libertaria il piacere dell'utopia anno 10 • numero 3-4 • luglio/dicembre 2008

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. Roma, Italy

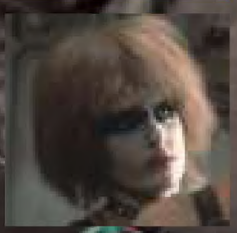
libertaria

il piacere dell'utopia

Tibet: la nuova dissidenza contro la Cina e oltre il Dalai Lama
di Giulio Spiazzi

Quelli che... pagano la sbornia finanziaria
di Massimo Amato e Luca Fantacci

Umano, troppo umano, postumano
intervista ad Alberto Giovanni Biuso
di Franco Melandri



E se dall'anarchismo si passasse al postanarchismo?
di Tomás Ibañez

Non sarà certo una Gelmini a far funzionare una scuola disastrata
di Francesco Codello

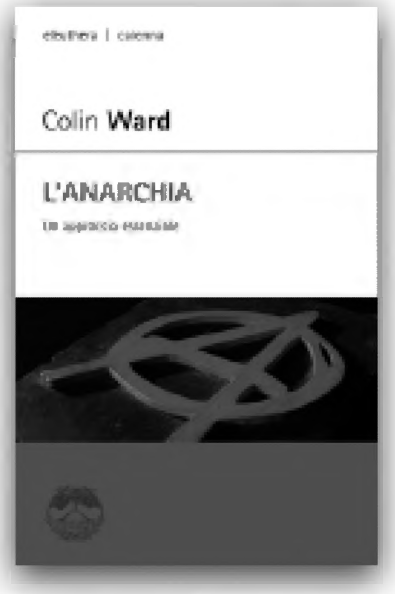
luglio / dicembre 2008 • euro 7,00

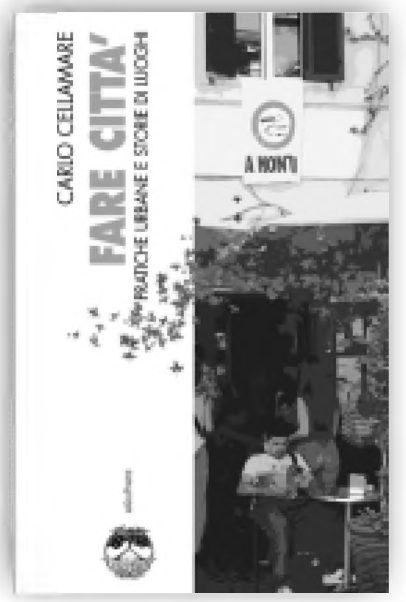
trimestrale • anno 10 • numero 3-4

elèuthera

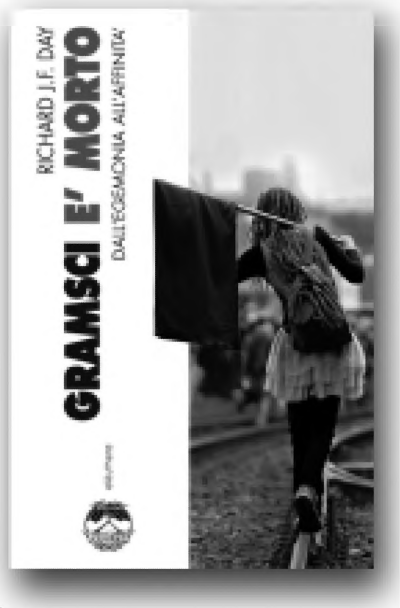
libri per una cultura **libertaria**

128 pp.
euro 12,00





184 pp.
euro 15,00



248 pp.
euro 20,00

88 pp.
euro 9,00

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

Anno 10
numero 3-4
luglio/dicembre
2008

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 Filiale di Roma
IBAN: IT80 A050 1803 2000 0000 0114 485
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
Massimo Amato
Dario Bernardi
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Bunčuga
Marco Caponera
Giorgio Ciarallo
Francesco Codello
Giulio D'Errico
Carlo Ghirardato
Aldo Giannuli
Fabio Iacopucci
Martino Iniziato
Luciano Lanza
Pietro Masiello
Claudio Neri
Lorenzo Pezzica
Ferro Piludu
Andrea Staid
Persio Tincani
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Ferro Piludu
Carla Baffari

