

E allora mantenere la memoria su Giuseppe Pinelli assume una rile-

«Quella sera a Milano era caldo». Manifestazione per Giuseppe Pinelli a Milano il 15 dicembre 1989

vanza storica e sociale che va molto al di là di questo «onesto militante anarchico». Per un motivo molto semplice: chi stava e chi sta al potere preferisce dimenticare e far dimenticare che cosa è successo in questura nella stanza del commissario Luigi Calabresi. Stanza in cui oltre al commissario c'erano i poliziotti Vito Panessa, Giuseppe Caracuta, Carlo Mainardi, Piero Mucilli e il tenente dei carabinieri Savino Lograno.

Memoria vuol dire non dimenticare che subito dopo il «volo» il questore di Milano, Marcello Guida, dichiara: «Il suo alibi era crollato... si è visto perduto... è stato un gesto disperato... una specie di autoaccusa». Ma anche: «Vi giuro che non l'abbiamo ucciso noi». Mentre i poliziotti presenti nella stanza dicono che si è gettato dalla finestra gridando «è la fine dell'anarchia».

Memoria vuol dire anche affiancare alla sequenza di onorificenze (monumento, medaglia, francobollo, lapide, stele...) per Calabresi le sentenze di archiviazione o di «malore attivo» per la morte di Pinelli. Memoria, dunque, per contrastare «il silenzio del potere».

Qui arriviamo al centro della questione. Anche *Libertaria*, piccola voce nell'assordante silenzio, può e deve contribuire a illuminare le zone nascoste del potere. Cioè quella ragione di stato disposta a lasciare dietro di sé una sequenza di morti. Cioè quella ragione di stato che con la strage alla Banca dell'agricoltura ha cercato di riscrivere la storia. Ha cercato di annullare un periodo di lotte e di rivendicazioni. Ha cercato di seppellire sotto il peso di tanti morti la speranza di un futuro diverso.

La memoria, quindi, come strumento per non piegarsi alle verità di regime e per mettere sotto accusa la criminalità del potere.

«Chiedo scusa se parlo di Pinelli».

(ANCORA) DI PINELLI

TENDE ROSSE IN CITTA'

di **Giorgio Ciarallo** e **Ugo Nocera**

Questa è la storia di persone che volevano abitare in città. Nel centro di Parigi. E come? Non in appartamenti. Non potevano permetterseli. E allora hanno utilizzato come case delle tende igloo. Raccontano questo episodio di «diritto alla città» due giovani architetti

Cominciò tutto nell'inverno 2006. Di fronte alla consueta indifferenza delle istituzioni e della popolazione, una nota associazione umanitaria, Medecins du monde, decise di distribuire gratuitamente una tenda a tutte le persone senza domicilio.
Una tenda igloo uguale a quella che molti un giorno hanno utilizzato per un week-end in campeggio al mare. Si trattava, in questo caso, del nuovissimo modello «2seconds» che, come dice il nome, permette di montare la tenda in due secondi lanciando in aria il pacchetto, con un novello gesto di libertà fondativa, fase postmoderna dell'epopea americana.
All'inizio sembrò a tutti un'ennesima trovata pubblicitaria e, considerando il cinismo e l'invadenza del marketing, l'idea non sembrava per niente irreale. Dopo poco si comprese il vero significato dell'azione o almeno si cominciarono a valutare le conseguenze volontarie e soprattutto quelle involontarie dell'avvenimento. Passeggiando attorno al Beaubourg ci si poteva imbattere in un allegro accampamento «2seconds» con tanto di tavolini e fornelli a gas, in pieno centro parigino tra negozi e bar, su una delle rotte preferite del turismo «mordi e fuggi» internazionale.
Si trattava quindi di una prima sfida, in termini di immagine, alla dittatura immobiliare parigina che impone a ritmi inarrestabili un aumento vertiginoso dei prezzi di vendita e di locazione. Quella che sembrava essere una semplice pratica di assistenza si trasformò presto in un'icona mediatica forte e nell'oggetto di tutti i dibattiti politici sulla città.

Solidarietà. Un manifesto della Federazione anarchica francese per sostenere la lotta degli abitanti delle tende rosse

Dal passaparola e dai discorsi da bar si passò subito ai giornali. Sulle colonne c'erano quelli del partito dello «sdegno repubblicano» che retoricamente non permettevano si potesse assistere a tanta miseria per la strada nella capitale dei diritti dell'uomo e *bla bla bla*. Come se prima, senza le tende e non in pieno centro, il clochard non desse uno «spettacolo» miserevole. C'erano poi quelli dello «sdegno olfattivo»: non sopportavano di dover subire un attacco d'odori forti e insalubri sotto la «loro» casa, nella «loro» strada. Ma si erano mai chiesti se il loro *chanel* piacesse a tutti o se le defecazioni dei loro cagnolini non causassero un disagio maggiore e completamente inutile? Per non parlare dei rumori. C'erano, infine, i soliti adoratori del dio-lavoro (quello chiamato con espressione felice da Fabrizio De Andrè il «dio Fattilculo») che valutano il mondo attraverso la loro ragione di vita, il lavoro appunto. Per questi «se ti trovi escluso dal mondo è perché sei un fesso inetto e pigro», senza mai aver gustato il piacere del lavoro in fabbrica o interinale sui cantieri. Un vasto e colorito coro, insomma.

Arriva la polizia

C'è da dire, in effetti, che le tende, tutte rigorosamente rosse, erano molto visibili e contrastavano in maniera fiera e orgogliosa con i negozi e le mille luci di Parigi. In un contesto sociale dove la semplice contravvenzione alla legge repubblicana è considerato un reato di cui non si può essere fieri, in cui l'attraversare con il rosso può precedere una serie di insulti di ogni tipo, se non una multa pecuniaria, in cui ogni tipo di «occupazione del suolo pubblico» è regolamentata e strettamente controllata, il semplice fiorire di tende

rosse ovunque, soprattutto negli incroci centrali, assunse con forza indescrivibile i caratteri dell'irriverenza. Il senso di colpa e il rimorso di coscienza borghese e conservatore erano toccati nel vivo. Se prima si poteva ignorare l'esistenza di centinaia di uomini e donne ai margini del metrò, ora si era obbligati a prendere una posizione.
A questa situazione si aggiunse da parte delle istituzioni l'esigenza di dimostrare solidarietà, senza però legittimare troppo l'illegalità palese di questi accampamenti dell'insolenza. Così il sindaco socialista non avrebbe mai permesso alla polizia di fare piazza pulita, ma non avrebbe mai permesso neanche che gli alloggi sfitti, motore della speculazione e della rendita di posizione, fossero utilizzati dai senzacasa. Intanto il governo e il presidente, in piena campagna elettorale, non sapevano quale posizione prendere. Il dubbio era tra «un po' più di destra» o un «po' più di sinistra», e a ogni fluttuazione dei sondaggi si assisteva alla fluttuazione del punto di vista. Tutto ciò non impedì la repressione poliziesca. Avvenne subito, in sordina, un po' per tastare il terreno e poi continuò con cadenza regolare, ma gli impavidi abitanti delle tende 2seconds rosse, uomini e donne di tutte le età e di tutte le origini sociali e geografiche, non si arresero. Anche perché loro non avevano nulla da perdere, ma da guadagnare tutto. Basti solo pensare alla semplice visibilità acquisita.

Dal centro al canale. Lasciato il Centre Pompidou e il Palais Royal le tende rosse si erano trasferite lungo le rive del canal Saint Martin

Sul piano politico locale le consuete proposte arrivarono puntuali: l'alloggio, provvisorio, in alberghi in periferia o l'accoglienza in centri a gestione carceraria. Il diniego seguito all'assurdità di tali proposte fece pensare che questi bivacchi esotici iniziassero a pretendere troppo, facendo la voce grossa, quando per anni nel metrò non valsero e non potevano valere una mezza cicca. Succo del discorso: «Ma come, non solo vi consideriamo, vi proponiamo addirittura delle soluzioni di alloggio temporaneo e voi rifiutate? Si tratta di una tenda rossa non di una ferrari testarossa!». La polizia non rise troppo, come al solito, e già preparava l'ennesimo giro di ricognizione.
E così si arrivò all'apice della storia. Gli accampamenti scomparvero davanti al Centre Pompidou, davanti al Palais Royal e per farsi forza, e dietro la spinta un po' ingenua e dalle tinte religiose di un gruppo di ragazzi dal nome «i figli di Don Chisciotte», si concentrarono lungo il simbolo della trasformazione sociale della nuova Parigi: il canal Saint-Martin. Ed è in questo quartiere, sempre alla ricerca disperata della Parigi mai esistita del carillon di Amelie Poulain, che la lotta finì.

Lo sgombero

A Natale non c'era giornale o televisione che non parlasse della situazione dei senza-tetto parigini, dell'impossibilità di circoscrivere un problema talmente complesso e irrisolvibile, e a ogni presa di posizione la risposta era sempre quasi la stessa: rialloggio provvisorio. Il ministro delle politiche sociali, in piena campagna elettorale, cominciò il valzer delle promesse e, in pieno stile carota e bastone, cercò di risolvere la crisi. La sinistra socialista, che considerava i senzatetto come suoi propri figli sfortunati, cominciò a capire che difendere troppo le tende rosse significava inimicarsi l'importante consenso elettorale dei nuovi abitanti radical-chic del quartiere.
Nel frattempo, a dispetto di ogni previsione, l'accampamento cresceva e si allargava ad altri tipi di tende e baracche. Molte persone si aggiunsero soltanto per solidarietà (avendo un appartamento) e attorno a quella sacca autonoma all'interno di una città si formò una nuova struttura sociale garante delle libertà individuali fondata sull'autogestione.
Le accuse di alcolismo o di altre immoralità vennero lanciate come tanti proiettili ideologici da parte dei media ufficiali. In pieno inverno si assistette poi alla morte di due occupanti per cause ancora non chiare: overdose, freddo... I figli di Don Chisciotte scesero subito a patti con il ministro, lasciandosi soggiogare da promesse elettorali vane. Ma le tende rimasero. Pochi ne approfittarono per parlare della crisi edilizia e dell'emergenza abitativa. Intanto gli agenti immobiliari si preoccupavano dell'immagine disastrosa che il quartiere stava assumendo, del crollo dei prezzi e della paura che tanti investimenti di speculazione andassero in fumo. Così i conflitti tra gli abitanti del campeggio autonomo e gli abitanti del quartiere si accentuarono.
La polizia vigilava soddisfatta...
Intanto i tempi frenetici della politica e delle notizie facevano il loro corso e nessuno più parlava delle tende rosse. Si parlava di disperati ingenui, senza voler capire che la disperazione non era ingenua ma dovuta alla difesa di un margine di libertà da mantenere a tutti i costi. La campagna elettorale entrò nel vivo, si parlava su tutti i piani del lavoro come solo valore di

Case popolari: una situazione esplosiva

La Francia sta vivendo una crisi abitativa rilevante. Parigi e la sua regione (dove si concentra circa il 10 per cento della popolazione nazionale) non riescono a soddisfare una domanda di alloggio in espansione. Può sembrare strano che possa esistere questa emergenza in un paese dove le spese per gli alloggi popolari sono nettamente superiori a quelle italiane e in cui l'interesse per un intervento statale per la casa ha costituito sempre una politica prioritaria nazionale. Si tratta in effetti di un graduale cambio di sistema che oggi comincia a dare i suoi primi risultati. Attualmente poco più di un milione di famiglie sono iscritte nelle liste d'assegnazione delle case popolari (Hlm, habitation à loyer modéré) e 102 mila solo all'interno dei limiti amministrativi di Parigi. In Francia ci sono 4 milioni di alloggi popolari e il governo prevede di costruirne altri 500 mila nei prossimi cinque anni. Di questi 4 milioni di alloggi una buona parte sono destinati a famiglie con reddito medio-basso e molti sono vecchi e collocati in quartieri lontani dal centro cittadino. I 500 mila da costruire sono destinati ugualmente a famiglie con reddito medio, ma senza tenere conto del numero di componenti, così quelle numerose (un gran numero) sono inadatte per appartamenti di due o tre stanze. Altro problema. Se fino a non molti anni fa ottenere un appartamento nelle case popolari era abbastanza facile, oggi le liste di attesa sono lunghissime. Anche perché l'equilibrio tra domanda e offerta è compromesso da una speculazione crescente e da un blocco nella costruzione di nuovi alloggi. I programmi ufficiali di fronte al fallimento delle politiche abitative degli anni Sessanta e Settanta (che hanno portato alla costruzione dei Grands Ensembles o delle Villes Nouvelles, vere e proprie città dell'esclusione costituite da enormi edifici prefabbricati di bassa qualità) da almeno cinque anni hanno optato per operazioni di immagine attraverso la demolizione delle «stecche» di periferia (due file di case popolari), e il lancio di progetti di interi quartieri di case popolari fatte da ville mono o bifamiliari. Iniziative che riducono fortemente l'offerta locativa statale per favorire indirettamente le operazioni immobiliari private. Partendo dalla stigmatizzazione della banlieue e dell'edilizia popolare attraverso l'immagine negativa dei quartieri fatti di barre e casermoni, lo stato ne ha approfittato per demolire anziché costruire, vendere anziché acquistare. Il penultimo governo,

emancipazione, della ricchezza e dell'individualismo, della competizione e della crescita continua. Vinse chiaramente il più cinico, e sul canal Saint-Martin si pensò ad altro.
Così, nel mese di luglio 2007, a elezioni concluse, l'ultima retata poliziesca eliminò gli ultimi accampamenti. Al loro posto sono state messe delle grosse forme in cemento armato, come nei porti per far fronte alla forza del mare. Il problema è risolto, trattato come una banale marea. Il sindaco socialista, scandalizzato, mandò un comunicato stampa che deplorava le «condizioni di espulsione» e non l'espulsione in sé. Questo è tutto.

Meglio il centro

Le tende rosse si vedono ancora qua e là ogni tanto per la città così come gli alloggi sfitti. Qualcuno ancora si domanda ingenuamente perché nessuno ha voluto accettare un alloggio in banlieue dato dalle istituzioni, quando abitava in una tenda... ma in pieno centro.
Come spiegare a costoro che la libertà di poter scegliere il proprio luogo di vita, le proprie relazioni sociali, la gestione del proprio tempo è un diritto inviolabile e che la situazione patrimoniale non può essere una misura attenuante? Il «diritto alla città» [Henri Lefebvre, *Il diritto alla città*, Marsilio, Venezia-Padova, 1970] oggi è sempre di più negato, e come tale va riconquistato. C'è la necessità di definire in maniera chiara tale esigenza e rivendicarla in maniera forte di fronte all'espulsione e all'emarginazione indotta dalle pratiche economiche e turistiche dei centri cittadini.
L'evoluzione del quartiere del canal Saint-Martin è uno dei tantissimi esempi uguale a tanti altri presenti in tutte le grandi città: quello che fino agli anni Settanta era uno dei luoghi più malfamati della città, dove era facile che un cadavere cadesse nell'acqua, scenografia ideale dei noir di

per esempio, si è fatto vanto di aver demolito vari edifici d'abitazione popolare multipiano e avviato un programma di ricostruzione di piccole entità da destinare alla proprietà. L'idea pubblicitaria del governo precedente è stato un incentivo per la costruzione di case per tutti a 100 mila euro, trovata che si è rilevata quasi irrealizzabile. La conseguenza? Un'esplosione delle liste di attesa perché molte persone sono escluse da qualsiasi tipo di prestito o mutuo bancario e un aumento vertiginoso della domanda che coinvolge persino la classe media. Questa, al contrario dell'Italia, tradizionalmente non è incline all'acquisto di una casa di proprietà. E non è un caso se il sogno dei «piccoli proprietari» indebitati fino al collo è stato un elemento di campagna elettorale del presidente Nicolas Sarkozy. Nella città di Parigi il prezzo alla locazione negli ultimi dieci anni ha subito un aumento che sfiora il 200 per cento, sono duplicati gli appartamenti sfitti e si è acuita la selezione per l'accesso a un alloggio. Parigi, infatti, è una città che possiede migliaia di alloggi sfitti, lasciati in questo stato per semplice speculazione, il governo ha sempre favorito questa situazione per non scontentare un elettorato potente contribuendo attraverso sgravi fiscali all'innalzamento dei prezzi al metro quadrato.

Il paesaggio sociale della capitale è cambiato rapidamente e l'incentivo alla costruzione di quartieri a bassissima densità diffusi nelle periferie si sta rivelando con tutta la sua forza negativa attraverso l'immagine di un modello di società insostenibile, incentrata sul mezzo di trasporto individuale e con l'assenza di spazi pubblici di socialità. Molti quartieri hanno subìto nel giro di dieci anni un'evoluzione drastica diventando accessibili solo a popolazioni dal reddito alto. Il futuro vede una Parigi abitata da quadri capaci di poter pagare un affitto elevatissimo per appartamenti minuscoli. Il potere della speculazione edilizia e immobiliare non è per niente contrastato né quantomeno bilanciato da una politica abitativa sociale. Le soluzioni alternative esistono e partono tutte da un riavvio nella costruzione di alloggi popolari e nella gestione cooperativa degli stessi, nella densificazione delle città e non nello spopolamento. Solo così si può arginare la domanda e impedire alla macchina speculativa di banche e agenzie immobiliari di fare il bello e il cattivo tempo.

Per informazioni supplementari, un dossier completo è presente su: http://ministeredelacrisedulogement.org/index.php/crise-du-logement/

Leo Malet e dei film di Jean Gabin, ha subìto una trasformazione sociale e spaziale a partire dagli anni Novanta, dovuta alla riqualificazione urbana e al conseguente rialzo degli affitti, diventando il centro nevralgico della Parigi «bo-bo» (bourgeois-bohème), fatta da grafici pubblicitari, artisti della comunicazione o creativi dell'asocialità consumistica, felici di recuperare dei loft nei luoghi mitici degli assassini cinematografici degli anni Trenta. Si può dire che il canal Saint-Martin sia un po' come i Navigli a Milano o Trastevere a Roma, ma con effetti ancora più devastanti.

Le vie dell'alternativa

L'esperienza delle tende rosse in questo quartiere ha messo in luce a occhi inesperti il contrasto sociale della nuova città e dimostrato che non si può parlare più di una contrapposizione semplice centro-periferia, perché si possono trovare dei «centri» in periferia e delle «periferie» nel centro e soprattutto ha sottolineato la contemporanea mancanza di una migliore unione organica tra centri e periferie, di una migliore distribuzione sociale entro le città e quindi di una viva complessità urbana. Le politiche urbanistiche degli ultimi decenni (possiamo indicare gli anni Ottanta come data di inizio) hanno favorito alcune centralità di rango superiore, di eccellenza, dando così vita al cosiddetto *marketing urbano*, con risvolti locali e globali: alcune operazioni strategiche di immagine di carattere internazionale (per Parigi si pensi al Centre Pompidou) hanno cambiato volto a interi quartieri, favorendo lo spopolamento degli strati meno agiati. Contemporaneamente, però, ben poco è stato fatto per contrastare l'acuirsi di forme di povertà concentrata in altri luoghi. In questa «città globale» divisa in zone

Il diritto alla città. La lotta delle tende rosse ha voluto anche rilanciare un'alternativa al modo di gestire «democraticamente» la città: ogni soggetto deve avere voce perché abitante della città

autonome policentriche si mette in discussione il diritto di ogni cittadino a disporre della propria città.
Con la svalutazione del valore e del senso dello spazio pubblico, quando lo spazio pubblico contemporaneo è «evento», attraverso la perdita della gratuità (perché gestito dal mercato del consumo) e dell'anonimato (perché sotto controllo permanente) si smonta sempre di più il binomio classico di città-libertà. Il diritto alla città permette a ogni cittadino di affrancarsi dall'essere un semplice «utente», di poter scegliere entro alcuni ambiti il luogo dove abitare, il metodo come spostarsi, i tempi e i modi di vita della propria città. Parigi, come tutti gli altri centri globali, oggi non lo permette a pieno e quando si assiste a un tentativo di riappropriarsi della città (intesa come spazio pubblico gratuito e anonimo) ci si scontra fatalmente con l'evoluzione della metropoli contemporanea. Ma se di fronte a tanta asocialità si deve gridare al pericolo va tenuto conto, al contrario, della nuova capacità politica che offrono paradossalmente le capitali occidentali. Come ben studiato da Saskia Sassen [*A mano disarmata nelle metropoli, il manifesto,* 29 gennaio 2005] l'invisibilità alla quale sono sempre di più condannate alcune parti della città dal punto di vista della politica di uno stato è contraddetta dal nuovo spazio che questi «attori politici informali» possono trovare nella città globale, slegata da politiche nazionali ma in relazione organica e indipendente con le altre metropoli del mondo. Il movimento creato dalle tende rosse ha usufruito di tale spazio e ha rivendicato quel diritto alla città in un contesto dove gli attori politici non sono più semplicemente gli elettori cittadini ma sono composti anche ed essenzialmente da altri soggetti, in prima linea nella vita della città, a prescindere dal loro statuto ufficiale di cittadini elettori. Sono le scelte del singolo che permettono la vita sociale, ma anche economica, delle città.
È partendo da questi contesti spaziali e sociali che si può pensare a un'alternativa alle elezioni democratiche, un'alternativa dove ogni soggetto ha voce in capitolo per il semplice fatto di essere un abitante della città.

POTERE E LEGGE IN SECOND LIFE

di **Andrea Rossetti**

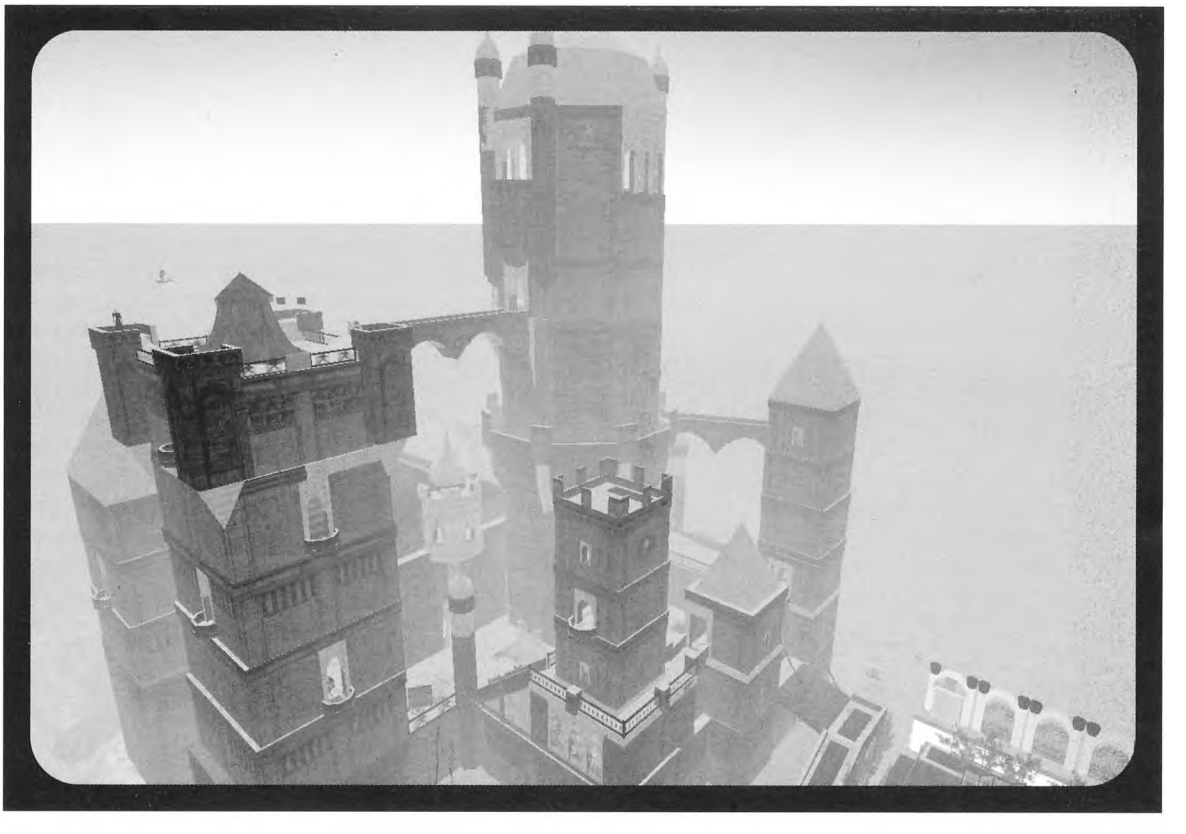
Interrogarsi sul senso e sul futuro di Second Life è ormai diventato un elemento di tante conversazioni, articoli, saggi. Ma se fino a poco tempo fa crearsi un avatar e farlo «vivere» nella Rete era decisione individuale, adesso nel mondo parallelo sono entrati anche i sindacati.
Alla fine di settembre le organizzazioni dei metalmeccanici di Cgil, Cisl e Uil hanno organizzato una manifestazione «virtuale» per lo sciopero «reale» dei dipendenti dell'Ibm. Analizza Second Life Andrea Rossetti che insegna filosofia del diritto all'università Bicocca di Milano ed è autore di Deontica in Jean-Louis Gardies *(1997),* Modi deontici e ordinamento giuridico *(2004). Rossetti dirige anche* ReF-Recensioni Filosofiche

Di Second Life si parla molto negli ultimi mesi, sopprattuto sui media *main stream* che, a seconda dell'umore del giornalista, ne esaltano o denigrano le sorti. Il più delle volte i discorsi si concentrano sull'aspetto sociale e, soprattutto, su quello economico, tralasciando gli aspetti giuridici e sociali impliciti anche in questa nuova forma di interazione umana.

Credo che non sia inutile una breve descrizione fenomenologica dell'oggetto del discorso: ormai tutti sanno che Second Life (SL) simula un mondo, anzi il mondo reale, ed è popolato di avatar, ossia di manifestazioni in SL di un essere umano. A differenza di tutti gli altri oggetti presenti in SL, un avatar può essere usato direttamente da una persona (mentre tutti gli altri oggetti possono essere usati da un essere umano solo tramite un avatar). Il cliente di SL è fatto in modo tale che su di un computer possa girarne una sola copia, di modo che un essere umano possa controllare da un computer un solo avatar alla volta (ma niente vieta che con due computer affiancati possa controllare due avatar diversi).

È possibile, creando un account a pagamento, possedere anche più di un avatar; d'altronde a uno stesso indirizzo di posta elettronica si possono associare anche più account (quasi tutti gli utenti hanno più avatar su diversi account gratuiti): evidentemente l'interesse dei Linden Lab, i proprietari di Second Life, è quello di mostrare di avere molti residenti. così la cifra di oltre 9,5 milioni di residenti, ossia di avatar e non di iscritti, deve essere pesantemente ridimensionata (secondo un recente articolo apparso sulla rivista *Wired*, i reali residenti non sarebbero più di 300 mila in tutto il mondo, di cui meno di 2 mila in Italia). Si dice, ma il dato non è suscettibile di verifiche per poterlo confermare, che la maggior parte degli utenti possieda almeno quattro avatar.

Le regole dei *Terms of Service* vietano che il singolo account sia utilizzato da più di una «persona legale»: «Un account può essere usato da una sola persona giuridica e comunque a discrezione e secondo le condizionI poste dal Linden Lab». Non si capisce, però, come si possa verificare che tale divieto sia rispettato: come si può verificare che la persona dietro l'avatar sia sempre la stessa? A un account, quindi, può legalmente corrispondere un'unica persona, ma a una persona possono corrispondere più avatar. Secondo il contratto che si sottoscrive con la Linden all'atto della creazione dell'ac-



count, un avatar non può essere ceduto ad altre persone legali, se non con il permesso della Linden, che si incarica di trasmettere i miei oggetti a un altro account: se io decido di non utilizzare più un account, posso lasciare in eredità tutti i beni acquisiti nella mia vita da avatar, che secondo le condizioni di servizio sono «miei»; la Linden si impegna a essere «non irragionevole» nel gestire queste pratiche di successione e, almeno per ora, non sembra prevista nessuna tassa.
Per mezzo dell'avatar, come si diceva, si può interagire con il mondo e con gli altri avatar. Si possono creare nuovi oggetti, modificare gli esistenti, oppure semplicemente usarli, a patto, naturalmente, di possederli (anche senza essere il proprietario). Lo stesso corpo di un avatar è un oggetto (anche se di tipo particolare) che può essere modificato a piacimento; non è infatti necessario che l'avatar sia umanoide: anche la *shape*, ossia la forma dell'avatar, si può vendere e comprare; i corpi non sono quindi diversi dagli altri oggetti del mondo, ma esistono solo quando a manovrarli c'è un essere umano, mentre gli altri oggetti sono persistenti, ossia continuano a esistere anche quando il loro creatore non è connesso.

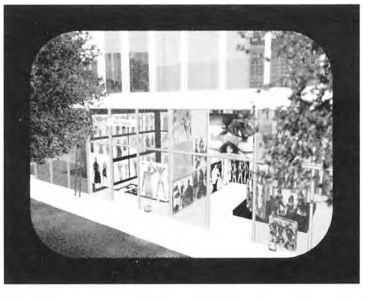
Gli oggetti

Il mondo di SL è composto di oggetti che possono essere costruiti (non con molta facilità, in verità) e con i quali si può poi interagire. Gli oggetti hanno una forma (e forse si potrebbe dire: gli oggetti sono una forma) e a essi può essere associato uno *script*, ossia un programma che permette all'oggetto di svolgere una funzione. Ovviamente, si tratta di oggetti che hanno la forma degli oggetti della vita reale (RL, *real life*, nel gergo dei residenti virtuali), possedendone solo la struttura morfologica ma non quella funzionale: un'auto di SL avrà esattamente la forma di un'auto di RL e potrà trasportare avatar e oggetti dal punto A al punto B, ma in nessun modo un'auto di SL emula il funzionamento del motore a scoppio (e, naturalmente, senza emularne neppure le sue conseguenze più sgradevoli, come lo smog). Dal punto di vista dell'ontologia di RL, tutti gli oggetti non «sono» che righe di codice: indipendentemente da ciò che ci appaiono sullo schermo, da ciò che essi «fanno», essi non sono che programmi, non sono che software e quindi, in ultima analisi, righe di codice. Questo implica che in SL non esista problema della «produzione» degli oggetti: per vendere un oggetto non devo fare altro che una copia dell'oggetto che ho costruito, ossia duplicare il codice (o il file eseguibile in SL da esso derivato).
Ai manufatti di SL, secondo quanto stabilito dai *Terms of Service*, si applicano le leggi sul *copyright* e il Dmca, il *Digital Millenium Copyright Act*. Gli «oggetti» in vendita, abitualmente, sono corredati da *script* che li rendono non copiabili, ma solo trasferibile: se così non fosse, una volta comprato un oggetto, l'acquirente potrebbe riprodurlo tutte le volte che vuole. Il valore di una cosa non consiste più dunque nel lavoro necessario per produrla, o nei suoi materiali (esiste un'unica quintessenziale sostanza elettronica infinitamente disponibile, limitata solo dalla potenza di calcolo dei processori e dalla capacità delle memorie), ma unicamente nella sua originalità di forma o di funzione. Forse, si potrebbe dire: nel lavoro necessario per idearla.
Anche altri giochi di ruolo per computer, giocati tramite internet contemporaneamente da più persone, danno la possibilità ai loro utenti di creare oggetti e di interagire con essi: uno dei più vecchi è, per esempio, *Ultima Online*. La prima differenza tra questi giochi e SL è che i primi hanno un fine o un *plot* che orienta le azioni dei partecipanti, mentre SL, proprio come la vita reale, non ha nessun fine implicitato: ciascuno nella seconda vita, come nella prima, si sceglie i propri scopi. Un'altra delle differenze tra questo mondo virtuale e altri giochi di ruolo, oltre all'accuratezza

dell'interfaccia tridimensionale (ma anche estremamente esigente riguardo all'hardware delle macchine su cui gira), è la possibilità di vendere e di comprare questi oggetti per mezzo di una valuta intrinseca alla struttura del mondo, che però, a differenza, per esempio, delle banconote del Monopoli, può essere convertita in valuta del mondo reale (con il dollaro Usa in particolare: 1.000 Linden dollars valgono circa 4,06 Us $). Per tale motivo si è spesso detto che questo ambiente artificiale possa essere terreno di sviluppo di imprese di carattere economico, esattamente come il mondo reale: il denaro elettronico che si usa in SL, almeno all'apparenza, non differisce per nulla dal denaro elettronico usato nella vita quotidiana. In effetti, in SL si può comprare e vendere di tutto: dai terreni alle case, dai vestiti alla capacità per gli avatar di compiere nuovi gesti, dai pezzi di corpo alle armi, per finire, ovviamente, con il sesso, che pare l'impresa di gran lunga più fiorente. Ma sembra che tutti si siano dimenticati del punto 1.4 dei *Terms of Services*: il valore e la possibilità di cambio dei L$ sono, in base a questo articolo dei ToS, in balia dell'arbitrio dei proprietari dei Linden lab, che possono in ogni momento modificare il tasso di cambio oppure addirittura sospenderlo. Bisogna anche rilevare che non sono neppure chiari i motivi per cui l'attuale tasso di cambio sia stato fissato da 1 Us $ a 287 L$.
Tra le entità che ho elencato sino a ora solo una ha uno statuto ontologico diverso da tutte le altre: le *lands*, i terreni; essi sono in effetti spazio nella memoria e capacità di calcolo sui server della Linden, rivenduti a un prezzo molto alto rispetto ai prezzi medi di hosting, e non sono, dunque, oggetti nel senso in cui li ho definiti prima. Il valore di una *land*, dopo che è stata venduta, è determinata dal numero di visitatori, esattamente come il valore di un sito web è determinato dal suo numero di accessi. Si potrebbe, per analogia con RL, dire che le lands sono gli unici beni immobiliari di SL, poiché tutti gli altri oggetti non sono che software.

Metaverso

Sovente, come metafora letteraria, per parlare di SL si usa l'idea di «metaverso», mediata da uno dei più famosi romanzi cyber-punk di seconda generazione: Snow Crash (1992) di Neal Stephenson. Nel romanzo il metaverso è una sfera nera di 65.536 chilometri (2 alla sedicesima) di circonferenza. Il suo equatore è percorso da una monorotaia sulla quale si affacciano 256 (2 all'ottava) stazioni. La differenza tra le classi sociali è rappresentata dalla definizione dell'avatar con cui si abita il metaverso, che è determinata anche dal tipo di connessione che si usa per accedere.



Ovviamente, questa analogia non può essere spinta molto avanti: la struttura del mondo (ossia, da una parte il software che rende causalmente possibile ogni oggetto e ogni evento, dall'altra la «sostanza»: memoria e potenza di calcolo) è posseduta da Linden. A oggi, i linden lab stanno rilasciando il software open source del client, non quello dei server; questo significa che ogni ampliamento di SL è sotto il completo controllo dei proprietari.

L come Leviatano, L come Linden

Tutto quello che abbiamo detto fino a ora, vale per i normali residenti di SL. Vi è però un ristretto numero di residenti di SL che gode di caratteristiche del tutto particolari: sono i Linden ossia i proprietari e gli impiegati della società che ha inventato il software. Il controllo che i Linden hanno sulla struttura del mondo è così completa da far impallidire il potere dello stesso Leviatano. Ovviamente, questo potere completo è esercitato con molta attenzione, in maniera da favorire lo sviluppo della simulazione, ma non deriva, come invece il potere del Leviatano, dall'atto istitutivo di una comunità.
Tre sono le caratteristiche del sovrano di Thomas Hobbes (diciottesimo capitolo del *Leviatano*) che non mi sembra possano essere predicate dei Linden: l'obbligatorierà delle scelte della maggioranza, l'impossibilità del sovrano di agire ingiustamente contro i suoi cittadini, il potere di decidere se e quando scendere in guerra.
Nella teoria hobbesiana, una volta che la maggioranza ha proclamato un sovrano, anche la minoranza deve accettarlo e nessun sovrano può essere giustamente punito dai suoi sudditi. Vista la natura del

contratto tra utente e internet service provider (come i Linden lab si definiscono), queste caratteristiche non sembrano attribuibili ai Linden.
Così come non sembra attribuibile ai Linden, l'impossibilità di agire ingiustamente verso i sudditi da parte del sovrano: secondo Hobbes, a seguito del patto istitutivo ogni suddito è autore di tutte le azione e di tutti i giudizi del sovrano, di conseguenza qualsiasi cosa il sovrano faccia non può essere ingiusto nei confronti dei suoi sudditi. Ma nel caso di SL ogni singolo utente stipula un accordo con il Linden Lab.
Il sovrano decide se entrare in guerra oppure no. Ovviamente, i Linden non hanno nessuno contro cui entrare in guerra, almeno per il momento il mondo è tutto loro. Sono però molte di più le caratteristiche che accomunano il potere del sovrano di Hobbes al potere esercitato dai Linden.

• I sudditi del Leviatano non possono cambiare la forma di governo, negandogli il costitutivo consenso. Allo stesso modo, gli utenti di SL non possono cambiare né le regole giuridiche né le regole tecniche del mondo: la piattaforma che è condizione necessaria di queste regole è proprietà esclusiva del Linden Lab che si riservano il diritto di modificarla in ogni momento (anche a scapito delle proprietà degli avatar). Addirittura gli stessi *Terms of Service* (e l'*Agreement*, il patto che la Linden stringe con gli utenti all'atto dell'iscrizione, la licenza d'uso) possono essere in ogni momento arbitrariamente e unilateralmente modificati. Ci si potrebbe legittimamente domandare se un contratto che sia arbitrariamente e unilateralmente modificabile sia ancora realmente un contratto.

• Il sovrano di Hobbes non può infrangere patti con i sudditi, perché lo stato è costituito dai patti che i futuri cittadini stipulano tra di loro e non con il sovrano. Questa è la prima diversità: ogni utente stipula un contratto individuale con i Linden Lab. Proprio per tutelarsi da ogni possibile rimostranza e per ristabilire l'assolutezza del potere, i ToS stabiliscono che in nessun modo, per nessun motivo può essere attribuita ai Linden la responsabilità, diretta o indiretta, per ciò che accade dentro SL.

• Benché i proprietari di SL sostengano di non avere la possibilità di controllare tutti i contenuti prodotti, spesso intervengono per sanzionare la diffusione di contenuti ritenuti quantomeno sconvenienti, così come il sovrano hobbesiano giudica quali opinioni e dottrine siano utili o avverse alla pace e quindi ne controlla la loro diffusione.

• Il sovrano è il garante della proprietà esattamente come i Linden garantiscono, anzi rendono possibile la proprietà dentro SL, dando la possibilità di usare i loro server per creare contenuti. Da questo punto di vista non v'è nessuna differenza tra un oggetto, uno *script* o un testo. Ma fino a che punto si estende questa garanzia? Leggendo con attenzione i ToS ci si accorge che, come il Leviatano garantisce il singolo nei confronti dei suoi pari, così operano i Linden, non estendendo però questa garanzia ai rapporti tra i singoli e i Linden, che possono usare come credono tutti i contenuti che sono memorizzati sui loro server. Inoltre, non sono previsti rimborsi per la cancellazione, e dunque alla chiusura di un account si perde ogni diritto su tutti gli oggetti posseduti all'interno di SL. Viste le condizioni presenti nei ToS, ci si rende conto che in realtà ogni diritto di proprietà degli utenti non è altro che una benevola (e probabilmente temporanea) concessione dei proprietari. Credo che sia legittimo domandarsi se, a queste condizioni, sia davvero possibile riprodurre una società di tipo capitalistico, in cui l'unica regola che conta è quella del mercato, come è sostenuto dagli inventori della simulazione.
• Il sovrano è l'unico possibile giudice. È vero che, dati i termini del contratto, ciascun proprietario di land può, nella

sua proprietà, decidere di far valere le regole che crede, ma è anche vero che ci sono pratiche che sono espressamente vietate: per esempio, l'uso di bot duplicatori e ogni pratica anche virtualmente pedofila (gli avatar in forma di bambini non possono, secondo le ultime disposizioni apparse sul blog ufficiale, compiere atti sessuali tra di loro neppure se animati da persone maggiorenni in RL). Inoltre, i proprietari di SL si riservano il diritto di intervenire nelle dispute tra residenti, senza però averne l'obbligo. Ovviamente, non c'è possibilità d'appello contro le sentenze emesse dalla Linden, che si premura anche di liberarsi da ogni responsabilità per ogni possibile conseguenza delle decisioni prese nella risoluzione di una disputa.

Due casi accaduti nella primavera del 2007 esemplificano la linea di condotta che i Linden hanno sino a ora tenuto: intervenire quando per qualche motivo l'immagine di SL, e di conseguenza il suo sviluppo, possono essere danneggiati, minimizzare quando il problema da dirimere è tutto interno al mondo virtuale.

Primo caso: i comportamenti sessuali degli avatar con sembianze di minori. La notizia della scoperta di pratiche pedofile in alcuni angoli di SL è stata lanciata nel maggio 2007 da una televisione tedesca. Un loro reporter, inviato a curiosare dentro il mondo virtuale, si è imbattuto in avatar dall'aspetto di minori che consumavano atti sessuali. Le zone dentro SL in cui si possono compiere atti sessuali sono, come è facilmente immaginabile, tra le più frequentate: in esse sono disposte una serie di

sfere, di solito a coppie, per lo più rosa o azzurre (dette *sex ball*), cliccando su una di esse (ovviamente, azzurra per i maschietti e rosa per le femminucce) gli avatar coinvolti, opportunamenti attrezzati con attributi sessuali a volte maniacalmente replicati, si producono in acrobazie sessuali di tutti i tipi e per tutti i gusti. Naturalmente, poiché gli avatar sono tutti esattamente forti alla stessa maniera e ogni azione di un avatar è compiuta solo con l'approvazione del suo animatore, non è possibile che un avatar ne costringa un altro ad agire contro la sua volontà, quindi non è possibile che un avatar costringa un altro avatar a rapporti sessuali virtuali contro la sua volontà.

A seguito della notizia riportata dai media tedeschi e ben presto rimbalzata sui media e sui blog del mondo connesso, la Linden si è immediatamente adoperata per fare chiarezza sulla cosa, individuando i due residenti colpevoli del comportamento sotto accusa: si tratta di un cittadino australiano di 57 anni e una cittadina tedesca di 38, i cui account sono stati immediatamente prima sospesi e poi esplusi. Inoltre, sul blog ufficiale, si sancisce che ogni forma di comportamento sessuale con (e tra) avatar con sembianze di minori è assolutamente vietato in ogni land (quindi il proprietario di una land non può decidere di ammettere nella sua proprietà tali comportamenti) e attivamente perseguito.