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 / Luca Fantacci / Goffredo Fofi / Mimmo Franzinelli / Jean-Jacques Gandini / Pierandrea Gebbia / Giulio Giorello / 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 3-4 /2008

in questo numero

• lavori in corso	2	**Fondazioni universitarie: e perché no?**
• piano sequenza	4	**La sbornia finanziaria è finita** *di Massimo Amato e Luca Fantacci*
• dietro i fatti	10	**La nuova dissidenza tibetana** *di Giulio Spiazzi*
• osservatorio scuola	22	**La riforma è pessima, ma l'esistente è meglio?** *di Francesco Codello*
• laboratorio	27	**Dall'anarchismo al postanarchismo** *di Tomás Ibañez*
	40	**L'anarchismo declinato al presente** *di Uri Gordon*
• conversazioni	52	**Umano, troppo umano, postumano** intervista ad Alberto Giovanni Biuso *di Franco Melandri*
	64	**Quel migrante, chiamato Joe Hill** intervista a Lorenzo Marvelli *di Carlo Ghirardato*
• rifrazioni	68	**Il falso mito della geopolitica** *di Aldo Giannuli*
• libraria	79	**Parole e suoni d'amore e d'anarchia** *di Lorenzo Pezzica*
• forme e colori	88	**Una biennale al di là del costruire** *di Franco Bunčuga*
• arcipelago	96	**Notizie della cultura libertaria**

FONDAZIONI E PERCHE' NO?

È scoppiato un nuovo Sessantotto? Non scherziamo. Quarant'anni sono tanti. E la realtà sociale è completamente cambiata. Così come sono cambiati modo di agire, di comportarsi, di vedere il mondo di chi oggi ha vent'anni. Però queste manifestazioni sono una ventata di aria nuova. Con qualcosa d'antico. E per quanto riguarda le ventilate fondazioni proprietarie delle università...

Qualche «reduce» sarà corso un brivido lungo la schiena. Caspita! Proprio nel quarantennale del «mitico» Sessantotto le piazze, le strade delle città italiane sono stracolme di studenti: dai piccoli delle elementari con i genitori fino ai ventenni universitari. Sotto accusa, un'altra volta, la scuola. Ma il fremito finisce qui. Anche se le immagini sembrano evocative e rievocative del «bel tempo che fu» della contestazione giovanile, il clima è un altro. Molto altro. Certo, i tagli sulla scuola preoccupano studenti e genitori. Certo, il decisionismo arrogante delle ministre alla corte di «Re Silvio» provoca irritazione, fastidio e giuste reazioni. Senza contare il via libera ai neosquadristi con mazze tricolori.

Ma da qui a dire che si sta formando un nuovo movimento di contestazione, una nuova ondata di critica radicale al «sistema» ce ne corre. Eccome.

C'è, però, un elemento positivo. Le decisioni di questo governo (perfino più autoritario di quelli a guida dei nipotini di Palmiro Togliatti) hanno innescato un fenomeno inaspettato dopo tanti anni di torpore, dopo anni di riflessioni sul proprio ombelico: la voglia di fare, la voglia di dire no, la voglia di stare con gli altri in piazza e non solo in discoteca.

Non male dopo più di vent'anni di asfissiante accettazione dell'esistente, di quella che una volta si sarebbe chiamata «pace sociale». La cosa di cui proprio non c'è bisogno. Perché significa accettazione di quanto decidono quelli che stanno sopra: in politica, nell'economia, nell'istruzione.

Non ci soffermiamo sui decreti della ministra Mariastella Gelmini perché la questione viene affrontata nell'*osservatorio scuola*, quello che interessa qui è come non lasciar disperdere questa «voglia di fare», questa voglia di contare, questa «voglia di decidere», questa «voglia di non delegare» felicemente riapparse.

È facile prevedere che in poco tempo questa ventata libertaria (libertaria, ma sì diciamolo anche perché è

UNIVERSITARIE:

vero) rientrerà nell'alveo e non solo perché è una contestazione nata con scarso o nessun «retroterra», ma anche perché l'evanescenza e l'effimero stanno diventando una caratteristica della società degli anni Duemila. Ma non è solo un male. Dopotutto, in questo contesto sociale, le strutture stabili che si perpetuano nel tempo tendono a generare gerarchie, capi e capetti, modi di pensare stereotipati, cioè sinfonie che troppi suonano in continuazione. Allora meglio pensare alle Taz ipotizzate da Hakim Bey: zone temporaneamente autonome in ambito studentesco, cioè aggregazioni nate su obiettivi specifici e pronte a dissolversi una volta raggiunto l'obiettivo. Ma anche a lasciar perdere se l'obiettivo (per il momento) è irraggiungibile. (Come diceva uno che di scontri se ne intendeva: se il nemico è troppo forte ritirati).