Secondo caso: atti giuridici con residenti non umani. Il 9 aprile 2006 dentro SL e su alcuni forum a essa connessi, si diffuse nella *community* italiana la notizia di un furto di terreno: attraverso un agente software (detto, *bot*, ossia un programma che compie azioni, sulla base di una serie di decisioni che prende autonomamente, grazie alla sua programmazione, al posto di un essere umano) un residente di origine americana avrebbe comprato per 100 L$ una land del valore di 2 mila Us $ (reali dollari americani) da due residenti italiane. Per capire come questo sia stato possibile, è necessario capire come avviene la vendita di un terreno in SL. Una volta che una land viene acquistata, viene divisa in lotti dal proprietario e ogni lotto viene rimesso in vendita (questo è il meccanismo, del tutto analogo a quello di RL, con cui il proprietario realizza il suo guadagno). Per vendere la land il proprietario mette una segnalazione di vendita, che abitualmente ha la forma di una bandiera (o di un cartel-

lo). L'aspirante acquirente clicca sulla segnalazione con il tasto destro del mouse (o con mela-click, per i fortunati possessori di Mac), paga il prezzo pattuito, i server della Linden registrano la transazione (dandole in questo modo valore legale), e il pezzo di terreno diventa immediatamente, legalmente suo. Nel caso che sto esponendo, le due residenti italiane avevamo comprato del terreno dai Linden e stavano procedendo a una ripartizione tra di loro; da colei che aveva effettivamente comprato il terreno viene impiantata la segnalazione che mette in vendita la land per un valore simbolico (transazioni di questo tipo avvengono anche nella vita reale), ma prima che l'altra residente potesse eseguire le semplici mosse necessarie a perfezionare l'acquisto (e quindi il trasferimento dei diritti di proprietà) un programma, specificamente progettato per comprare terreni a basso prezzo senza la necessità di alcun intervento umano, compie le mosse necessarie a comprare per soli 100 L$ terreno per un valore di 2 mila dollari reali. Ovviamente, le due residenti italiane hanno immediatamente protestato presso i linden lab, i quali hanno però ufficialmente dichiarato di non aver nessuna intenzione di dirimere liti che intercorrono tra i residenti. Quando gli è stato fatto notare che se da una parte vi erano effettivamente dei residenti, dall'altra, invece, c'era solo una manciata di righe di codice, i Linden hanno risposto che non intervengo neppure nelle dispute tra residenti umani e residenti non umani, non considerando che la presenza di residenti non umani altera la condizione di approssimativa uguaglianza che dovrebbe sussistere per garantire un corretto sviluppo delle regole di mercato. Per esempio, come nel caso esposto, i residenti software possono interagire con il mondo virtuale a una velocità inimmaginabile per i residenti umani.

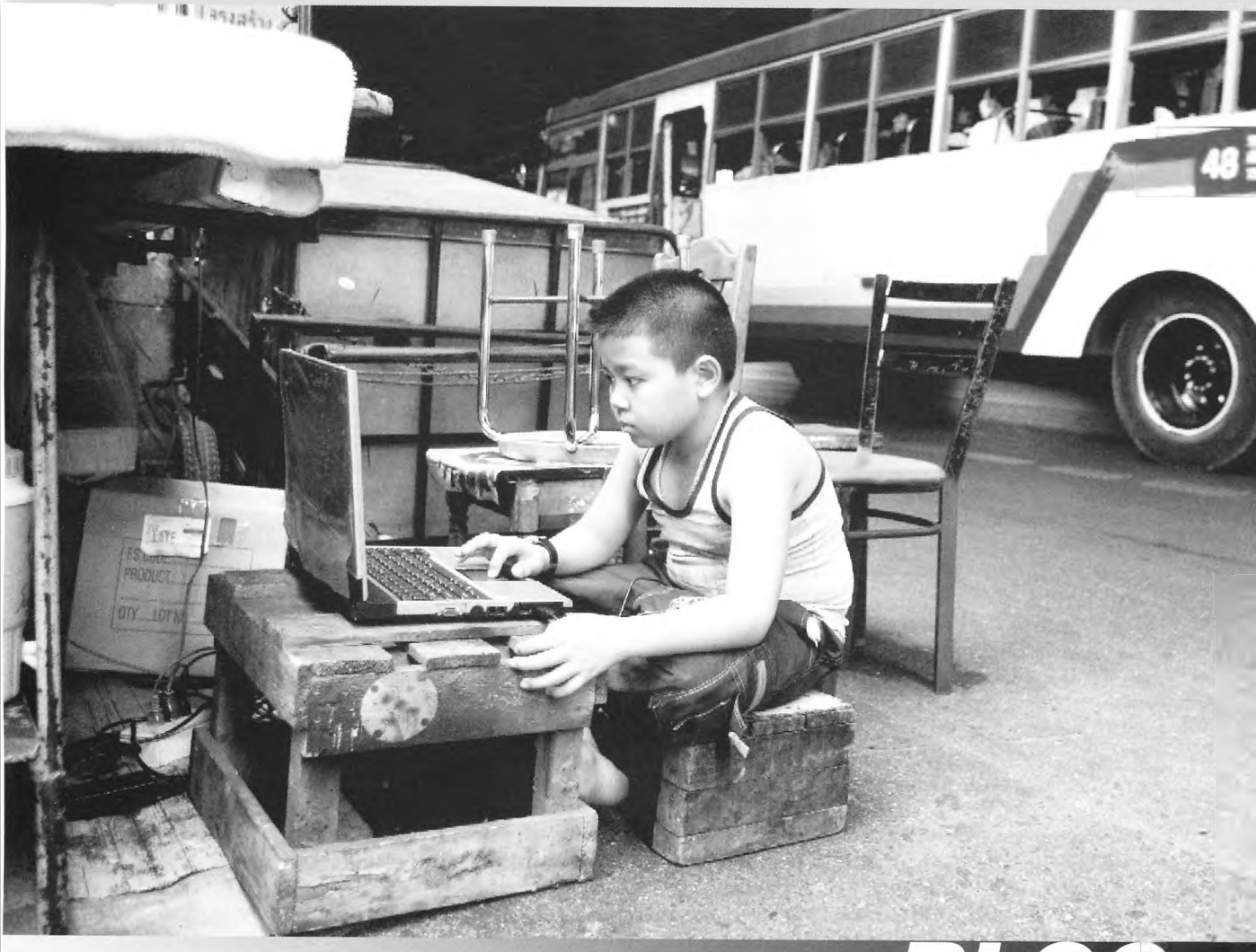
Il sesso nella Rete

Il sesso è stato a lungo anche l'industria più fiorente del web: fino a che Amazon non ha iniziato a produrre utili, le uniche società della new economy in attivo sono state quelle che si occupavano di pornografia. Ancora oggi il 12 per cento dei siti web è a carattere pornografico, il 25 per cento delle ricerche fatte sui motori di ricerca riguarda il sesso, il 35 per cento dei download riguarda materiale pornografico; ogni secondo 28.258 persone stanno guardando un sito pornografico.

• I Linden, come il sovrano hobbesiano, dal punto di vista tecnico possono decidere di ricompensare e di assegnare onorificenze e ordini a chiunque per incoraggiare gli uomini a servire lo stato. Potrebbero, per esempio, rendere, con pochi click, miliardario in L$ qualunque residente. L'opportunità di farlo è quello che si potrebbe discutere; e fino ad oggi questi casi non si sono mai verificati o comunque non sono mai stati resi pubblici.

Inquietante distopia

Una considerazione per finire questa breve descrizione del potere dei Linden. A differenza del Leviatano, i Linden possono controllare il mondo anche attraverso le sue leggi fisiche. Infatti, accanto alle regole di comportamento, e anzi da esse presupposte, vi sono tutte le regole tecniche che sono la struttura del secondo mondo. Queste «leggi fisiche» non sono di per sé più violabili nel senso in cui è violabile una norma giuridica, ma, a differenza delle leggi fisiche del mondo reale, sono modificabili da parte dei programmatori (per esempio, la legge di gravità in SL non funziona come la legge di gravità in RL) e sono aggirabili con *script* da parte di utenti particolarmente esperti. Un potere inimmaginabile persino per il Leviatano: il potere dei Linden assomiglia molto di più a un divino potere creatore che al semplice potere di porre e imporre norme (anche se non hanno nessun interesse a giocare al ruolo degli dei capricciosi, se vogliono che il loro mondo continui a svilupparsi). Insomma, la società possibile dentro SL, determinata dall'arbitrio di un creatore spesso distratto e controllata in ogni suo minimo aspetto, sembra più una inquietante distopia che una meravigliosa utopia.



BLOG COME DEMOCRAZIA ASSEMBLEARE

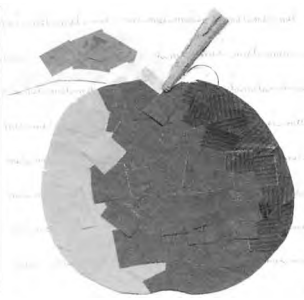
di **Alberto Biraghi**

Strumento di controllo o luogo privilegiato di democrazia? Discendente di arpanet, rete telematica di interconnessione militare, internet è oggi un luogo privilegiato di democrazia. Da difendere a tutti i costi sostiene Alberto Biraghi. Perché i notiziari che viaggiano sulla Rete godono di una libertà impensabile nella carta stampata. Qui Biraghi analizza i blog e racconta la sua esperienza come responsabile di OneMoreBlog, *un sito con una media di 10 mila contatti al giorno. Biraghi, giornalista, si guadagna da vivere come consulente strategico per internet nell'ambito dello Studio Bipielle, l'associazione professionale di cui è partner*

Viviamo immersi in un sistema in cui l'informazione è organizzata per proporre ai diversi strati economico-culturali della popolazione la parvenza di una gamma articolata di posizioni. C'è l'offerta di destra, che parte dai fogli semiclandestini dichiaratamente neofascisti, poi attraversa *Libero*, *la Padania* per raggiungere il *Tg2*, *il Giornale* della famiglia Berlusconi e *Panorama*. E c'è quella di sinistra, che parte dai semiciclostilati di nostalgia comunista, poi passa a *il Manifesto*, a *Liberazione*, all'*Unità*, al network filodiessino di *Radio popolare*, e arriva al *Tg3*, a *la Repubblica*, all'*Espresso*. In mezzo, tutte le sfumature del «grande centro» con *Corriere della Sera*, *Secolo XIX*, *La Stampa*, *Tg1* e *Tg5* sempre pronti a schierarsi sulla base di necessità «alte» (si fa per dire) che nulla hanno a che fare con l'etica dell'informazione. Un flusso di notizie apparentemente pluralista, in realtà voce e propaganda neppur troppo occulta del potere economico e politico. Pluralità e indipendenza, di fatto inesistenti, sono accuratamente simulate per condizionare la percezione della realtà. Edicola e telecomando danno a ciascun fruitore l'impressione di poter scegliere una fonte nella quale riconoscersi e dalla quale sentirsi rappresentato. Ma, in realtà, il messaggio trasmesso è intrinsecamente univoco e finalizzato alla conservazione del sistema.

Fino a poco più di dieci anni fa il sistema delle comunicazioni di massa era pressoché inespugnabile. I pochi tentativi di sovversione del meccanismo (le radio libere nate nei primi anni Settanta, le televisioni private del decennio successivo, finalmente le recenti televisioni di strada e di quartiere) sono stati fagocitati da un potere economico che compra tutto il comprabile e da un potere politico che vieta tutto il vietabile. Unico strumento di informazione alternativa e indipendente erano i pronipoti del vecchio ciclostile, targati Xerox.

Poi, in maniera improvvisa e inaspettata, a metà dell'ultimo



decennio del secolo scorso, il World Wide Web (evoluzione grafica di una rete di interconnessione mondiale testuale nata dall'Arpanet militare) mette a disposizione una bacheca virtuale di dimensioni pressoché illimitate su cui affiggere i propri pensieri. All'inizio non è per tutti. Per mettere le pagine «online» serve dimestichezza con gli astrusi «tag html» che istruiscono il browser su come visualizzare titoli e corpi dei caratteri, formattazioni, immagini, link ipertestuali e così via. Non facile. E ammesso di saper creare una pagina web decente, bisogna procurarsi un accesso «ftp» a un server dove «metterla su». In altre parole: per il primo lustro della sua vita la Rete resta luogo accessibile solo a chi ha competenze o amicizie informatiche. Questo ne limita la popolarità, facendone un luogo popolato soprattutto da informatici, ma non impedisce la nascita di alcune iniziative straordinariamente innovative, prima fra tutte, in Italia, la *Città Invisibile*.

Un esperimento

Corre l'anno 1994, week-end di ferragosto in una Roma deserta. Nell'unico bar aperto di viale Aventino si tiene il primo incontro reale (altrimenti detto Plenum supremo) del nucleo storico (il Collettivo immaginario) del newsgroup *Soc.Culture.Italian*, un luogo di incontro dove gli italiani residenti all'estero si tengono aggiornati sulle cose di casa. Il gruppo è composto da ingegneri, scienziati della politica, informatici, in gran parte docenti universitari, ricercatori, dottorandi. Il Collettivo riconosce nel neonato WWW (*World Wide Web*, in altre parole: internet) la risposta ai limiti del mondo semisotteraneo di Usenet, il suo antenato (la rete dei newsgroup, un luogo autoreferenziale, ostico ai non addetti ai lavori, confinato tra terminali delle università e i personal computer dei primi *geek* della storia). Un rivoluzionario strumento di comunicazione, ma anche l'embrione di uno strumento di sovversione democratica potenzialmente devastante.
Tra una birra e un caffè freddo, il Collettivo ragiona su come attivare sul Web un progetto di collaborazione e diffusione delle informazioni che possa influire sulla vita reale del paese. Nasce così («benedetta» da un'apparizione sorprendente e quasi mistica di Nanni Moretti che spezza l'immobilità di ferragosto calando dall'Aventino fino al bar, con Vespa e caschetto bianco, per bere un caffè) la *Città Invisibile*, primo esperimento mondiale di democrazia telematica.
Organizzata come una piccola città reale (con una piazza, un'edicola, luoghi di incontro e di dibattito, una giunta e un sindaco) viene raggiunta quasi subito da una notorietà che nessuno dei garibaldini di viale Aventino immaginava. L'allora ministro delle telecomunicazioni, Antonio Maccanico, chiama *Città Invisibile* a far parte della commissione per lo studio delle tariffe di connessione alla Rete (all'epoca dei modem analogici il grande nemico di internet era la Tut, Tariffa urbana a tempo, che rendeva assai oneroso l'accesso a internet per i privati). Lucio Picci, primo presidente di *Città invisibile* e docente alla facoltà bolognese di economia, entra nello staff di Massimo D'Alema come ghost writer e consulente per le telecomunicazioni. Gaia Grossi, ordinario di chimica all'università di Perugia, secondo presidente, dopo un lungo impegno per portare la connettività nelle baracche dei terremotati umbri, diventa assessore al comune di Perugia per le politiche giovanili. Entrambi torneranno presto al loro lavoro, disgustati dalla politica.
Intanto, per quasi un lustro, il server di *Città Invisibile* (calvino.citinv.it) assicura presenza in Rete a innumerevoli iniziative democratiche. Le prime pagine Web di Cuore e Vita sono online su Calvino. Ed è solo l'inizio.

Nascita e fortuna dei blog

Meno di cinque anni dopo la nascita della *Città Invisibile*, la presenza in Rete cessa di essere un problema. Compaiono i primi «weblog» (appunti sul web) in origine semplici raccolte di link a tema (in gran parte a tema porno, primo tra tutti è l'arcifrequentato Redway), impignati in ordine cronologico su pagine web quasi francescane. In principio molto spartani, si evolvono rapidamente grazie a qualche intraprendente sviluppatore che inventa strumenti di editing residenti online. Nascono le prime piattaforme di «blogging» (il nome «weblog» si è subito contratto in «blog»), prima il potente Slash open source, poi Movable Type, software destinato a cambiare il mondo dell'informazione on line. Da un giorno all'altro chiunque abbia qualcosa da dire può costruirsi il suo *speakers's corner* da cui parlare a un enorme pubblico potenziale (anche chi non ce l'ha: è passata alla storia la battuta di Donesbury «non ho niente da dire e lo voglio dire su internet»). All'improvviso si scopre che avere una propria «home page» è facile, e soprattutto che per aggiornarla non è più necessario confrontarsi con astrusi tag o con l'inefficiente e caotico Front Page (un editor integrato nei pacchetti Office di Microsoft, capace di generare un codice troppo astruso per essere vero).

La rivoluzione è cominciata, anche se pochi se ne accorgono. In effetti il primo uso delle piattaforme di blog gratuito (dal mondiale Blogspot all'italiano Ilcannocchiale) è tanto personale da apparire quasi autistico. Un esercito di persone di ogni età è maledettamente gratificata dall'idea di liberare il racconto degli affari propri dalle pagine del diario nel cassetto per metterlo in un posto dove chiunque lo può leggere. Storie incontrollate di amorazzi e avventure di scuola, litigi con i genitori e onanismi hobbistici invadono la Rete, contribuendo alla nascita dell'etichetta di «autoreferenziale» che ancora oggi (parzialmente a ragione) stenta a essere superata. In effetti la «blogosfera» (orrido neologismo che involontariamente suggerisce l'incapsulamento dei blog degli esordi) è un mondo in cui tanti scrivono, ma pochissimi leggono. Eppure, nonostante le avanguardie di infinite «pulsatille» (da Pulsatilla, una delle più note blogger della prima ora, autrice di contenuti totalmente autorivolti, ma scritti con originalità e per certi versi divertenti) che riempiono di «k» e punti esclamativi i server di tutto il mondo, il bruco sta per diventare farfalla. Qualcuno si accorge che grazie alla Rete (luogo sostenuto e anche fortemente voluto dalle istituzioni) è possibile spezzare il cerchio del controllo dell'informazione, producendo contenuti originali e indipendenti, portandoli nel mondo reale che sta fuori dagli schermi, nelle strade, nelle case, nei luoghi di lavoro. E al contempo leggendo contenuti prodotti da altre persone (magari fisicamente lontane, ma politicamente vicine) e raccogliendoli, arricchendoli, modificandoli. Da unidirezionale, l'informazione diventa interattiva, secondo un modello nuovo in cui ciascuno è al contempo cronista, editore e lettore. Si apre l'era dei siti indipendenti che immettono nella Rete, cioè nel mondo, informazioni e commenti destinati, in un futuro sempre più vicino, a sovvertire gli schemi di omertà e propaganda concertati tra potere economico, politico ed editoriale.

Il blog propriamente detto è la punta di un iceberg molto complesso, la facciata visibile di un mondo articolato e interattivo in cui i ruoli di fonte, veicolo e fruitore delle notizie sono intercambiabili anche in corso d'opera. Vale la pena di soffermarsi sugli aspetti che rendono unico e rivoluzionario il blog. Aspetti magari poco visibili, ma non per questo meno importanti.

- Tempestività. Il sistema Rss di scambio delle informazioni è uno strumento potentissimo.

Iscrivendo nell'aggregatore i «feed» dei siti giusti, è possibile avere le notizie in tempo reale, di fatto eliminando un privilegio dei giornalisti tradizionali.

• Lo spazio lasciato ai commenti è importante per creare dibattito e quindi comunità. Ma soprattutto è uno strumento formidabile di completamento e aggiornamento delle notizie.

• È difficile, se non impossibile, fermare un blogger (a meno che non lo si arresti). Lo dimostra il recente caso di Piero Ricca, il cui blog è stato chiuso per tre settimane da un'ordinanza di un giudice troppo zelante. Ricca ha semplicemente cominciato a scrivere altrove e il tam-tam della rete ha dirottato in poche ore tutti i lettori sul nuovo sito.

• Fare un blog non costa quasi nulla. O, comunque, costa enormemente di meno della più sgangherata rivistina ciclostilata. E la distribuzione dipende solo dalla fantasia dell'autore.

• Internet privilegia il contenuto sulla forma. I siti più frequentati della Rete non nascono da cospicui investimenti, ma da idee geniali o semplicemente originali, conoscenza di internet, competenza. Versare denaro in un sito senza conoscerne le dinamiche conduce all'insuccesso (innumerevoli esempi, da Jumpy al primo blog di Romano Prodi, dal cosiddetto blog «per il partito democratico» di Milano a pressoché tutti i tentativi della destra).

In un primo tempo, com'era prevedibile, il sistema ha tentato di difendersi da tutto ciò con due strategie. La più facile: ignorare. La più difficile: fare concorrenza. Entrambe si sono dimostrate fallimentari, la prima perché i numeri dell'audience fanno sì che il fenomeno non possa essere passato sotto silenzio. La seconda sia per le caratteristiche intrinseche del mezzo (che trasforma i suoi fruitori in feroci cani da guardia), sia per l'inadeguatezza della preparazione del personale delle istituzioni, che non si è quasi mai dimostrato in grado di attuare strategie di contrasto del «fenomeno» per il semplice fatto che contrastarlo è difficile per chi non ne conosce le dinamiche. Per questo, il blog è un mezzo d'informazione che, se ben utilizzato, può diventare dirompente. E lo sta diventando sempre di più.

Un caso milanese

Nell'estate del 2005, poco meno di un anno prima delle elezioni amministrative che avrebbero dato un nuovo sindaco a Milano, c'è un centrosinistra mediocre, perdente, raccogliticcio che si agita a vuoto per trovare fuori dai propri ranghi il candidato che da anni non è all'altezza di produrre. Millantando una volontà di coinvolgere cittadini e società civile i maggiorenti dei partiti (sostanzialmente Ds e Margherita) danno vita a un «cantiere» che di fatto è composto da militanti con occhiali e baffi finti (tutte le associazioni che ne fanno parte millantandosi per società civile in realtà sono emanazioni di personaggi politici). Com'è già accaduto nelle tre precedenti occasioni (tre sonore sconfitte) viene calato dall'alto un nome: Umberto Veronesi, oncologo di fama, ma anche manager spregiudicato, coinvolto in colossali affari immobiliari sul territorio, partner di vari finanzieri. A parte la veneranda età (80 anni), la sua elezione significherebbe trasferire a Milano il modello perverso di conflitto di interessi inaugurato da Silvio Berlusconi. Come si comporterebbe il sindaco Veronesi al momento di decidere sui finanziamenti al suo Ieo (Istituto europeo di oncologia)? Anche lui ricorrerebbe alla pagliacciata dell'uscita dall'aula? La Rete si mobilita, avviando un tam-tam ferocissimo, che sovrasta le baggianate dei maggiorenti corrivi e amplifica la voce di quelli (per esempio Nando Dalla Chiesa) che manifestano i propri dubbi.

Nello stesso periodo nasce per gioco, ma non troppo, *Cambiamilano*, sito di primarie indipendenti con blog annesso, in cui i milanesi possono «vo-

tare» un candidato proposto da altri, segnalarne un altro, mandare commenti e riflessioni. Cristiano Valli, voce di Radio popolare, lo scopre e invita gli ascoltatori a votare per lui, raccogliendo in poche ore alcune centinaia di consensi. *Cambiamilano* diventa una notizia, i media ne parlano, *Libero* gli dedica un articolo a tutta pagina, ogni blog milanocentrico lo linka. Gli accessi crescono verticalmente, i visitatori votano a migliaia proponendo nomi di candidati realistici, chiedendo a gran voce le primarie e stroncando l'ipotesi Veronesi. Dopo tre settimane, con oltre settemila votanti nel database, il sito conclude l'esperimento indicando il nome di Pierluigi Bersani a un centrosinistra in affanno. La candidatura Veronesi sfuma, compare Davide Corritore a chiedere le primarie e i partiti sono costretti a indirle.

Sarebbe una soddisfazione poter affermare che la candidatura di apparato sia caduta grazie a *Cambiamilano*, ma sarebbe probabilmente un'esagerazione. Ma un fatto è certo: nelle tre precedenti elezioni le candidature di Dalla Chiesa, Fumagalli e Antoniazzi (calate dall'alto come quella di Veronesi) si erano incamminate verso il previsto sacrificio, nel totale disinteresse. Questa volta il meccanismo si è inceppato. L'attenzione sull'evento si è aggregata in Rete e si è trasferita sui media tradizionali. I partiti non hanno potuto opporsi a una volontà popolare gridata troppo forte per far finta di nulla.

Quello che segue è noto. Dopo le primarie, rese interessanti dai contenuti dei due outsider Corritore e Dario Fo, l'apparato del centrosinistra milanese ha ribaltato le previsioni che lo davano vincente di vari punti, e per la quarta volta ha vinto la destra. Come da copione, per la quarta volta i politici hanno provato a insabbiare un insuccesso vergognoso, ma il tentativo è fallito. Il dibattito negato nelle sedi istituzionali (alla festa dell'*Unità* successiva alle elezioni non è stato dedicato un solo minuto all'analisi della sconfitta) è stato loro imposto dai blog. Migliaia di milanesi hanno scritto la loro insoddisfazione sul Web, tanto da indurre (per la prima volta in vent'anni) alcuni dirigenti meno sfacciati degli altri a una faticosa autocritica.

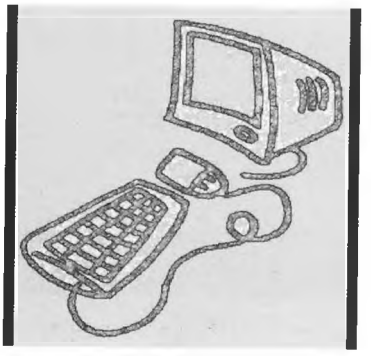
Controinformazione di successo

Non conosco molti blog altrui; ne frequento pochissimi e quasi nessuno di quelli italiani. Forse è questa scelta (essermi basato sui libri e non sull'esperienza diretta nella scelta delle strategie) la ragione prima del successo del mio *OneMoreBlog* (Omb), avviato nel 2000 per verificare sul campo alcune dinamiche della Rete (ambito in cui lavoro). Grazie all'immissione di contenuti originali e di qualità, nel giro di pochi anni *OneMoreBlog* mi è cresciuto tra le mani, diventando uno strumento di (contro)informazione che da un lato dà molta soddisfazione a chi lo fa funzionare (oggi i contenuti sono prodotti da una ventina di collaboratori regolari), dall'altro inquieta non poco l'establishment politico locale e non solo, con picchi di 15 mila lettori (veri) al giorno e una media di oltre 11 mila. Dà grande soddisfazione, dopo la pubblicazione di articoli critici con le amministrazioni locali (comune, provincia e regione), l'analisi del log del server, che regolarmente mostra accessi frenetici dalle diverse sedi istituzionali.

A mio avviso le carte vincenti del successo di Omb sono sostanzialmente:

- occuparsi di politica dall'esterno senza mai compromettersi con questo o quello schieramento (nel 2006 lo studio di cui sono partner ha anche chiuso un contratto di collaborazione con la provincia di Milano per non mangiare nel piatto in cui regolarmente sputa), sostenendo o criticando le iniziative e le notizie senza legarsi ad alcuna cordata;
- usare un linguaggio parlato, a tratti gergale, forte, colorato, diretto, sempre dissacran-

te soprattutto quando si parla dei potenti;
• dare spazio a contenuti ironici e sarcastici (Padreppie, il Prestigioso premio Calderoli, Frà Tricidio, la Raccolta Differenziata, la sezione Faccia come il culo, e così via);
• arricchire con contenuti che non suscitano dibattito, ma attraggono lettori sempre nuovi (cultura, recensioni di libri, cinema, musica, e così via).
Per rimanere nell'ambito milanese, ecco un esempio di quello che è stato possibile fare con il nostro sito.
Milano, fine luglio 2005. Con l'attenzione della città già rivolta alle ferie, l'amministrazione provinciale (di centrosinistra) delibera una colossale e spericolata operazione finanziaria. Il presidente Filippo Penati decide di acquistare da Marcellino Gavio il 15 per cento di azioni Serravalle per arrivare ad avere la maggioranza, definita «strategica». Prende una vecchia società di proprietà della provincia legata a faccende di acqua che giaceva addormentata da tempo, la trasforma in società per azioni (Asam, Azienda sviluppo acqua e mobilità), ci mette un consiglio di amministrazione composto da suoi portaborse, le conferisce il 35 per cento abbondante di azioni Serravalle in mano alla provincia e altre minuzie infrastrutturali. Banca Intesa valuta le azioni di Gavio circa 6 euro l'una, ma Penati accetta di pagarle 9 euro sulla base di una seconda valutazione affidata a un consulente di Stefano Ricucci e sull'ipotetico premio di maggioranza. Penati accende un prestito di 260 milioni di euro con Banca Intesa che gira quasi totalmente a Gavio, il quale usa i soldi per finanziare la famosa scalata dei «furbetti del quartierino». OneMoreBlog



racconta la faccenda e chiede le dimissioni di Penati, anche perché le azioni dopo l'operazione continuano a valere 6 euro, quindi Penati ha gettato dalla finestra (ovvero donato a Gavio) svariate decine di milioni pubblici. Incredibilmente Filippo Penati si mette alla tastiera e risponde a OneMoreBlog, con una lunga lettera in cui si impegna a rimborsare il prestito entro un anno e a produrre un utile di almeno una dozzina di milioni. Ovviamente è una bufala: un anno dopo Asam ha collezionato una perdita secca di una decina di milioni, non ha rimborsato un centesimo a Banca Intesa e Penati annuncia ogni settimana una nuova strategia (che puntualmente non attua) per far cassa, compresa la cessione della quota di maggioranza. Come acquirente circola il nome di Gavio stesso, che dopo un anno ricomprerebbe a 6 ciò che ha venduto a 9.
Senza OneMoreBlog questa storia sarebbe rimasta chiusa nelle stanze del Palazzo. *Corriere, la Repubblica* e (incredibile!) *il Giornale* non ne parlano. Ovvero lo fanno ma omettono gli aspetti che inducono a pensare (nella più generosa delle ipotesi) a una totale incapacità di Penati e soci. Dopo oltre un anno, a seguito di un litigio tra il presidente e il suo uomo nella Asam, compare il primo articolo critico sulla vicenda, pubblicato dal quotidiano semiclandestino *Il Riformista*. Ma i 15 mila lettori di Omb e i tanti altri dei siti che hanno linkato le nostre inchieste ora sanno che Penati non è diverso dalla sua predecessora, la fu soubrette Ombretta Colli, anche lei irresistibilmente attratta dalle faccende Serravalle (il che, diciamolo, induce davvero a pensare male). Mentre scrivo Penati è dato come candidato certo alle prossime elezioni provinciali. Se ne uscirà sconfitto, Omb potrà affermare di essere riuscito (svelando le sue manovre e contribuendo a togliergli il facile consenso prodotto dalla propaganda) a influire sulla realtà politica.
Il racconto di questo episodio dimostra la straordinaria forza democratica della nuova informazione online. Internet è un esempio straordinario di collaborazione autonoma, il più grande nella storia dell'umanità, su un progetto che è più grande della somma delle parti, a disposizione di tutti. È vero, la Rete è sostenuta e governata dal potere istituzionale, che solo in tempi recenti ne ha colto la forza di interconnettere e aggregare. Oggi il controllo è ancora saldamente nelle mani di chi ci versa contenuti veri, in cambio di null'altro che la voglia di raccontare in autonomia i pezzetti di realtà che lo circondano. Ma l'attenzione che da qualche tempo le riservano i media tradizionali (per esempio dedicando sempre più spazio ai siti dei personaggi politici più in vista o delle diverse formazioni politiche) fa supporre che sia imminente un'offensiva di riconquista.
Sarà in Rete la Resistenza del nuovo millennio?

CHÁVEZ ANARCHICO?

di Rafael Uzcátegui

L'autore di questo articolo, esponente del collettivo editoriale venezuelano di El Libertario, *ribatte a un articolo apparso sulla rivista* La Libertad, *pubblicata in Costa Rica. È un articolo di Rogelio Cedeño (*Il Venezuela oggi, tra realtà e verità*) che presenta una situazione distorta dell'anarchismo in Venezuela. Secondo Cedeño, infatti, ci sarebbero affinità fra anarchismo e politica di Hugo Chávez. Una sciocchezza per Rafael Uzcátegui. E una buona occasione per il lettore italiano per conoscere meglio cosa sta accadendo in quel paese latinoamericano*

Rogelio Cedeño, con un gioco di prestigio intellettuale, auspica per la situazione sociale del Costa Rica ciò che nega per quella del Venezuela: uno sguardo non manicheo e problematico. Mentre in Costa Rica l'opposizione al Trattato di libero commercio con gli Stati Uniti è guidata da «un movimento assolutamente pluralista che spezza gli schemi semplicistici basati sull'esistenza di una presunta polarizzazione tra destra e sinistra», nel secondo scenario le forze non allineate alle posizioni governative rappresentano «la violenza e il cinismo brutale delle forze reazionarie», ansiose di tornare al tempo della democrazia guidata dal Copei e da Ad [Copei: Comitato di organizzazione politica elettorale indipendente (socialdemocratici). Ad: Azione democratica (democristiani), *ndt*]. Che stranezza. Eppure, nel paragrafo precedente, il compagno aveva affermato che «le visioni in bianco e nero sono di scarsa utilità per chi, come noi, continua a pensare e scommettere sulla possibilità di un mondo migliore». Proprio questa prospettiva è condivisa da tutta una serie di gruppi rivoluzionari di sinistra venezuelani che vanno controcorrente, nonostante la propaganda privata e statale cerchi di occultarli, rifiutando passato e presente e continuando a scommettere sul futuro.

Socialismo petrolifero

Cedeño non fa che esprimere la logica e la storia elaborata nei centri di potere governativi di Caracas. Abbracciando la mitomania di Hugo Chávez, giudica i tentativi di golpe militare perpetrati dallo stesso Chávez nel 1992 come genesi delle «dinamiche politiche e sociali al volgere del secolo» e come «l'emergere di una situazione rivoluzionaria» in Venezuela. Uno sguardo alla storia passata, come hanno stabilito diverse analisi, colloca la pietra angolare del declino della logica dell'immobilità, o *puntofijista* [Dalla località di Punto Fijo, dove socialdemocratici del Copei e democristiani dell'Ad decidevano di spartirsi il potere, *ndt*]. Alla metà degli anni Ottanta quando, in conseguenza della crisi economica, una serie di movimenti sociali catalizzarono il malcontento dei cittadini comuni, che esplose violentemente durante i fatti del *Caracazo*. In quel febbraio 1989 un grande fermento popolare fece seguito all'imposizione di un pacchetto di provvedimenti neoliberisti. Questo tessuto sociale si ampliò grazie a dinamiche differenti, dando vita formalmente alle prime organizzazioni per i diritti umani, a reti ecologiste e femminili, ad associazioni studentesche e di quartiere, nonché a lotte operaie e nuclei di controcultura. Tale soggettività e volontà di cambiamento, generata da una molteplicità di attori, sono state messe a frutto da Chávez a fini elettorali. Il Venezuela sancisce così quanto ebbe a dire Cornelius Castoriadis: le rivolte popolari del terzo mondo sono sempre canalizzate e recuperate da una nuova burocrazia.

Gli anarchici venezuelani si oppongono al colpo di stato messo in atto nell'aprile 2002, come, a suo tempo, si sono opposti ai golpe di dieci anni fa. Abbiamo denunciato anche la deformazione e la manipolazione dei fatti. La storia è lunga e complessa, ma qui verranno confutati soltanto gli elementi riportati da Cedeño. Benché sia vero che l'11 aprile ci fu una certa mobilitazione a favore del presidente, dal punto di vista quantitativo coloro che manifestarono contro furono assai più numerosi. D'altro canto, vittime vi furono da entrambe le parti (e non solo dalla parte dei sostenitori di Chávez, come si insinua), mentre la costituzione di una «Commissione per accertare la verità», che avrebbe dovuto giudicare quanto accaduto in modo imparziale, fu boicottata con la stessa foga dai deputati filogovernativi e da quelli dell'opposizione. Benché le mobilitazioni del 13 aprile e dell'alba del 14 fossero significative, non riuscirono tuttavia né a «fermare il fascismo» né ad «arginare le forze reazionarie». Il golpe contro il presidente Chávez, come il successivo rientro, fu pattuito a tavolino tra militari, senza che nessuno sparo intervenisse per mediare tra i militari stessi. Le prove sono numerose, ma, per motivi di spazio, ne citeremo soltanto una: nessun militare fu processato per aver preso parte ai fatti.

L'autore si chiede le ragioni per cui grandi settori dei ceti popolari si dichiarano a favore della figura del presidente. Alcune risposte potrebbero trovarsi nelle matrici culturali del continente,

le quali hanno catalizzato la comparsa di populisti e *caudillos*, che godevano di un'estesa base popolare, come nel caso di Juan Domingo Perón in Argentina e Rafael Leónidas Trujillo nella Repubblica Dominicana. Senza spingersi troppo lontano, la stessa storia del Venezuela è costituita da una lunga successione di *caudillos* militari e civili che, al loro tempo, poterono fare affidamento su un deciso appoggio di ceti popolari: Juan Vicente Gómez, Marcos Pérez

Caracas sotto controllo. Soldati venezuelani pattugliano le strade della capitale

Jiménez, Rómulo Betancourt e Carlos Andrés Pérez. Ma, enfatizzando la mistificazione statalista, Cedeño preferisce le spiegazioni lineari di natura metafisica. Una popolazione impoverita da decenni proietta i propri bisogni in un complesso di richieste che prende corpo nella figura di Chávez, travalicando se stessa nella misura in cui il governante «risponde a una serie di domande e intimazioni».
Fermiamoci su questo punto, perché la propaganda sulla politica sociale confonde di più gli stranieri che i venezuelani. Questo paese sta vivendo un periodo di grande benessere economico, come non si è verificato negli ultimi trent'anni, prodotto dagli elevati prezzi del petrolio. Di fronte a tale abbondanza di risorse le politiche sociali realizzate, esclusivamente attraverso le cosiddette «missioni», sono superficiali e insufficienti. E questo non lo dicono soltanto gli anarchici, lo affermano anche le organizzazioni non governative che tengono sotto controllo la situazione dei diritti umani nel paese. Mentre alle classi popolari sono riservate le briciole del banchetto rappresentato dall'oro nero, è comparsa una nuova burocrazia, definita dal popolo con una battuta: «borghesia mangiona». Questa ha consolidato il ruolo assegnato al Venezuela dalla globalizzazione: fornire energia al mercato internazionale, in maniera «sicura e affidabile». Trascurando i problemi posti dalle conseguenze sociali e ambientali del modello di sviluppo minerario, recentemente il presidente ha sintetizzato in una frase il progetto della élite rossa al potere: socialismo petrolifero.

Chi decide tutto?

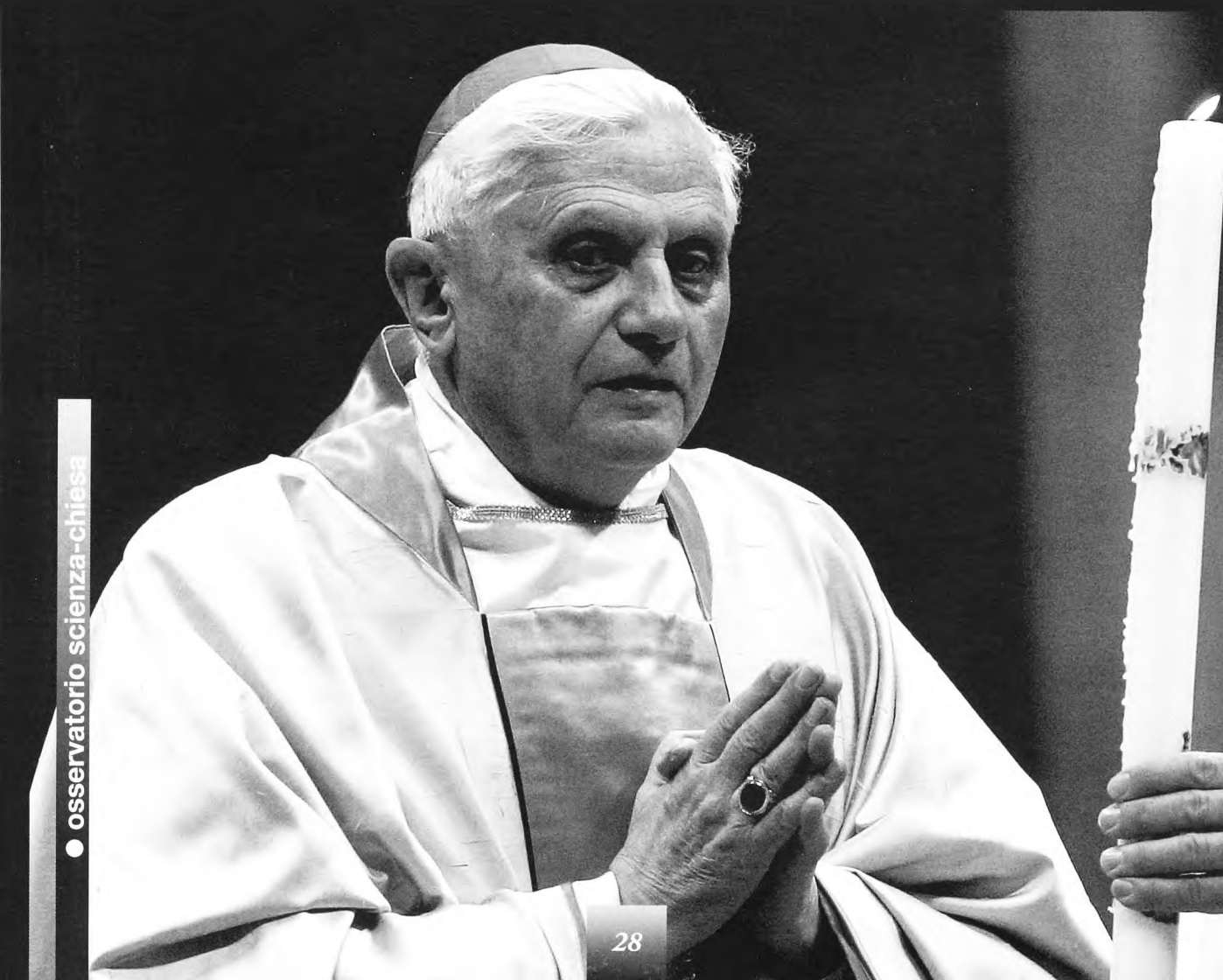
Indipendentemente dalla riforma dello stato, dal ripristino della governabilità e dalla «democratizzazione» del Venezuela (che ha ricevuto un duro colpo durante i saccheggi del *Caracazo* del 1989, cattivo esempio per i paesi della regione), è possibile ipotizzare che il fenomeno chavista rafforzi i processi di organizzazione in senso democratico e in direzione dell'autogestione? L'esecutivo nazionale ha imposto a più riprese e dall'alto differenti modelli organizzativi che hanno ipotecato l'autonomia delle basi chaviste, messo in ombra leadership locali, promuovendo programmi e dinamiche a fini elettorali e imponendo logiche improntate al militarismo e a un partito unico. La «partecipazione» è possibile se è innocua e il «protagonismo» inesistente. Vi sono iniziative interessanti all'interno della base chavista, ma costituiscono un'eccezione che conferma la regola: le iniziative sono di esclusiva proprietà di Chávez.
Gli esempi sono numerosi: la riforma costituzionale che si sta discutendo in gran segreto o le prerogative straordinarie grazie alle quali, in base alla «legge abilitante», il presidente ha la facoltà di promulgare leggi tramite decreto. Citiamo una delle meno conosciute. Una commissione composta da più membri, la Conarepol, è stata incaricata, dall'alto, di elaborare un nuovo modello di polizia per il paese. A tal fine, per un anno, la commissione ha realizzato 70 mila interviste ad attori differenti in tutto il paese, comprese le comunità vittime della violenza poliziesca. Una sola frase è stata sufficiente a scartare il modello presentato dalla Conarepol: «È un progetto di destra». E ora all'interno della legge abilitante si sta decidendo, unilateralmente, la centralizzazione dei corpi di polizia.
L'anno scorso 402 carcerati, appartenenti ai ceti popolari, sono deceduti di morte violenta nelle carceri della «rivoluzione bolivariana». Per altro verso, più di sessanta dirigenti sindacali e a livello di quartiere sono stati processati per aver partecipato a scioperi, blocchi stradali e manifestazioni per reclamare i propri diritti. Il popolo non si sentirà meglio se il randello che lo picchia porta il nome di «bastone del popolo», diceva Michail Bakunin.

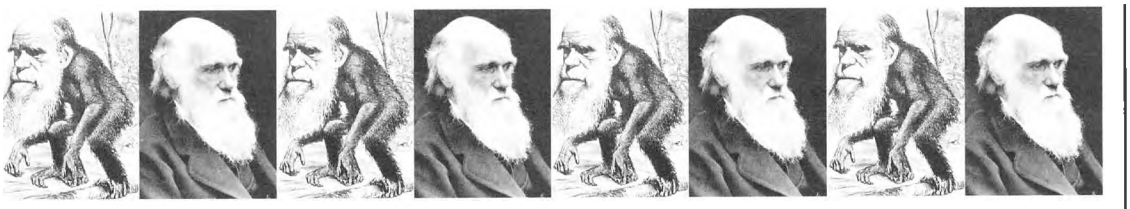
traduzione di **Luisa Cortese**

RATZINGER APPRODA AL NEOCREAZIONISMO

di Telmo Pievani

Con il nuovo papa tedesco acquisisce maggiore spazio il negazionismo scientifico e l'integralismo religioso antievoluzionista. Con particolari assonanze con l'antidarwinismo di alcune frange del fondamentalismo islamico. E così le «obiezioni» alla teoria dell'evoluzione sono riprese fedelmente dalla letteratura neocreazionista dell'Intelligent Design. Un'esplicita e inequivocabile adesione, dopo le incertezze degli ultimi anni, a quella dottrina. Questo sottolinea Telmo Pievani che insegna filosofia della scienza all'università Bicocca di Milano. È autore, fra l'altro, di Homo sapiens e altre catastrofi *(2002);* Introduzione alla filosofia della biologia *(2005);* La teoria dell'evoluzione *(2006);* Creazione senza Dio *(2006);* In difesa di Darwin *(2007). È direttore di* Pikaia, *il portale italiano dell'evoluzione. Collabora con* Le Scienze, Micromega *e* L'indice dei Libri.





Già nei suoi giovanili *Taccuini sulla trasmutazione* Charles Darwin aveva iniziato il corpo a corpo con la teologia naturale inglese e con l'idea che nella storia naturale fossero rinvenibili le «vestigia» della creazione e i segni dell'azione di un sommo progettista. La scoperta del meccanismo di selezione naturale rendeva superfluo il ricorso a cause finali, a teleologie adattative e a principi sovrannaturali che dirigessero dall'esterno il corso dell'evoluzione. Questa emancipazione parve fin da subito al naturalista una sfida radicale alla buona società dell'epoca, tanto da indurlo ad attendere più di due decenni prima di rendere pubbliche le sue idee, quasi che il comunicarle a tutti equivalesse (come scriverà in una lettera all'amico Joseph Hooker nel 1844) alla «confessione di un delitto».

Il «delitto» di Darwin

Quel delitto, cioè la possibilità radicale di concepire un'autonomia del naturalismo e una sostanziale indipendenza e libertà della ricerca scientifica, non sembra essere stato perdonato neppure un secolo e mezzo dopo. Per molti decenni siamo stati abituati al creazionismo biblico d'oltreoceano e alla sua battaglia per affiancare all'insegnamento della teoria dell'evoluzione la lettura della *Genesi* come «scuola di pensiero alternativa». Questo fondamentalismo religioso è stato oggi superato da una forma di «neocreazionismo» che accetta la realtà dell'evoluzione delle specie e la loro discendenza comune, ma rifiuta l'idea che la storia naturale sia stata sospinta dai fattori scoperti da Darwin, mutazione e selezione (oggi integrati da altri, come le derive genetiche e le migrazioni). Accetta insomma la realtà della trasformazione, ma pretende che essa sia stata pensata e diretta da un grande architetto intelligente e sovrannaturale.
Questa dottrina del «disegno intelligente» è quindi una forma sofisticata, ma del tutto interna al creazionismo. Non vanta alcun tipo di base empirica, non ha alcuna evidenza di laboratorio a suo favore, non ha permesso alcuna nuova scoperta e si fonda su inferenze logiche del tutto infondate e meramente retoriche. Se poi rovesciamo il ragionamento per assurdo e ci chiediamo quanto questo ipotetico progettista sia stato «intelligente», ci scontriamo con l'evidenza delle imperfezioni naturali, della mancanza di progresso, dell'inesistenza di direzioni finalistiche, dello spreco di risorse. In breve, incontriamo il problema della giustificazione del male in natura. Per quest'ultimo motivo, alcuni evoluzionisti credenti molto autorevoli, come Francisco Ayala, hanno sottolineato come l'Intelligent Design rappresenti soprattutto un vicolo cieco dal punto di vista teologico, perché radicalizza il problema di concepire un Dio al contempo onnipotente e immensamente buono.

Controriforma. Giulio Andreotti e Joseph Ratzinger, prima di diventare Benedetto XVI. Sopra, Charles Darwin e una sua caricatura

Aria americana in Vaticano

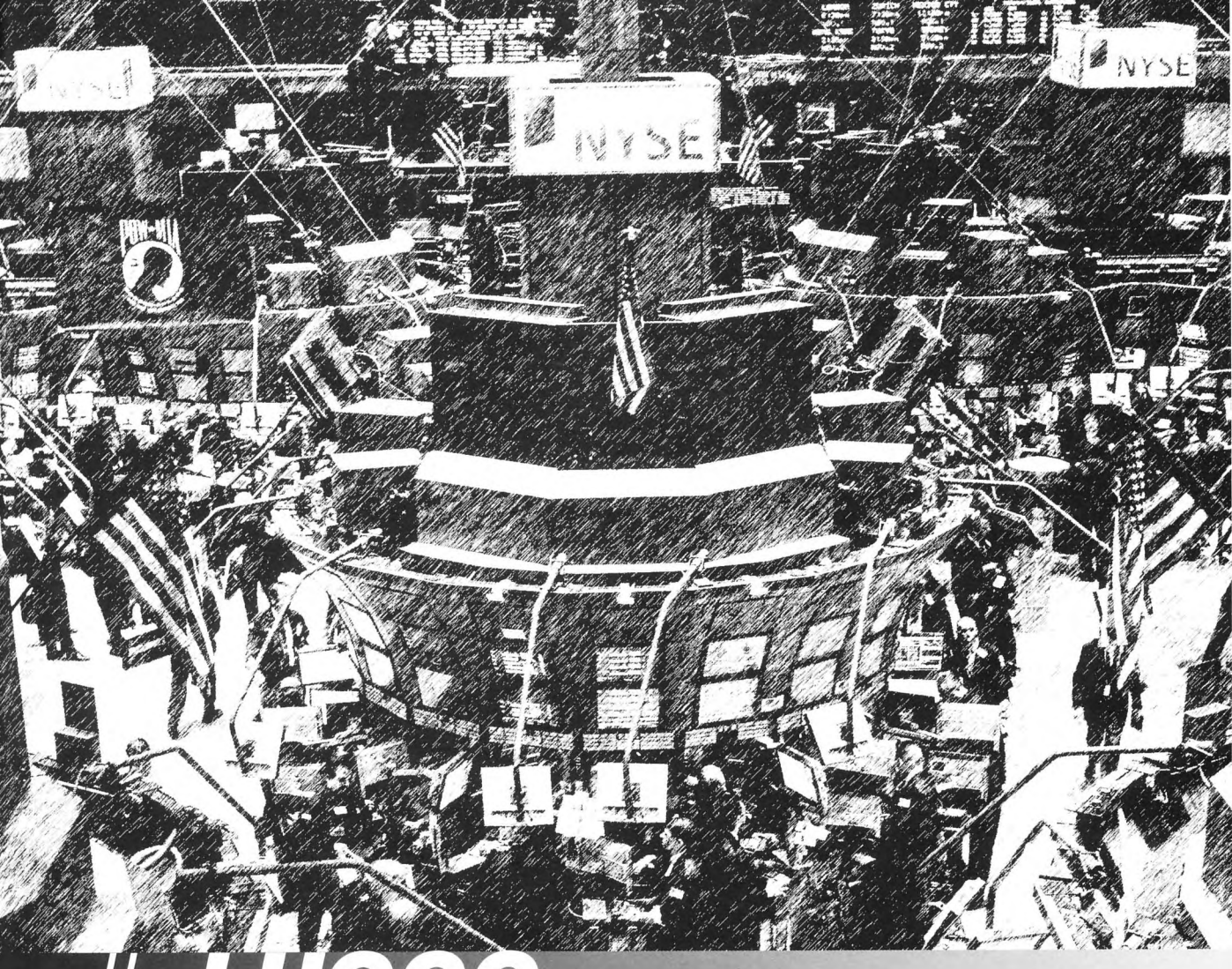
In Italia per lungo tempo questo tipo di contrapposizione è rimasta estranea al dibattito. Con il cambio di papato, tuttavia, sono comparsi i primi scricchiolii, a cominciare da un articolo del cardinale di Vienna, Ch-

ristoph Schönborn apparso sul *New York Times* del 7 luglio 2005 e significativamente intitolato *Finding Design in Nature*: un'esplicita, e inedita, adesione all'Intelligent Design americano. La mossa ha generato in Italia alcune strategie di «avvicinamento» al neocreazionismo, alquanto ambigue, da parte di teologi e di filosofi. Argomenti come il «salto ontologico» o la critica al riduzionismo metodologico sono stati strumentalizzati in chiave sovrannaturalistica.
Una parola di chiarezza è però giunta nelle settimane scorse e non tarderà a farsi sentire anche da noi, quando il nuovo libro curato dal cardinale Schönborn e avallato dal pontefice uscirà, dopo che in Germania, anche in Italia. Si tratta degli atti del seminario su creazione ed evoluzione tenutosi a Castel Gandolfo alla presenza di papa Benedetto XVI nel settembre 2006. Qui il papa nota che «la teoria dell'evoluzione (*Evolutionslehre*) non è ancora una teoria completa e scientificamente verificata (*komplette, wissenschaftlich verifizierte Theorie*)» [p. 151]. Essa infatti «in gran parte non è affatto dimostrabile (*nachweisbar*) per via sperimentale semplicemente perché noi non possiamo riprodurre in laboratorio 10.000 generazioni. Il che significa che ci sono rilevanti lacune (*erhebliche Lücken*) nella verificabilità e nella falsificabilità sperimentale a causa dello sterminato periodo di tempo cui la teoria fa riferimento» [p. 150].
Schönborn passa a elencare le presunte «numerose e gravi obiezioni» che, a suo parere, verrebbero mosse alla teoria darwiniana dell'evoluzione: la prima sono i «missing links», cioè «le numerose e mancanti forme intermedie fra le specie, che anche dopo 150 anni di intense ricerche semplicemente non esistono» [p. 96]; la seconda è «il fatto, spesso ammesso, che finora non è mai stata realmente dimostrata neppure un'unica forma di evoluzione da una specie all'altra»; la terza è l'impossibilità, a livello di teoria dei sistemi, che «un sistema vivente (per esempio i rettili) possa essere trasformato in un altro sistema vivente (per esempio gli uccelli) mediante innumerevoli mutazioni di minima entità». Il darwinismo rappresenta inoltre «l'orpello scientifico sia del comunismo che del nazionalsocialismo». E oggi anche «del social-darwinismo economico, che giustifica una "lotta per l'esistenza" senza freni in ambito economico».

All'attacco. Angelo Bagnasco, presidente della Cei, è lo stratega dell'offensiva contro la laicità

Religiosità militante

Siamo di fronte, chiaramente, a una ripetizione letterale dell'intero armamentario argomentativo del negazionismo scientifico e dell'integralismo religioso antievoluzionista, con toni molto simili a quelli che si ritrovano nelle espressioni di antidarwinismo di alcune frange del fondamentalismo islamico. Le presunte «obiezioni» alla teoria dell'evoluzione sono riprese fedelmente dalla letteratura neocreazionista dell'Intelligent Design e rappresentano un'esplicita e inequivocabile adesione, dopo le incertezze degli ultimi anni, a quella dottrina.
Questa svolta, che si inserisce coerentemente nell'indirizzo di religiosità militante e interventista del nuovo papato, non promette nulla di buono per il futuro dei dibattiti italiani su evoluzione e creazione. Da una parte, la comunità scientifica si sentirà ulteriormente aggredita e serrerà le fila, forse, sulle sue posizioni più rigide. Dall'altra, continueremo ad assistere alla negazione di plausibilità e di legittimità del naturalismo scientifico, accusato ormai di essere addirittura «una minaccia per la dignità umana».



IL LUOGO DELL'ECONOMIA? IL DEBITO

di Massimo Amato

Il capitalismo è un sistema per non pagare i debiti, perché vive della negazione del debito come dimensione fondante dell'economico. E, sembra un'eresia, il capitalismo non è un'economia nel senso proprio del termine. La sua progressiva finanziarizzazione ne è un indizio. Infatti la produzione di ricchezza risulta sempre più da relazioni finanziarie improntate strutturalmente non al pagamento ma al costante rinvio del pagamento dei debiti. Al punto che la ricchezza è sempre più dipendente dall'assenza di una misura espressamente istituita per misurarla. Tutto questo potrebbe costituire un punto fermo per una riconsiderazione della nozione di eco-nomia. Questo sostiene Massimo Amato che insegna storia economica e del pensiero economico all'università Bocconi di Milano. Al centro dei suoi studi la questione della moneta cui ha dedicato numerosi saggi e articoli, fra i quali Il bivio della moneta *(1999) e, di prossima pubblicazione in francese,* L'énigme de la monnaie. Essai d'économie-politique

Una constatazione e un dubbio. La constatazione si impone da sé. La fine delle alternative storiche lascia il capitalismo effettivamente senza rivali. Sembra proprio che null'altro possa più essere costruito, e che si tratti di «accomodarsi» in una struttura che sembra in grado di fagocitare ogni alternativa. E qui mi riferisco soprattutto al movimento delle altereconomie, mai così vivo come dopo la «caduta del muro». Al contempo, tuttavia, questa «fine della storia» che si impone imperiosamente alla nostra attenzione ci lascia con un dubbio. Si tratta davvero semplicemente di accomodarsi, o invece di cogliere nell'apparente definitività della situazione presente l'occasione per un (ri)pensamento?

Quanto scrivo a questo proposito, e a proposito del nesso fra economia e debito, prende le mosse da un lavoro ormai decennale volto a costruire quella che amo chiamare una «fenomenologia della moneta». Il presente tentativo di esposizione deve ovviamente fare a meno di espliciti riferimenti al mio lavoro e ai problemi che esso solleva, ma al contempo non può che rimandarvi. Chiedo al lettore l'unica pazienza di provare a leggere quanto scrivo, per vedere se, per come è esposto, il discorso «tiene».

Inizio con una congettura (una congettura che alla fine di questo scritto potrebbe apparire invece come un'evidenza): ciò che diviene sempre più urgente, oggi, nell'epoca dell'apparente imposizione senza più rivali del «capitalismo», divenuto a sua volta la forma estrema di una vera e propria tecno-economia planetaria, non è una rivoluzione e nemmeno una riforma, più o meno radicale e violenta, del «sistema», ma, presumibilmente, una sua tanto mite quanto decisa *eversione*.

Dico «eversione» nel senso più letterale possibile di un «far volgere via da...», ossia della liberazione di qualcosa che, nel modo in cui è attualmente, è impossibilitato a riposare nel suo luogo proprio. Ora, nell'apparente regno dell'economico sul politico che è il mondo globalizzato, ciò che non ha ancora propriamente luogo è precisamente l'economico. L'economia globalizzata, semplicemente, non è un'economia.

Per ora, questa affermazione resta un'affermazione, e per di più paradossale. Ciò nondimeno, se essa dovesse, nel prosieguo, perdere la sua apparente paradossalità, e rivelarsi come la descrizione di uno stato di fatto, allora saremmo costretti ad ammettere che sono piuttosto le nostre abituali rappresentazioni della vita economica a non essere affatto adeguate a dar conto né dell'economico né dell'attuale situazione dei rapporti della forza. Se così fosse, se insomma il paradosso si trovasse nei fatti (nella forma di un «pan-economicismo non-economico»), il compito di un ripensamento dell'economico si imporrebbe come del tutto preventivo a ogni ricetta e a ogni azione di cambiamento. Si tratterebbe dunque, ben prima di ogni riforma economica o di ogni proposta di economia alternativa, di ricollocare il luogo stesso dell'economico. E, con lo stesso movimento, di *ricollocarci in esso*.

Ma *come* realizzare questo duplice movimento? Detto in via negativa: il modo migliore e più realistico di lasciare campo libero al movimento e-versivo è, precisamente, *non* entrare nello spirito di una pura e semplice opposizione. Il tratto certamente più inquietante della globalizzazione è, infatti, proprio l'impossibilità di opporvisi, nella misura in cui essa ha già anticipatamente autorizzato ogni opposizione, in vista di una sua possibile utilizzazione nel processo di continuo cambiamento in cui la globalizzazione stessa consiste. E tuttavia tale impossibilità è forse l'indizio di un'altra e più immediata possibilità...

Un primo passo, eversivo e non oppositivo, in direzione di questa possibilità lo si compie evitando di attribuire un'eccessiva consistenza allo stato di cose esistente: il capitalismo globalizzato non è nulla di demoniaco, ma non è nemmeno la «soluzione migliore di sempre» a un suppostamente eterno «problema economi-

co», consistente nell'allocazione razionale di risorse scarse in vista del soddisfacimento dei bisogni, né, infine, è il modo più efficiente per produrre «ricchezza».
Ma il passo essenziale, quello che consente di intravedere l'altra possibilità di cui parlavo, è quello che, proprio nella misura in cui riesca a svincolarsi dalla figura dell'opposizione, consente non di progettare delle semplici «visioni alternative» al sistema, ma di iniziare a *vedere altrimenti*.
E dunque, se la questione dirimente è quella di un *pensiero trasformato* del luogo stesso dell'economico, allora anche l'attuale proliferazione di ricette alternative per l'organizzazione economica (che si vogliono e si comprendono come capaci, come si dice, di coniugare «efficienza» e «solidarietà», economia e società) deve essere messa alla prova.
Innanzitutto chiedendosi: di *che cosa* esse si presentano come alternative? Davvero di un'*economia*? Quella che per abitudine e pigrizia chiamiamo «economia di mercato» o semplicemente «mercato» è davvero un'economia? E, anche nell'ipotesi di una risposta affermativa, da che cosa sarebbe caratterizzata l'economia attuale?

Nord e Sud. Per uscire dalla logica della «crescita per la crescita», con i suoi effetti più disastrosi nel Sud del pianeta (nella foto lavoratori haitiani) è sufficiente rivoltare il problema con una decrescita modulata sulla sostenibilità?

Stando a una lettura di Karl Marx assai diffusa, ma non per questo degna di una fede incondizionata, il capitalismo, di cui la globalizzazione si presenta come il definitivo trionfo nella forma di un «mercato mondiale», sarebbe una forma di organizzazione della produzione improntata all'*accumulazione*: così come, soggettivamente, l'obiettivo del capitalista non è guadagnare, né guadagnare di più, ma guadagnare incessantemente, il fine oggettivo del sistema non è l'equilibrio, e nemmeno la crescita, ma il costante rilancio della crescita.

Crescita e decrescita

È a fronte di questa lettura del capitalismo che l'idea di una «inversione di marcia» nella forma di una «decrescita» (una nozione che dipende strettamente da quell'idea di «marcia» e di crescita) sembra fornire bell'e pronta la chiave per un'economia «alternativa». All'irresponsabilità distruttiva della «crescita per la crescita» si opporrebbe, come una sorta di uovo di Colombo, la responsabilità di una decrescita modulata dalla sostenibilità, dalla solidarietà e dalla partecipazione, come vie per la costruzione di «valore sociale».
Resta tuttavia la domanda: la nozione di decrescita, intesa come puro e semplice rovesciamento concettuale di un supposto imperativo della crescita che caratterizzerebbe l'Occidente postmoderno, e dunque il mondo intero nella misura in cui va occidentalizzandosi, è capace di fondare un'economia? Resta, infatti, il dubbio: e se il piano in cui si gioca l'essenziale non fosse quello della crescita e del suo opposto, ma qualcosa di più *profondo*? Se, cioè, tutte le nozioni di economia che si scontrano nel dibattito attuale fossero accomunate da una mancanza di riflessione su ciò che propriamente fa di *un*'economia un'*economia*? E se questa mancanza di riflessione neutralizzasse d'anticipo ogni alternativa, rendendola *al fondo* equivalente a ciò cui essa si oppone?
Questa è, appunto, la tesi che scaturisce dalla congettura: in tutti i casi in cui è invocata un'alternativa all'economia di mercato, quando ovviamente non si tratti di puri e semplici rimandi a un'etica tradizionale della moderazione o della chiusura autarchica, «economia» significa, invariabilmente, *approntamento di*

mezzi in vista di un'illimitata realizzazione dell'umanità.
Con la differenza che, contrariamente a molti progetti a esso alternativi, il capitalismo, certo a modo suo, *sa* che l'approntamento, la messa a disposizione dell'energia necessaria per quel fine è qualcosa di *costoso*, che richiede cioè una continua organizzazione, una *gestione* letteralmente *implacabile* della scarsità.
La spasmodica ricerca dell'efficienza come via per l'aumento della ricchezza disponibile (una ricerca che non nega necessariamente i «valori», ma che semplicemente ne fa uso in vista di una maggiore «viabilità» del processo di produzione della ricchezza) sembra testimoniare a favore della verosimiglianza della tesi secondo cui l'economia di mercato rappresenta, se non l'unica, certamente la migliore via a disposizione per la costruzione di un mondo in cui, in linea di principio, tutti possano partecipare all'aumento del benessere che è il risultato atteso della crescita della ricchezza prodotta. Il capitalismo, in questo modo, appare alla fine per quello che vuole essere: non tanto un sistema economico e sociale quanto il modo definitivo di fabbricazione, attraverso un calcolo puramente umano e razionale, di una felicità puramente umana. O, come si dice anche, di un costante aumento della «qualità della vita». Ed è proprio il fatto che tale «qualità» appaia come costitutivamente sempre *migliorabile* ciò che produce per il tecno-capitalismo l'*evidenza* della scarsità.
E tuttavia, allo stesso tempo, questo modo di *calcolare* che è il capitalismo, o meglio come più «tecnicamente» si dice oggi, il «mercato», non riesce a *pensare* la scarsità. Se la pensasse, in effetti, il mercato non sarebbe più la forma estrema del potenziamento che esso ambisce a essere nella sua forma contemporanea, e non più classica, di mercato *finanziario globalizzato.*
Se il mercato fosse la concrezione *istituzionale* di un *pensiero* della scarsità (un pensiero per il quale la scarsità non è un esito, ma piuttosto un punto di partenza, meglio, un'origine), allora, semplicemente, la globalizzazione potrebbe apparire per ciò che essa è: e cioè un *mito*. Un mito nel senso deteriore della parola, ossia una fantasia non limitata da alcun «principio di realtà», e proprio per questo in grado di veicolarne innumerevoli altre. Come per esempio la fantasia di una «società dell'abbondanza», non solo in senso «materiale», ma anche nel senso di una messa in comunicazione di tutti con tutti. La società della «democrazia globale» in cui tutti «hanno» tutto...

Stante l'attuale grado di spensieratezza sociologica e storica, questo mito ha, in effetti, buone possibilità di reggere, sostenuto retrospettivamente dalla rappresentazione storico-economica e sociologica della rivoluzione industriale come inizio di una «nuova era» (quella della «ricchezza delle nazioni» e della «liberazione del soggetto dalle costrizioni della società tradizionale») e prospettivamente dalla parola-feticcio «modernizzazione», intesa come esito politico delle nuove possibilità messe a disposizione dalla produzione di ricchezza e, al contempo, come volano di ulteriori aumenti della «produttività». E, nella misura in cui regge, tale mito può sorreggere l'enorme indaffaramento di tutti attorno alla prospettiva di un *arricchimento* in linea di principio, e asintoticamente, *promesso a tutti.*
Ciò su cui solamente sembra consentito dissentire è il modo in cui tale arricchimento prospettivo e totale possa e debba aver luogo. E ancora una volta, nella formulazione delle alternative alla globalizzazione, torna la vecchia, se non ormai vetusta, forma della «critica sociale al capitalismo»: secondo la quale, alla gigantesca capacità di mobilitazione delle risorse di cui il mercato dà costantemente prova, si tratterebbe «semplicemente» di affiancare un'altrettanto efficiente e giusta *redistribuzione* della ricchezza così mobilitata. Si tratterebbe quindi di imparare a distribuire *meglio* ciò che è stato prodotto, ma, appunto, ancora e sempre a *produrre*, per esempio non soltanto maggiori quantità, ma maggiori qualità...
Resta tuttavia il fatto che di mito si tratta, in tutte le sue possibili declinazioni. I nostri discorsi sulla globalizzazione, siano essi di approvazione o di riprovazione, si fondano su di una *rappresentazione mitica dell'economia,* cui si tratta d'imparare a opporre, molto più modestamente, ma *eversivamente*, la *realtà*. Dico imparare, perché si tratta per noi innanzitutto di affinare il nostro senso per la realtà.

Valore e potere

Quale potrebbe dunque essere la *realtà* dell'economia? Charles Péguy, in un suo scritto del 1905, intitolato *De l'entraînement*, lo dice in un modo estremamente semplice: il proprio dell'economia non è la *produzione* di un *surplus*, ma la *riduzione* di una *pressione* costitutiva.

«... un semplice sguardo gettato all'insieme della realtà economica ci insegnerebbe che ogni impresa economica, industriale, amministrativa, con un bilancio finanziario, economico, con un sistema di entrate e di spese, con un

sistema di alimentazione e di produzione, riceve da un capo una pressione economica, finanziaria, che essa trasmette all'altro capo, e il valore economico, sociale dell'impresa, dell'opera, della fabbrica, della bottega, si misura sul valore di questa stessa trasmissione, sulla qualità, sulla docilità, sulla fedeltà, sull'economia della trasmissione; che si tratti di una grande società ferroviaria o di un ristorante cooperativo, che si tratti di un grande, medio o piccolo padrone individuale, di un capitalista o di un padronato collettivo, di una grande impresa, società in nome collettivo, società in accomandita, società anonima, per azioni, con o senza obbligazionisti, società anonima a capitale e personale variabili, cooperative di produzione e di consumo, che si tratti di un padrone borghese o di un'organizzazione socialista in regime borghese, che si tratti di un grande Stato moderno e del suo bilancio nazionale, ogni impresa in regime borghese riceve dall'alto, dai consumatori e dai clienti, dagli acquirenti, una pressione economica, una servitù che essa trasmette ai suoi operai, ai produttori, ai suoi venditori, e che essa esercita da sopra su di essi; e per noi socialisti il valore di un'impresa si misura sulla qualità della trasmissione».

Quando il capitalismo fa l'indiano. La Borsa di Bombay, la porta dell'India sui mercati mondiali e punto di attrazione per gli investitori e speculatori occidentali

Per questo motivo, per il *socialista* Péguy, l'economia reale non ha a che fare *costitutivamente* né con una meccanica dell'oppressione, né con la definitiva liberazione da ogni pressione. Quella che Péguy indica è una pressione *costitutiva*, dalla quale non si tratta di fuggire. È costitutiva nella misura in cui noi moderni, ancora più degli antichi, siamo chiamati a entrare umanamente in rapporto con essa, senza scaricarne il peso su alcuni a vantaggio di altri.
Il punto cruciale per Péguy, ossia il punto su cui ogni economia umana e sociale (socialista) può e deve incardinarsi, non è dunque affatto la creazione di valore, ossia la ricchezza che il lavoro umano creerebbe nella forma di un processo di valorizzazione. Péguy lo dice chiaramente: in economia si tratta d'imparare a *trasmettere* qualche cosa che è ricevuto dall'umanità *ben prima* che ogni creatività, ogni genialità, ogni positività umana possano entrare in gioco, e che si trasmette in modo tale da dover improntare di sé ogni attività, ogni genialità, ogni creatività.
Non che la creatività umana, in questa prospettiva, sia negata: solo, essa è recisamente sottratta all'ambito della potenza. Nella prospettiva della riduzione della pressione costitutiva, creare non significa *potenziare*. Economia e potenza (o, come si dice anche, economia e potere) *non* si coniugano: piuttosto, nelle parole di Péguy, vediamo emergere altre connessioni in cui l'economico è coinvolto, e che normalmente tendiamo a lasciare nell'ambito di quella che ossimoricamente è chiamata «l'economia del dono». Ossimoricamente, almeno, fino a quando l'economico resterà implicitamente connesso all'idea di un potenziamento. Nessun paradosso nella connessione fra economia e dono se, con Péguy, iniziamo a comprendere in che senso l'economia non si fondi sulla potenza della valorizzazione ma «sulla qualità, sulla docilità, sulla fedeltà, sull'economia» della trasmissione di *un'impotenza costitutiva*.

L'economia, la «vita economica universale», è originariamente in rapporto con un'*impotenza*. La sua dimensione originaria non è quindi affatto quella della «ricchezza delle nazioni», e degli individui, ossia la dimensione di un arricchimento in linea di principio illimitato, ma quella di una perdita che bisogna saper docilmente, fedelmente economicamente affrontare, e «controequilibrare», proprio perché essa *non può mai essere tolta*. E non può essere tolta perché è la sorgente stessa della possibilità di un'economia.
L'indicazione di Péguy secondo la quale il punto cruciale, ossia il *luogo proprio* dell'economia, non è dell'ordine dell'arricchimento, ma della perdita, non è, infatti, priva di conseguenze. La principale, ai fini del nostro discorso, è la necessità, invocata da Péguy nello stesso scritto da cui abbiamo citato il passo precedente, di uno smantellamento di una rappresentazione dell'economico che egli non esita a chiamare «più che soprannaturale»: ossia iper-irrealistica, come mi verrebbe voglia di dire, e il cui fondamento risiede nella credenza, *tutta moderna*, che l'economia abbia a che fare con la *creazione di valore*, economico o sociale che esso sia.
Ma allora, se non ha a che fare con il valore, con che cosa ha a che fare l'economia? La risposta è talmente semplice da richiedere più di un chiarimento. Cosa che non deve stupire per il suo solo apparente paradosso, giacché il tratto caratteristico di ciò che è semplice è di sfuggire non tanto alla comprensione quanto a un'adeguata esposizione di ciò che in essa è compreso: da cui la fatica, il *lavoro* propriamente *economico* del *pensiero*. La risposta che abbiamo già iniziato a formulare prendendo le mosse da Péguy è: l'economia non ha a che fare con il valore, perché ha a che fare con il *debito*, o meglio con il costitutivo *essere-in-debito* che è proprio dell'essere umano.
Per iniziare a misurare la precisione essenziale di questa risposta, potrebbe essere opportuno fare *debita* attenzione al più diretto e intuitivo concetto di equilibrio di cui disponiamo in economia: l'equilibrio *di bilancio*. E non a caso Péguy proprio dal bilancio parte, nelle sue osservazioni sulla pressione e la sua trasmissione. Un bilancio è in equilibrio quando le attività e le passività si corrispondono *secondo una misura che le renda commensurabili* – posto che, mi si perdoni il riferimento a un'apparente ovvietà, le voci attive e le voci passive devono essere diverse *per qualità*. Se questo equilibrio si realizza, esso rende possibile a ogni singolo agente economico, dal capofamiglia alla nazione commerciante, il pagamento dei suoi debiti, rappresentati dalle passività. Il primo atto economico che ogni bilancio registra è un debito. Il primo atto di una società per azioni, per fare solo un esempio, è l'iscrizione *al passivo* del bilancio della società del debito che essa ha con i soci, ossia di quello che, con buona pace dei teorici del «capitale sociale» contrapposto al capitale capitalistico, si chiama propriamente il *capitale sociale*. Il capitale è un debito.

L'equilibrio

Il raggiungimento dell'equilibrio economico, così inteso, implica dunque, a livello aggregato, il pagamento dei debiti e non la creazione di valore, dal momento che a un eventuale saldo attivo di un «operatore» deve per forza corrispondere un saldo passivo di un altro operatore. Certo, un bilancio in equilibrio è tale per ogni ammontare di attività e di passività in esso registrate, e, di periodo in periodo, le voci del bilancio possono aumentare il loro importo quantitativo. Resta tuttavia il fatto che la condizione di equilibrio esige un pareggiamento delle poste iscritte a bilancio, indipendentemente dal loro ammontare quantitativo assoluto.
Siamo di fronte a una meccanica ideale? Che comporterebbe quindi delle costrizioni illibera-

li? No di certo. Il fatto che l'equilibrio sia tale quando i debiti sono pagati non significa che in ogni momento si sia in grado di pagarli. Né che il loro pagamento sia qualcosa di automatico, turbato solo da «errori umani». Il sistema economico non è un sistema gravitazionale, retto da forze indipendenti dalla volontà umana. Ma non è nemmeno un sistema interamente poggiante su quest'ultima.

L'equilibrio economico ha, in effetti, un tratto essenzialmente *tragico*, che emerge con chiarezza se si tiene in debito conto il fatto che, se è vero che i debiti devono poter essere ogni volta pagati, nella realtà della vita economica, ossia di quella che Péguy chiama la «comunicazione economica universale», nessun atto economico e nessuna fase economica coincidono con l'abolizione dello *stato di debito*. Tale condizione è, infatti, talmente originaria che nessuna economia, cioè nessuna interazione fra soggetti economici, potrebbe sorgere là dove il debito non apparisse come ciò che regge l'intero delle relazioni che mettono in comunicazione tali soggetti. Detto in via negativa: fra creditori non potrebbe sorgere nessuna economia...

Questo è il motivo per cui una rappresentazione puramente *finanziaria* dell'economico non è affatto sufficiente. Ed è lo stesso motivo per cui una lunga tradizione di pensiero economico ha individuato nel lavoro l'elemento fondante dell'economico. Senza tuttavia mai chiedersi propriamente in che cosa consistesse il tratto propriamente fondante del lavoro. Per Adam Smith, come per Marx, questo tratto è fatto coincidere con la «capacità valorizzante» del lavoro, ossia con un suo supposto *tratto di potenza*. E tuttavia, e forse mai come oggi, sarebbe opportuno riflettere sulla radicale inadeguatezza di una siffatta concezione del lavoro. Ancora una volta, possiamo prendere le mosse da Péguy e dal peculiare socialismo che scaturisce dal suo riconoscimento dell'ineliminabilità della pressione dalla vita economica. Se ciò che si tratta di fare fedelmente, docilmente, e, aggiungo io, *degnamente*, è innanzitutto ridurre la pressione, allora il lavoro non è, dal punto di vista economico, per nulla affatto una potenza da impiegare come *fattore* di produzione, ma il riconoscimento *fattivo* di uno squilibrio da controequilibrare.

Non si tratta con ciò di negare l'elemento di creatività che contraddistingue ogni lavoro umano, ma semplicemente di rinunciare a concepire soggettivisticamente il lavoro come un «atto creatore», a favore di un pensiero della creatività come ricezione e trasmissione di un dono per il quale non c'è nessun controdono. E qui non è Péguy che parla, ma Martin Heidegger, quando, in un saggio fondamentale per la possibilità di un pensiero concreto dell'economico, intitolato *Perché i poeti?*, scrive, a proposito della creazione: «Creare (*schaffen*) significa attingere alla sorgente (*schöpfen*). Attingere alla sorgente, vuol dire ricevere ciò che sorge e trasmettere ciò che si è così ricevuto». Il creare poetico, che dovremmo imparare a riconoscere come ciò che regge *silenziosamente* ogni lavoro umano, «non fabbrica nulla. Riceve e fa dono di ciò che ha ricevuto».

Se proviamo a tenere conto di tutto ciò che è stato detto e a riassumerlo in una formula, potremmo dire: in economia i debiti devono essere pagati, ossia è necessario l'equilibrio, proprio perché la condizione essenzialmente debitrice dell'uomo (essenziale nel senso che nessun atto umano può abolirla) possa essere creativamente *sostenuta* da un lavoro che sia all'altezza della condizione umana, cioè da un lavoro *degno* dell'uomo.

Molte culture cosiddette «tradizionali» (un eufemismo per dire modi di vita messi strutturalmente in pericolo dalla globalizzazione, anche

Grandi traffici. La Borsa di Kuala Lumpur (Malaysia). Uno dei più importanti mercati finanziarii dell'Estremo Oriente specializzato in derivati (future e option) e valuta

e soprattutto quando quest'ultima assuma il «volto umano» della «preservazione delle differenze») hanno riconosciuto, nella fondazione mitica della loro esistenza, uno stato di debito originario, e non necessariamente nella forma di un peccato originale da pagare con «il sudore della fronte», quanto piuttosto di un'obbligazione che può essere soddisfatta solo *trasmettendola*. Penso, per esempio, alla concezione del «debito di vita» nella civiltà vedica [1].

Ciò che in tali fondazioni è in gioco non è affatto una «colpa» da espiare, ma, al fondo, una responsabilità a cui accedere. Una responsabilità da intendersi letteralmente come una capacità di risposta a qualcosa che ha già «chiamato» prima di ogni atto di volontà di qualunque soggetto, e che costitutivamente lo deborda.

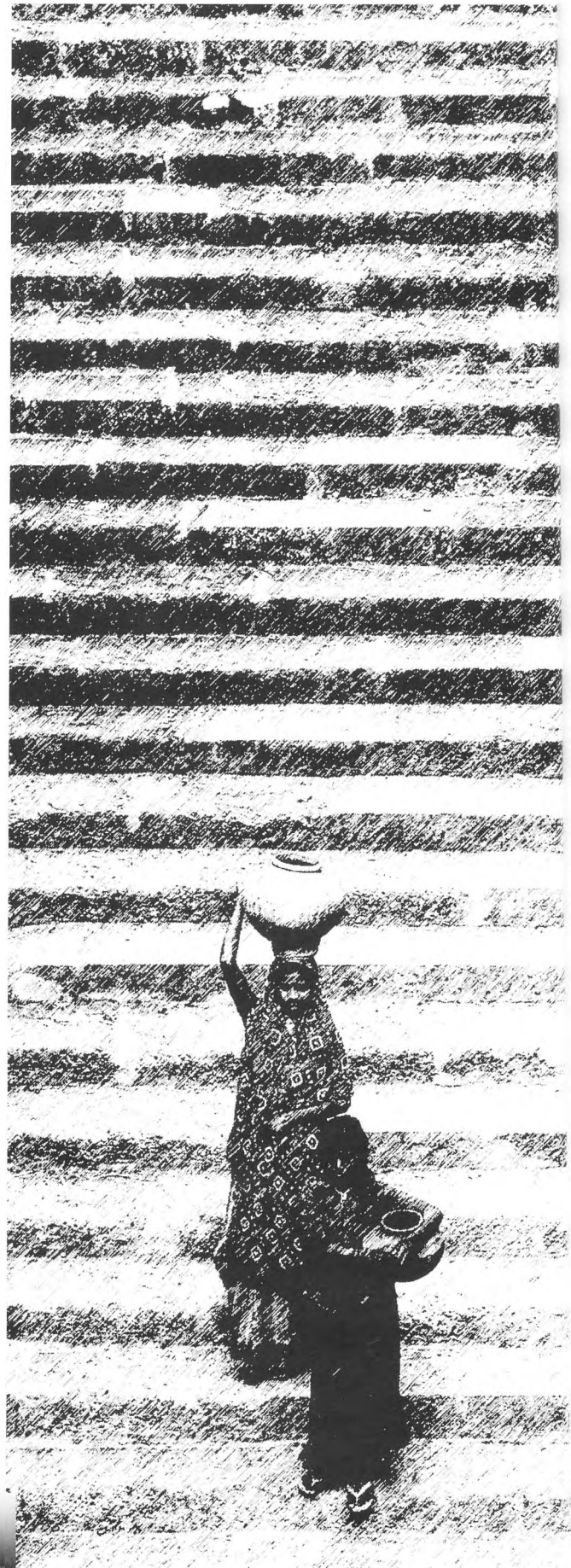
Se l'uomo è, come si dice, «animale sociale», ossia, meglio: un essere che può vivere all'altezza della sua dignità solo partecipando a una comunità politica, è anche perché ciascuno di noi riceve «molto di più» di quanto non possa mai restituire.

E non si tratta nemmeno di un «di più», ma di qualcosa che non è *empiricamente* misurabile, perché è esso stesso dell'ordine della misura. Per poter restituire, e restituire secondo misura, realizzando così un equilibrio, ognuno di noi deve aver già ricevuto una misura a cui *potersi* attenere.

In questo senso, il «di più» a cui, e di cui, siamo chiamati a rispondere non è nulla che possa essere registrato da una contabilità empirica, come invece si tenta di fare sia nell'economia mainstream sia nell'alter-economia, attraverso la produzione di indicatori di ricchezza (e di «benessere» se non addirittura di «felicità») «alternativi» al prodotto interno lordo.

Né si tratta primariamente di un debito di ciascuno di noi nei confronti di una «collettività» che gli si imponga in un improbabile «faccia a faccia», nella forma di uno stato o di un insieme di «sanzioni sociali diffuse» a cui si tratterebbe di «pagare pegno». E, infine, non si tratta nemmeno di un debito e di una «responsabilità» nei confronti della natura, intesa, insieme, come fornitrice primaria di energia *e* come patrimonio da salvaguardare.

Si tratta del debito che l'uomo, ogni singolo uomo, intrattiene con la possibilità stessa di essere, liberamente e responsabilmente, all'altezza di se stesso.



1. E penso in particolare ai mirabili saggi sulla teologia vedica del debito di Charles Malamoud, contenuti in *Cuocere il mondo*, Adelphi, Milano, 1994.

In questo senso, un'economia del debito, adeguatamente intesa, sarebbe un'economia al contempo libertaria e responsabile: più individuale di ogni individualismo e più comunitaria di ogni comunismo. Ma proprio per questo, un'economia del debito è anche allo stesso tempo un'economia del lavoro, ossia della capacità, concessa in dote a ogni essere umano, di far essere ciò che senza di lui non potrebbe essere, e di contribuire così all'inaugurazione e al mantenimento di un mondo *comune a tutti*.
Un'economia del debito, rettamente pensata, non sarebbe affatto votata a produrre valore (o valori), ma, molto più semplicemente, a far essere un mondo.
Simone Weil ha potuto scrivere, alla fine del suo scritto intitolato *De l'enracinement* (traduzione italiana *La prima radice*):

«Immediatamente dopo l'assentimento alla morte, l'assentimento alla legge che rende il lavoro indispensabile alla conservazione della vita è l'atto d'obbedienza più perfetto che all'uomo sia concesso di compiere.
Per questo le altre attività umane, comando degli uomini, elaborazione di piani tecnici, arte, scienza, filosofia e così via, sono tutti inferiori al lavoro fisico nel suo significato spirituale.
È facile definire il posto che il lavoro fisico deve occupare entro una vita sociale ben compaginata. Deve esserne il centro spirituale». (*De l'enracinement*, Gallimard, Parigi, 1993, pp. 379-380).

Ed è la stessa Simone Weil che in un testo molto meno noto, probabilmente del 1937, intitolato *Quelques méditations concernant l'économie* (*Esquisse d'une apologie de la banqueroute*, scrive a proposito dell'equilibrio:
«In tutti i campi in cui si applicano l'attività e il pensiero umani, la chiave è costituita da una determinata concezione dell'equilibrio, di cui la proporzione, cara ai pitagorici, costituisce il simbolo matematico...
Il miracolo greco, dovuto principalmente ai pitagorici, consiste essenzialmente nell'aver riconosciuto la virtù propria del concetto e del sentimento dell'equilibrio. Il miracolo greco non si è ancora spinto fino alla vita economica. La nozione di equilibrio propria dell'economia non la conosciamo». (*Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Parigi, 1979, p. 323).

E a proposito del debito:
«Il pagamento dei debiti è necessario all'ordine sociale. Il non-pagamento dei debiti gli è altrettanto necessario. Presa fra queste due contraddittorie necessità, l'umanità oscilla da secoli con una bella incoscienza. E sfortunatamente, la seconda lede interessi in apparenza legittimi, e si fa rispettare solo con difficoltà e qualche violenza». (*Ibidem*).

E il capitalismo, notoriamente poco sensibile alla *dignità* del lavoro, che ne «pensa» del debito? Lo storico francese Marc Bloch, in un corso universitario del 1935 sulla storia della moneta europea, pubblicato postumo dai suoi allievi, arriva a dire del capitalismo, considerato dal punto vista del modo di pagare che gli è connaturato, qualcosa di mirabilmente preciso:

«Ritardare i pagamenti e fare costantemente accavallare i conseguenti ritardi – questo è stato in definitiva il segreto del regime capitalista moderno, la cui più esatta definizione suonerebbe forse così: «un sistema che morirebbe di una verifica simultanea di tutti i conti». Esso si nutre di un ottimismo che, senza tregua, sconta i profitti del futuro, e il suo eterno sbilanciamento» (*Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, Colin, 1954, Parigi, p. 77).

Costruire sull'abisso

Forse ora diviene più comprensibile quanto è stato anticipato all'inizio di questo scritto. Nella misura in cui il capitalismo è un sistema per *non* pagare i debiti, ossia un sistema che *vive della negazione del debito come dimensione fondante dell'economico*, esso non è un'economia nel senso proprio del termine. La progressiva e inarrestabile «finanziarizzazione» del capitalismo, ossia, in termini più attuali, la coincidenza asintotica fra «mercato» e «mercato finanziario», della cui effettuazione la globalizzazione è una via maestra, potrebbe, per chi volesse esercitarsi a vedere, costituirne un indizio.
Così come la cognizione che ne potrebbe risultare, ossia la cognizione del fatto che la «produzione di ricchezza» risulta attualmente sempre

Forti squilibri. Mentre la piccola casta di finanzieri di Bombay e gli emergenti ingegneri informatici hanno ricchezze paragonabili a quelle dei loro colleghi occidentali, la stragrande parte della popolazione vive in miseria

più dipendente da relazioni finanziarie improntate strutturalmente non al pagamento ma al costante rinvio del pagamento dei debiti [2]; ovvero, in altri termini, la cognizione del fatto che la «ricchezza» attuale è sempre più dipendente *dall'assenza di una misura espressamente istituita per misurarla*, potrebbe a sua volta costituire un punto fermo per una riconsiderazione fondamentale del possibile senso futuro della nozione di *eco-nomia*.

Dico futuro e non semplicemente futurista. Che l'umanità attuale, come suggerisce anche il passo di Bloch, tenti di fondare la propria sussistenza sulla scommessa di poter vivere senza misura (salvo poi ricadere ciclicamente nell'idea puramente moralistica di un'economia come esercizio della moderazione nei bisogni e nei consumi) ci dice che il futuro tende a coincidere con la speranza di poter prolungare all'infinito la situazione presente.
E tuttavia ciò che, lasciando a se stessi ogni «principio di speranza» e ogni utopia astratta, potrebbe consentirci di riguadagnare una prospettiva su noi stessi, è forse proprio la ricerca di un *topos*, di un luogo di abitazione (*oikos*) improntato a una libera ricerca della sua propria norma (*nomos*). Ora, per l'economia, questo luogo è il debito, o meglio quel debito liberamente assunto in proprio che è la radice di ogni lavoro davvero comunitario. Ma per questo è necessario promuovere quell'eversione a cui accennavo all'inizio. E riconoscere che l'uomo, nella sua libertà, non può che costruire sull'abisso. Anche in economia.

●

2. Per contro, val la pena rammentare che la parola «finanza» ha a che fare originariamente (cfr. il tardo latino finantia) con la fine e la definizione di un rapporto di debito. Anzi, con la definizione amichevole di una controversia. Che l'attuale sistema finanziario tutto sia tranne che capace di produrre una fine delle relazioni che esso mette in campo, se non attraverso crisi finanziarie, la cui distruttività a sua volta autorizza una costante crescita dalle pratiche di assicurazione contro tale rischio che sono i derivati. Ecco qualcosa su cui varrebbe la pena riflettere. Anche solo per domandarsi a quali condizioni sarebbe oggi possibile una riforma del sistema finanziario capace di farlo essere ciò che è chiamato a essere: ossia non il motore autopropulso della crescita, ma, molto più modestamente, uno strumento di sostegno del lavoro umano.

L'INVENZIONE DEL TERRORISMO E L'EPOCA DELLA PAURA

di **Ronald Creagh**

La distinzione tra terrore e paura è data dal fatto che il terrore è un sentimento smisurato. Si presenta mostruoso, informe, ha in sé un amore per la morte, perché considera priva di valore la vita. È sempre possibile aspettarselo, perché può colpire chiunque, in qualsiasi momento. Da questa distinzione muove l'analisi di Ronald Creagh su due elementi che sembrano contrassegnare l'epoca attuale.

E nell'analisi viene sottolineata la profonda differenza fra le stragi a cui assistiamo e la cosiddetta «propaganda dei fatti» attuata da alcuni anarchici alla fine dell'Ottocento. E allora cos'è il terrore? Creagh collaboratore di diverse riviste, fra cui la francese Réfractions *e* Libertaria, *è autore fra l'altro di* L'imagination dérobée *(2004),* Terrorisme entre spectacle et sacré *(2002)*

Palestinese dunque terrorista. Un'affollata manifestazione di simpatizzanti e militanti di Hamas nella striscia di Gaza. Dopo aver estromesso Abu Mazen, riparato in Cisgiordania, Hamas controlla Gaza

Terrore e terrorismo sono costruzioni sociali, che variano nel corso della storia. Si può vedere come oggi tali costruzioni siano rappresentate nell'Unione Europea nel rapporto Europol 2007 relativo all'anno precedente. Secondo questo istituto, la stampa britannica ha citato la parola «terrorismo» in 26.577 articoli, 7.620 dei quali contenevano anche i termini «musulmano», «islam» o «islamista». La metà dei 706 uomini arrestati per terrorismo nella Ue era musulmana. Eppure gli attentati di matrice islamica non erano più dello 0,2 per cento del totale. Il rapporto dell'Europol classifica le violenze della sinistra sotto la voce «estremismo» e non sotto quella di «terrorismo», mentre gli attentati che provocano solo danni limitati sono classificati come terrorismo di sinistra e anarchico [1].
Fin dai tempi della cosiddetta Belle Époque, l'opinione corrente associa il terrorismo all'anarchia e, quindi, ne deduce l'esistenza di una certa continuità tra gli attentatori suicidi odierni e gli attentati anarchici del passato. Walter Laqueur per esempio ha scritto nel suo articolo *Postmodern Terrorism: New Rules For An Old Game*, pubblicato su *Foreign Affairs*: [2]

«Negli ultimi anni del diciannovesimo secolo sembrava che nessuno fosse al sicuro dagli attentati terroristi. Nel 1894 un anarchico italiano assassinò il presidente francese Sadi Carnot. Nel 1897 gli anarchici uccisero l'imperatrice Elisabetta d'Austria e ammazzarono Antonio Canovas, il primo ministro spagnolo. Nel 1900 Umberto I, il re d'Italia, cadde in un altro attentato anarchico e nel 1901 un anarchico, americano stavolta, eliminò il presidente degli Stati Uniti William McKinley. Il terrorismo divenne il principale motivo di preoccupazione per i politici, i capi della polizia, i giornalisti e gli scrittori, da Dostoevskij a Henry James. Se nell'anno 1900 i capi delle principali potenze industriali dell'epoca si fossero incontrati, avrebbero insistito in maggioranza per mettere il terrorismo al primo posto dell'ordine del giorno, proprio come fece il presidente Clinton alla riunione del Gruppo dei Sette, dopo l'attentato del giugno 1996 alla base Usa di Dhahran, in Arabia Saudita» [3].

Questo è un confronto relativamente vago, più un accenno che un'affermazione esplicita di continuità tra gli anarchici e i terroristi di oggi. Ma non sempre le cose vanno in questo modo. *Le Monde diplomatique*, un rispettabile settimanale di sinistra, ha pubblicato un articolo di Rick Coolsaet, docente di relazioni internazionali all'università di Gand e autore del saggio *Le mythe Al-Qaida. Le terrorisme symptôme d'une société malade*, [4] che si intitolava semplicemente *Ai tempi del terrorismo anarchico* e nel quale scriveva:

«Osama bin Laden è una specie di Ravachol del ventunesimo secolo. Per i suoi seguaci rappresenta anch'egli il simbolo del "soffio dell'odio e della resistenza".

1. Europol, First Terrorism Situation and Trend Report of Europol released News Release, Den Haag, 10 aprile 2007. http://www.europol.eu.int/index.asp?page=news&news=pr070410.htm; European Terrorism Situation and trend Report 2007, http://www.europol.eu.int/publications/TESAT/TESAT2007.pdf.
2. Walter Laqueur, *Postmodern Terrorism: New Rules For An Old Game*, in *Foreign Affairs*, settembre/ottobre 1996.
3. Walter Laqueur, *op. cit.*
4. Editions Mols, *Bierges*, 2004.

Italiani dunque criminali. Manifestazione per la liberazione di Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti condannati a morte e uccisi sulla sedia elettrica il 23 agosto 1927 (Massachusetts, Usa) per una rapina compiuta da altri

Per i servizi di polizia e per l'intelligence è uno spauracchio. Gli jihadisti sono comparabili ai terroristi anarchici: infatti benché costituiscano solo una miriade di gruppuscoli, si considerano l'avanguardia capace di sollevare le masse, mediante azioni spettacolari» [5].

È quindi possibile considerare l'immagine contemporanea del bombarolo frutto di uno schema nato con i primi attentati omicidi anarchici della fine del diciannovesimo secolo, i quali, a loro volta, si rifacevano a una vicenda russa che all'epoca aveva avuto una vastissima eco. Il 13 marzo 1881 Sofia Petrovskaia, figlia dell'ex governatore di San Pietroburgo e appartenente al gruppo rivoluzionario *Zemlya i volya* (*La volontà del popolo*) uccise a San Pietroburgo lo zar Alessandro II. A Londra la *Pall Mall Gazette* paragonò la giovane ribelle a un angelo vendicatore. Quando la notizia arrivò negli Stati Uniti, il proprietario tedesco di un locale del Lower East Side, al numero 50 della East First Street di New York, espose la bandiera rossa e invitò i suoi compatrioti a una riunione di festeggiamento. A Boston, l'anarchico Benjamin R. Tucker pubblicò un ritratto di Sofia sulla prima pagina del suo giornale *Liberty* con una poesia in onore di lei.
Quel ritratto era già stato distribuito al congresso dei socialisti rivoluzionari a Londra del 1881, proprio l'incontro in cui veniva adottato ufficialmente il principio della propaganda dei fatti [6]. Questo principio era un invito a ricorrere a qualsiasi mezzo, anche violento, per favorire la rivoluzione sociale. La decisione fu messa in pratica da anarchici francesi, italiani e latino-americani per una quindicina d'anni, spesso con l'avallo di alcuni popolari scrittori francesi e artisti di spicco dell'epoca [7].
È una sciocchezza indicare i soli anarchici come simboli del terrorismo. Dei quattro presidenti americani assassinati, Abraham Lincoln, James Garfield, William McKinley e John Kennedy, solo uno era stato vittima di un individuo che si considerava anarchico, ma che non era legato a nessun gruppo. Altre teste coronate e altri dignitari erano caduti per mano di individui di vario orientamento politico, compreso il nazionalista serbo il cui atto fu all'origine della prima guerra mondiale.
Il desiderio di assassinare un personaggio potente e odiato è abbastanza diffuso e ci fu un tempo in cui atti del genere erano ammirati. Nella Grecia antica la persona che uccideva un despota era considerata un eroe; in un'epoca successiva, san Tommaso d'Aquino, una delle figure più riverite della Chiesa cattolica, giustificava il tirannicidio [8].
C'è una certa differenza, mi pare, tra l'uccisione di un capo di stato o una persona che è un simbolo del potere, e l'uccisione indiscriminata di civili, allo scopo di spargere il terrore tra la popolazione per qualche fine politico. Tuttavia tanto la teoria quanto la pratica di quella

5. *Le Monde diplomatique*, (edizione italiana), settembre 2004.
6. Trascrizione dal *Boston* (15 marzo 1881), p. 8. *Liberty* I (6 agosto 1881), p. 1.
7. Gaetano Manfredonia, *Il y a un siècle : les lois scélérates*, <http://raforum.info/article.php3?id_article=580>; Xose Ulla Quiben, Emile Pouget. *La Plume rouge et noire du Père Peinard*, <http://raforum.info/article.php3?id_article=3594>.

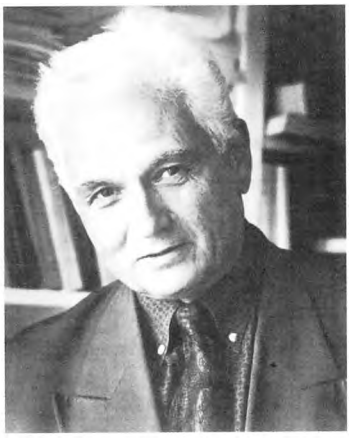
che gli anarchici definivano «la propaganda dei fatti» (l'idea che ispirò alcuni attentati mortali) offrono qualche elemento che spiega la natura del terrorismo. Al di là delle analogie superficiali ma sorprendenti, al di là dell'uso improprio del termine, quella che è qui in gioco è il fondamento stesso della società umana.
Questa tematica quasi metafisica sarà affrontata in tre parti: l'interpretazione politico-filosofica del terrorismo, il significato storico della concezione anarchica dei tempi passati e alcune conclusioni per l'oggi. La prima parte discute alcune definizioni del terrorismo e l'invenzione hobbesiana dello stato quale tutela suprema dalla violenza. Il *Leviatano* parlava di *paura* ma anche di *terrore*. Come si distingue l'una dall'altro e come entra lo stato in questo ragionamento? La seconda parte esamina l'importanza odierna del modo d'intendere la «propaganda dei fatti». Come ci aiutano, la teoria e la pratica anarchica, a comprendere il comportamento umano, la storia e, in ultima analisi, il nostro rapporto con il mondo? La terza parte è una riflessione su quello che c'insegna il metodo anarchico; nello spazio limitato di questo articolo è solo un elenco di paradigmi che, spero, possano stimolare un dibattito più ampio.

Intellettuali e bombarolo. Per Noam Chomsky, qui a destra, è difficile trovare una precisa definizione del termine «terrorismo».

Definizioni

«Terrorismo» è un termine buono per tanti significati. Appartiene al lessico della filosofia politica, ma è più utilizzato come etichetta che come strumento di analisi. La resistenza francese contro l'occupazione tedesca, la rivolta irlandese, il nazionalismo basco e, naturalmente, molte lotte contro il colonialismo sono state bollate di terrorismo.
È un efficace espediente retorico che fa appello ai sentimenti più che sollecitare un giudizio distaccato sull'antagonista. È polisemico e si applica facilmente al proprio nemico. Le affermazioni degli opinionisti creano l'atmosfera adatta, al di fuori della quale qualsiasi altra discussione pare irrilevante. L'ambiguità del termine ne facilita l'uso e l'abuso da parte di ideologi e di politici. È ideologia, ovvero una forma di narcosi dogmatica.
L'essere «terrorista» dipende da chi lo definisce tale e la definizione del termine «terrorismo» ha la stessa vaghezza. Il terrorismo è violenza verso civili, ma esistono anche, per esempio, un infoterrorismo e una guerra cibernetica, e perfino una distruzione senza vittime di edifici simbolici o di oggetti, come vetrine e statue. Il « Terrorism Act 2000» inglese arriva a comprendervi la semplice «minaccia» di «gravi danni alla proprietà» [9].
Noam Chomsky ritiene che sia «inutile ricercare una definizione davvero precisa del termine "terrore"» [10]. Per questo famoso linguista, dobbiamo farci guidare dai fatti, da elementari principi morali e dalla chiarezza. Disgraziatamente questi criteri non soddisfano il principio di chiarezza: quali fatti possono essere definiti atti di terrorismo? Per esempio, si potrebbe definire una forma di tacito terrorismo l'indifferenza delle nazioni ricche per i milioni di persone che muoiono di fame o di

8. Non si può negare il ruolo svolto da certi individui: il mondo sarebbe stato diverso se Adolf Hitler fosse stato assassinato.
9. *Terrorism Act 2000*, capitolo 11, parte I.
10. Noam Chomsky, *War on Terror*, Amnesty International Annual Lecture Hosted by Trinity College, 18 gennaio 2006.



Per Jacques Derrida, a sinistra, la società tende ad autodistruggersi per immunizzarsi dall'alieno. Al centro, l'attentatore anarchico Ravachol in un dipinto di Flavio Costantini

Aids. Lo stesso potrebbe valere per l'intercettazione delle comunicazioni private.
Chomsky è anche convinto che il terrorismo dovrebbe essere giudicato alla luce di elementari principi morali. Ma questi sono ben difficilmente condivisi da tutti. La morte può sembrare scandalosa per la cultura occidentale, ma altre culture la possono considerare eroica. Per giunta, un fatto che alcuni definiscono criminale sarà giudicato profondamente etico dai loro avversari. I «terroristi» di ieri, domani diventeranno spesso leader politici internazionalmente riconosciuti.
Un altro approccio, già presente nel dibattito tra Sigmund Freud e Albert Einstein, si basa su un istinto di morte collettivo che, secondo il padre della psicoanalisi, «opera in ogni essere vivente e tende a causarne lo sfacelo e a ridurre la vita al suo stato primordiale di materia inerte» [11]. È una tesi assai interessante, ma pur sembrando plausibile per spiegare certi comportamenti collettivi, è più una metafora che una spiegazione scientifica.
Anche Jacques Derrida ha fatto riferimento al concetto di «autoimmunizzazione»: «Come avviene con l'artrite reumatoide, con cui il sistema immunitario si rivolta in modo devastante contro se stesso e si autodistrugge, questo meccanismo è una caratteristica strutturale all'interno delle comunità e le spinge ad autodistruggersi». Ogni comunità tende istintivamente a evitare le contaminazioni, a escludere «l'alieno», ma siccome «l'altro» è già all'interno, è soggetta a una continua tentazione di autodistruzione. Peggio ancora: qualsiasi tentativo politico, poliziesco, militare ed economico di reprimere il terrorismo si ritorce in modo ancor più violento sulla comunità che si voleva proteggere. Per esempio, gli Stati Uniti hanno avuto più caduti da quando hanno deciso di combattere il terrorismo in Afghanistan e in Iraq che negli attentati dell'11 settembre e ci si può chiedere se quella decisione abbia salvato più vite dal terrorismo o no [12].
Si tratta di un concetto interessante ed è vero che le vittime del terrorismo sono forse indotte e riprodurre lo stesso meccanismo. Però la definizione non spiega la differenza che esiste tra paura, angoscia e terrore. Derrida specifica come il terrore sia la certezza che quanto è accaduto si ripresenterà certamente in futuro, ma questo può definire altri eventi, come la rivoluzione, e il terrore è di carattere diverso dal terrorismo.
I governi definiscono terrorismo la violazione di leggi nazionali, ma anche questa definizione non va nel segno, perché il terrore nella rivoluzione francese (che è all'origine dell'uso di questo termine in molte altre lingue) agiva in nome dello stato, che ha il monopolio legale della violenza.
Quella che intendo come distinzione tra terrore e paura è data dal fatto che il terrore è un sentimento smisurato: si presenta mostruoso, informe, ha in sé un amore per la morte, perché considera priva di valore la vita. È sempre possibile aspettarselo, perché può colpire chiunque, in qualsiasi momento.

11. Albert Einstein e Sigmund Freud, *Why War?*, Chicago Institute for Psychoanalysis, Chicago, 1932.
12. Jacques Derrida e Jürgen Habermas, *Le «Concept» du 11 septembre*, Parigi, 2003, p. 15. Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida.*

E ciò è particolarmente vero quando parliamo del rapporto tra lo stato e il terrorismo.

Terrorismo di stato?

Secondo Thomas Hobbes, nello stato di natura l'uomo è lupo per l'uomo. Pertanto tutti gli uomini sono uguali davanti alla paura e quindi accettano di creare lo stato, detentore della sovranità e del monopolio della violenza. Lo stato è, anzi, l'estrema tutela contro la paura e per questo può provocare il «terrore».
Infatti le leggi di natura, come la giustizia, l'equità, la pietà e, insomma, il fare agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi, di per sé, senza il terrore di qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali, che c'inducono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e a simili sentimenti [13].
I pensatori politici considerano in generale lo stato un paradigma indiscutibile, indispensabile per proteggere gli uomini dalla paura e ne sottovalutano il ruolo violento. Sono però meno certi dell'innocuità dello stato quando si riferiscono a quello degli altri a non al proprio. I politici, ovviamente, non hanno tutte quelle riserve: i presidenti americani hanno parlato in varie occasioni di «stati canaglia», lasciando così intendere che un certo stato metterebbe a rischio la pace mondiale e addirittura che sarebbe un pericolo per i propri cittadini. Il che induce a ritenere che gli stati, lungi dal proteggere la gente dalla paura, possono anzi terrorizzarla.
Basandosi su asserzioni del genere i governi americani hanno interferito nella vita di nazioni sovrane, con una serie di argomenti: fermare la diffusione del comunismo, bloccare le azioni di pulizia etnica, combattere il terrorismo internazionale, portare la democrazia. Per l'altro verso, però, la legislazione degli Stati Uniti considera una verità che non è necessario dimostrare l'idea secondo la quale lo stato non indulge nel terrorismo. Il titolo 22 del codice degli Stati Uniti, sezione 2656f(d), dà la seguente definizione: «Il termine "terrorismo" si riferisce a una violenza premeditata, con motivazioni politiche, perpetrata ai danni di bersagli non combattenti, da parte di gruppi subnazionali o di agenti segreti».
Una definizione del genere presuppone il fatto che non esista un terrorismo di stato, perché sarebbe una contraddizione in termini. Invece, come osserva Derrida, chiunque emani la legge se ne colloca al di sopra e la sovranità ha in sé il diritto di sospendere il potere della legge. Per definizione ogni sovrano ha la facoltà di abusare del proprio potere: lo stato può sempre fare ricorso alla paura e al terrore, come estrema risorsa, e molti paesi nella loro costituzione hanno disposizioni che prevedono quello che è definito uno stato di eccezione [14]. Anche quando non è così, è chiaro che ogni volta che la politica si riduce alla polizia, il terrorismo di stato non è molto lontano.
In pratica gli Stati Uniti hanno praticato un terrorismo di stato in vari continenti, non escluso quello europeo [15]. Per esempio, con l'assistenza dei servizi segreti Usa, il 12 dicembre 1969 era esplosa una bomba nella milanese piazza Fontana, uccidendo 16 persone e ferendone quasi cento e questo offrì il pretesto per fare centinaia e centinaia di arresti, soprattutto di anarchici, con l'obiettivo di di-

13. Thomas Hobbes, *Il Leviatano*, capitolo 17.
14. Nella costituzione francese, all'articolo 16. Vedi anche l'Ordonnance n° 59-147 du 7 janvier 1959 portant organisation générale de la défense. Fin de la notion de temps de paix ou de temps de guerre.
15. Danièle Ganser, *Nato's Secret Armies: Operation Gladio and Terrorism in Western Europe*, Franz Cass Pub., 2004; Luciano Lanza, *Bomben und Geheimnisse. Geschichte des Massakers von der Piazza Fontana*, Edition Nautilus, Hamburg 1999. Edizione italiana, *Bombe e segreti*,

Rapito e rapitori. Un prigioniero dei talebani afghani ripreso per un filmato propagandistico e per chiedere una contropartita per la liberazione

chiarare uno stato di emergenza in Italia. Anche la Francia è responsabile di atti di terrorismo di stato. Per esempio, tra il 1954 e il 1962, la repressione armata in Algeri fu chiamata, molti anni dopo, «la guerra d'Algeria». Uno dei primi dirottamenti aerei fu organizzato dallo stato francese [16].
Non è necessario essere un estremista o un nichilista per comprendere che il terrorismo di stato è una possibilità e che alla base dell'esistenza dello stato c'è il terrore. Il che non significa, ovviamente, che tutti gli stati pratichino il terrorismo nei confronti dei propri cittadini o in altri paesi, ma resta il fatto che l'istituzione in sé lascia la possibilità di provocare danni o spargere il terrore tra la gente.
Abbiamo così chiarito in certa misura il concetto di terrorismo e il suo rapporto con la politica. Possiamo ora rivolgere la nostra attenzione al nemico dello stato, l'anarchico, per comprendere meglio come la teoria e la pratica di un periodo precedente possa aiutarci a comprendere il terrorismo.

Violenza e teoria anarchica

Tutti hanno sentito parlare degli attentati anarchici. Chi discute l'anarchia è influenzato da storici e giornalisti, che limitano la propria attenzione al periodo della propaganda dei fatti. Questa parola d'ordine indicava in certi casi azioni molto violente, non escluso l'omicidio. Tuttavia parlare di violenza anarchica senza tenere conto del contesto e dell'evoluzione storica è dimostrazione di ignoranza o di malafede. Gli stereotipi sull'anarchia possono riempire un'enorme biblioteca, perché il termine «anarchia», come «terrorismo», è usato come slogan o come specchietto per le allodole. I media in genere distinguono tra gli anarchici «buoni» (filosofi, artisti e così via) da quelli cattivi (il militante medio, indicato come il tipo che lancia sampietrini) proprio come vedono musulmani, palestinesi, ebrei buoni e cattivi. Quando si fanno distinguo del genere, quello che ne esce è un quadro decisamente negativo.
Ma non è questo il luogo per discutere di stereotipi. Per cominciare esaminiamo il contesto e l'evoluzione del movimento, non per giustificare e nemmeno per spiegare qualcosa, ma solo per comprendere meglio la relazione del movimento con il suo ambiente, con le sue specificità e la sua infinita varietà.

Una storia sintetica

Il congresso dell'Associazione internazionale dei lavoratori del 1872 è all'origine della scissione tra marxisti e anarchici e della nascita del movimento organizzato. Mentre i primi decisero di utilizzare i partiti politici per far prendere il potere alla classe operaia, i secondi, uniti in una coalizione che comprendeva federalisti, antiautoritari e fautori della rivoluzione sociale, scelsero di creare organizzazioni economiche e federazioni basate sul lavoro e sull'uguaglianza di tutti, completamente indipendenti da qualsiasi governo politico [17]. Quell'insistenza sulla necessità dell'organizzazione sarà ripresa da molti autori legati al movimento.
I lavoratori dell'epoca e alcuni dei principali pensatori

Elèuthera, Milano, 1997 e 2005. Jean-François Brozzu-Gentile, *L'Affaire Gladio. Les réseaux secrets américains au cœur du terrorisme en Europe*, Albin Michel, Parigi, 1994.

16. Nell'ottobre 1956, il presidente francese, il socialista Guy Mollet, permise alle forze militari di dirottare un aereo che trasportava diversi esponenti del Front de libération nationale (Fln) compreso Ahmad Ben Bella.
17. James Guillaume, *L'Internationale, documents et souvenirs*, tomo III, p. 8.

del movimento erano stati testimoni di un'epoca di rivolte popolari che, ovviamente, avevano inciso sulla loro concezione del cambiamento sociale. Pierre-Joseph Proudhon aveva assistito a due insurrezioni repubblicane a Parigi, nel 1830 e nel 1848. Michail Bakunin, uno degli ispiratori del movimento anarchico, all'insurrezione del Baden della primavera del 1848 e alle rivoluzioni europee di quell'anno, e più tardi, nel 1863, aveva cercato senza successo di partecipare all'insurrezione polacca. Nel 1870 fu coinvolto nelle rivolte di Lione e poi di Bologna. Così, sebbene il movimento anarchico si sarebbe presentato successivamente in vari contesti e avrebbe di conseguenza adottato molti altri strumenti d'azione, aveva comunque conservato una forte tradizione insurrezionale [18]. In questo spirito in Italia si propose nel 1876 per il giovane movimento una nuova linea, che poi sarebbe stata adottata in altri paesi: «La Federazione italiana è convinta che l'atto insurrezionale, destinato ad asserire i principi socialisti con le azioni, sia lo strumento di propaganda più efficace» [19].
Qual era il carattere di quegli atti insurrezionali? Potevano essere scioperi di qualsiasi tipo, cooperative di consumo, centri scolastici, biblioteche. Ma l'idea d'insurrezione prese un altro indirizzo quando Paul Brousse, direttore di *L'Avant-Garde*, un organo dell'Internazionale, propose nel 1877

Monaci dissidenti. Il mondo intero ha assistito alle proteste dei monaci buddhisti in Birmania contro la dittatura. Manifestazioni seguite da una durissima repressione con migliaia di morti

l'espressione «propaganda dei fatti» [20]. Essa avrebbe potuto indicare qualsiasi tipo di azione positiva. Verso la fine del diciannovesimo secolo, però, la brutale repressione della Comune di Parigi anticipò e prevenne lo scoppio di una guerra civile. La classe operaia fu gradualmente integrata nella repubblica, in altri termini rinunciò a occupare il posto di guida. La prima guerra mondiale avrebbe visto una massiccia adesione alla retorica bellicista e nazionalista. Nel frattempo la messa fuori legge dell'Internazionale in Spagna e la repressione degli scioperi in Italia, insieme al declino del movimento, ne provocarono a poco a poco una mutazione di carattere. Spaventata da quella tendenza conservatrice e dalla subordinazione della classe operaia, una minoranza su posizioni più radicali, anarchici convinti della necessità di una rivoluzione, diede il via a quella che chiamò nuovamente propaganda dei fatti.
Lo slogan fu ripreso dalla stampa e venne inteso come un incitamento ad aggressioni individuali contro personaggi e oggetti simbolo. Facciamo un passo indietro. Nel 1881 la pratica fu ratificata dalla conferenza dei socialisti rivoluzionari di Londra e più tardi, in quello stesso anno, dal congresso dei socialisti rivoluzionari di Chicago. Due anni più tardi Pëtr Kropotkin, esule in Svizzera, scrisse su *Le Révolté* che l'azione anarchica era «la rivolta permanente con le parole, gli scritti, con il pugnale, la pistola, la dinamite... Tutto quello che non è legale va bene per noi» [21].
Non tutti, però, erano d'accordo. Il nuovo slogan aveva attirato nel movimento alcuni ex blanquisti, come Johann Most e altri sostenitori della rivolta totale, alcu-

18. Questo spiega il rilievo che hanno i riferimenti alla Comune di Parigi nel folclore anarchico.
19. «La Fédération italienne croit que le fait insurrectionnel, destiné à affirmer par des actes les principes socialistes, est le moyen de propagande le plus efficace», James Guillaume, *op. cit.*, tomo IV, p. 116.
20. James Guillaume, *op. cit.*
21. Pëtr Kropotkin, *Le Révolté*, citato in Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France*, éditions Sudel, p. 75.

Dittatore. Than Shwe, capo della giunta militare golpista che opprime il Myanmar, l'ex Birmania. Il suo regime è fortemente appoggiato dalla Cina e dalla Russia

ni dei quali peccavano di un certa rigidità autoritaria e moralistica. C'erano opinioni divergenti tra coloro che, come Louise Michel, Charles Malato o Errico Malatesta, insistevano sull'importanze dell'organizzazione e dell'insurrezione, e altri che con Luigi Galleani asserivano la necessità della rivolta individuale.

Il periodo della propaganda dei fatti, intesa come azione violenta, si concluse alla fine del secolo. Alcuni intellettuali che avevano sostenuto quel metodo, come Kropotkin, se ne discostarono a poco a poco, e la maggioranza degli anarchici lo condannò, mentre la prospettiva della rivoluzione sembrava allontanarsi.

Non sarebbe stata l'ultima forma di coinvolgimento assoluto, anima e corpo. La propaganda dei fatti fu soppiantata dall'azione diretta, un concetto completamente diverso, che indicava azioni illegali, scioperi e occupazioni di fabbriche. Un'altra tendenza, che riprese dopo la prima guerra mondiale, si impegnava nelle attività sindacali, nelle *Bourses du travail*, nel sindacalismo rivoluzionario, nelle comunità volontarie e anche nelle azioni pacifiste. In Francia queste attività non erano considerate violente [22].

Gli anarchici reagirono in modo diverso a seconda della regione nella quale vivevano. Nel 1934 ci fu una rivolta nelle Asturie, ma la Cnt, il sindacato di ispirazione anarchica, non si mosse. L'anarcosindacalismo era in una situazione di egemonia in Catalogna, nell'Andalusia e nella Spagna nordorientale, ma era assente in altre zone. In alcune regioni gli anarchici erano impegnati nella collettivizzazione delle industrie. In altre, sul fronte militare, costituirono propri eserciti.

I militanti e i profughi spagnoli si unirono alla resistenza francese durante la seconda guerra mondiale. Gli anarchici parteciparono anche ad altri conflitti violenti: al forismo in Argentina [23], ai movimenti di liberazione in Irlanda e in Corea, a varie guerriglie in Sud America.

Dopo la seconda guerra mondiale non si registrarono più omicidi e attentati organizzati dagli anarchici, ma da gruppi dell'estrema destra o da cellule comuniste, come da quelle dell'Autonomia operaia o della Rote Armee Fraktion [24] che non si consideravano anarchici ed erano piuttosto influenzati dalle idee marxiste.

La propaganda dei fatti non si può capire con gli stereotipi odierni sul terrorismo. Per un verso gli anarchici erano essenzialmente interni alla classe operaia, con la quale s'identificavano decisamente, anche se le loro posizioni erano minoritarie. D'altronde, il loro obiettivo era creare una situazione insurrezionaria, in quanto si legavano a ogni movimento che a loro giudizio avrebbe potuto contribuire all'emancipazione dei lavoratori.

Le loro azioni erano essenzialmente simboliche: a differenza dei terroristi di destra, essi mettevano spesso a rischio la vita per evitare di uccidere inermi passanti e prendevano di mira, per lo più, personaggi che apparivano simboli dello stato o della repressione. È vero che le loro azioni avevano favorito l'adozione di leggi repressive in Francia, le «lois scélérates» degli ultimi

22. Anche il concetto di violenza è molto vago.
Può essere estrema violenza fissare qualcuno in un certo modo, anche se nemmeno non lo si tocca.
E ciò che è considerato violento in un paese, può benissimo non esserlo in un altro.
23. La Federación Obrera Regional Argentina (Fora) era sia un sindacato sia un'organizzazione politica.
24. Nota anche come gruppo Baader-Meinhoff.

Due guerre. George W. Bush, presidente Usa, ha invaso l'Afghanistan per prendere Osama bin Laden e non c'è riuscito. Poi si è impantanato in Iraq. Risultato? Due sconfitte

dieci anni del secolo diciannovesimo, ma gli Stati Uniti non erano stati da meno e avevano adottato misure analoghe nel periodo del cosiddetto «terrore rosso» in un paese che non aveva in pratica mai visto una propaganda violenta degli anarchici. In effetti la repressione nei confronti della Iww, sindacato libertario, e l'estradizione di militanti immigrati aveva prodotto forti reazioni e una serie di attentati implicitamente legati al processo e all'esecuzione di Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti.

Mentre certi artisti celebravano alcune delle azioni più violente e dubbie di Ravachol, la stampa, ovviamente, dedicava la massima attenzione alle spettacolari uccisioni di alcuni capi di stato. In quei casi non tenevano certo conto delle condizioni della classe operaia: le morti nelle miniere, il lavoro infantile, la tubercolosi, gli slum e la continua repressione delle associazioni dei lavoratori. Tuttavia, se la storia ufficiale s'interessa molto di date e di eventi, della banalità dell'esistenza, dell'idiozia delle istituzioni, della codardia e dell'insulsaggine del linguaggio pubblico, la propaganda dei fatti ci costringe a esaminare quello che Bakunin chiamava «l'intimo», l'esperienza privata e personale del militante, il *momento* in cui essa incrina il cemento della facciata pubblica e la continuità della routine quotidiana.

Viene in mente la famosa condanna di Friedrich Nietzsche nei confronti di quei militanti la cui esistenza è sotto il segno dell'invidia e della vendetta. Nella letteratura anarchica compaiono sì gli «Angeli vendicatori», anche se non agivano mai per una rivalsa personale, ma come rappresaglia degli oppressi. Militanti come Alexander Berkman, che aveva tentato di assassinare Henry Clay Frick, insistevano su questo punto:

«Ci fu un tempo in cui gli anarchici auspicavano atti di violenza individuali, definendoli "propaganda dei fatti". Con atti del genere non si aspettavano di trasformare il governo e il capitalismo in anarchia, e nemmeno si illudevano che l'eliminazione di un despota avrebbe abolito il dispotismo. No, il terrorismo era ritenuto un mezzo per vendicare un torto subito dal popolo, per ispirare la paura nell'avversario e anche per attirare l'attenzione sul male contro il quale l'atto terroristico era diretto» [25].

In realtà Berkman come pensatore era influenzato dai populisti russi e in particolare dal suo zio, Mark Natanson, il fondatore del circolo Cajkovskij dell'associazione Terra e Libertà di San Pietroburgo. Anche se è presente in altre pubblicazioni del movimento, la sua analisi delle azioni anarchiche come forme di vendetta rivela molto chiaramente l'ispirazione dei socialrivoluzionari russi.

Narodnaïa Rasprova, « La vendetta del popolo», è un tema ricorrente nella letteratura russa del periodo e in alcuni articoli d'ispirazione anarchica. Tuttavia, se lasciamo il mondo delle parole e del pensiero elaborato per quello della vita reale, possiamo notare che il ricordo di Berkman offre una versione del tutto diversa del suo stesso attentato. Quando venne a sapere che il portone d'ingresso delle acciaierie di Homestead era stato forzato dall'irruzione degli operai, che avevano costretto alla resa i trecento uomini dell'agenzia Pinkerton, ricordò:

«È ben possibile che i nemici del popolo siano terrorizzati dall'improvviso risveglio. Grazie al popolo, agli operai americani hanno ap-

25. Alexander Berkman, *What is Communist Anarchism?*, con una nuova introduzione di Paul Avrich, Dover, 1972, p. 177.

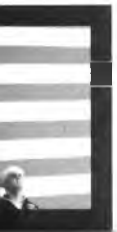
Ex alleato. Osama bin Laden, considerato il capo di Al Qaida, dopo essere stato armato dai servizi Usa per combattere l'armata rossa in Iraq, ha portato il terrore nel cuore dell'impero l'11 settembre 2001

plaudito con gioia ai ribelli di Homestead. (...) Non potevo più restare indifferente. Il momento era urgente. Gli operai di Homestead avevano sconfitto l'oppressore. Si stavano svegliando. Ma fino a quel momento i lavoratori siderurgici erano spinti solo da una cieca ribellione. Solo la visione dell'anarchia poteva instillare nel malcontento una consapevolezza rivoluzionaria; solo essa poteva far mettere le ali alle aspirazioni dei lavoratori. La diffusione delle nostre idee tra il proletariato di Homestead darà luce alla grande lotta, contribuirà a fare chiarezza e indicherà la via per una completa e definitiva emancipazione» [26].
Mentre la storia ufficiale registra ciò che avviene sulla scena pubblica, gli anarchici, come chiunque altro, vivono dietro le quinte, nel mondo privato. L'intervento della propaganda dei fatti sulla pubblica arena mette in luce uno frattura nel corso della storia e uno strappo nello stretto intreccio delle istituzioni, aprendo di colpo la strada a molte novità. Come che sia, il fatto non è una reazione e non è provocato da qualcosa. Se Emma Goldman non avesse comprato un certo giornale, se non avesse letto le ultime notizie, Alexander Berkman non avrebbe preso la decisione di assassinare Frick.
È interessante notare che la sua interpretazione della propaganda dei fatti contraddice il suo stesso ricordo di quella vivida esperienza, con il quale getta una rapida occhiata sulla propria esistenza. La sua non è un'azione terroristica o un assassinio, ma un atto di forza vitale e di emancipazione. Entrando nella sfera pubblica, interrompendo le vacue chiacchiere e il tranquillo corso degli affari, la sua azione è essenzialmente simbolica, è un appello all'emancipazione della classe operaia. Non è una vendetta, come egli erroneamente crede, ma un atto che può dare il via a un movimento generale di liberazione tra gli operai di Homestead.
Le azioni anarchiche tendevano a dimostrare la forza della classe operaia e a incitare i compagni a unirsi e a sollevarsi in un movimento generale di liberazione collettiva. Il ricorso occasionale alla dinamite voleva dire che per l'emancipazione dei lavoratori si poteva utilizzare il progresso tecnico e scientifico [27]. Molti capivano quel messaggio, comprese le gigantesche folle che seguivano i funerali dei *dynamiters*, compresi i poeti che cantavano le loro imprese, le canzoni che li onoravano e le persone la cui vita era cambiata avendo assistito o saputo di quei fatti [28].

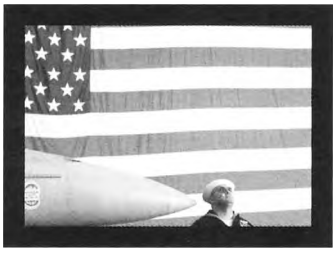
L'età dello sgomento

Oggi la situazione è, ovviamente, completamente diversa. I mezzi e gli scopi dei terroristi contemporanei turberebbero quei pionieri del libero pensiero, dei diritti delle donne, dell'uguaglianza e della solidarietà. Il loro tempo è passato.
La costante insicurezza che è legata al terrorismo rende impossibile delimitare il fenomeno. Non è una parola astratta, ma una passione legata alla sensazione che il mondo e la nostra esistenza non hanno nessuna certezza e che il peggio può sempre accadere. Che il corso del tempo non è senza ostacoli. Che la storia è piena di trabocchetti e trappole, dove il privato appare improvvisa-

26. Alexander Berkman, *Prison Memoirs of An Anarchist*. New Introduction by Paul Goodman, Shocken, 1970. p. 4.
27. Daniel Colson, *La science anarchiste*, in *Réfractions*, n. 1/1997.
28. Ne sono esempi *La Ravachole* e le tante canzoni italiane su Sante Caserio che aveva assassinato il presidente francese Sadi Carnot, che si cantano ancora oggi. Un evento che spinse Emma Goldman su posizioni anarchiche fu quello di Haymarket del 1886.



mente in pubblico, come quando la tua casa è riempita di «cimici», tu scoreggi davanti al tuo superiore o il paese viene a sapere che il presidente ha il cancro. Il nostro quadro istituzionale non è privo di strappi. In circostanze eccezionali, tua figlia può diventare una terrorista.
Il terrorismo non è il terrore, anche se intende provocare quel sentimento. Quando il presidente di una nazione dichiara di voler fare la guerra al terrore, usa un termine talmente vago che fa venire in mente la lotta dei cristiani contro il peccato. È l'inizio di una guerra senza fine. E quando il paese è in guerra, l'autorità suprema ha i pieni poteri e i diritti inalienabili datici da dio sono roba del passato. Questo comporta anche che, se si mandano soldati in un territorio sovrano, è prevedibile che da quel territorio prima o poi arrivi qualche reazione.
I terroristi prendono di mira edifici simbolici, ma anche qualunque essere umano, in particolare folle di gente inerme, per dimostrare di avere un potere senza limiti. Possono avere finalità criminali, come avviene oggi in Colombia o in Bielorussia. Oppure cercano qualche vantaggio politico, per esempio un cambiamento di regime. Possono anche perseguire finalità etiche, come avveniva in Francia ai tempi del Terrore, che voleva instaurare il regno della Virtù, il dispotismo della Libertà [29].
In un'età di paura, che cosa possiamo imparare dai propagandisti dei fatti?
Essi avrebbero respinto l'illusoria tesi di uno stato capace di rispondere al terrore, il mito di una società fatta di lotte per il potere, dell'uomo lupo per l'uomo. Se la lotta per la sopravvivenza è un fatto, le comunità maggiormente in grado di sopravvivere sono spesso state quelle che praticavano la solidarietà, l'educazione e l'aiuto reciproci.
Il terrore può colpire chiunque, dovunque, in qualsiasi momento, ma le sue cause non sono solo l'oppressione di classe e i conflitti di classe. Nemmeno la volontà di egemonia: gli Stati Uniti non sono responsabili del terrore in Birmania, in India o in Indonesia. La civiltà è ormai a un punto limite della sua crescita: le sue capacità di distruzione superano quelle di creazione. In certi paesi l'economia è sostenuta dall'industria degli armamenti [30].



Non ci sono più Wofgang Amadeus Mozart tra noi, ma in compenso abbiamo la bomba nucleare. Le catastrofi e le calamità dei tempi presenti sono l'immagine della tragedia del mondo. Il cosmo stesso è caos.
Il caos, però, significa anche creazione, nuove realtà che emergono. La propaganda dei fatti era vissuta come un atto di creazione e di emancipazione. In un certo senso, il terrore che provocava era simile a quello biblico del Giudizio, quello che il giusto non dovrà temere. Il terrorismo di oggi è un fenomeno completamente diverso. Tuttavia una crisi è anche un'occasione. Se dentro a ogni terrorista c'è un fiore morto, c'è da chiedersi come mai tanti essere vivi siano in realtà senza vita e ripetano ogni giorno la stessa esistenza stereotipata, le stesse interpretazioni dogmatiche, invece di prendersi il rischio di ricominciare da zero nel regno delle idee e reagire qui e ora a un universo costruito sul caos.
Qualcosa si può imparare da questi fatti. Una crisi mondiale è un'opportunità per il mondo. L'attivista può staccarsi dalla forza ipnotica della repressione e rivolgere lo sguardo all'emancipazione. Quanto a noi storici, lasciamo perdere il corso generale della storia e mettiamoci a osservare quelle crepe attraverso le quali filtra la luce di un'intima liberazione che incide sull'esistenza collettiva.

29. Myriam Revault d'Allones, *Le terrible, la terreur, les terrorismes: les abîmes du vivre-ensemble*, <http://www.diffusion.ens.fr/en/index.php?res=conf&idconf=1329>.
30. «Israele oggi esporta 1,2 miliardi di dollari in prodotti per la "difesa" negli Stati Uniti. Un aumento spettacolare rispetto ai 270 milioni nel 1999. Nel 2006 Israele ha esportato in totale 3,4 miliardi di dolari in armamenti, ben al di là del miliardo ricevuto in aiuti militari dagli Stati Uniti. Queste cifre fanno di Israele il quarto produttore di armi del mondo, davanti alla Gran Bretagna», Naomi Klein, *Laboratory for a Fortressed World*, in *The Nation*, 2 luglio 2007.

Aldo Giannuli

NEGAZIONISMO: PROIBITO PROIBIRE

Negare la Shoa è ovviamente una sciocchezza. O peggio. Ma voler proibire per legge e nei tribunali la negazione di quello sterminio è forse peggio. Significherebbe definire per legge i confini della ricerca storica. E anche scientifica. Affronta il problema Aldo Giannuli, storico, autore di Lo Stato parallelo *(con Paolo Cucchiarelli, 1997),* La guerra fredda delle spie *(aprile 2005),* La strategia della tensione *(maggio 2005),* L'armadio della repubblica *(maggio 2005),* La guerra dei mondi *(giugno 2005) e* Una strana vittoria *(luglio 2005)*

La proposta di sanzionare per legge le affermazioni di quanti negano la storicità della Shoa ha aperto (come era ovvio) un vivacissimo dibattito nella comunità degli storici. Infatti, il cosiddetto disegno di legge Mastella sul negazionismo comporta effetti che vanno molto al di là della materia per cui è pensato. È lo stesso statuto professionale degli storici a essere messo in discussione, insieme ai principi di libertà del pensiero e della scienza, cosicché si impone una riflessione più generale, che investa l'aspetto epistemologico e quello costituzionale.
Va detto che, al momento in cui scriviamo, il ministro guardasigilli Clemente Mastella non ha ancora depositato il testo e (non è detto che riuscirà a farlo...), di cui si conoscono solo le linee generali contenute nella relazione introduttiva.
La proposta potrebbe cadere nel dimenticatoio, ciò non di meno conviene parlarne ancora, sia perché non è affatto escluso che la questione si ripresenti più avanti, sia perché fa parte di una tendenza più generale che si manifesta in forme diverse e che merita attenzione.
Nel caso, invece, in cui si dovesse giungere alla definizione di un testo, occorrerà esaminarne la concreta articolazione, soprattutto in riferimento ai limiti del concetto di negazionismo: se sarà riferito solo alla Shoa o se, più in generale, all'Olocausto o se il riferimento sarà ancor più indeterminato con conseguenze incalcolabili. Vittorio Messori, per esempio, ha proposto l'istituzione di una Lega antidiffamazione (sul modello di quella degli ebrei americani) a tutela della cattolicità da accuse, a suo parere, ingiuste come quella relativa allo sterminio dei Catari. Potrebbe quindi determinarsi una situazione nella quale l'eventuale Lega cattolica quereli uno storico che affermi esserci stato un deliberato sterminio dei Catari, mentre questo si rivalga denunciando la Lega per negazionismo. Al giudice spetterebbe dover definire chi ha ragione, stabilendo la verità storica su quella lontana vicenda. Dopo di che potremmo trasferire direttamente gli istituti di storia presso i palazzi di giustizia.

Libertà di pensiero e di ricerca

L'articolo 21 della Costituzione stabilisce che «Tutti hanno il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola, lo scritto ed ogni altro mezzo di diffusione... Sono vietate le pubblicazioni a stampa, gli spettacoli e tutte le altre manifestazioni contrarie al buon costume».
La libertà di espressione del pensiero trova un limite non solo nell'offesa al buon costume (unico esplicitamente indicato nell'articolo 21) ma anche nella tutela di altri diritti soggettivi parimenti garantiti dall'ordinamento costituzionale. Così si è sempre espressa la giurisprudenza della Corte costituzionale dalle primissime pronunce a oggi a tutela dell'onorabilità dei singoli, dell'ordine pubblico, del corretto svolgimento delle attività economiche.
In questo quadro, la Corte ha costantemente ribadito che, essendo la libertà di pensiero fra le libertà fondamentali proclamate dalla Costituzione, ne consegue che eventuali sue limitazioni possono essere poste solo per legge (riserva assoluta di legge) e devono essere fondate su principi espressamente dichiarati dalla Costituzione o ricavabili dalla sua interpretazione sistematica (Corte costituzionale 9/1965; 100/1981). E la materia diventa ancor più delicata ove si tratti di questioni di carattere scientifico o artistico, perché l'articolo 33 comma 1 stabilisce che «l'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento». La Corte costituzionale ha stabilito che le disposizioni degli articoli 21 e 33 della Costituzione sono complementari, giacché la proclamazione della libertà dell'arte e della scienza è espressione del principio

Trasloco simbolico.
Una famiglia ebrea cambia casa negli ultimi giorni della repubblica di Weimar

generale della libertà di pensiero da ogni interferenza del potere politico (Corte costituzionale 131/1973). E, infatti, la dottrina parla di «norme sorelle». Questo, però, non significa che l'articolo 33 comma 1 sia una pura ripetizione di quanto stabilito dall'articolo 21: il costituente, individuando una specifica libertà dell'arte e della scienza distinta dalla generica libertà di pensiero, ha inteso fornire una garanzia rafforzata, considerando l'arte e la scienza come forme particolarmente alte del pensiero, meritevoli di ulteriore tutela nel loro libero sviluppo e, infatti, la stessa Costituzione, nell'articolo 9 comma 1 dichiara che «La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica». Dunque, andando al di là di una semplice astensione da ogni intervento del potere e prefigurando un intervento attivo della repubblica a sostegno di arte e scienza. Questo, però, non implica affatto una capacità di indirizzo di scienza e arte da parte dello stato con simmetriche implicazioni di ordine limitativo. E, infatti, la dottrina costituzionalistica prevalente rigetta la definizione del nostro modello costituzionale come «stato di cultura» (concetto mutuato dalla cultura giuridica tedesca). Anzi, una parte di essa si è spinta a teorizzare che «il ruolo dell'intervento pubblico nella promozione della cultura si deve necessariamente atteggiare come sostegno alle culture deboli, rivolto ad una concreta attuazione del principio di eguaglianza inteso in senso sostanziale», anche in funzione dell'indirizzo dichiaratamente pluralistico dello stesso ordinamento costituzionale, come afferma Giampaolo Fontana: «L'ispirazione pluralistica emergente dalla Costituzione trova applicazione anche in questo ambito, proponendo una effettiva molteplicità dei centri di ricerca nella sfera pubblica proprio al fine di scongiurare i rischi connessi alla creazione di una scienza di stato».
Pertanto, l'intervento positivo dello stato non pregiudica quote di libertà della ricerca ma, al contrario, ne garantisce l'ulteriore espansione attraverso il sostegno alle espressioni più deboli quale premessa del maggiore pluralismo possibile. Un ulteriore segnale dell'intenzione del costituente di assegnare alla libertà dell'arte e della scienza una più forte tutela rispetto a quella ordinaria si individua nel silenzio sul limite posto dal «buon costume». Possiamo concludere che lo stato non può farsi in alcun modo portatore di alcuna tesi scientifica e, di converso, non può neppure avversarne alcuna dovendo restare assolutamente neutrale rispetto al merito delle controversie scientifiche. Anche in questo caso esistono dei limiti imposti dal rispetto di diversi diritti di pari rango costituzionale quali, per esempio, il diritto all'integrità personale per cui non è consentito svolgere sperimentazioni scientifiche su esseri umani senza il loro consenso, non è possibile sottoporre nessuno a un trattamento sanitario contro la sua volontà (articolo 32). Ancora una volta occorre individuare la natura del bene costituzionalmente protetto che si oppone alla libertà della ricerca scientifica limitandola.

Libertà scientifica, errore, menzogna

Polemizzando con l'appello di Marcello Flores, alcuni hanno eccepito che un'eventuale norma in materia non avrebbe costituito in nessun modo una lesione dei diritti di libertà costituzionalmente garantiti perché il negazionismo è una menzogna e, in quanto tale, resta priva di copertura costituzionale, anzi: «La bugia pubblica deve essere sanzionata in modo proporzionato al danno che produce, al singolo e alla comunità... Le verità della storia sono sempre provvisorie, perché possono essere smentite da studi più documentati e da ricostruzioni più convincen-

Il trio prepara il dopo Hitler. Lo storico incontro dal 4 all'11 febbraio 1945 in cui Winston Churchill, Franklin Delano Roosevelt e Stalin definiscono la spartizione del mondo a guerra finita

ti. Ma sono, pur sempre, verità... Nessuna legge potrà, dunque, punire un lavoro serio che, sulla base di documenti, giunga a nuove acquisizioni. Tale circostanza è completamente differente da quella per la quale, fregiandosi dell'autorità di storico, si spaccino per vere delle farneticazioni che disorientano e creano le premesse per lo sviluppo dell'antisemitismo». Un passo breve ma densissimo di questioni di grande rilievo che non intendo qui esaurire, limitandomi ad alcune osservazioni.

Innanzitutto, è opportuno precisare che «menzogna» non è una categoria scientificamente significativa. Infatti, come avverte il dizionario, è «affermazione contraria a ciò che è o si crede corrispondente a verità, pronunciata con l'intenzione di ingannare e con fini malvagi o utilitaristici; volontaria deformazione, deliberato travisamento del vero» (Tullio De Mauro).

Da un punto di vista scientifico, le intenzioni di chi afferma un enunciato non hanno alcun rilievo: una tesi può essere falsa anche se detta con le migliori intenzioni e non diventa più falsa se detta con le peggiori. Quel che conta, in sede scientifica, è che sia falsa e stabilire il suo grado di falsità (in fondo, può anche darsi che nella tesi più sbagliata e in malafede si annidi qualche grano di verità) spetta alla comunità scientifica attraverso il metodo che gli è proprio. Ma una verità scientifica non è tale se non è falsificabile in ogni momento, anche quando vi sia il consenso più esteso e di lunga data (lo stesso brano citato ammette che qualsiasi verità storica è provvisoria). Ovviamente, questo non significa che non vi siano certezze scientifiche, ma, appunto, che esse siano tali sin quando non risultino falsificate. Tale atteggiamento non risponde solo all'impossibilità di stabilire certezze definitive e assolute, ma anche a un'esigenza di perfettibilità delle conoscenze acquisite. Talvolta, infatti, il tentativo di negare *ab imis fundamentis* una verità scientifica acclarata non ottiene di falsificarla (al contrario può perfino rafforzarla offrendo una conferma in più) ma permette di esaminare il problema da un'angolatura diversa, ricavando nuovi elementi di conoscenza (aspetti sino a quel punto non considerati, implicazioni inattese, ulteriori sviluppi della stessa verità scientifica...).

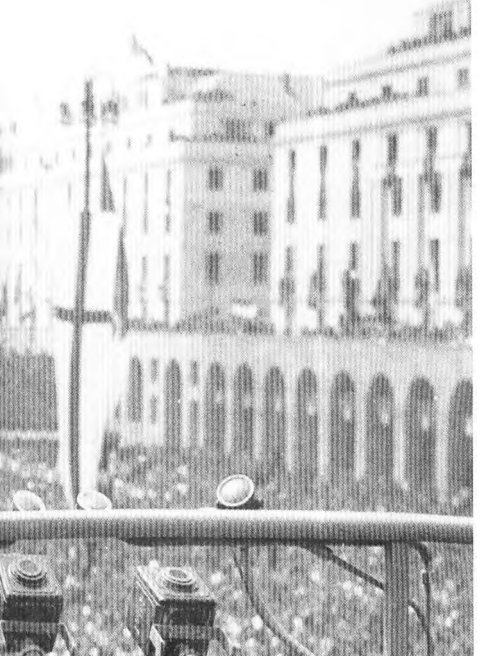
Nella scienza l'errore non è *opus diaboli*, una indebita interferenza del Maligno in un processo di rivelazione della verità, ma è parte integrante del processo di conoscenza. Il superamento dell'errore è elemento necessario nell'affermazione di una verità scientifica, ma questo implica che la tesi erronea (totale o parziale non ha importanza) debba essere stata formulata: l'errore, opportunamente riconosciuto e criticato, è fonte di conoscenza. Partendo dal presupposto che, a parità di ogni altra condizione, la tesi più veritiera sia destinata a prevalere su quella falsa, si deduce che l'assoluta libertà del dibattito scientifico è condizione necessaria e sufficiente per raggiungere la conclusione più veritiera e, pertanto, questo processo deve svolgersi senza interferenze esterne, come quelle dello stato, a favore di una delle tesi. L'astensione dello stato dalle controversie scientifiche è una garanzia generale a tutela di ciascun membro della comunità scientifica e non solo di quelli contro cui viene indirizzato, perché l'intervento a favore di una tesi potrebbe, in un secondo momento, rovesciarsi a favore di quella opposta. Inoltre, se è vero che ogni tesi è scientificamente valida se permanentemente falsificabile, un intervento statale che «blindi» una tesi scientifica danneggia non solo la libertà di quanti la avversano, ma anche di quelli che la sostengono, privandoli dell'opposto polo dialettico e, pertanto, rendendo aleatoria la scientificità di una tesi non più discutibile e, perciò stesso, neppure perfettibile. Sotto questo profilo, la libertà di David Irving vale quella di Galileo.

Verità storica e verità processuale

È però vero che, se le intenzioni di chi afferma un determinato enunciato non hanno rilievo in sede scientifica, possono averne in sede giuridica. Non c'è dubbio che la «libertà di iniziativa economica» non include quella di frodare il prossimo e che la «libertà di esprimere il proprio pensiero» non comprende l'aggiotaggio. Ma si può trasferire questo discorso, senza alcun adattamento, in relazione alle controversie scientifiche? E sino a che punto? Sostenere che «nessuna legge potrà punire un lavoro serio che, sulla base di documenti, giunga a nuove acquisizioni» significa, in buona sostanza, trasferire dalla comunità scientifica al magistrato il potere di decidere se tale lavoro sia effettivamente serio e basato su documenti veri e convenientemente trattati. Ma la sede processuale è idonea a un accertamento del genere? La questione è complicata da una antica suggestione per la quale «Noi (storici) siamo dei giudici istruttori incaricati d'una vasta inchiesta sul passato. Come i nostri confratelli del palazzo di giustizia, raccogliamo testimonianze con l'aiuto delle quali cerchiamo di ricostruire la realtà» (Marc Bloch, *Apologia della storia*, Einaudi, Torino, 1998).

Entrambi i metodi di lavoro cercano di ricostruire delle vicende sulla base di fonti documentarie ordinate e valutate logicamente. Ma esistono anche rilevanti differenze che portano a due verità spesso non coincidenti, quella storica e quella processuale. Il problema non sussisterebbe se ricerca storica e dibattimento processuale potessero giungere alla «Verità» che, per definizione, è unica, ma tanto l'una che l'altro, pur tendendo verso essa, debbono accontentarsi di una verità parziale, impura e fallibile, condizionata dai modi attraverso cui è stata raggiunta: rispettivamente la verità storica e quella processuale, per la loro stessa parzialità, possono benissimo non coincidere o persino contraddirsi.

Verità processuale e verità storica differiscono teleologicamente. Scrive Johann Gustav Droysen: «Non c'è dubbio che l'indagine legale di un crimine (o) di un diritto di proprietà debba svolgersi interamente per la via del metodo storico: (ma) è altrettanto chiaro che in questo e in simili casi non è e non deve essere la comprensione di una personalità a partire da ciò che ha fatto, non deve essere il conoscere a ritroso una formazione giuridica che abbia preso forma in questo fatto di diritto privato. Che in questo e in simili fatti il risultato non è e non deve essere di tipo storico, ma di natura pratica». Il giudice cerca elementi che provino la colpevolezza dell'imputato nel determinato evento sottoposto a giudizio e considera solo secondariamente gli eventuali elementi sociali o politici della vicenda. Lo storico, all'opposto, ha al centro della sua ricerca le dinamiche sociali, economiche o politiche e solo secondariamente si occupa delle responsabilità personali. Questa differenza teleologica comporta una divaricazione metodologica. Infatti, proprio perché in un processo è in discussione la libertà personale di un cittadino, la formazione della prova processuale è sottoposta a particolari garanzie esplicitamente indicate dal codice di procedura penale, la mancata osservanza delle quali porta alla dichiarazione di nullità della prova stessa. Per esempio, se una determinata intercettazione telefonica o ambientale è stata effettuata difformemente dalla legge, il giudice disporrà la sua non ammissibilità «*tam quam non esset*». Lo storico, invece, non ha affatto l'obbligo di osservare questi limiti procedurali e, ai fini della verità storica, quello stesso atto resta perfettamente valido.



Leggi razziali. Benito Mussolini il 6 ottobre 1938 introduce in Italia la discriminazione contro gli ebrei

Inoltre, il fatto che un determinato tipo di prova sia tecnicamente acquisibile non significa automaticamente che abbia validità giudiziale: la fotografia, la dattiloscopia, la registrazione su supporto magnetico sono tutte cose che la giurisprudenza ha accettato come fonte di prova con molto ritardo sulla loro effettuabilità tecnica. Va da sé che lo storico utilizza fonti della sua ricerca prescindendo totalmente dall'epoca del loro riconoscimento come prove opponibili giudizialmente.

Ancora più rilevante è la difformità nella gerarchia delle fonti. Il processo si svolge in un'epoca abbastanza prossima ai fatti (comunque non posteriore alla morte degli eventuali imputati) per cui può giovarsi delle deposizioni dei testi, dunque, di fonti di tipo orale. Questa condizione è per definizione esclusa nella stragrande maggioranza dei casi di ricerca storica che, appunto, avviene in tempi troppo distanti dai fatti perché possano esserci in vita dei testimoni. Peraltro, anche nel caso dello storico che si occupi di vicende vicine nel tempo, la fonte orale non è la più «pregiata» per diverse ragioni. Il giudice può imporre al teste di rispondere (pena i rigori della legge) a domande dirette e in modo veritiero ed esauriente e può disporre anche un contraddittorio. Lo storico non ha questo potere e deve confidare nella disponibilità della fonte a rispondere senza reticenze o falsità, ne consegue che, talvolta, dovrà ricorrere a domande indirette e comunque accontentarsi delle risposte per false o reticenti che siano (beninteso, sottoponendole a esame critico) senza poter imporre alcun contraddittorio diretto.

Tutto questo, ovviamente, colloca la prova orale in posizione secondaria rispetto ad altre fonti storiche e, al contrario, in rilievo nella gerarchia delle fonti giudiziali.

Più in generale, la vicinanza di tempo all'epoca del fatto, unitamente alla diversa disponibilità di mezzi, comporta un altro effetto: l'autorità giudiziaria può «creare» prove, lo storico può solo «inventarle» (nel senso etimologico di «*invenire*»): non sempre lo storico trova, fra le fonti conosciute, quelle utili a rispondere alla sua domanda, in quel caso, lo storico di genio «inventa» una tipologia di fonti sino a quel punto inesplorata ma, beninteso, può solo scoprire l'uso di qualcosa che esiste già.

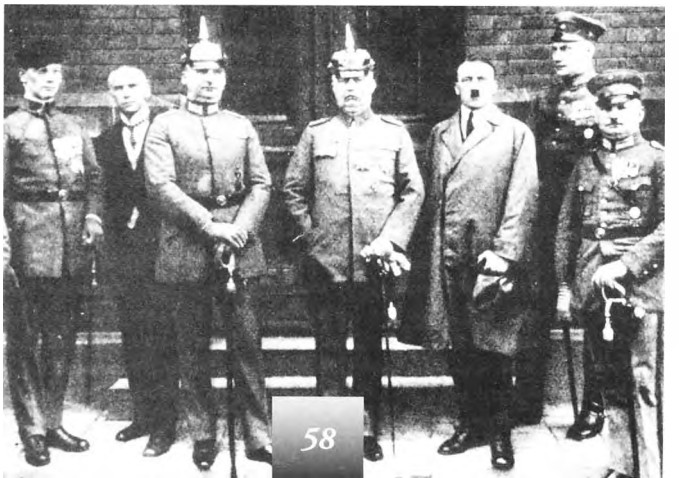
Sotto questo profilo, il magistrato ha qualche vincolo in più, perché deve rispettare la tipologia di prove fissata dal codice, ma, in compenso, può «creare» la prova, innanzitutto ascoltando i testi: prima della deposizione e della relativa verbalizzazione quella prova non esisteva e determinante nella sua formazione è la capacità di saper porre al teste la domanda giusta, il suo approccio psicologico e così via.

Inoltre, l'autorità giudiziaria può «creare» la prova anche in altre forme: disponendo un'intercettazione, un pedinamento, una perquisizione.

D'altro canto, verità processuale e verità storica differiscono anche ontologicamente: il giudicato penale si forma in un determinato momento storico sulla base delle conoscenze a disposizione dei giudici in quel particolare momento e produce conseguenze cristallizzate nel dispositivo della sentenza. La verità processuale, quindi, tende a essere una verità definitiva e conchiusa in sé. Del resto, che senso avrebbe oggi un giudizio di revisione su un caso di stregoneria del diciassettesimo secolo? Viceversa, la verità storica è permanentemente orientata alla revisione. Tutto questo conduce anche a strategie argomentative divaricanti.

Il processo (e il rito accusatorio esalta al massimo questa tendenza) si propone come la spettacolarizzazione del confronto fra due tesi demarcate e contrapposte il più nettamente possibile.

Esso deve arrivare a un risultato preciso: condanna o as-

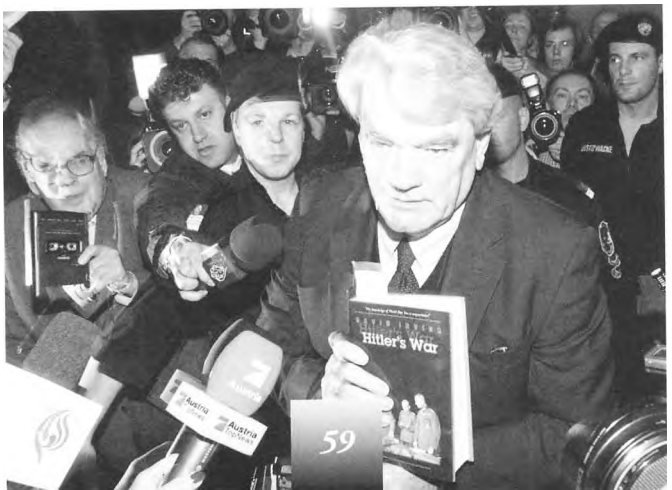


Carriera agli inizi. Adolf Hitler con il generale Erich Ludendorff nel 1925. Ludendorff allora contava più di Hitler nel partito nazista

soluzione dell'imputato. La formula dubitativa (abolita dall'attuale codice di procedura) è pensata come eccezione, quasi come patologia del processo che non è giunto alla sua conclusione naturale. Il processo ricerca una verità assertiva e questo determina anche moduli argomentativi di tipo dimostrativo. La storia predilige, al contrario, strategie argomentative più sfumate. Difficilmente lo storico trova fonti che (pur criticate ed emendate) rispondano direttamente alle sue domande (come potrebbe accadere a un magistrato che interroga un teste) pertanto in ben pochi casi può ricorrere a una argomentazione di tipo dimostrativo.

Nella grande maggioranza dei casi, lo storico troverà frammenti di notizie che occorrerà combinare e interpretare attraverso una serie di deduzioni. In questo caso la dimostrazione perde la sua immediatezza e deve attraversare una serie più o meno complessa di passaggi, alcuni dei quali non saranno assolutamente certi ma solo probabilisticamente fondati. Non a caso una forma di argomentazione cui gli storici amano ricorrere sovente è l'abduzione. Questo processo ha affinato le capacità interpretative, consentendo di «interrogare» in modo sempre più efficace i documenti, ma ha comportato anche un graduale spostamento a favore della dimensione persuasiva dell'argomentazione, per la quale, più del valore delle prove addotte, conta l'efficacia con cui esse sono esposte.

Tale tendenza è andata via via aumentando man mano che la storiografia si è posta traguardi sempre più ambiziosi: «Si forzavano a poco a poco le fonti con maestrìa sempre più raffinata, al fine di rispondere a interrogativi sempre nuovi. Questa evoluzione ha poi finito per trasformare la storiografia in un'impresa sempre più argomentativa e nel contempo persuasiva (retorica)» (Jerzy Topolski, *Narrare la storia*, Bruno Mondadori, Milano, 1997). La strategia argomentativa dello storico è probabilistica perché, nella maggior parte dei casi, deve fare affidamento su una documentazione indiretta da flettere alle esigenze della propria ricerca. Quella del magistrato deve essere assertiva, perché l'eventuale condanna deve escludere ogni ragionevole dubbio di innocenza, come è giusto che sia, dato che nessuna persona di buon senso accetterebbe di privare della libertà un uomo sulla base di una conclusione fondata su mere probabilità. Ma la giustizia penale è asseverativa anche perché ha possibilità che allo storico sono negate: lo storico non può effettuare una perizia dattiloscopica del maggiore Esterhazy per chiarire il caso Dreyfus, né può fare accertamenti tanatologici sul cadavere di Rodolfo d'Asburgo per capire cosa è successo a Mayerling, e neppure esami grafologici, non ha reperti a sua disposizione. E, dunque, la logica processuale è asseverativa perché può e deve esserlo, quella storica è probabilistica perché non può fare altro. Già da queste considerazioni appare evidente l'inadeguatezza del procedimento penale per risolvere una controversia storica: se uno storico è giunto a una conclusione sulla base di fonti di prova non ammesse dal codice di procedura penale, il giudice può ritenere valide le sue tesi? E se esse sono basate su catene logiche di probabilità, sino a che punto la logica processuale può farle sue? Una tesi storiografica basata su mere probabilità può essere accolta in sede processuale? Per di più, la scienza storica, a differenza di quelle naturali, non ha carattere sperimentale, per cui il magistrato può ordinare la perizia su un documento per accertarne l'autenticità, ma non può ordinare la ripetizione di un evento storico per assicurarsi della correttezza delle con-



Storico negazionista. David Irving, condannato a tre anni di carcere in Austria per le sue tesi sul nazismo e la Shoah, è stato liberato dopo un anno

clusioni raggiunte dallo storico. A questo punto è facile prevedere un'obiezione: il magistrato non effettua per suo conto le ricerche storiche *ad hoc* né imposta il dibattito processuale sul merito delle affermazioni sottoposte a giudizio, ma si affida al giudizio di un collegio di periti e così la questione torna alla sua sede scientifica. Vediamo più da vicino cosa può fare il giudice:

- nominare un collegio di periti di sua fiducia (così come è nella procedura penale vigente in Italia per cui il giudice è *peritus peritorum*)
- affidare la scelta dei periti a un'istituzione riconosciuta (come accade in altri ordinamenti procedurali, del tipo della Giunta per gli studi storici).

Nel primo caso, il giudice non farebbe altro che decidere la sentenza scegliendosi il perito: infatti, non si tratterebbe di interpellare l'esperto di una disciplina per pronunciarsi su un determinato caso verso il quale si suppone egli sia assolutamente indifferente, ma di chiedergli di dare un giudizio direttamente sul merito di una controversia scientifica nella quale si è già schierato con le sue pubblicazioni. Dunque, al magistrato basterebbe leggersi tali pubblicazioni e scegliere su questa base i periti che si esprimono nel senso voluto. Anche la seconda soluzione non appare migliore: affidare la scelta a un organismo ufficiale significherebbe solo rimettersi, con ogni probabilità, alle scuole dominanti nella disciplina in questione. Tanto varrebbe dotare direttamente di poteri giudiziari la Sissco (Società italiana per lo studio della storia contemporanea) o la Giunta per gli studi torici. In ogni caso, anche la pronuncia dei periti dovrebbe passare attraverso l'imbuto di una procedura per nulla affine ai loro metodi di lavoro, ponendo anche seri problemi di deontologia professionale.

Ricordiamo fuggevolmente che Pierre Vidal Naquet, celebre storico francese notoriamente antinegazionista, rifiutò la sua consulenza in un processo in tema di negazionismo perché pur sostenendo, in sede scientifica tesi contrapposte a quelle degli imputati, non ritenevadi poterle sostenere in sede giudiziaria, dove si decide della libertà di un uomo.

Il caso concreto

Venendo al caso concreto di una norma diretta contro il negazionismo, occorre identificare il comportamento da sanzionare e il diritto la cui lesione giustifichi costituzionalmente la norma. Il primo punto presenta non pochi problemi. Nella maggior parte dei casi i negazionisti non negano la vicenda della Shoa in toto, ma contestano il numero delle vittime e l'intenzione di compiere un genocidio; dunque, tecnicamente, più che di negazionismo sarebbe più corretto parlare di un intervento manipolativo di tipo riduzionista. E qui sorge un primo problema: perché possa configurarsi l'illecito è necessario negare la Shoa in quanto tale o è sufficiente sostenere che il numero delle vittime effettive fu inferiore a sei milioni? O che una parte rilevante di esse cadde sotto i bombardamenti alleati? È evidente che fissare l'attenzione sulla questione del numero porrebbe a sua volta il problema di definire la soglia oltre la quale si configura l'illecito (una unità in meno di sei milioni?, di cinque?, di tre?), ma per fare questo occorrerebbe preliminarmente trovare un accordo sul metodo con cui effettuare la stima, non essendo sufficiente sostene-

Il successore. Stalin con Nikita Kruscev. Lo sterminio dei kulaki era ormai solo un ricordo cancellato dai libri

re che la cifra di sei milioni è accettata dalla stragrande maggioranza della storiografia. D'altra parte questo profilo comporterebbe una banalizzazione della questione. L'attenzione dovrebbe essere necessariamente centrata sul giudizio finale: se si sostiene che si è verificato un genocidio e che ciò era nelle intenzioni dei nazisti o non lo era. Qui, però, potremmo trovarci di fronte a giudizi molto sfumati che renderebbero assai incerto il crinale fra lecito e illecito, assegnando, di fatto, al giudice una larghissima discrezionalità su quella che, nonostante tutto, resta un'opinione, per quanto errata, infondata o in malafede.

Veniamo all'identificazione del diritto leso dalle affermazioni negazioniste. Scartiamo in via preliminare l'ipotesi di «interesse diffuso» o diritto comune a tutti i cittadini come il «diritto alla verità». Né varrebbe un'analogia con quelle norme del codice penale che sanzionano la diffusione di notizie false o tendenziose atte a turbare l'ordine pubblico (articolo 656 codice penale) o l'abuso della credulità popolare (articolo 661 codice penale) (sono contravvenzioni e non reati) perché si tratterebbe di un espediente suggestivo: in quei casi ci si riferisce a singole notizie o promesse mendaci finalizzate a ottenere effetti illeciti (turbare l'ordine pubblico, dare lucro ai mestatori, provocare incetta di beni...), mai a un danno potenziale e generico quale quello che potrebbe venire da un'affermazione di carattere saggistico per quanto infondata o deliberatamente falsa.

Si potrebbe tentare un'altra strada: inquadrare il comportamento nelle fattispecie sanzionate dalla XII disposizione finale della Costituzione che proibisce la ricostituzione del disciolto partito fascista e nelle norme penali che ne discendono. Ma, anche qui, si tratterebbe di una argomentazione a carattere suggestivo, costituzionalmente infondata.

La cosiddetta legge Scelba (645/1952) sanziona, oltre che la ricostituzione del disciolto partito fascista, anche l'apologia del fascismo e le manifestazioni fasciste.

La Corte costituzionale (74/1958 e 15/1973) dichiarò costituzionalmente legittimi tali norme in quanto la XII disposizione finale implica la proibizione anche di quei comportamenti tali «da contenere in sé sufficiente idoneità a produrre gli atti stessi» che «in relazione alle circostanze di tempo, di luogo ed ambiente in cui si svolgono e per le loro obiettive caratteristiche siano comunque idonee a far sorgere la situazione di pericolo di ricostituzione del partito».

Non si capisce davvero in quale modo la negazione della Shoa in sé potrebbe produrre la ricostituzione del partito fascista. D'altro canto se questo fosse solo uno degli elementi di un contesto politico e organizzativo tale da far temere la riorganizzazione del disciolto partito fascista basterebbe applicare la norma esistente senza promuoverne una nuova e ridondante. Resta l'ipotesi di una lesione dei diritti di soggetti individuati quali i reduci della deportazione o le comunità ebraiche. Come già osservato, occorrerebbe precisare nella norma quale sia la negazione sanzionata: della Shoa? Dell'Olocausto? Di qualsiasi genocidio? Nel primo caso legittimate all'azione sarebbero solo le comunità ebraiche, nel secondo gli altri reduci della deportazione, le comunità rom, le associazioni omosessuali, i testimoni di Geova e così via. Nel terzo caso, ove ce ne siano, anche le

Razza ariana. Adolf Hitler durante uno dei suoi discorsi contro il pericolo rappresentato dagli ebrei per la purezza ariana

comunità armene, cambogiane, ruandesi e di qualsiasi popolo, gruppo etnico, sessuale o religioso che abbia subìto un tentativo di eliminazione violenta. Si tratterebbe poi di precisare quale diritto di questi gruppi sia leso dalla letteratura negazionista. Alcune tesi molto ardite parlano di un «diritto all'identità» del singolo gruppo etnico, sociale o di genere che verrebbe negato attraverso la mistificazione della sua storia. Si tratterebbe di un diritto assai astratto e poco chiaro la cui ammissione porterebbe a conseguenze imprevedibili. Con un criterio del genere anche Ariel Toaff (credo, insospettabile di antisemitismo) se la vedrebbe assai brutta. Se poi uno storico scrivesse, per esempio, che i reduci della deportazione non sono testi credibili ma millantatori e falsari non ci sarebbe affatto bisogno di una nuova norma perché saremmo in pieno nella fattispecie del reato di calunnia che la giurisprudenza prevede anche nel caso di parti lese collettive.

La storia nei tribunali

D'altra parte, la definizione del testo di legge non esaurisce affatto il problema, perché occorre anche porsi quello della sua concreta applicazione, tenendo conto delle tendenze giurisprudenziali emerse. Infatti, si è andata affermando nel tempo una giurisprudenza non sempre felice delle corti di merito che dovrebbe essere esaminata più attentamente. È il caso di ricordare la sentenza che ha condannato Luciano Garibaldi per aver messo in dubbio (dubbio, peraltro, ragionevolissimo) il referto di morte di Benito Mussolini stilato dal medico condotto della zona, perché questo risultava lesivo della sua memoria. Non stiamo qui a ricordare altri esempi della giurisprudenza di merito, preferendo segnalare questa sentenza (non recentissima, ma significativamente non contraddetta nel lungo lasso di tempo che ci separa da essa) della Cassazione: «A seconda che si occupi di un personaggio storico del passato, oggetto di solo apprendimento culturale, oppure di un personaggio, pur se già scomparso, la cui figura non sia remota; in quest'ultima ipotesi il diritto dello storiografo incontra il limite del rispetto di quelli altrui, in forza dell'articolo 2 della Costituzione, altrettanto inviolabili; è pertanto configurabile il reato di diffamazione nel rappresentare una storia formulando giudizi individuali di responsabilità, addebitando colpe, esprimendo valutazioni sull'operato dei singoli in termini tali da suscitare reazioni di disapprovazione, sdegno e condanna. Infatti, anche nella ricerca storica, che lecitamente spazia in una sfera più ampia, il diritto di critica, quando sconfina, può diventare strumento di aggressione nella denigrazione e rimane privo di tutela costituzionale» (Cassazione 12 dicembre 1986).

Ma chi è un «personaggio storico del passato» e chi una «figura non remota»? Adolf Hitler e Stalin cosa sono? Possiamo scrivere che Antonio De Oliveira Salazar fu il responsabile morale dell'assassinio di Humberto Delgado? E dell'appena scomparso generale Augusto Pinochet in che termini si può parlarne? La tutela riguarda qualsiasi personaggio storico o solo gli esecutori minori? In quanto tempo si compie la «stagionatura» che trasforma «una persona, pur scomparsa, ma non remota» in un «personaggio storico del passato, oggetto di solo apprendimento culturale»?

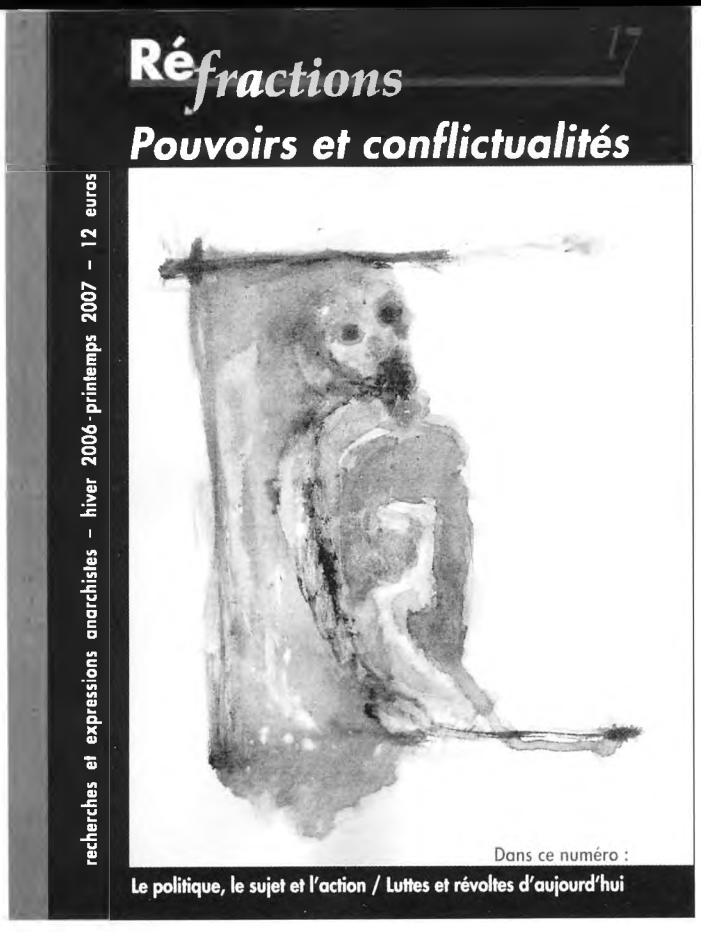
In realtà, nell'ultimo ventennio è andata manifestandosi una sempre più accentuata «invasione di campo» della ricerca storica da parte del potere giudiziario e di quello legislativo (basti il riferimento alle norme sulla privacy). E in un contesto del genere, non si sente affatto il bisogno di norme che legittimino ulteriori scorrerie.

Dopo il golpe. Augusto Pinochet, responsabile impunito per le migliaia di cileni oppressi

LE FORME POLITICHE DEL POTERE

di Eduardo Colombo

La società funziona sulla base di un sistema simbolico-immaginario di significati organizzato come un «campo di forza» che attira e orienta i diversi contenuti di questo universo di rappresentazioni e di pratiche. Questo sistema si esprime sotto la forma di istituzioni, ideologie, miti, scienze, forme sociali che racchiudono e delimitano il pensiero e l'azione. Questo permette di parlare di blocco immaginario. Quindi anche le teorie del potere politico, e la loro capacità di persuasione, sono tributarie della struttura globale del social-istituito che definisce un periodo storico. Muovendo le mosse da queste constatazioni Eduardo Colombo analizza l'evoluzione delle manifestazioni del potere. Dalla città allo stato nell'era della globalizzazione. E i percorsi per opporsi. Colombo, psicoanalista è redattore di Réfractions, *rivista francese da cui è tratto questo articolo, titolo originale:* Les formes politiques du pouvoir. *Collaboratore di* Libertaria *è autore, fra l'altro, di* El espacio politico de la anarquia *(2000) di prossima pubblicazione in italiano per Elèuthera e* L'immaginario capovolto *(con Cornelius Castoriadis e Pierre Ansart, 1987)*



L'autorità ha regnato così a lungo sugli uomini, si è impossessata talmente dell'Umanità, che vi ha lasciato dovunque il suo presidio.
Joseph Déjacque, *Abbasso i capi!*

Nella «società dell'insignificanza» il mondo cambia in fretta, il pensiero va alla deriva, l'azione declina. L'apatia politica delle masse diventa il fondo su cui si stagliano tutte le figure della cronaca effimera, spettacolare, sfavillante di trivialità. E nello stesso tempo, paradosso inquietante, questo effimero è l'unico ricettacolo delle passioni popolari, vive, festanti [1].
L'individuo privatizzato (forma «fabbricata», organizzatrice di una vita centrata sulle piccole miserie e i piccoli piaceri, senza un progetto collettivo, senza futuro) è il *cittadino* delle nostre democrazie che aveva previsto Alexis de Tocqueville immaginando «una folla innumerevole di uomini simili e uguali che girano senza sosta su se stessi». Da essi non bisogna temere, diceva, «che trovino nei loro capi dei tiranni, ma dei tutori» [2].
Questo cittadino, questo *soggetto* assoggettato all'ordine simbolico dominante [3], è l'elemento necessario al buon funzionamento della democrazia neoliberale, una costruzione difettosa fatta sull'onda lunga della secolarizzazione. Se c'è un'uscita dalla modernità, è questa svolta della storia che ci ha trasmesso lo sventurato ventesimo secolo, che ha visto crescere e crollare le speranze rivoluzionarie. Due guerre mondiali, i totalitarismi fascista e nazista, la fatale evoluzione bolscevica della rivoluzione russa, i genocidi, la repressione nel sangue delle insurrezioni operaie (Germania 1919, Russia 1921, Spagna 1936-1937, Ungheria 1956): c'è ancora da stupirsi, avrei voglia di dire, dell'apatia, della delusione, dell'atarassia politica del popolo? La conseguenza è la sterzata sulla scena della storia che si è realizzata insidiosamente e molto velocemente a partire dagli anni consecutivi alla seconda guerra mondiale e alla Resistenza e che, nonostante il soprassalto del Sessantotto, ci ha lasciato un insieme di rappresentazioni immaginarie e di forme istituzionali organizzate attorno alla democrazia rappresentativa, ai «diritti dell'uomo» (i diritti umani), al mercato capitalista, alla «libertà dei moderni», alla «opinione pubblica», alla giuridicizzazione crescente delle relazioni umane. Queste forme diverse sono presentate come le parti di un *tutto organico* che pretende di essere, all'interno del *blocco immaginario neoliberale*, il limite insuperabile della politica [4]. Ogni tentativo di rompere questo blocco, quindi, sarà tacciato come regressivo. La rivoluzione è definitivamente «proibita».

Le teorie del dominio

La società, a nostro parere, funziona sulla base di un sistema simbolico-immaginario di significati (oggetti e valori) organizzato come un «campo di forza» che attira e orienta i diversi contenuti di questo universo di rappresentazioni e di pratiche. Questo sistema si esprime, o si rende visibile, sotto la forma di istituzioni, ideologie, miti, scienze, forme sociali che, una volta stabilite, racchiudono e delimitano il pen-

1. Scrivo sopraffatto da immagini, commenti e claxon della Coppa del mondo di calcio.
2. Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, Éditions M.-Th. Génin, Parigi, 1951, p. 432.
3. «Ordine simbolico» è usato qui in senso restrittivo, per riferirsi alle reti di significato relative a un sistema sociopolitico dato, e non al fatto sociale totale del linguaggio.
4. Parlo di una svolta o di una sterzata della storia e non di una «rottura epistemologica», come vorrebbero farci credere i seguaci del postmodernismo.

siero e l'azione. È questo che ci permette di parlare di *blocco immaginario*.
Del blocco immaginario fa parte, evidentemente, l'*episteme* [5] di un'epoca, il campo epistemologico costituito da un tessuto di relazioni non apparenti, di pratiche culturali e di teorie soggiacenti, occulte o non coscienti (antropologiche, sociali e politiche) che sono le «condizioni di possibilità», o più esattamente di facilità, del pensiero, e che hanno dato luogo alle diverse forme della conoscenza stabilita.
Le teorie del potere politico, e la loro capacità di persuasione, sono largamente tributarie della struttura globale del social-istituito che definisce un periodo storico. Lo sviluppo del cristianesimo durante la tarda antichità e per tutto il Medioevo, per esempio, aveva permesso al papato l'elaborazione e la generalizzazione di una concezione teocratico-monarchica del potere politico. A partire dalla fine del sesto secolo, i sovrani nell'Italia settentrionale incominciano a definirsi come «re per grazia di Dio» (*rex dei gratia*), e a partire dall'ottavo secolo la formula è utilizzata dalla totalità dei monarchi dell'Europa occidentale e meridionale [6]. Identificare la fonte del potere in un Dio unico permise di rompere qualsiasi legame con un potere «dal basso», delegato dal popolo o da un'assemblea rappresentativa; il nuovo potere discende dall'alto e la teoria gerarchica dello Pseudo Dionigi [7], rapidamente integrata nell'immaginario medievale, riprodurrà negli affari terrestri la gerarchia celeste; così il dominio politico sarà totalmente inglobato nell'ordine religioso. Per la gente comune, al punto più

basso della scala, resta solo la condizione di *sub-jectus* [8] o *sub-ditus*. Allora, il «diritto di resistenza», che pure aveva una lunga tradizione, diventa impensabile per dieci secoli. Non si può fare appello alla resistenza contro Dio.
Quando George Buchanan [9] e altri, nella seconda metà del sedicesimo secolo, riprendono la difesa del diritto alla resistenza, il paradigma politico aveva già cominciato a cambiare dall'interno stesso della Chiesa. Ideologi gesuiti e domenicani, riprendendo le critiche occamiste,

5. «*L'episteme* in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività, manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità». Michel Foucault, *Le parole e le cose*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1994vi , p. 12.
6. Walter Ullmann, *Il pensiero politico del Medioevo*, Laterza, Roma, 1984, p. 55.
7. Dionigi pseudo Areopagita si presenta come un discepolo di Paolo, convertito da lui all'Areopago di Atene, ma si tratta in realtà di un autore siriano dell'inizio del vi secolo, profondamente radicato nel neoplatonismo. La sua opera, in particolare la *Gerarchia celeste* e la *Gerarchia ecclesiastica*, ha un'influenza importante nella visione che il Medioevo si fa di Dio e del mondo.
8. Secondo l'etimologia, soggetto viene dal latino *subjectum*, che significa letteralmente «ciò che è sotto», o «al di sotto» di qualcos'altro. In questo senso i soggetti di un sovrano (di una monarchia o di una repubblica) sono coloro che si trovano «al di sotto» del potere, a cui sono «assoggettati».
9. Eduardo Colombo, *Du pouvoir politique*, in *Réfractions*, n. 7/2005, p. 23. Per George Buchanan (1506-1582), le società politiche non sono create da Dio, ma dipendono solo dalle decisioni prese dagli uomini. Questo gli permette di affermare il diritto di resistenza, per fondare il quale non riconosce nessun contratto preliminare e nessuna delega della propria autorità fatta dai cittadini per creare un sovrano. «Al contrario, Buchanan mette in chiaro che quando il popolo nomina un governante, lo fa per mezzo di un contratto diretto, senza intermediari, in cui un firmatario è il futuro governante, e l'altro "l'intero corpo popolare"». Quentin Skinner, *Le origini del pensiero politico*, vol. II, Il Mulino, Bologna, 1989, p. 490.

affermeranno la necessaria separazione fra il potere ecclesiastico e quello temporale, ponendo le basi dell'«approccio contrattuale alla discussione degli obblighi politici [che] finì per esercitare un'influenza decisiva durante il secolo successivo» [10].

A metà del secolo diciassettesimo, quindi, Thomas Hobbes costruirà la potente teoria che risulterà fondatrice del «principio metafisico» dello stato moderno [11]. Essa postula, accanto e separatamente rispetto all'ambito teologico, la costruzione della società civile, o politica, come una realtà artificiale creata dalla volontà degli uomini. Sono gli individui umani ad accordarsi, per ragioni umane e razionali, a partire da un patto iniziale, per instaurare un potere (autorità/dominio) politico. Questo patto d'origine è la finzione necessaria per fondare in diritto l'obbligo politico o *dovere di obbedienza* [12]; legittima quindi la prerogativa tradizionale che si attribuisce ogni forma di governo sugli uomini, la loro capacità di coercizione, il loro diritto alla spada. Il *Leviatano* (1651) è chiaro: «Senza spada i patti non sono che parole». Tuttavia il fatto di fondare lo stato, questo *dio mortale* [13], sulla volontà e la ragione degli uomini, aprirà una larga via alle rivoluzioni future. Quello che gli uomini hanno fatto, possono disfarlo.

Ma l'emancipazione del politico e le forme laiche del potere hanno ancora più di un secolo davanti a loro per arrivare a imporsi, anche se dietro al potere politico resterà sempre un nocciolo di sacralità.

A sua volta John Locke nei *Due trattati sul governo* (1690) rivolgerà i suoi attacchi contro il *Patriarca* (1680) di sir Robert Filmer. Ciò che fa disperare Filmer sono le opinioni come quelle di Buchanan, che «nel suo libro *De jure regni apud Scotos* sostiene che il popolo ha il diritto di deporre il proprio principe» [14]. E le opinioni esasperate di tutti coloro che pongono la fonte del potere nel popolo (dal gesuita Francisco Suarez a Hobbe) derivano, a suo parere, dal solo principio «d'una supposta eguaglianza e libertà naturale degli uomini» [15]. Questo grande apparato di sedizione popolare finisce per dare alla moltitudine una ragione per cambiare il regno e per farne il solo giudice della legittimità della causa: conclusione, questa, «deleteria e pericolosa» [16].

Secondo il *Patriarca*, Dio, creando Adamo, gli ha dato l'autorità più assoluta su Eva e la loro discendenza; perciò Adamo e «i patriarchi posteriori ebbero, per diritto di paternità, autorità regia sui propri figli» [17]. Gli uomini sono tutti assoggettati ai loro padri, e un re è il padre del suo popolo. La relazione di comando-obbedienza, sia nella società civile sia nella famiglia, è determinata da Dio, e quindi l'obbligo politico si riduce a una sottomissione totale verso l'autorità patriarcale del principe.

L'argomentazione di Filmer era soprattutto polemica e aveva di mira ciò che considerava con orrore come conseguenza inevitabile delle teorie contrattuali: il crollo di qualsiasi autorità. Nello stesso tempo, nel fondamento della sua dottrina «il punto di riferimento centrale rimane sempre l'argomento dell'autorità, così come la sua forza persuasiva si basa sulle strutture esistenti di autorità sociale» [18].

Oggi ci siamo distanziati molto da queste vecchie polemiche, man mano che il potere dello stato, sotto l'influenza delle posizioni contrattualiste, è diventato astratto, impersonale e diffuso, e la religione un affare privato. Bisogna allora ricordare che per la gente del diciassettesimo secolo i rapporti di potere nella società po-

10. Quentin Skinner, op. cit., p. 253.
11. Eduardo Colombo, *L'État comme paradigme du pouvoir*, in *L'État et l'Anarchie*, vol. III, Acl, 1984.12.
«Un patto obbliga di per sé; una legge obbliga in virtù di un patto generale di obbedienza». Thomas Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino* (De Cive),Tea, Milano, 1994, p. 265. Cfr. Eduardo Colombo, *Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance*, in *Réfractions*, n. 2/1998.
13. Thomas Hobbes, Leviatano, II parte, cap. XVII.
14. Robert Filmer, *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois*, L'Harmatan, Parigi, 1991, p. 86. [*Il Patriarca*, in John Locke, *Due trattati sul governo*, Utet, Torino 1948, p. 444].
15. *Ibidem*.
16. *Op. cit*, p. 91 [p. 448].
17. *Op. cit.*,p. 91 [p. 449].
18. John Dunn, Il pensiero politico di John Locke, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 91.

litica erano diretti e personalizzati, contenevano una dimensione affettiva e intima dal vertice alla base, mentre le relazioni più intime della vita domestica fra l'uomo e la donna, fra i genitori e i figli, erano presentate come legami di potere (*potestas*).
Dopo la rivoluzione francese la reputazione di Filmer sarà quella di un autore «odioso e ridicolo» e tutta la sua dottrina, che si basa sulla divina provvidenza, verrà definitivamente espulsa dalla politica, ma agli occhi dei suoi contemporanei si fondava su un'episteme che non era coscientemente contestata. Uomini così diversi come Filmer, Hobbes, Gerard Wistanley o John Locke si richiamavano alla *Bibbia*.
L'epoca moderna s'impone quando la politica si rende autonoma, abbandonando qualsiasi legame di sottomissione con il campo religioso. Allora il potere politico deve trovare nella società la giustificazione (legittimazione) della propria esistenza.
Come segnala Michel Foucault nel suo corso del 1976, sono i filosofi del diciassettesimo e diciottesimo secolo che hanno costruito la teoria giuridico-liberale del potere politico, da cui il potere è considerato come una proprietà o un bene che si possiede e che si può trasferire o alienare «sulla base del modello di un'operazione giuridica che sarebbe dell'ordine dello scambio contrattuale» [19]. E, aggiungo io, sulla base di una concezione atomista o individualista della società. Questo processo di radicamento del liberalismo a partire dalle rivoluzioni inglesi e dalla rivoluzione francese (in mezzo a una grande effervescenza d'idee repubblicane, democratiche, radicali e protestatarie, dei Livellatori e degli Zappatori, o degli enciclopedisti, dei sezionari, degli arrabbiati, o ancora degli ideologi) passando attraverso le rispettive restaurazioni, sfocerà alla fine del diciannovesimo secolo in una certa stabilizzazione della «democrazia rappresentativa», che è in realtà un regime capitalista, borghese e oligarchico, in lotta costante con la coscienza storica del bisogno rivoluzionario, della divisione di classe, della scissione tradizionale fra coloro che comandano e coloro che obbediscono.
Così, dopo le esperienze totalitarie e le insurrezioni o rivoluzioni perdute, assistiamo nel corso dei tre ultimi decenni del ventesimo secolo all'instaurazione rapida di quel *blocco immaginario neoliberale* che, a livello epistemico, è stato visto come un'uscita dalla modernità.
Questo cambiamento forte negli orientamenti normativi, e la tendenza crescente all'uniformazione dei valori prescritta dal regime [20], ossia ciò che prima ho chiamato «sterzata della storia», ha fatto nascere, nella tarda modernità, i discorsi «post»: post-moderno, post-totalitario, post-strutturalista.
La modernità aveva visto la scomparsa progressiva della figura del principe e la costruzione di meccanismi impersonali di istituzionalizzazione del potere politico che assicuravano tanto bene come prima, e forse meglio, il dominio e lo sfruttamento di classe. Ma la divisione dominanti/dominati era visibile e riconosciuta.
A partire dagli anni Sessanta, con la proclamazione della *fine delle ideologie*, una democrazia rappacificata, apparentemente consensuale, apre la strada alla soluzione dei conflitti «legittimi» attraverso la concertazione e il dialogo fra i «partner sociali», rispettando la libertà di ciascuno. In una democrazia di questo tipo, le élites per governare devono contare sul conformismo e anche sull'apatia delle masse, e l'hanno ottenuta. La *questione sociale* è sprofondata in una palude di parole che abbandonano il livello politico, per definizione pubblico e collettivo, per concentrarsi sugli interessi privati, la vita privata, la libertà privata. Per fare un esempio, come fa notare Eric Hazan: «Il *proletariato*

19. Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, Corso del 7 gennaio 1976, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 21.
20. Ora c'è un solo regime legittimo: la democrazia rappresentativa o parlamentare. La pressione verso il comportamento politicamente corretto è forte e si moltiplicano le leggi repressive per reato di opinione, sulla discriminazione razziale o il revisionismo, per esempio. E domani, perché no?, una legge per punire i critici del parlamentarismo e della rappresentanza politica.

è uscito dal linguaggio politico-mediatico dalla stessa porta della classe operaia: appellarsi ai *proletari di tutti i paesi* passerebbe oggi per un accesso incontrollato di nostalgia del gulag. (...) Ma nella democrazia liberale non si deve parlare di sfruttamento e di oppressione. Queste parole, infatti, implicherebbero l'esistenza di sfruttatori e oppressori, e questo non andrebbe d'accordo con la fine proclamata delle relazioni di classe». Restano gli *esclusi*: una parola molto liberale perché non esige *esclusori* [21].

In questa società la libertà è un diritto riconosciuto, ma è la «libertà dei moderni», la libertà dell'individuo privatizzato. Essa si è irrigidita in un'evidenza, molto lontana da quella *vertigine semantica* di cui parlava Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, la diversità dei punti di vista che era emersa nei tempi incerti del radicalismo inglese. Ora, quindi, la libertà è il nome che i moderni danno alle garanzie accordate dalle istituzioni ai loro godimenti privati [22]. Essa si costituisce su un individuo che ha dei diritti, ma che ha delegato una parte delle sue capacità. Il governo rappresentativo si occupa degli affari comuni. I legami privati si rafforzano e i legami sociali si allentano. Perso nella moltitudine, l'individuo si sente incapace di esercitare un'azione che modifichi qualcosa in un mondo opaco alla sua conoscenza. I poteri che lo circondano sono molteplici e, in generale, diffusi: lo stato ai suoi occhi ha perduto la propria consistenza.

Con l'instaurazione del blocco neoliberale, alcuni cambiamenti importanti investono l'episteme sulla quale costruiamo le nostre teorizzazioni, cambiamenti che sono in corso e che suscitano polemiche anche all'interno di una corrente d'idee ben definita. Queste modifiche diventano manifeste sul piano epistemologico e sulla prospettiva politica. Non mi occuperò ora dell'abbandono progressivo, nelle scienze umane, dell'intenzionalità, del significato, del simbolico, per trincerarsi in un riduzionismo biologizzante in cui ogni comportamento cerca un gene che lo spieghi. Ma diverse correnti confluiscono per spossessare l'agente dell'atto della sua capacità di decisione.

La giusta critica post-strutturalista delle teorie giuridiche del potere politico sfocia, negli scritti di Foucault, nella costruzione di una *teoria del potere* che a mio parere poggia, senza averne l'aria, sul letto soffice dell'episteme della nostra epoca, in coerenza, quindi, con le condizioni del blocco neoliberale. La seduzione che essa esercita su molti intellettuali, e anche su intellettuali anarchici, deriverebbe da questo adeguamento interno e non esplicito con le «condizioni» di quello «zoccolo enunciativo» di cui parlava Gilles Deleuze. Questi scriveva: «Il più importante principio teorico di Foucault (è che) dietro al sipario non c'è nulla da vedere», non ci sono enunciati nascosti, ma si può «constatare il fatto che i locutori e i destinatari sono variabili a seconda del regime e delle condizioni. (...) In breve, gli enunciati diventano leggibili o dicibili solo in rapporto alle condizioni che li rendono tali» [23].

Delimiterò tre caratteristiche della teoria del potere di Foucault che vanno d'accordo con le

21. Eric Hazan, *lqr. La propagande du quotidien*, Raisons d'agir, Parigi, 2006, p. 107. La sigla LQR significa *Lingua quintae respublicae*, lingua della quinta repubblica, ossia la lingua della propaganda quotidiana di oggi [Ndt].
22. Benjamin Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi Tascabili, Torino, 2001, p. 16.
23. Gilles Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 61.

condizioni presenti del blocco neoliberale. Esse sono:
1) L'elisione del soggetto, che rende incerta l'attribuzione dell'azione a un agente.
2) La riduzione locale delle lotte, una «jivarizzazione» [24] *che lascia il gesto di rivolta senza aggancio con la struttura olistica del sociale stabilito.*
3) La diffusione del potere, che diventa una lotta fra forze che si esercitano in atto o in situazione.
Lo espliciterò fra breve; per il momento diciamo che nessun regime in nessuna epoca ha ottenuto l'unificazione dell'immaginario collettivo. I conflitti sociali aprono sempre delle crepe nel potere istituito. La chiesa medievale ha avuto i suoi eretici, il blocco neoliberale ha i suoi contestatori. Un immaginario utopico e rivoluzionario dissoda senza fine la società istituita. Lo schema corretto di analisi del potere politico sarà, allora, «l'opposizione (...) fra lotta e sottomissione» [25].
Locutori diversi e destinatari variabili esistono all'interno di tutti i regimi. L'esercizio della ragione [26] è tributario del pensiero critico, della forza della negazione e del non conformismo. L'ostacolo maggiore al *libero esame* è la sottomissione all'*episteme* della propria epoca.
La distanza critica dagli «ordini empirici» e dai «codici fondamentali» di una cultura [27] non si realizza senza l'orientamento che le danno le azioni coscienti degli uomini nella lotta fra dominanti e oppressi. Gli esseri umani agiscono in *situazioni* che essi stessi definiscono conferendo loro senso e finalità. E la definizione della situazione fa parte della situazione [28]. Se la gente, in un dato periodo storico, crede di non poter fare niente per cambiare la situazione penosa o le ingiustizie a cui assiste, allora non farà niente, resterà apatica, e le «cose pubbliche» seguiranno il loro corso [29].

L'elisione del soggetto

Foucault nel 1971, nel dibattito con Noam Chomsky, sembra riconoscere nel proletariato un soggetto politico. «Il proletariato», dice, «fa la guerra alla classe dirigente perché, per la prima volta nella storia, vuole prendere il potere» [30]. Non la fa per costruire un mondo più giusto e più libero: tutte queste sono delle giustificazioni, delle armi nella lotta. Fa la guerra per vincerla. Foucault riconosce: «Farò un po' il nietzschiano» [31]. Per lui è una lotta di forze. Il vero «soggetto», anche se queste parole non sono pronunciate, è la *volontà di potenza*.
Prima, nel corso della discussione, Foucault aveva manifestato la sua diffidenza nei con-

24. Jivarizzazione: dall'abitudine delle tribù Jivaros di tagliare e rimpicciolire le teste dei nemici uccisi, la tendenza a devitalizzare riducendo e isolando [Ndt].
25. Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 24.
26. La ragione non è una facoltà, ma una costruzione storico-sociale.
27. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 10-11.
28. William Isaac Thomas (1863-1947). Il teorema di Thomas dice: se gli uomini definiscono delle situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze. Cfr. *La profezia che si autoavvera*, in Robert Merton, *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 1992.
29. «L'esistenza di una volontà capace di produrre effetti nuovi, indipendenti dalle leggi meccaniche della natura, è un presupposto necessario per coloro che sostengono che è possibile riformare la società». Errico Malatesta, in *Pensiero e Volontà*, n. 2, Roma, 1926. *Ancora su scienza e anarchia*, in *Scritti*, Ginevra, 1936, vol. III, p. 213.
30. Noam Chomsky e Michel Foucault, *Della natura umana: invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma, 2005, p. 63.
31. *Op. cit.*, p 67.

fronti del «soggetto». Nella storia della conoscenza la verità appare sempre in ritardo e l'esigenza di verità non permette di salvare il soggetto. La conoscenza è una pratica collettiva che funziona secondo certe regole, perché la comprensione è «una formazione complessa, molteplice, non individuale, non assoggettata al soggetto» [32]. Ma in questo passaggio Foucault parla come se il soggetto, in quanto agente, non potesse essere pensato se non sotto forma di un individuo fisico.

Ci sono «fenomeni generali o collettivi, che per definizione non possono essere attribuiti», e come esempio vengono dati gli importanti cambiamenti della medicina alla fine del diciottesimo secolo. «Chi ne fu il responsabile? Chi ne fu l'autore?» [33]. Questi cambiamenti si possono ascrivere a un periodo storico, ma difficilmente sono attribuiti a un autore, a un agente responsabile e cosciente.

Se si dice: «Piove», nessuno chiederà: «Chi piove?». Si riconosce una causalità, ma non un agente intenzionale responsabile. Invece se si dice: «Comanda», di certo si chiederà, con pertinenza: «Chi comanda?». L'autorità o il dominio esigono una causalità umana, una intenzionalità. Si comanda perché qualcuno, o più di uno, obbediscano. Il concetto stesso di obbedienza presuppone la capacità di disobbedire. Gli esseri umani possono essere assoggettati, asserviti, addestrati, ma hanno sempre la capacità potenziale di ribellarsi. La dominazione politica non è un semplice rapporto di forza, ma appartiene all'ambito della convenzione, dei *nomoi*, delle istituzioni, degli artifici costruiti dagli uomini. Non è una legge di natura. E nemmeno un effetto delle relazioni strutturali esterne all'agire dei *soggetti politici* [34]. «Quando ci si chiede se è necessario il concetto di soggetto, non interessa al fenomeno della neve o della pioggia, ma quello dell'agire umano» [35]. La nozione di soggetto che ci interessa è quella che risulta dall'attribuzione della capacità causale degli effetti di un'azione a un agente, individuale o collettivo. Per utilizzare la parola tradizionale, è il *supposto* [36] che viene implicato nell'azione, ed è nel contesto situazionale dell'azione che si costituisce il soggetto. È all'interno del processo sociale, il cui supposto sono gli uomini, che prende consistenza il soggetto *cosciente di sé* [37], capace di un'intenzione, di una finalità. In un'azione collettiva il soggetto dell'atto è il collettivo, e non gli individui che lo compongono. L'obiettivo di *autonomia* individuale e sociale del progetto rivoluzionario non potrà essere fondato sul «fatto di un individuo che si mette da parte, ma di un soggetto che non si concepisce se non in relazione a comunicazione intersoggettiva con altri soggetti. È quindi un errore trattare il soggetto autonomo come un individuo e dargli questo nome. I due concetti di soggetto e di individuo appartengono a problematiche diverse» [38].

La demistificazione del soggetto incominciata da Friedrich Nietzsche («il "soggetto" è solo

32. *Op. cit.*, p. 24.
33. *Op. cit.*, pp. 23-25.
34. *I soggetti politici* sono generalmente delle forme collettive costruite nell'azione sociale. Cfr. l'ultima parte del mio testo *Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance*, in Réfractions, n. 2/1998.
35. Vincent Descombes, *Le complément de sujet*, Gallimard, Parigi, 2004, p. 34.
36. *Suppôt* [supposto]: *suposta* (v. 1298). Latino: *suppositus*, participio passato di supponete, «porre sotto». Philo: (av. 1662): la sostanza con i suoi accidenti. Il senso interferisce con quello di *supporto* = portare, e non *ponere*.
37. Evidentemente, il termine *cosciente* implica la relazione sempre esistente fra il grado di coscienza e i desideri o pensieri inconsci e i loro effetti sociali.
38. Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 333.

una finzione; l'ego di cui si parla quando si biasima l'egoismo non esiste» [39]) prenderà forme nuove con il post-strutturalismo.
Nella sua lettura di Foucault, Deleuze valorizza «l'esclusione preventiva» di un soggetto dell'enunciazione. Il soggetto è una variabile dell'enunciato. «Ciò che viene prima è il *si parla*, mormorio anonimo...» [40].
Nello studio della funzione enunciativa, Foucault riconosce un soggetto esterno alla frase, ma abbassa il tono: perché una serie di segni esista, ci vuole un «autore» o una *istanza produttrice* [41].
Faccio osservare che un autore è un agente, responsabile della propria opera, mentre un'istanza produttrice è una causalità anonima.
L'intento è formulato così: «Si tratta di togliere al soggetto (o al suo sostituto) il suo ruolo di fondamento originario, e di analizzarlo come una funzione variabile e complessa del discorso». L'autore non è che una delle specificazioni possibili della funzione soggetto, e «si può immaginare una cultura in cui i discorsi circolino e siano recepiti senza che la funzione-autore compaia mai» [42]. Tuttavia, ci si può ancora chiedere ingenuamente: «Chi fa questo discorso?». Risposta: il discorso è già lì, impercettibile o tonante, discontinuo, pericoloso, o anche rispettabile, ed emette un grande «brusio, incessante e confuso». In realtà, «sono le cose stesse e gli eventi che si fanno insensibilmente discorso dispiegando il segreto della loro essenza» [43].

39. Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, I. II, 180.
40. Gilles Deleuze, *Foucault*, cit, p. 62.
41. Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1971, p. 108.
42. Michel Foucault, *Dits et écrits*, i, (1969), Quarto-Gallimard, Parigi, 1994, p. 839.
43. Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 38-39.

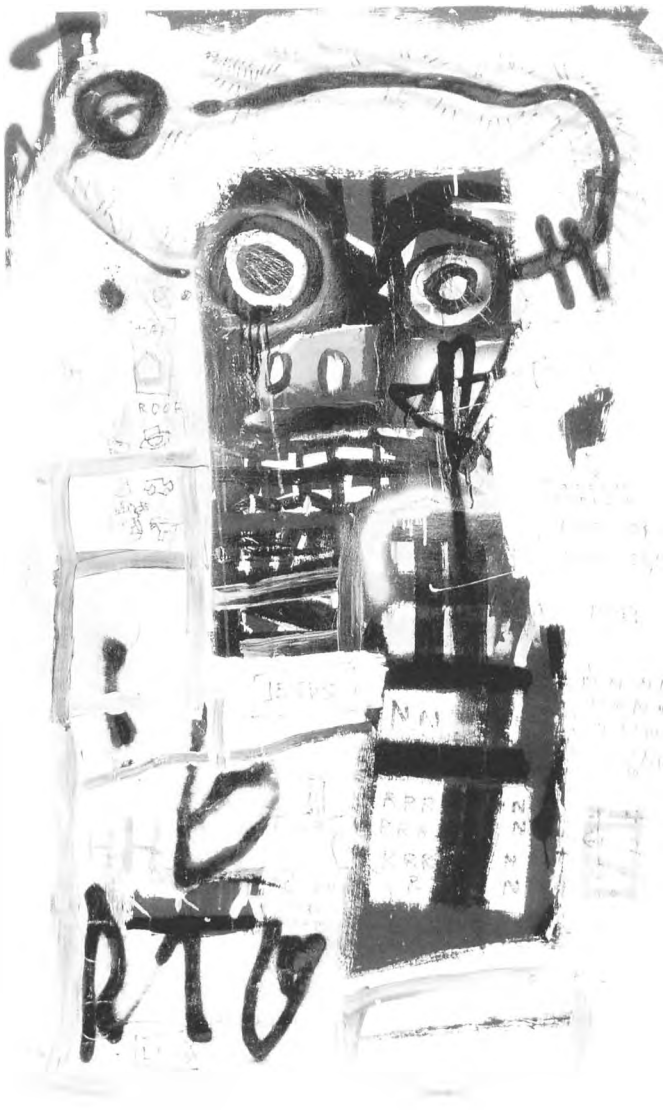
L'elisione del soggetto è un tratto caratteristico dello strutturalismo e una volontà costante in Foucault. Soggetto escluso, soppresso, depennato, o funzione variabile del discorso, fanno comparire un mondo senza agente causale attribuibile; è l'uomo, l'umano in quanto agente che diventa introvabile. La causalità nella società ha a che fare, allora, con il funzionamento anonimo delle istanze, dei sistemi, delle pratiche, delle discipline, dei discorsi, che organizzano avvenimenti e serie, e che sono «prodigiosi macchinari» di potere e di esclusione.
Non mi addentrerò qui nel «dibattito sul soggetto», in particolare perché sarei d'accordo con molte delle critiche fatte al soggetto sostanzialista della prima modernità, ma voglio segnalare due conseguenze dell'elisione del soggetto che interviene, a livelli diversi, sulla teoria del potere politico.
Una conseguenza è che questa elisione contribuisce all'adeguamento della teoria del potere di Foucault alle *condizioni* del blocco neoliberale, adeguamento che le fornisce lo *zoccolo enunciativo* necessario per essere ascoltata.
L'individuo del diciassettesimo e del diciottesimo secolo era già postulato dal liberalismo nascente come un'entità separata dagli altri individui, e proprietario di un potere ch'egli doveva alienare almeno in parte per costituire il potere politico, così come dei beni che poteva vendere o comprare, e di una forza lavoro che gli apparteneva in proprio e che poteva anche alienare «e offrire sul mercato come una merce» [44]. Con il neoliberalismo, l'individuo è diventato un essere privatizzato, centrato su di sé, isolato, incapace di immaginare i legami sociali che gli permettono di agire, e senza la volontà di farlo, atomo di una società sempre più frammentata. Nello stesso tempo, questo individuo separato dagli altri si uniforma con una folla di individui altrettanto anonimi, e la questione sociale e il conflitto che la accompagna si frammentano in conflitti d'interessi particolari o corporativi. I signori, i padroni, i capi non sono più visti come tiranni ma «piuttosto come tutori», che partecipano agli stessi sistemi di pensiero, allo stesso immaginario, sottomessi tutti in egual maniera a vincoli economici e sociali che non controllano.
Foucault, interessandosi solo dei meccanismi del potere, delle pratiche e delle strategie, partecipa, a sua insaputa, all'impresa neoliberale di riduzione del conflitto fra dominanti e dominati, sfruttatori e sfruttati, conflitto centrale nella società gerarchica, che frattura le relazioni umane a tutti i livelli della scala a partire dalla *posizione istituzionale* di una élite dominante. So che le frontiere di queste categorie sono permeabili, ma sono necessarie all'analisi politica e abbandonarle o diluirle nel tessuto globale del legame inter-umano contribuisce a rendere più scarsa la capacità di rivolta. Una molteplicità di processi, ci dice Foucault, spesso minori, si ripetono, s'incrociano e si rafforzano facendo del corpo biologico uno strumento docile, assoggettato all'«ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompone», micropoteri che, attraversando lo spessore del corpo «senza dover essere sostituiti dalla rappresentazione dei soggetti», fanno risaltare una «anatomia politica». E se il potere transita attraverso i corpi non è perché è stato interiorizzato passando dalla coscienza, neppure inconsciamente, no: è perché i corpi stessi fanno parte di una «rete di biopotere, di somato-potere» [45]. Come ci si può ribellare all'anatomia?
«L'individuo», riconosce Foucault, «è indubbiamente l'atomo fittizio di una rappresentazione ideologica della società, ma è anche una realtà fabbricata» da una tecnologia del potere che produce gli individui come elementi correlativi di un tipo di potere e di un tipo di sapere [46].. Il che, probabilmente, è vero, ma il potere, secondo lui, è un rapporto di forza che si applica a tutti i livelli delle relazioni umane, che si esprime in tutti i legami sociali intimi o pubblici. Ci sarebbe un regime generale del potere politico che si eserciterebbe a partire dal diciannovesimo secolo (come prima c'erano stati altri regimi) attraverso i dispositivi della sessualità, che organizzerebbe e distribuirebbe i micropoteri [47], ma non potrebbe essere assimilato a un potere sovrano, allo stato. È il contrario, dice Foucault, sono i rapporti di dominio molto specifici fra l'uomo e la donna, fra l'adulto e il bambino, che hanno una loro configurazione propria e la loro relativa autonomia, a fare funzionare lo stato [48].
Così qualsiasi soggetto politico scompare. Chi esercita il dominio e chi ne beneficia? Chi combatte, chi si ribella? Chi, è una questione che Foucault evita accuratamente.
Il punto di vista adottato è quello di «partire dalla relazione stessa di potere, dalla relazione di dominazione in ciò che essa ha di fattuale o di effettivo, e vedere *come sia questa stessa rela-*

44. Crawford B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Gallimard-Folio, Parigi, 2004, p. 106.
45. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976, p. 150; *Dits et écrits*, cit., II, p.. 251, I, 1622.
46. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 212.
47. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Universale Economica Feltrinelli, Milano,1988, p. 129 ss.
48. Michel Foucault, *Dits et écrits*, cit., p. 232.

zione a determinare gli elementi sui quali essa verte» [49]. (La sottolineatura è mia). Chiedere ai soggetti perché accettano di lasciarsi assoggettare, oppure no, è privo di senso, perché sono «le relazioni effettive di assoggettamento a fabbricare dei soggetti» [50].
Così come gli assoggettati, anche l'élite, la classe dirigente, il gruppo dominante, il governo, sono effetti delle relazioni di potere, e quindi non avrebbero un vero potere causale. L'elisione dogmatica del soggetto nell'ambito politico priva l'oppressione di qualsiasi finalità. L'analisi del potere in termini d'azione esige un'intenzionalità, un interesse, una volontà.
Senza ciò il conformismo o la ribellione restano prive d'oggetto. La teoria, quindi, si adatta all'episteme dell'epoca neoliberale, ma nello stesso tempo (è la seconda conseguenza dell'elisione del soggetto) toglie all'analisi politica la possibilità di attribuire a un agente, individuale o collettivo, la «responsabilità» della dominazione.
E se alla fine della sua opera Foucault si interessa «alla maniera in cui il soggetto si costituisce in maniera attiva», lo fa secondo la modalità liberale, centrata sull'individuo e la «cura di sé» [51].

La riduzione radicale delle lotte

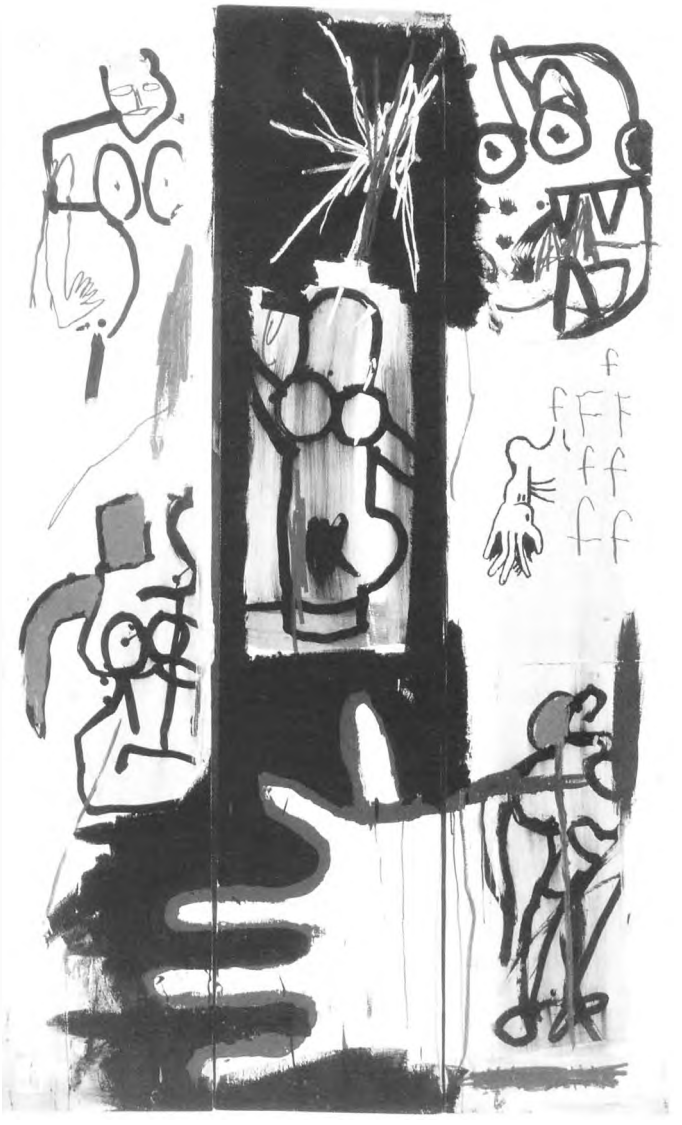
In un ambito un po' diverso, vediamo profilarsi un altro aspetto della teorizzazione sul potere che, a mio parere, va nella stessa direzione dell'elisione del soggetto e contribuisce ulteriormente a spossessare l'agente della capacità di agire. Il carattere locale delle lotte (presentato a volte sotto la forma di quello che si chiamava «il movimento reale») era rivendicato da un certo gauchismo e largamente adottato dai movimenti contestatari dopo il Sessantotto, con una diffidenza ostentata verso la «grande teoria» totalizzante, parola che rapidamente viene fatta slittare verso il totalitario. Nel 1970 Foucault scrive che certe posizioni del marxismo sono state superate da un «movimento rivoluzionario che, pur sviluppandosi fra gli studenti e gli intellettuali, è un movimento essenzialmente antiteorico». Questi movimenti, che sono fioriti un po' ovunque nel mondo, «hanno dato più credito alla spontaneità delle masse che all'analisi teorica» [52]. Foucault propone quindi agli storici di non occuparsi del tempo e del passato, ma del cambiamento e dell'avvenimento.
La storia seriale, ci dice, non si propone oggetti generali e precostituiti, come il feudalesimo, ma si occupa di dati precisi, di documenti,



studiando, per esempio, «gli archivi commerciali del porto di Siviglia nel corso del sedicesimo secolo». E lo storico non interpreta il documento per cogliere dietro a esso una realtà sociale nascosta, ma mette semplicemente in luce degli avvenimenti [53]. Non discuto la fecondità del metodo, né il fatto che sia giustificato filosoficamente dalla posizione nietzschiana di Foucault, per il quale la conoscenza

49. Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 44.
50. *Ibidem*.
51. Michel Foucault, *Dits et écrits*, cit., II, p. 1537.
52. *Op. cit.*, pp. 1140.
53. *Op. cit.*, pp. 1144-1145.

della verità è solo l'effetto di una falsificazione primaria sempre rinnovata dall'opposizione fra il vero e il falso. Voglio soltanto mettere in evidenza che la convergenza fra il sapere frammentato e le lotte locali, ambedue staccati dal funzionamento olistico del sociale stabilito, ha come conseguenza la scomparsa del



«progetto rivoluzionario», che è per definizione una forma totalizzante, un'altra società. Le lotte senza un progetto che dia loro un senso più ampio e una proiezione al di fuori del presente cronachistico ed effimero, si isteriliscono da sole obbligando il gesto di rivolta a una ripetizione infinita.

Il potere politico, che per Foucault è un effetto dei rapporti di potere, deve trovare di fronte a sé qualche forma di resistenza. Se il potere è strettamente relazionale, non può esistere senza quei punti di resistenza che svolgono «il ruolo di avversario, di bersaglio, di appoggio, di sporgenza per una presa». Eppure, e soprattutto, non c'è un luogo di resistenza («anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni») ma ci sono delle resistenze possibili, improbabili, spontanee, selvagge, mobili e transitorie, che formano dei punti, dei nodi, dei focolai, disseminati nel tempo e nello spazio. A volte appaiono grandi rotture radicali, spartizioni binarie, ma è «la dispersione dei punti di resistenza» che introduce nuove fratture nella società, spezzando unità costituite e suscitando nuovi raggruppamenti. «Ed è probabilmente la codificazione strategica di questi punti di resistenza che rende possibile una rivoluzione» [54].

Siamo di nuovo di fronte al problema ricorrente della teorizzazione di Foucault: che cos'è questa *codificazione strategica*, e come si forma? È un puro effetto delle relazioni di potere, aleatorie, contingenti, che agiscono nello spessore del tessuto sociale? E gli esseri umani, i soggetti a esse sottomessi, da esse fabbricati, che cos'altro possono fare se non seguire passivamente le vicissitudini dei loro destini? L'apatia politica sarebbe allora un comportamento sensato.

L'anno di pubblicazione di *La volontà di sapere*, Foucault, nel suo corso al Collège de France del gennaio 1976, giustifica il suo percorso intellettuale affermando che era molto adeguato al periodo vissuto, i dieci o quindici anni precedenti. Questo periodo ha visto una «stupefacente efficacia delle critiche discontinue, particolari e locali», che hanno prodotto «una specie di friabilità generale dei suoli» e delle certezze più solide e familiari, e hanno dimostrato «l'effetto inibitore proprio delle teorie totalitarie, o in ogni caso delle teorie avvolgenti e globali». Queste teorie possono dare degli strumenti «localmente utilizzabili», ma a condizione che «l'unità teorica del discorso» sia sospesa, rovesciata, messa in caricatura. Con la speranza di vedere «l'insurrezione dei saperi assoggettati», i saperi assenti dalle sistematizzazioni formali della storia o quei saperi

54. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 85-86.

«squalificati, gerarchicamente inferiori» [55]. Quello che abbiamo visto, invece, è il consolidamento del blocco neoliberale. E se il sapere storico ed erudito delle lotte non è più sepolto come prima, resta comunque inutilizzabile da parte della gente, degli oppressi, degli assoggettati, disorientati e isolati di fronte a una globalizzazione sempre più uniformante. La riduzione locale delle lotte e dei saperi ha contribuito a disarmare le volontà.

La diffusione del potere

«Con i vostri valori e le vostre parole di bene e di male, voi esercitate violenza» [56], scriveva Nietzsche, e Foucault definisce *il potere* come un rapporto di forze: *le relazioni di potere sono il confronto bellicoso delle forze*. Ipotesi chiamata, per comodità, «l'ipotesi di Nietzsche». Questa concezione del potere permette di capire prima di tutto «la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano» [57]. Questi rapporti sono mutevoli e interconnessi, in modo da formare catene o sistemi, formalizzarsi o istituzionalizzarsi. Non bisogna cercare di trovare un potere centrale da cui s'irradiano delle forme derivate e discendenti, perché «è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali e instabili» [58]. Lo stato, la legge e il divieto, l'unità della dominazione, il tipo di regime politico, sono solo le forme terminali. Il potere va dal basso verso l'alto. Le relazioni di potere, inegualitarie e mobili, hanno la particolarità di essere intenzionali e non soggettive, dice *La volontà di sapere*. Esse possono essere intelligibili, ma non perché siano l'effetto, in termini di causalità, di un agente intenzionale, individuale o collettivo, di un soggetto. Il potere si esercita con «una serie di intenti e di obbiettivi», ma questo non vuol dire che essi risultino dalla decisione o dalla scelta di qualcuno. La razionalità del potere è quella delle tattiche che si connetteno le une alle altre, la sua logica può essere chiara o decifrabile, eppure «può darsi che non ci sia nessuno che li abbia concepiti e ben pochi che li abbiano formulati: carattere implicito delle grandi strategie anonime» [59]. Precisiamo ancora: per Foucault, il potere non è una sostanza né qualcosa che si acquisisce, non è un'istituzione, non è neppure una potenza di cui alcuni sarebbero dotati. È il risultato di un rapporto di forza, l'effetto delle forze in lotta. È onnipresente, perché si produce in ogni istante e viene da ogni parte. E «il» potere, in quel che c'è di permanente, di stabile, di stabilito, è semplicemente l'effetto d'insieme di tutti questi rapporti di potere, di modo che si potrebbe dire che *potere* «è il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data» [60].
Si arriva quindi a una teoria «generale» del potere i cui corollari saranno: il potere si esercita in atto, il potere viene dal basso, il potere è produttivo. Ed è generato in permanenza dal gioco delle forze in lotta. Per analizzare il potere, noi disponiamo di poco, dice Foucault, ma «disponiamo innanzitutto dell'affermazione secondo cui il potere non si dà, non si scam-

55. Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 14-16.
56. Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 1998, p. 132.
57. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 82.
58. *Ibidem*.
59. *Op. cit.*, p. 84.
60. *Op. cit.*, p. 83.

bia né si riprende, ma si esercita e non esiste che in atto» [61]. Affermazione gravida di conseguenze, perché tutte le grandi istituzioni sociopolitiche di dominio, la religione, il patriarcato, il potere politico, in tutte le loro forme storiche, da quella tribale allo stato moderno, organizzano un ordine simbolico, un ordine di rappresentazioni che si può chiamare «l'istituzione immaginaria della società», e che produce una società gerarchica, una società con lo stato, che funziona sopra queste tre divisioni binarie: il mondo naturale e l'aldilà, la valenza differenziale dei sessi, quelli che comandano e quelli che obbediscono. Esse sono il fondamento dei «codici fondamentali di una cultura (quelli che ne governano il linguaggio, gli schemi percettivi, gli scambi, le tecniche, i valori, la gerarchia delle sue pratiche) definiscono fin dall'inizio, per ogni uomo, gli ordini empirici con cui avrà da fare e in cui si ritroverà» [62]. All'altra estremità di questi codici, diceva Foucault nel 1966, ci sono le teorie scientifiche e le interpretazioni dei filosofi che forniscono le spiegazioni o le giustificazioni di un ordine dato. Ma non è la giustificazione giuridica o liberale del potere politico (che nasce all'alba del diciassettesimo secolo secolo e che Foucault denuncia) né la forma che essa dà a questo potere, né il regime che essa modella, la creatrice dell'obbedienza o della sottomissione. È il fatto complessivo del potere politico, istituito da e per il collettivo umano, sorretto dalle tre grandi divisioni binarie e da esse riprodotto, che gli uomini trovano alla loro nascita in ogni momento del divenire storico-sociale. Potere istituzionale, che li sottomette o li socializza, o li sottomette socializzandoli, che essi interiorizzano e al quale si sottomettono e obbediscono, oppure si rivoltano e lottano [63]. Il potere che si esercita in atto è un elemento, una variabile, del livello situazionale dell'azione, ma è determinato dal regime generale della dominazione piuttosto che determinante nella produzione delle forme istituzionali del potere. Non si può dire che il potere politico viene dalla base come effetto del gioco attuale, in atto, delle forze in lotta, perché non si vede come i suoi rapporti di forza, caratterizzati come mutevoli e imprevedibili, possano ripetere instancabilmente le stesse situazioni. E questo è in contraddizione con l'affermazione che i micropoteri sono organizzati a partire dal diciannovesimo secolo dal regime della sessualità.

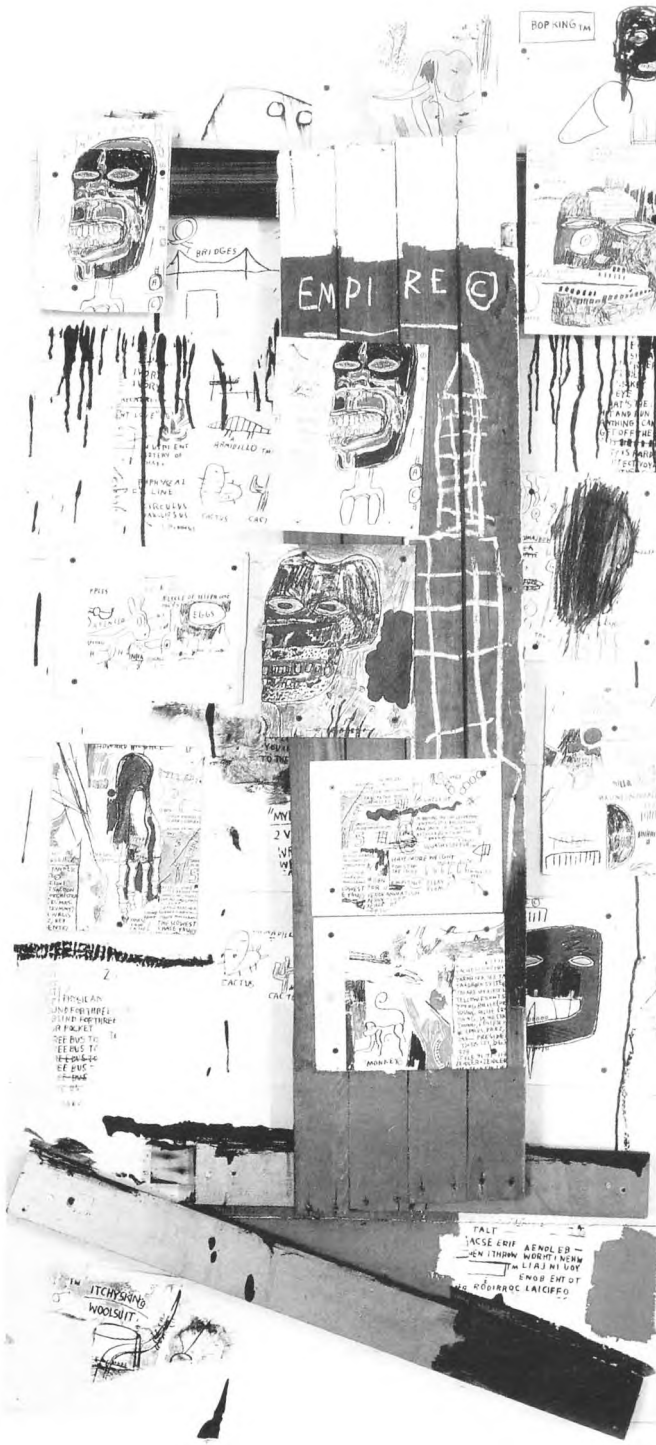
Il potere repressivo, proibitivo, negativo, che dice no, non è l'unica forma nella quale il potere si presenta. Foucault pensa che l'elisione della sua «efficacia produttiva», della sua «ricchezza strategica», della sua «positività», sia un'astuzia del potere stesso: «Il potere è tollerabile a condizione di dissimulare una parte importante di sé. La sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere» [64].

61. Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 22.
62. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, cit, p. 10.
63. Cfr. Michail Bakunin e i tre momenti della libertà in *Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance*, in *Réfractions*, n. 2, cit., pp. 102-104.
64. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 77.

Che i meccanismi di esercizio del potere siano occulti, accuratamente nascosti, *institutio arcanae*, è una verità ampiamente conosciuta, e si può riconoscere senza sforzo la loro produttività, ma a condizione di non definire il potere come un «effetto dei rapporti di forza», perché allora si trasforma l'«effetto» (che è una situazione strategica, un luogo in cui «non c'è nessuno per concepire, prevedere o volere») in agente, gli si attribuisce un'intenzionalità, lo si trasforma in soggetto, gli si concede una capacità causale, lo si sostanzializza. E se si dice che sono le forze in lotta ad avere un potere causale, si fa la stessa ipostasi, perché la forza è sempre la forza di un agente.
Il problema è piuttosto semantico: facendo del *rapporto di forza* la forma primaria del legame interumano, si presta a «forza» il senso ampio di un'attività, un'azione, che induce una modifica nel mondo e che include, quindi, sia la capacità di fare sia la dominazione. Racchiuse dalla parola potere, forza, potenza, capacità e dominazione diventano equivalenti o intercambiabili, dimenticando la vecchia distinzione, fondamentale in politica, fra *potentia* e *potestas*, la potenza o capacità di produrre degli effetti e la dominazione, la capacità di far(si) obbedire, di decidere al posto dell'altro, o degli altri. La capacità o la potenza sono delle forze che possono lavorare sinergicamente, in situazioni di eguaglianza, mentre la dominazione è sempre una *relazione asimmetrica* dell'ordine istituzionale umano. Se l'individuo, l'élite, il gruppo o la classe dominano, è perché gli altri si sottomettono.

Dominazione situazionale

Il campo del politico è definito prima di tutto dall'esistenza della città: ci sono delle città, ci sono i *nomoi*, il nomico, degli accordi e dei disaccordi.
L'antica sofistica l'aveva stabilito: la politica, la legge, la norma, convenzionali, sono una questione di opinione. Si può sfuggire alla legge, due opinioni contraddittorie sono sempre possibili; non si sfugge al castigo che arriva con la trasgressione delle prescrizioni naturali. La politica appartiene all'ambito del *logos*, della *doxa*, del discorso. Le opinioni sono sempre incerte e diverse. Tutti hanno la loro opinione. Un tratto saliente del pensiero sofistico è stato l'eguaglianza di tutti i cittadini, e il quinto secolo avanti Cristo ha visto nascere delle dottrine di eguaglianza sociale.
Si può ritenere quindi che, da un punto di vista teorico, la capacità o il potere di istituire le diverse forme dello storico-sociale appartenga al



collettivo umano inteso come un tutto. Ma l'istituzione di un potere politico in ogni sua manifestazione storica ha comportato, a partire dai tempi originari, una divisione fra una minoranza incaricata di dettare la legge per tutti e l'immensa maggioranza degli assoggettati. Arti-

colato sulla separazione radicale fra il sacro e il profano, frutto dell'*auto-spossessamento inaugurale* che il collettivo umano ha effettuato consegnando la sua *capacità istituente* a una volontà altra ed esterna [65], il potere politico si costituisce come luogo simbolico della dominazione. Il potere politico o dominazione ha la sua fonte in una forma istituzionale dello storico-sociale.
All'estremo opposto, in un possibile paradigma o modellizzazione del potere, le relazioni molteplici e reciproche che configurano una società in un momento dato, manifestano, nell'attualità *situazionale* della loro espressione, una quantità innumerevole di capacità differenziali: l'abilità manuale, la forza fisica, l'esperienza o la conoscenza, l'intelligenza o l'astuzia, la bellezza o l'innocenza e così via, le quali creano costantemente delle relazioni asimmetriche, di potere o di subordinazione. Tuttavia, siccome sono distribuite in maniera aleatoria nella popolazione, non sono patrimonio di un rango o di una classe, e non possono neppure crearle. In qualsiasi situazione sociale, la coercizione che può risultare dalla forza, dall'astuzia, dall'abilità e così via, di un individuo o di un gruppo di individui su un altro o su altri, non è la dominazione politica e perciò nessuno le accorda la minima «legalità». Solo quando la coercizione esercitata è definita in quanto appartenente al campo istituzionale del potere politico, statale, patriarcale, religioso e anche educativo o famigliare, essa è considerata «legittima». Il potere non nasce dal gioco delle relazioni situazionali. Jean-Jacques Rousseau aveva visto giusto criticando l'opinione che fa derivare, per esempio, il potere sociale dal potere paterno: «*Invece di dire che la società civile deriva dal potere paterno, bisognava dire al contrario che proprio da essa questo potere ricava la sua forza principale*» [66].
Fra questi due poli, quindi, noi possiamo collocare i diversi regimi studiati da Foucault, regime del sangue o della sessualità, dell'esclusione o delle pratiche disciplinari.
Accontentarsi di lotte locali e di saperi settoriali senza considerare la struttura istituzionale del potere politico è un modo di condannarsi eternamente al lavoro di Sisifo. Sono queste divisioni binarie costitutive del potere gerarchico, dello Stato che bisogna combattere globalmente all'interno del blocco neoliberale.
L'umanità non è arrivata, non ancora, a sbarazzarsi di quelle divisioni primarie che mantengono e riproducono le istituzioni di dominazione. E oggi, in questa epoca di regressione intellettuale e sociale, la lotta per l'autonomia (o l'anarchia, se si preferisce) si presenta, per la grande maggioranza delle persone, come illusoria, al di là del possibile. Così, la convinzione dell'impotenza politica che imbeve l'individuo privatizzato si situa accanto all'*episteme* soggiacente al blocco liberale. Fra «l'uso di quelli che si potrebbero chiamare i codici ordinari» della cultura neoliberale e le teorie e riflessioni filosofiche che la sorreggono o la contestano, si estende questo zoccolo, questa «zona mediana», in cui sono nascoste le divisioni costitutive della religione e del potere politico, divisioni determinanti della «esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi di essere» [67]. L'ordine simbolico (l'ordine del segno, della rappresentazione, del linguaggio) si organizza, in maniera concomitante, sotto la forma patriarcale data dalla doppia divisione gerarchica fra i sessi e le generazioni: la preminenza dell'uomo sulla donna e dei morti sui vivi.
Ma è anche in questa regione intermedia fra le pratiche e i saperi formali che avvengono le sfasature, le fratture, le crepe, le insurrezioni che i conflitti sociali, le lotte, le insurrezioni introducono nel corpo sociale. Le teorie, le conoscenze, i sistemi di pensiero, critici ed eterodossi, anche se costruiti sul terreno dello stabilito, trovano queste rotture sul cammino della storia e, investendole, contribuiscono alla creazione di nuove forme sociopolitiche. Le concezioni della storia e del potere che non riconoscono l'uomo come agente intenzionale dell'azione, come soggetto della sua pratica, sprofondano negli ingranaggi del blocco neoliberale.

traduzione di **Alberto Panaro**

65. Cfr. Eduardo Colombo, *La religion et le pouvoir politique*, in *Réfractions*, n. 14/2005.
66. Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma, 2002, p. 151.
67. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 11.

I disegni di questo articolo sono di Jean-Michel Basquiat

Giancarlo Biffi

ANTIGONE SORELLA GUERRIGLIERA

Cosa significa fare teatro oggi? E farlo fuori dagli schemi e dai circuiti istituzionali? In che modo fare teatro può essere il prosieguo dell'attività militante degli anni Settanta? E si possono pensare gli anni Ottanta non come «quelli dello svacco», ma come quelli di un impegno rinnovato? Questi gli interrogativi che agitano il testo di Giancarlo Biffi, attore e regista di teatro

Non ci sono più parole, le opinioni giacciono inascoltate, puoi urlare a squarciagola ma niente, resti inchiodato dentro un presente che non ti appartiene e i pensieri, pur liberi nel vento, s'infrangono solitari come gocce d'acqua sul terreno dello stupore.
Negato, nascosto, maltrattato... l'incanto ha perso ogni segno della sua presenza. Ci hanno rubato qualcosa e purtroppo è come se fossimo stati noi ad averlo permesso. Il rumore di fondo continua terribile. La democrazia trita tutto dentro logiche che non appartengono più alla sostanza dell'essere, ma unicamente sono schiave del consenso e del consumo.
Tutto è rimosso, tutto è coperto. Non c'è spazio, non c'è tempo... o di qua o di là. E per

La copertina di *Un teatro di storie* di Giancarlo Biffi, Cuec, Cagliari, 2007, 180 pagine. 11 euro. Il libro comprende: Los locos del Calvario, Milano da bruciare!, Federico lo Svizzero, Bello da morire, racconti pensati per il teatro e quasi tutti già portati sulle scene da Cada Die Teatro. I Senzaniente, Ecuba e le figlie sono testi teatrali ispirati il primo a Il poverello di Dio, di Nikos Kazantzaki e il secondo alla tragedia classica di Euripide, passando per Cassandra di Krista Wolf

O DEL **TEATRO** COME

chi abita sempre nel luogo sbagliato, in un'ora strappata a morsi al tempo, non riconoscendosi più né nel qua e né nel là? Non c'è scampo!
Proprio quando non ne puoi più, quando pare che tutto sia perso, quando sembra che il viaggio sia al capolinea, chiudi gli occhi e la vedi comparire... è lei: «Sorella guerrigliera», è lei che giunge in tuo soccorso, è Antigone, la compagna che si fa teatro, colei che pretende dal tiranno non solo giustizia ma anche il luogo giusto dove vivere e morire, poi riaprendo gli occhi vedi purtroppo che la barbarie è ancora signora e padrona.
Poveri omuncoli, poveri lumaconi che siamo, con gli occhi di Antigone dobbiamo imparare a guardare. Oppure, ancora meglio, con lei impressa negli occhi dobbiamo osservare, poiché non dobbiamo dimenticare. Dobbiamo serbare memoria in modo da non insistere nel posare i piedi sempre e comunque nello stesso pantano.
Occorre arrendersi, per poter andare avanti. Siamo nulla. La presunzione non ci può essere amica; dobbiamo sviluppare la capacità di ascoltare, di vedere. Autonomi nelle scelte. Antagonisti alla barbarie occorre essere, per espellere dalle nostre cellule le tossine accumulate da una «storia» che, ripiegandosi su se stessa, non fa altro che riaprire sempre le identiche ferite.
Sembra proprio che gli uomini non riescano a fare di meglio, se non scannarsi a vicenda. Le ricette per una possibile pace

vetro. Si resta annichiliti dietro a un'impotenza infinita e sconsolata, ma ribellarsi è possibile.
Ribellarsi è giusto.
Il teatro in questo ci può aiutare, un teatro che si faccia storia, che racconti, che sia traccia di percorsi infiniti. Il teatro è forse l'ultima agorá della civiltà contemporanea: rifugio dalla violenza e dall'ipocrisia. Un luogo/piazza che ti accoglie per poi spingerti nella via con qualche domanda in più e qualche paura in meno.
Ho sempre e solo pensato al teatro come fenomeno che appartiene all'universo femminile e che sia essenza stessa del suo essere politico. Un teatro da cui si è generati, oppure un teatro «sorella» che ci accompagna nel cammino e che facendosi voce, corpo, pensiero ci aiuta a comprendere sempre meglio ciò che spesso sfugge.
È nelle scelte strutturali e strategiche messe in campo che la poetica di una compagnia teatrale prende corpo. Il teatro ha dato a molti della mia generazione, buttati sugli scogli dalle onde del riflusso post anni Settanta, nuove motivazioni per andare avanti. Dentro quel corpo molti di quei ragazzi hanno continuato a inseguire «l'utopia», svestendo i panni della semplice ideologia hanno trovato una forte ragione per continuare a correre.

Formidabili quegli anni Ottanta

Gli anni Ottanta per il nostro teatro sono stati anni formidabili: si è lavorato a una sua trasformazione, si sono occupati e inventati spazi d'azione impensabili solo qualche anno prima, si è riusciti a trasferire un po' di quella carica creativa, così vitale negli anni Settanta, direttamente nel corpo stesso del teatro. Se prima quella tensione viaggiava parallela, in seguito si è trasfusa direttamente nel suo essere, e l'ha fatto talmente bene da riuscire molte volte a miscelare la poesia con l'impegno sociale. Non più il teatro come strumento politico ma il teatro stesso nel suo farsi diviene fatto politico.
L'organizzazione teatrale diventa e si consolida come forza d'argine ai tentativi di conservazione culturale e sociale.
Negli anni Settanta abbiamo propagandato l'arte dell'arrangiarsi, nel decennio successivo l'arrangiarsi si è fatto un po' arte. Si è cercato di dare gambe, stomaco e cervello al sogno. L'autoformazione è diventata pratica essenziale dell'essere gruppo teatrale. Sempre più attori si formavano dentro le compagnie e molti che non divenivano attori o a cui non interessava diventarlo, nella forma del «laboratorio» hanno trovato il loro modo di stare e così, fortunatamente, il teatro si è trovato dinanzi uno spettatore nuovo. Uno spettatore consapevole, curioso e complice che ci ha accompagnato nel nostro procedere pungolandoci e stimolandoci.

Il Cada Die Teatro nasce nel febbraio 1982 e nasce con il proposito di fare teatro, crescere in sua compagnia e soprattutto vivere di esso. Vivere di ciò che ci piaceva fare. Mi sembra di poter dire che ci siamo riusciti, ma questo non mi basta.
Sì, il teatro ci dà uno stipendio e forse ci aiuta a stare un po' meglio con noi stessi, ma spesso mi trovo a pensare che non mi è sufficiente, mi accorgo di aver esplorato solo superficialmente il suo corpo, gli spazi dell'agire che il teatro offre sono infiniti, c'è di più, molto di più... Ogni cosa che mi passa per la testa non riesco a pensarla se non collegata a questo straordinario fenomeno, ogni luogo che vedo lo penso in sua funzione, ogni esperienza che faccio si riflette nel suo farsi scena: se mi trovo in mezzo a un canyon a fare «torrentismo», subito quel particolare angolo che vedo diviene luogo significativo dove mettere in scena un'opera di Fëdor Dostoevskij e se qualcosa nella vita di una persona o di una comunità mi tocca, è nel teatro che trovo il mezzo appropriato per trasformarlo in riflessione collettiva.
Durante il corso della giornata le visioni non fanno che susseguirsi una dietro l'altra, un vero e proprio mondo parallelo che solo sulla scena diventa reale. Abito un teatro che si è trovato adulto senza padri ma per fortuna con tanti fratelli, con tanti ragazzi che si sono provati sulle tavole del palcoscenico.

Lo sbarco in Sardegna

Sono arrivato in Sardegna nel novembre 1981, era la prima volta che mettevo piede sull'isola. Casualità e coincidenze mi portavano in una nuova terra, con me avevo circa 2 mi-

lioni di lire, il frutto delle supplenze scolastiche fatte nei mesi precedenti all'Ista di Volterra (la Scuola internazionale di antropologia teatrale, diretta da Eugenio Barba). Ecco, in quelle poche lire c'era tutta la mia determinazione, avevo scelto di far teatro e non ci avrei rinunciato per niente al mondo. Era la mia scommessa: con quei soldi dovevo sopravvivere almeno un anno, scrivere una tesi di laurea sul teatro che si praticava in Sardegna e soprattutto dare concretezza all'idea di teatro che avevo dentro. È stata dura, ma dal giorno che sono sbarcato in Sardegna non ho più avuto bisogno di fare altri mestieri per poter fare teatro. Il teatro oltre a essere un viaggio era divenuto la mia professione.

A me continentale la Sardegna ha dato tanto, sicuramente molto più di quello che io finora ho saputo dare in cambio. Mi ha accolto e trattato, a me sconosciuto cittadino del ricco Nord, come fossi un figlio suo, e questo non solo perché mi ha dato la possibilità di campare di teatro (che non è cosa da poco) ma soprattutto perché mi ha fatto capire cos'è e cosa significa accettare l'altro: niente intolleranza ma l'opportunità d'incontro con un popolo fiero, ricco della sua memoria che ha fatto dell'umiltà la sua forza, così pronto a capire le ragioni di tutti da rinunciare spesso alle proprie. Gente che non urla, non strepita, capace di rimboccarsi le maniche e darsi da fare senza aspettare l'aiuto di nessun messia. E poi ancora di più: mi ha dato terra che è terra, cielo che è cielo, mare che è mare e nuovi compagni con cui condividere un percorso che si è fatto avventura.

Costruire territori, seminare, aprire spazi: erano queste fin dalla nascita le nostre intenzioni. Occorreva nutrire il nostro lavoro di speranza, non qualche volta ma ogni giorno (cada die). Perseguire l'obiettivo con ostinazione, con un solo fine: crescere, maturare non solo con lo scopo di fare un teatro sempre più bello, ma anche per migliorare noi stessi. Non so se ci siamo riusciti... delle volte mi viene di rispondere sì, altre... Comunque ci resta ancora del tempo da vivere e chissà...

In tutto questo c'è tanto «politico» così come ce n'è altrettanto nell'idea di collettivo, il bisogno di stare in gruppo che ci ha portato a scegliere la struttura sociale della cooperativa. Camminare con altri non è come camminare soli, è proprio il gioire e soffrire con altri che ci fa capire cosa e chi siamo. Ma pure questo è maledettamente difficile, noi ci proviamo interrogandoci e provando ogni giorno ad avanzare di un centimetro.

La recente storia del teatro in Italia ha avuto come centro focale il collettivo, lo stare assieme, il tentare di realizzare qualcosa con altri. Una scommessa questa che ha cambiato radicalmente il panorama e

seppur le separazioni siano di gran lunga superiori alle unioni che si sono consolidate nel tempo non possiamo però scordare cosa sono state e quanto hanno dato le esperienze di compagnie teatrali come Falso Movimento o i Magazzini Criminali, solo per citarne due. Ci siamo formati nel movimento e solo in movimento troviamo la nostra ragione d'essere, la nostra identità.
Si sono fatte quelle cose, quegli spettacoli, quelle manifestazioni proprio perché si era «qualcosa». Mai come in quegli anni organizzazione e produzione sono state così correlate. Si sono organizzati festival, rassegne, stagioni teatrali come fossero delle messe in scena, seguendole con la stessa cura e dando loro la medesima importanza delle rappresentazioni stesse. L'esigenza d'inventare situazioni d'incontro si è intrecciata saldamente al fatto artistico. Incontrarsi, confrontarsi, mettere in corto circuito anche idee provocatorie; sentire di appartenere a un flusso, accorgersi che anche altri correvano su quell'onda ha fatto sì che per gemmazione i luoghi e le esperienze si siano potuti sviluppare e rafforzare.
Ora ci troviamo un teatro che si è aperto. Un teatro coraggioso che si sforza con tenacia di mediare il suo essere autonomo con la condizione di essere strutturalmente un teatro pubblico, non solo perché è finanziato quasi interamente dalle istituzioni ma anche perché ha svolto e svolge un'azione pubblica, sia per i luoghi dove opera (quartieri, scuole, istituti, carceri...) sia anche per l'etica antiprivatista da cui è mosso.
Fin dall'inizio ci siamo caricati addosso anche responsabilità che non ci competevano, ma noi arrivavamo direttamente da quegli anni: «Ma l'amor mio non muore...». Come potevamo praticare un teatro che non fosse espressione di quelle intenzioni, di quei desideri? Ci siamo messi in marcia e ancor oggi lo siamo. Non ho rimpianti ma al contrario sento ancora in me l'energia dei giorni migliori. Mi pare che abbiamo ancora molto da fare, se prima questo agire era l'unica maniera di legare il mestiere al viaggio, oggi il bisogno di esserci, di schierarsi, di stare a ragione o a torto da una parte è ancora la bussola che ci guida. Non si è mai smesso di fare politica e il teatro per sua natura non ha mai smesso d'essere «politico» o è così o non è teatro, è qualcos'altro.
Abbiamo cercato d'inventare pensieri, ragioni, condizioni, luoghi per il nostro fare, in maniera da riuscire a tenere le porte ben aperte, in modo che altri potessero entrare e soprattutto che noi si potesse un giorno uscire. Abbiamo cercato di scardinare l'apparente prigione, dando vita a uno spazio aperto e autonomo che oltre a essere luogo fosse anche condizione, poi abbiamo preso una parola antica e tutto questo l'abbiamo rinominato teatro.
In verità il nostro teatro è una «voglia», un desiderio che si fa carne ogni volta che incontra lo spettatore. Non si può fare teatro per forza, lo si fa perché si ha qualcosa dentro, qualcosa che non si può trattenere e che solo sulla scena trova il suo respiro. È un territorio che si espande, si ramifica fino a mettere in relazione mondi diversi. Una drammaturgia del sociale che incastra in un folle puzzle pezzi di vita e straordinarie visioni; versi poetici e parole di fuoco; urla di dolore e scoppi di gioia. Dare corpo ai pensieri o ancor meglio dare pensieri ai corpi. Rispondere ai rumori di guerra... conflitti piccoli o grandi, familiari o internazionali, con qualcosa che assomigli sempre di più a un suono, a un sogno.
Non sto nel teatro unicamente per mettere in scena delle storie, ma con la convinzione che in ogni cosa e azione che faccio c'è un bisogno di presenza forte e non solo per «l'arte», ma soprattutto per dare risposta alla domanda: a chi e a cosa «l'arte» deve servire? È un modo, il mio, di resistere alla barbarie. È il riuscire a coniugare il fatto egoistico del piacere di far teatro, alla voglia di significato e risposte al nostro fare; è il singolare che si stratifica al plurale; è il bisogno di stare con gli occhi ben aperti anche nel momento in cui si è, per ore e ore, chiusi in una sala a provare; è il sapere perché si passa quel tempo d'isolamento; è il dire... il ripetere che si fa teatro affinché la barbarie non abbia più cittadinanza nel mondo.

●

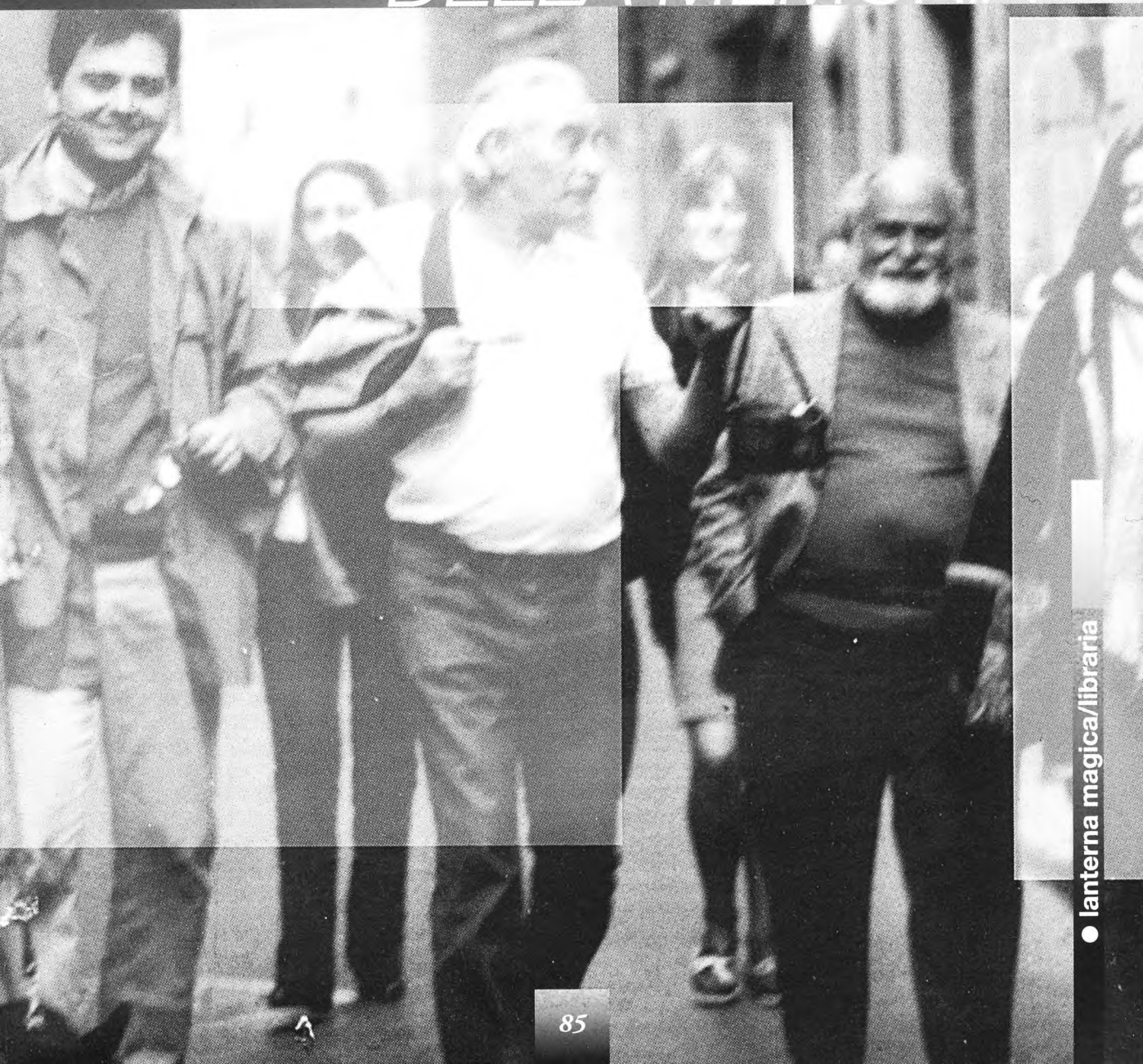
Le illustrazioni di questo articolo sono immagini da spettacoli di Cada Die Teatro

Un libro con tanti autori per tratteggiare la personalità complessa e l'attività di Aurelio Chessa. Creatore e animatore fino alla morte dell'Archivio Famiglia Berneri. Uno dei più importanti sulla storia e sul pensiero del movimento anarchico

Ecco la copertina del volume a cura di Fiamma Chessa, *Aurelio Chessa. Il viandante dell'utopia*, Biblioteca Panizzi. Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia, 2007

Lorenzo Pezzica

AURELIO, CUSTODE DELLA MEMORIA



Aurelio Chessa. Il viandante dell'utopia è prima di tutto un doveroso omaggio non solo all'attività politica e culturale di uno tra i personaggi di spicco del movimento anarchico italiano della seconda metà del Novecento, ma anche un sincero e partecipato ricordo per una persona che ha testimoniato con la sua vita un autentico impegno anarchico militante, una persona certamente non comune, difficile e, come per tutte le persone difficili, con un carattere forte.

Aurelio Chessa era nato il 30 ottobre 1913, in Sardegna a Putifigari, un paese della provincia di Sassari. Fornaio in Egitto, ferroviere, Aurelio si era avvicinato all'anarchismo grazie a uno zio, Francesco Piras, che gli aveva lasciato in eredità i suoi libri che il nipote, autodidatta, avrebbe letto avidamente e che avrebbero costituito il primo nucleo di quello che più tardi sarebbe diventato l'Archivio Famiglia Berneri, oggi Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa. Un archivio che ha accompagnato sempre Aurelio nei suoi numerosi trasferimenti, da Genova a Pistoia fino all'attuale sede a Reggio Emilia, portato nella città emiliana dalla figlia Fiamma che ha continuato e continua, l'opera del padre nella raccolta, la conservazione, la valorizzazione del patrimonio documentario e librario dell'archivio, arricchendolo giorno per giorno.

A 23 anni, nel 1936, Aurelio «tenta di rubare una barca all'isola d'Elba per andare a combattere in Spagna» (Alberto Ciampi). Dopo la guerra, nel 1945, si stabilisce a Genova, dove trova lavoro alle ferrovie dello stato, si sposa e dove, nel 1948, nasce la Fiamma.

Alla fine degli anni Quaranta l'incontro con le persone che segnano la sua vita: Giovanna Caleffi Berneri, Cesare Zaccaria, Pier Carlo Masini. Dal 1950 inizia a raccogliere materiali sulla storia del movimento anarchico sommandolo alla donazione di suo zio. Alla morte di Giovanna, il 14 marzo 1962, la figlia Giliana Berneri gli dona l'archivio del padre.

Nel 1966 Aurelio lascia Genova e si trasferisce a Pistoia dove continua a raccogliere documentazione e memorie del movimento. Grazie alla collaborazione di Gino Cerrito, professore di storia contemporanea all'università di Firenze, e di Pier Carlo Masini, il materiale assume i connotati di un archivio e i due suggeriscono di intitolarlo a Camillo Berneri. Dal 1971 l'archivio cambia la sua denominazione in Archivio Famiglia Berneri. Sono anni di intensa attività e l'archivio si arricchisce anno dopo anno di nuovo materiale documentario: archivi, giornali, libri...

Una vita, quella di Aurelio Chessa, dedicata da una parte l'impegno militante e politico nel movimento (nel 1965 è tra i promotori dei Gruppi d'iniziativa anarchica, Gia, nati dalla scissione dalla Fai, Federazione anarchica italiana) e dall'altra l'intensa attività legata all'archivio, alle attività editoriali, culturali e divulgative. Oltre alle edizioni dell'archivio Famiglia Berneri, dà il suo contributo alle edizioni RL, alla collana Vallera, l'impegno editoriale e amministrativo della rivista *Volontà*, solo per citarne alcune.

Il 26 ottobre 1996 Aurelio muore a Rapallo.

Testimonianze e ricordi

Nella presentazione al volume, Fiamma Chessa spiega come l'idea della pubblicazione sia nata da un progetto del 2000 che prevedeva un opuscolo autoprodotto per ricordare Aurelio Chessa a quattro anni dalla sua scomparsa. Per realizzare l'opuscolo Fiamma si era rivolta a Nadia Agustoni che si rese subito disponibile, insieme ad altri compagni e amici di Aurelio: Kiki Franceschi, Isa Puccia, Michele Massarelli, scomparso nel 2002, Serge Senninger e Alberto Ciampi. Il materiale raccolto era rimasto però inutilizzato fino a quando, nel giugno 2006, il comitato scientifico dell'Archivio Famiglia Berneri ha deciso di dedicare per il decennale della morte del suo fondatore una più ampia pubblicazione in memoria della sua attività e della sua vita militante densa di avvenimenti. Per questo motivo vengono contattati e coinvolti nel progetto altre persone che hanno avuto modo di conoscere e vivere parte della loro vita a fianco di Aurelio. Nasce così questa raccolta di testimonianze, ricordi, brevi aneddoti, fotografie, che ricordano la figura e soprattutto l'umanità e la vita vissuta da «viandante dell'utopia» di Aurelio Chessa. Un libro corale, a testimonianza delle tante persone amiche che conobbero e frequentarono Aurelio, per cui vale la pena ricordarle tutte: Alberto Ciampi, Nadia Agustoni, Kiki Franceschi, Isa Puccia, Michele Massarelli, Serge Senninger, Francisco Madrid Santos, Claudio Rosati, Francesco Tamburini, Paolo Finzi, Giorgio Sac-

chetti, Claudio Venza, Lucia Petrocchi, Andrea Chersi, Furio Biagini, Marina Gandolfi, Alessandra Giovannini, Gian Paolo Verdecchia, Silvio Gori, Vittorio Lorengo, Rino De Michele, Fabio Razzi, Antonio Pedone, Minos Gori, Augusta Molinari, Sara Pollastri, Marco Breschi, Francesco Masini, Massimo Ortalli, Costantino Cavalleri, Gianni Carrozza, Italino Rossi, Gigi Di Lembo, Grazia Frosali, Adria Marzocchi, Patrizio Piras, Gianandrea Ferrari, Ugo Fortini, Pietro Masiello, Antonio Lombardo, Pino Bertelli.

Anni Cinquanta. Il Convegno nazionale anarchico di Canosa di Puglia, 22-24 febbraio 1948. Nel gruppo: Aurelio Chessa in prima fila con la sciarpa e alla destra Umberto Marzocchi e Pio Turroni. Nell'altra pagina, Genova Nervi 1958, Chessa in primo piano, nel gruppo dietro ci sono anche Giovanna Caleffi (vedova di Camillo Berneri) e Cesare Zaccaria

Ognuno di loro è riuscito a raccontare e ricordare Aurelio senza lasciarsi catturare dalla trappola della retorica, che avrebbe fatto infuriare lo stesso Aurelio, ma lasciandosi guidare dal ricordo sincero di chi è stato prima di tutto amico, senza rinunciare a sottolineare anche quegli aspetti spigolosi e contraddittori di una persona che ha lasciato in ognuno di loro un segno importante, a partire dalla figlia.
Scrive Fiamma: «Parlare di Aurelio è abbastanza complicato: molti hanno scritto che era un uomo semplice, altri complicato. È stato definito burbero e dolce, ironico e serioso, pacifista e litigioso, tutto e il contrario di tutto. In due cose tutti sono stati concordi: la sua generosità e la bontà dei suoi spaghetti alla bottarga. A questo punto è difficile per me, che sono la figlia, tracciare un ritratto veritiero, evitando le implicazioni affettive per rendere il più possibile obiettive queste poche righe. Aurelio, burbero, che metteva a disagio, che intimidiva, intransigente con se stesso e quindi con tutti quelli che avevano la fortuna o la sfortuna, a seconda dei momenti, di avere a che fare con lui.
E io, figlia, con un padre difficile, scomodo ai limiti della sopportabilità umana». (p. 53).

Anarchico vecchio stampo

Sono tanti i contributi presenti nella pubblicazione, quarantasei, e la tentazione sarebbe quella di poterli citare tutti quanti, perché ognuno di loro ha una frase, un ricordo che permette di comprendere e conoscere meglio chi è stato Aurelio Chessa. Scrive per esempio Furio Biagini, che per molti anni ha lavorato a Pistoia affianco ad Aurelio nella gestione dell'archivio: «Aurelio era anarchico e lo è stato per tutta la vita. Un anarchico che per comportamento e voglia di libertà assomigliava ai militanti dei primi decenni del Novecento (...) ma che, vissuto in un altro contesto politico e sociale, era preoccupato soprattutto di recuperare, salvare e preservare la memoria storica del movimento operaio e libertario. (...) Anarchico vecchio stampo, dunque, perché pur cogliendo le opportunità che si aprivano all'anarchismo con il fallimento del comunismo realizzato e la crisi della socialdemocrazia, era però impreparato a contribuire a costruire le condizioni per un movimento moderno. In lui viveva la visione di un anarchismo intransigente e antiorganizzatore, ma ormai sclerotizzato, per il quale aveva lottato fin da quando giovanissimo uno zio lo aveva avvicinato al tormentato mondo del movimento anarchico italiano. Una posizione che ne faceva un uomo lineare e solido e, mi si passi il termine, autoritario nel suo difendere una ortodossia di fronte a un nuovo di cui non vedeva e capiva gli scopi e gli obiettivi. Restava però attaccato, nelle sue contraddizioni e nella sua solitudine, alla speranza utopica di lavorare per un futuro migliore, di poter contribuire ancora a costruire una società più giusta e più libera» (p. 71).
Va riconosciuto a Chessa il merito di aver compreso tra i primi in Italia, negli anni Cinquanta, l'importanza della conservazione della memoria del movimento anarchico. «Non si può ricordare Aurelio Chessa senza ricordare l'Archivio Famiglia Berneri», scrive Italino Rossi, «hanno vissuto in simbiosi e ancora oggi, a dieci anni di distanza dalla scomparsa di Aurelio, quando mi ritorna alla mente una battuta del burbero anarchico, un suo sorriso appena mascherato dal tono scorbutico di una sua espressione, quegli occhi dolci che riuscivano a coprire, fino ad annullare, le parole che solo apparentemente risultavano un poco offensive (...) ma erano in realtà affettuose, quando ricordo Aurelio, dicevo, non posso fare a meno di pensare al suo Archivio».

L'ARTE AL PRESENTE

di Franco Bunčuga

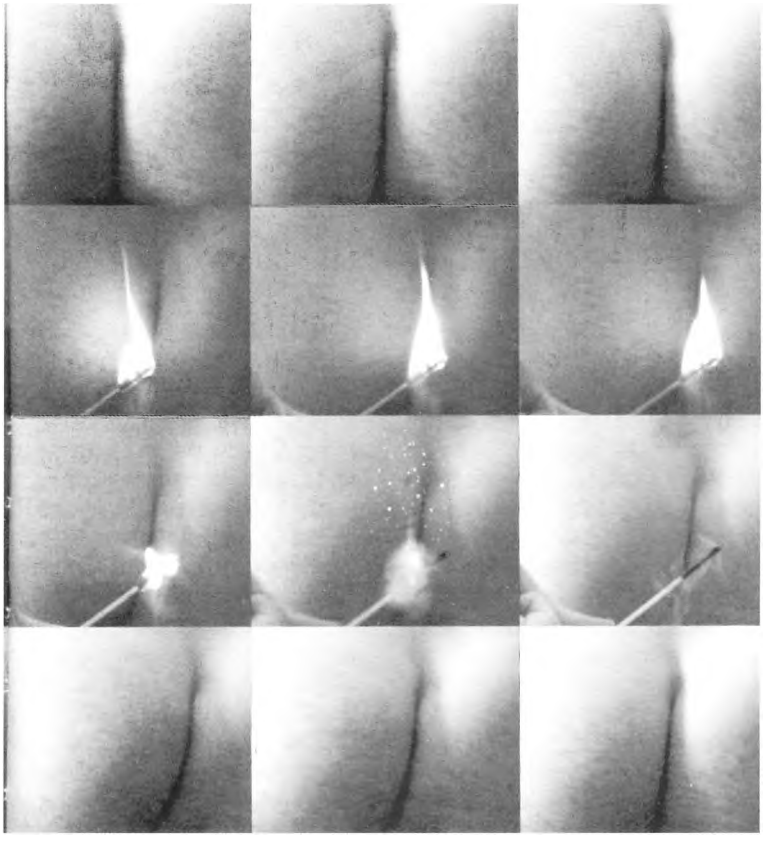
La Biennale di Venezia dell'arte è arrivata alla cinquantaduesima edizione. Una rassegna senza un filo conduttore. In gran parte deludente. Ma con simpatiche eccezioni. Qui Franco Bunčuga, esperto di storia dell'arte, percorre i vari padiglioni. Ecco la sua critica

L'arte al presente è un sotto-titolo appropriato per la cinquantaduesima Esposizione internazionale d'arte della Biennale di Venezia che il curatore Robert Storr ha voluto intitolare *Pensa con i sensi senti con la mente*, uno slogan assai generico che rispecchia perfettamente la più totale eterogeneità dei materiali esposti e la mancanza di una qualsiasi linea interpretativa del curatore o di un suo apporto critico.

Storr, primo curatore americano della Biennale, si preoccupa principalmente di *non disturbare il manovratore* e presenta il panorama dell'arte contemporanea così come il mercato e soprattutto i grandi collezionisti internazionali (in gran parte guarda caso americani) desiderano che sia. La linea espositiva di Storr si riassume nella sua dichiarazione: «Ogni opera è qui a parlare per sé».

Storr è un ottimo amministratore degli interessi del grande business internazionale dell'arte contemporanea che tocca ogni anno nuovi record nel volume di scambi e di vendite. Da tempo il mercato e da pochi anni anche i piccoli collezionisti-investitori-speculatori si sono accorti che l'arte contemporanea può essere la merce perfetta: costo della materia prima quasi nullo, disponibilità illimitata, prezzo imposto da una ristretta cerchia di operatori, incremento del valore

esponenziale e quasi sicuro al cento per cento. Un taglio nella tela, un barattolo di merda d'artista, una scoreggia possono valere centinaia di migliaia o milioni di euro. Basta mettersi d'accordo.
Merce perfetta: un nulla al quale una piccola cerchia di amichetti può attribuire un valore qualsiasi, anche folle. Ma come possiamo definire questa merce?
Storr azzarda il termine «l'arte al presente» che mi ricorda il vecchio slogan punk «no future», in modo più gentile: la dichiarazione della consapevolezza di non poter più progettare o neppure immaginare qualcosa di altro dal «migliore dei mondi possibili», in cui stiamo vivendo. L'arte che chiamiamo Moderna è vecchia di un secolo, quella Contemporanea di decenni, il Futurismo è lontano nel passato e le avanguardie sono la muffa del primo Novecento. Come definire quella cosa che le gallerie e il mercato continuano a definire con il termine obsoleto di «arte», come aggiungervi almeno un aggettivo?
Non c'è dubbio: passerà alla storia chi troverà un termine per tutte le attività rappresentate nelle innumerevoli biennali in giro per il mondo. Ammesso che sia possibile trovare una definizione per questo ammasso di produzione che non riesce a liberarsi dall'accademia del moderno.



Fuochi artificiali. La Nuova Zelanda per motivi economici presenta i suoi lavori solamente sotto forma di catalogo. L'immagine della performance di Sean Kerr testimonia di un video (*lighting farts*) della serie super natural, nel quale l'autore produce «fuochi artificiali» con i propri peti. A pagina 88, in una calle che collega i Giardini all'Arsenale la «rassicurante» dichiarazione di un artista: non preoccupatevi «non voglio cambiare il mondo»

L'Accademia del moderno

Ci eravamo liberati delle avanguardie negli anni Trenta e i vari *ismi* si erano scontrati con la dura realtà dei totalitarismi che le avevano schiacciate o avevano benevolmente assorbito i loro originari pruriti rivoluzionari (vedi i futuristi). Poi, con la fine della seconda guerra mondiale, le truppe americane insieme alla cioccolata e alla coca-cola ci hanno riportato alcune nostre caratteristiche attività che durante la guerra erano emigrate in America tra i quali la mafia e le avanguardie, ma quelle nuove, partendo dai maestri americani dell'espressionismo astratto le cui opere per la prima mostra italiana arrivarono a bordo di navi militari. Da allora, sono passati più di sessant'anni, continuiamo a rivedere nelle manifestazioni più importanti dell'arte contemporanea riletture e rifritture delle prime avanguardie e oggi delle seconde (quelle dopo il secondo dopoguerra). Una nuova accademia di terza o quarta generazione dalla quale non si riesce o non si vuole uscire. Non si riesce perché i vecchi maestri oggi immobilizzano le accademie dove insegnano e influenzano il sistema dell'arte, non si vuole perché il mercato non ama rischi ma desidera solo riprodurre con poche varianti e in differenti confezioni la solita vecchia merce che tante soddisfazioni ha dato in passato.
Nella parte centrale dell'esposizione curata da Storr si trova di tutto. C'è chi espone un trapezio rosso su un quadrato bianco (Ellsworth Kelly, *Red Relief with White*) come il

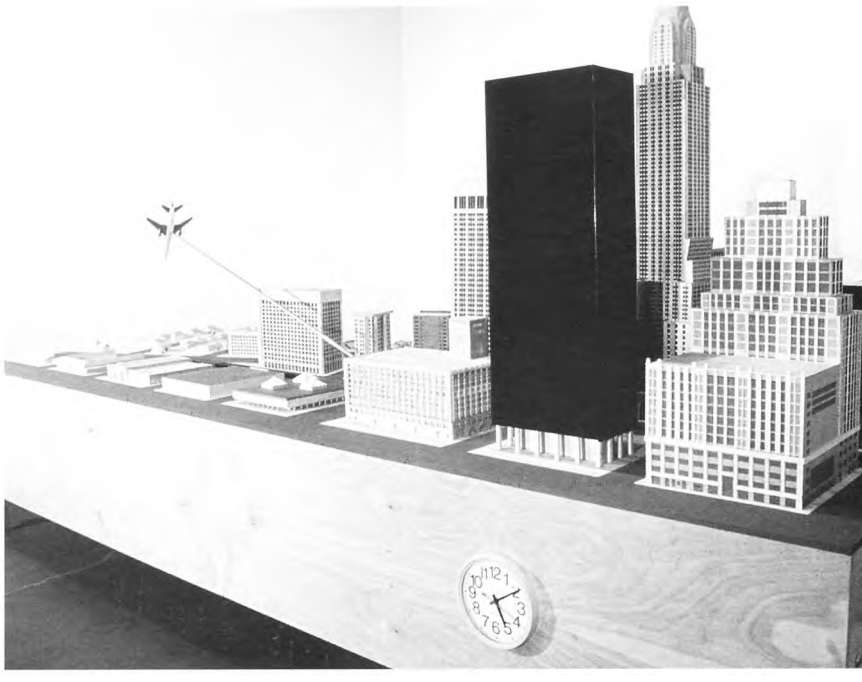
buon Kasimir Malevich un secolo fa; chi attacca una tela al muro con colori astratti, o con effetti op o con soggetti pop; chi concettualmente raccoglie e *decontestualizza* immondizie di vario tipo; chi finge impegno politico o slanci mistici. Gerhard Richter nella sua opera *cage 1-6* sembra addirittura reinterpretare le ultime ninfee di Claude Monet. Francys Alys presenta un'installazione video in cui si vede la lucidatura a mano di una scarpa e poi ridisegna ed espone i fotogrammi dell'azione: 501 disegni leggeri! L'artista come maniaco.
El Anatsui, in *Dzesi*, crea arazzi cucendo con fili di rame lattine di bibite. Il bulgaro Nedko Solokov in *Discussion (property)* espone 12 disegni in scala uno a uno di fucili d'assalto derivati dal Kalashnikov e riempie le pareti di scritti fitti eseguiti a mano con incomprensibili elucubrazioni.
Ogni installazione parla per sé, senza un itinerario.
Si passa dalla stanza in cui l'americano Jason Rohades ammassa in modo incoerente rifiuti e scritte al neon appese al soffitto con un orribile gusto kitsch *(Tijuanatanijer Chandelier)* all'installazione pulita e concettuale di Giovanni Anselmo *Dove le stelle si avvicinano di una spanna in più mentre la terra si orienta*, pochi blocchi di marmo, come isole, appoggiati sul pavimento di una stanza spoglia, un po' di terra, un ago magnetico.
Si prosegue con l'atmosfera mistica creata in una stanza dall'esposizione di un plastico della città utopica di Mams nel Tibet, invenzione di Ilya ed Emilio Kabakov. Se si esce dal Padiglione Italia si passa invece a un altro tipo di città, una bidonville in miniatura realizzata con forati e materiali di recupero. È un'installazione

del gruppo del progetto Morrinho di Rio de Janeiro.
E poi immancabili ci sono i video, da anni spesso le cose più interessanti. Non sempre. Dichiaro la mia perplessità nei confronti del tanto celebrato video di Yang Fudong, *Seven intellectuals in Bamboo Forest*, diviso in parti proiettate in sei ambienti diversi: un bianconero da neorealismo pasoliniano in cui i giovani artisti sono tutti impegnati a comportarsi da giovani artisti. Rigido e pretenzioso, un freddo manierismo. Terribile il video di Paolo Canevari *Bouncing Skull* in cui un bambino gioca a palla con un teschio in mezzo alle rovine del quartiere generale dell'esercito a Belgrado distrutto dalle bombe Nato (anche italiane). Sono rimasto disgustato dal video di Sophie Calle e dalla sua opera in genere. La Calle racconta di aver avuto contemporaneamente due notizie. Quella dell'ammissione alla Biennale come rappresentante della Francia e quella della prossima morte della madre per una grave malattia. Ha promesso alla madre di portarla a tutti i costi all'esposizione e infatti, grazie a una videocamera fissata sul suo letto di morte, l'ha portata come opera d'arte. La morte in diretta, il voyeurismo da obitorio, l'esibizione delle proprie viscere. Insopportabile! Anche nel padiglione francese la Calle parla di sé. «Ho ricevuto una mail di rottura. Non ho saputo rispondere. Come se non fosse

Musica e rivolta. *Last Riot, l'Ultima insurrezione*, del gruppo AES+F (Tatiana Arzamasova, Lev Evzovich, Evgeny Svyatsky + Vladimir Fridkes). Il video, proiettato su tre pareti nel padiglione russo, crea un modello di cyber spazio, popolato dalla musica di Richard Wagner, in cui si mescolano immagini virtuali e attori reali, evocando scene apocalittiche animate da bellissimi adolescenti androgini condannati a un eterno duellare

indirizzata a me. Terminava con le parole: abbia cura di sé. Ho preso la raccomandazione alla lettera. Ho chiesto a 107 donne, scelte in base al loro mestiere, di interpretare questa lettera da un'angolazione professionale. Analizzarla, commentarla, recitarla, danzarla, cantarla. Esaurirla. Capire al posto mio. Rispondere per me. Un modo di prendere tempo per rompere. Prendermi cura di me».

E l'opera dove sta? Nelle lettere di risposta, raccolte in un libro, che ora riempiono il padiglione francese. La sua ossessione è diventata un'installazione. La propria vita come spettacolo o il triste spettacolo della banalità della nostra vita. A scelta. Una specie di soap opera per addetti ai lavori: «Take care of yourself». Un imperativo dei nostri giorni valido dalle stanze della politica alle sale d'un beauty center.
Il video che in assoluto mi è piaciuto di più è quello proiettato nel padiglione russo: *Last Riot (Ultima insurrezione)* del gruppo AES+F (Tatiana Arzamasova, Lev Evzovich, Evgeny Svyatsky + Vladimir Fridkes). È un'animazione in 3D che crea un modello di cyber spazio, il panorama animato di un nuovo paradiso, dove il tempo non scorre, dove passato e futuro, creazione e disfacimento vivono fianco a fianco, popolato da bellissimi adolescenti androgini. Con la musica di Richard Wagner come colonna sonora i giovani giocano tra loro a una guerra-insurrezione nella quale non c'è differenza tra vittima e aggressore, maschio e femmina, bene e male, destino e libero arbitrio, condannati a un eterno duellare. Un combattimento in assenza di sangue e dolore, un contatto senza contatto. Una splendida metafora dell'asettico mondo tecnologico sul quale i nostri figli si stanno modellando.
Gli attori, splendidamente diretti, non fingono di essere artisti, non ne hanno bisogno, è l'armonia e la forza dell'installazione che parla per loro.
Certo nel massacrante percorso tra i Giardini e l'Arsenale si trovano anche alcune opere di grande qualità o almeno fortemente coinvolgenti e curiose, nel grande parco giochi della Biennale c'è un po' di tutto e in fondo val sempre la pena andare a darvi un'occhiata.
Mi è molto piaciuta, per esempio, l'opera di Charles Gaines *Airplane crasch clock*, un modello di città in cui il tempo è segnato da un ripetitivo incidente aereo che fa parte di un meccanismo a orologeria. Di grande impatto anche l'opera di Sol Lewitt *Dark to light (scribbles)* scarabocchi in pastello nero che si espandono come un pulviscolo circolare



Catastrofe continua. *Airplane crasch clock* di Charles Gaines. Un modello di città in cui il tempo è segnato da un ripetitivo incidente aereo che fa parte di un meccanismo a orologeria. Un condensato meccanico delle ossessioni contemporanee

in una grande tela bianca. Barocchi ma contemporanei nelle allusioni fantastiche, quasi classici i due bellissimi quadri su seta di Angelo Filomeno a grandi dimensioni (389x229 centimetri). In *My Love Sings When the Flower is Near (The Philosopher and the Woman).* ricamo su shantung in seta blu notte steso su lino con cristalli, Filomeno rappresenta in nero, come un'ombra cinese, due scheletri che si recano a un sabba su una scopa sorvolando le luci di una città moderna. Belli i ritratti di Oscar Munoz proiettati nella penombra come macchie sul muro delle Corderie.

Anarchico è il pensiero... e comico

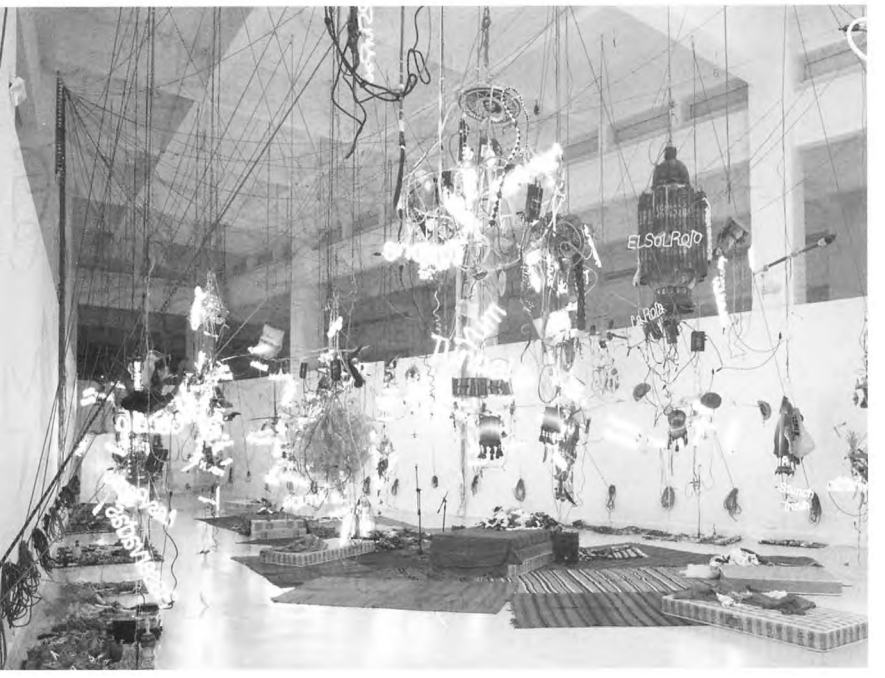
Ci sono anche piccole presenze anarchiche, alcune delle quali esplicite. Spagnoli e latini in testa: Leon Ferrari è percorso da una vena anarchica antireligiosa e antimilitarista che esprime attraverso i suoi collages satirici e dissacranti (un po' alla René Magritte, ma perdoniamo l'accademia) e nelle sue installazioni come in La Civilización Occidental y Cristiana in cui crocifigge un cristo su un modello di aereo da caccia americano.
Ma soprattutto sono rimasto a lungo a godermi i video dei Los Torreznos nel padiglione spagnolo, in particolare *La noche electoral,* un improbabile dialogo dei due autori la notte prima delle elezioni. A turno gli attori pronunciano nomi di politici di tutte le epoche seguiti da mugugni in un ritmo incalzante.

Mao: *mmm*
Marx: *mmm*
Hitler: *mmm*
Poi arriva
Kropotkin: segue un'ovazione festosa
Sotelo: *mmm*
Aznar: *mmm*
Sonjurjo: *mmm*
Besteiros: *mmm*
Negrin: *mmm*
I comunisti condannano le collettivizzazioni nella campagna: *buuh*
Bonaventura Durruti: *un'altra ovazione.*
In un altro video proseguivano litanie di questo tono tutte accompagnate dalla irresistibile mimica dei Torreznos:
Aristotele Onassis: *È morto*
Nelson Rockefeller: *È morto*
Lo scià: *È morto*
Bill Gates: *Morirà*
Donald Trump: *Morirà*

Ormai solo i comici hanno una coscienza politica e una memoria storica libertaria?

L'anno dell'Africa

A ogni edizione il curatore di turno *scopre* qualche paese emergente che si affaccia nel mercato dell'arte con una produzione significativa. Alla Biennale questo è l'anno dell'Africa. Il Leone d'oro alla carriera è stato assegnato al settantaduenne fotografo del Mali Malick Sidibé, primo africano a ricevere il prestigioso riconoscimento e all'Africa è stato dedicato un intero padiglione alle Corderie sotto il titolo *Check List Luanda Pop.* Molto apprezzato e molto criticato. Apprezzato per la qualità delle singole opere che appartengono però tutte a una collezione privata, la Sindika Dokolo African Collection of Contemporary Art (Luanda Angola), e contengono opere non tutte strettamente africane.
Qualcuno ha detto che sono presenti troppi africani, presenti individualmente in diverse sezioni della esposizione. Non credo, ci sono soprat-



Neon e parole. *Tijuanatanijer Chandelier* di Jason Rohades. L'artista crea un ambiente utilizzando scritte colorate al neon e pochi elementi: coperte, materassi e alcuni oggetti personali.

tutto quelli che si sono globalizzati e lavorano da tempo in ambito internazionale e quelli colonizzati che esportano l'immagine che il mercato vuole vedere di loro: colorati, irruenti, con soggetti a base di sesso, guerra e un po' naïf. Il mercato ingloba e a questo «bisogna» adeguarsi.

I padiglioni nazionali

Come spesso succede quando la presenza del curatore non è molto forte nella parte tematica dell'esposizione le cose più interessanti si trovano nei padiglioni nazionali che mantengono una loro autonomia espositiva. I paesi più vivi sulla scena internazionale sono anche quelli spesso con i padiglioni più interessanti e sono quasi tutti fuori dal vecchio mondo europeo e statunitense dell'arte: emaciato, sfiancato e senza futuro.
I padiglioni supercitati tedesco e francese li eviterei per eccesso di coda e quello inglese per eccesso di banalità. Nel padiglione americano vale la pena entrare solo per mangiare l'opera, una delle caramelle di liquirizia che l'artista Felix Gonzales-Torres ha deposto a terra a mo' di tappeto a disposizione dei visitatori. Del padiglione russo e di quello spagnolo, a mio avviso i due migliori ai Giardini, ho già detto. Vale la pena di cercare anche i paesi medio-piccoli o quelli emergenti che spesso offrono qualità e originalità e non hanno bisogno per sembrare colti di moltiplicare le riletture della storia dell'arte del ventesimo secolo. Penso alla struggente installazione israeliana intitolata al guardiano della soglia *Guardians of the threshold* di Yehudit Sasportas o anche all'ironica sala nel padiglione coreano con la ricostruzione animata di scheletri di Qui Quo Qua o di Bug's Bunny di Hyungkoo Lee.

Povera Italia!

Il padiglione italiano, eliminato provocatoriamente dal rimpianto Harald Szeeman, curatore della quarantottesima edizione della Biennale, con scandalo delle piccole autorità nostrane, ritorna in tono minore all'Arsenale con solo due rappresentanti debitamente lottizzati. Si tenta di far coesistere la splendida installazione di Giuseppe Penone (*Sculture di linfa*), forte e materica, che coinvolge i sensi attraverso gli odori e le percezioni tattili al nulla ben confezionato di Francesco Vezzoli, *Democrazy*. *Democrazy* (originalissimo gioco di parole tradotto con *Demopazzia*) è un'installazione video nella quale, in una stanza con il soffitto coperto da palloncini rossi e blu (stile convention americana) vengono proiettati a ciclo continuo su due grandi schermi su pareti opposte due spot elettorali di pochi minuti per la presidenza Usa. Si affrontano Patrick Hill (impersonato da Bernard Henry Levy) e Patricia Hill (Sharon Stone) in due spot speculari e aggressivi assolutamente banali. Vezzoli ha ben capito uno dei meccanismi del successo nel mercato internazionale della moda e uno dei segreti dello strapotere del mercato artistico e culturale americano (dai film ai fumetti, alla letteratura, all'arte) è quello di vendere delle grosse banalità, anche il vuoto, ma in una confezione scintillante e costosissima e possibilmente iper-tecnologica. Per realizzare i suoi banalissimi video Vezzoli ha assoldato una

La *Civilización Occidental y Cristiana* di Leon Ferrari: una critica radicale della missione civilizzatrice cristiana dell'imperialismo Usa. Assieme alle opere grafiche anticlericali di Ferrari spicca il Cristo crocefisso su un aereo da caccia americano

schiera di esperti dell'immagine che hanno lavorato con i *veri* presidenti Usa e come attori due personaggi ben conosciuti dai media, avendo evidentemente a disposizione un budget stratosferico. Spesso l'arte al presente attraverso il mercato entra in contatto con il mondo della pubblicità, dell'effimero e della moda. Così come Miuccia Prada è amica e sponsor di Vezzoli, il padiglione francese è sponsorizzato da Chanel, quello tedesco da *Vogue* e così via. L'arte come puro fattore estetico, come *glamour*, come consumo culturale di massa.

E c'è ancora chi crede che l'arte possa essere provocazione! Dall'urinatoio di Marcel Duchamp alla merda d'artista di Piero Manzoni arriviamo oggi all'eterea e poetica scoreggia di Sean Kerr, testimoniata sul catalogo del padiglione neozelandese in un video (*Lighting farts*, dalla serie *Super natural)* nel quale si vedono due chiappe d'artista che all'improvviso si illuminano di fuochi artificiali gasosi con l'aiuto di un fiammifero. Forse uno degli artisti più sinceri che testimonia nella sua performance (presentata ma non esposta) l'aria che si respira oggi in gran parte del mondo dell'arte.

Pensa con i sensi senti con la mente e perché no pensa con l'intestino e guarda col naso. Le possibili declinazioni sono innumerevoli.

Bidonville. Il gruppo del progetto Morrinho di Rio de Janeiro ha ricostruito una bidonville in miniatura ai Giardini. L'installazione, realizzata con legno, pietra, mattoni e modellini di automobili nello spazio antistante al padiglione degli Stati Uniti colpisce il visitatore per il suo realismo

Non si cambia

Per fortuna in una stretta calle nel percorso tra i Giardini e l'Arsenale un anonimo artista ci conforta con una semplice scritta composta con delle magliette bianche esposte al sole insieme ai soliti panni stesi veneziani: «I won't change the world». Non preoccupatevi, l'arte è un gioco, «io non voglio cambiare il mondo», gli artisti vogliono solo essere notati e per questo farebbero di tutto, anche noi vogliamo solo i nostri panni appesi al sole e goderci il presente non rompeteci con le vostre elucubrazioni intellettualistiche, il mondo non è solo come lo pensate voi, i media, ci siamo anche noi, c'è un modo di essere esposti volentieri al sole senza dover pretenziosamente fingere di essere artisti, non mentiteci voi non prefigurate il futuro,vi abbiamo capiti, certo nessuno di voi vuole cambiare il mondo, come noi non vogliamo cambiare il nostro, qui in questa calle, il migliore dei mondi possibili.

INCONTRI

Educazione libertaria in salsa brasiliana

«L'educazione prepara la rivoluzione, è uno strumento e una forma di gradualismo rivoluzionario che pratichiamo senza sapere. È inoltre un laboratorio di idee, un test per i nostri principi, una sperimentazione delle nostre pratiche, in sintesi, un'anticipazione realizzatrice». Interpretando lo spirito di queste parole di Hugues Lenoir, uno dei relatori del primo Colóquio internacional de educação libertária. Gli organizzatori, coordinati da Plinio Augusto Coelho dell'Istituto de estudos libertarios (Iel) del Brasile, hanno promosso queste giornate di incontro internazionale a San Paolo e Rio de Janeiro il 7-8 e 13 settembre 2007.

E così con un grosso sforzo enorme, organizzativo e finanziario, per la prima volta in Brasile si è svolto un incontro internazionale dedicato ai temi dell'educazione libertaria che ha visto una straordinaria partecipazione di educatori, insegnanti, studiosi provenienti dalle regioni più diverse e lontane di questo immenso paese. Con un involontario neo negativo. Per la cancellazione dei voli, la giornata del 10 settembre prevista a Manaus (Amazzonia) non si è potuta svolgere. E non c'è bisogno di raccontare il rammarico degli organizzatori locali e dell'Universidade Federal de Amazonas.

In questi ultimi mesi Plinio Coelho e altri dello Iel hanno preparato l'appuntamento attraverso l'attività editoriale della Editora Immaginario e dalle pagine della rivista Educação Libertária. Il programma, intenso e ricco di suggestioni e proposte, ha visto confrontarsi numerosi interventi, non solo di studiosi e militanti brasiliani ma anche europei. La prima sessione, Educazione democratica e pedagogia libertaria, si è sviluppata attraverso gli interventi di Francesco Codello (redattore di Libertaria, studioso di storia della pedagogia, autore di libri e saggi su questi argomenti) ed Helena Singer (fondatrice e ispiratrice della scuola brasiliana democratica Lumiar). Una discussione tutta tesa a definire e a specificare differenze e affinità tra una concezione libertaria e anarchica dell'educazione e la pedagogia delle scuole nuove democratiche che esistono in diverse parti del mondo (di cui questa rivista ha dato negli anni ampia testimonianza). In particolare Codello ha evidenziato come la critica libertaria alle concezioni pedagogiche tradizionali si caratterizzi come la più radicale nel panorama delle teorie e delle prassi esistenti. Il fondamento proprio dell'anarchismo educativo consiste, per Codello, nel principio «dell'educare a essere» ciò che ognuno desidera e sceglie liberamente, in contrapposizione a quello di «educare a dover essere» dove prevale un'idea predefinita di come deve diventare un essere umano secondo i principi dominanti nella società.

Autogestione ed educazione permanente è stato il tema del secondo confronto che ha visto interloquire Hugues Lenoir (università Paris X), militante della Federazione anarchica francese, e Silvio Gallo (università di Campinas), membro dello Iel, che hanno indagato quella interessante sfera di azione educativa propria dell'attività con gli adulti cercandone i tratti più marcatamente libertari attraverso il confronto di esperienze così geograficamente e culturalmente diverse. Interessante è notare come il tema dell'educazione permanente rappresenti da sempre una caratteristica saliente delle idee libertarie e come questa prassi abbia trovato

San Paolo e Rio de Janeiro. In questa pagina e nella successiva alcuni momenti del colloquio sull'educazione libertaria tenutosi in Brasile dal 7 al 13 settembre

nell'autogestione (altro fondamento della teoria anarchica) la forma organizzativa più idonea e coerente di applicare questo aspetto formativo.
Poi il convegno è entrato nel vivo delle esperienze e soprattutto è iniziata la discussione sul fare concreto dei libertari in ambito scolastico ed educativo. José Pacheco, fondatore della scuola del Ponte in Portogallo (esiste da 29 anni) si è confrontato con Ana Elisa Valladares, direttrice della scuola pubblica Amorim Lima di San Paolo, esperienza interessante di cui verrà pubblicato un reportage nel prossimo numero di Libertaria.
La seconda giornata del colloquio ha dato spazio anche alla storia delle esperienze educative anarchiche e libertarie in Europa e in Brasile e a una possibile interpretazione dei fondamenti che le hanno ispirate con le relazioni su Gli anarchici e l'educazione in Europa e in Brasile di Codello e José Damiro de Moraes, ricercatore di Brasilia e membro attivo dello Iel.
L'ultimo tema toccato a San Paolo è stato sul rapporto tra sindacalismo rivoluzionario e libertario e l'educazione, attraverso le esperienze di autogestione e democrazia diretta nella scuola, attorno al quale hanno proposto le loro riflessioni Lenoir, José Eduardo Valladares (università di Campinas) e Alexandre Samis dello Iel di Rio. In questo ambito sono emerse le problematiche sul ruolo della scuola in una società globalizzata, le tematiche più propriamente sindacali e rivendicative e anche quali possano essere le forme organizzative più coerenti per contrastare il disegno restauratore e autoritario dei vari stati in ambito scolastico.
Un altro momento vivace, partecipato e ricco di discussioni si è svolto a Rio de Janeiro (13 settembre) dove oltre a Codello e Lenoir, è intervenuta anche Anne-Marie Millon, da anni attiva sostenitrice della pedagogia di Célestin Freinet e dei suoi risvolti antiautoritari.
Il convegno è stato anche l'occasione di promuovere il Manifesto pro-federação libertária de educação e di organizzare un primo nucleo di militanti, insegnanti e studiosi attorno alla nascente Federação. Ma la cosa più straordinaria che il convegno ha registrato è stata la vivacità e l'elevata partecipazione di molti uomini e donne impegnati in questo ambito così essenziale per il cambiamento in senso antiautoritario dell'intera società.

EDITORIA

Qui si stampa l'anarchia

«In una fase storica come l'attuale, in cui il momento della comunicazione politica (...) sta attraversando una significativa ridefinizione nei suoi aspetti formali con il profondo mutamento del supporto mediatico, degli strumenti e delle modalità del rapporto con i destinatari, è forse il caso di volgere l'attenzione, anche nell'ambito della storia dell'anarchismo, a un tema rimasto fino a oggi marginale, seppur a volte frequentato, quello dell'editoria di specifica matrice libertaria». così inizia la prefazione di Maurizio Antonioli, storico, all'ultimo numero della collana dei Quaderni della Rivista storica dell'anarchismo. Un volume prezioso che ricostruisce la vita di alcune importanti esperienze editoriali libertarie.
Ecco il sommario: M. Ortalli, *Elenco editori e tipografi anarchici di lingua italiana (1871-1942)*. M. Ortalli, *Le edizioni de «La Questione sociale» di Paterson*. N. Musarra, *La biblioteca di propaganda de «L'Avvenire sociale» di Messina*. A. Luparini, *L'attività editoriale di Domenico Zavattero in età giolittiana*. A.P. Giordano, *Fortunato Serantoni: l'editore errante dell'anarchia. F. Palombo, Camillo Di Sciullo editore*. A. Mameli, *Breve storia della Tipografia «La Sociale» della Spezia*. F. Schirone, *La Casa Editrice Sociale*. G. Sacchetti, *Un editore anarchico e Mussolini. Giuseppe Monnanni*. L. Pezzica, *Il Gruppo Editore L'Antistato (1949-1975)*. A. Bertolo, *Le Edizioni Antistato (Milano, 1975-1986)*. P.C. Masini, *Un giornale «libertario» di fine Ottocento. «Gli Atomi» di Palermo*. C. Albertani, *Socialismo y Libertad: l'esilio antiautoritario europeo in Messico e la lotta contro lo stalinismo (1940-1950)*.
Maurizio Antonioli (a cura di), *Editori e tipografici anarchici di lingua italiana tra Otto e Novecento*, Bfs edizioni, Pisa, 2007, 30 euro.

elèuthera

libri per una cultura libertaria

128 pp.
euro 12,00

224 pp.
euro 20,00

Il catalogo completo può essere
richiesto a **elèuthera**
tel. 02 26 14 39 50 - fax 02 28 04 03 40
cas. post. 17002, 20170 Milano
e-mail: info@eleuthera.it
Il catalogo può essere scaricato
in formato Pdf dal sito: www.eleuthera.it

libertaria

ecco dove si trova

Acri (Cosenza)
- Germinal

Albano (Roma)
- Delle Baruffe

Ancona
- Feltrinelli

Barcellona (Spagna)
- Ateneu Enciclopèdic Popular Paseo de San Juan, 26
- Lokal calle La Cera, 1 bis
- Espai Obert calle Blasco de Garay, 2

Bari
- Feltrinelli

Bassano del Grappa (Vicenza)
- La Bassanese

Bergamo
- Underground, Spazio anarchico via Furietti 12/b

Bologna
- Feltrinelli

Bolzano
- Cooperativa Libraria

Brescia
- Feltrinelli
- Rinascita

Caltanissetta
- Cantieri Culturali Ciccianera

Carpi (Modena)
- La Fenice

Carrara
- Circolo Gogliardo Fiaschi via Ulivi, 8

Cesena
- Edicola La Barriera via Mura Ponente 1

Fano
- Alternativa libertaria

Fasano
- Libri e cose

Firenze
- Bancarella piazza San Firenze
- Centro Dea, Borgo Pinti, 42/R
- Edicola piazza San Marco
- Feltrinelli Cerretani
- Libreria delle donne
- Libreria Majakovskij presso Centro popolare autogestito
- Movimento Anarchico Fiorentino, vicolo del Panico, 2

Forlì
- Einaudi
- Ellezeta

Genova
- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli XX settembre

Gerusalemme (Palestina)
- Educational Bookshop

La Spezia
- Contrappunto

Lione (Francia)
- La Gryffe
- La plume noir

Livorno
- Federazione anarchica livornese via degli Asili, 33

Lodi
- Casa del popolo

Lucca
- Centro di documentazione

Lugano (Svizzera)
- Csa Il Molin

Macomer (Nuoro)
- Libreria Emmepi

Mestre
- Feltrinelli

Milano
- Ateneo libertario viale Monza, 255
- Cuem-università Statale
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Galleria Duomo
- Feltrinelli Piemonte
- Reload Mindcafè via Angelo della Pergola 5
- 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
- Libreria A. Guida

Padova
- Feltrinelli

Palermo
- Feltrinelli
- Modusvivendi

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
- Alegre interno 4
- Anomalia
- Biblioteca l'Idea
- Ciclo officina centrale via Baccina, 36
- Coop. Risvolti largo P. F. Scarampi, 2
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- Il Tiaso Enolibreria
- Infoshop Forte Prenestino
- La bottega dell'asino Villaggio globale
- Laboratorio Sociale La Talpa
- Lettere Caffè
- Libreria Contaminazioni largo Riccardo Monaco, 6
- Libreria La Fronda
- Lo Yeti
- Odradek
- Rinascita

Saint Imier (Svizzera)
- Espace Noir

San Francisco (Usa)
- City Lights

San Giorgio a Cremano (Napoli)
- Bottega del Mondo Gala, via Pittore, 54

Sassari
- Odradek

Savona
- Libreria Moderna

Sidney (Australia)
- Black Rose Bookshop

Siena
- Feltrinelli

Torino
- Comunardi
- Feltrinelli

Trento
- Rivisteria

Treviso
- Canova
- Centro del libro
- Commercio equo e solidale
- Libreria universitaria san Leonardo
- Pace e sviluppo

Trieste
- In Der Tat

Verona
- Rinascita

Vicenza
- Librarsi

Volterra (Pisa)
- Libreria Lòrien

Avanza il deserto. Si sciolgono i ghiacci dei Poli. L'inquinamento avvelena persone e ambiente. Stiamo uccidendo la Terra e siamo tutti colpevoli

ISSN 1128-9686

9 771128 968008 70004>