Senza però abbandonare un sano pragmatismo. Un esempio. Nella progettata riforma dell'università occhieggia la possibilità di creare fondazioni. Queste potrebbero affiancarsi o sostituirsi allo stato nella gestione e nel finanziamento delle accademie. La sinistra istituzionale e quella da poco (e a mala voglia) ritornata a essere extraparlamentare gridano allo scandalo perché così si apre la strada alla grande industria, ai potentati economici e finanziari per farsi le loro università a immagine e somiglianza, per sfornare manager, studiosi e scienziati da inserire nel loro business. Tutto vero. Chi può negare che questo sia l'intento di un «governo d'affari» come quello guidato da Silvio Berlusconi? Senza dimenticare che anche quelli di sinistra erano solo meno plateali nel perseguire i propri business.

Però questa cosa delle fondazioni per gestire le università non è da buttare via. Anzi. Tanto che c'è già qualcuno che vi intravede una buona occasione e comincia a ipotizzare fondazioni universitarie ad azionariato diffuso. Genitori, persone che hanno a cuore i problemi dell'istruzione fino ad arrivare agli stessi studenti detentori di quote della fondazione. Qui si apre un filone di riflessione e di intervento molto importante: l'università non gestita dallo stato clientelare, non gestita dalla grande impresa, ma in cui decidono le persone. Che diventano soggetti e non più oggetti.

Ne riparleremo.

I grandi operatori e i sacerdoti della finanza occidentale non sanno più cosa dire. Sentono che per loro è finita un'epoca. E che l'hanno fatta finire per tanti. Ma questa crisi cosa ci dice? Da quali premesse è originata? Quali scenari prospetta? Che ruolo assegna allo stato e alla regolazione dopo tanti anni di deregulation? A questi interrogativi danno prime risposte Massimo Amato e Luca Fantacci. I due insegnano storia economica all'università Bocconi di Milano. Da tempo studiano i sistemi monetari e finanziari sia in prospettiva storica sia in vista della loro riformabilità. Fra i loro scritti sul tema: Amato, Il bivio della moneta *(1999) e* Le radici di una fede. Per una storia del rapporto fra moneta e credito in Occidente *(2008). Fantacci,* La moneta. Storia di un'istituzione mancata *(2005)*

LA SBORNIA FINANZIARIA E' FINITA

di Massimo Amato e Luca Fantacci

«Quello che abbiamo davanti agli occhi è il collasso del sistema finanziario globale». Ad affermarlo non è un altermondialista finalmente soddisfatto del cattivo funzionamento pratico di un sistema da lui già giudicato moralmente cattivo, ma uno «strillo» sulla prima pagina del *Financial Times* dell'1 ottobre.
Non solo la crisi è ufficialmente scoppiata, tanto che nemmeno gli strenui difensori del sistema cercano più di minimizzarne la portata, ma ormai l'evocazione della crisi del 1929, della fine di un sistema, e della necessità di riforme radicali hanno saldamente guadagnato il centro del «dibattito». Così, addirittura dalle pagine di un settimanale come *Vanity Fair* numero 39, l'economista Luigi Zingales, autore nel 2004 di un lungo pamphlet intitolato *Salvare il capitalismo dai capitalisti*, sentenzia: «Il capitalismo non è morto in senso assoluto, ma certamente è venuta meno la forma in cui lo abbiamo conosciuto fino a oggi», e conclude dicendo che «per uscire da questa crisi serve uno stato capace di imporre regole serie e di farle rispettare: solo così si può salvare il capitalismo». Lasciamo volentieri a Zingales il compito di salvare il capitalismo, assegnandocene uno più modesto, ma forse in questo momento è più urgente comprendere che cosa si stia manifestando in questa crisi, e che cosa essa richieda alla nostra riflessione per essere davvero compresa. Solo se avremo chiaro che cosa stia strutturalmente in gioco negli eventi che, in modo incalzante, attraggono quotidianamente la nostra attenzione, potremo metterci nella condizione di dire qualcosa di ragionevole a proposito della situazione stessa, delle misure che si stanno prendendo per fronteggiarla, e, infine, sulla natura delle riforme che essa ormai imperiosamente richiede.
Proviamo a chiederci allora: che rapporto c'è fra la crisi del 1929 e quella in corso? In che senso entrambe possono essere definite crisi di liquidità? Come valutare le misure messe in atto, negli Stati Uniti e in Europa, per far fronte alla crisi? Al di là delle misure emergenziali, che cosa può significare la parola «riforma» in relazione al sistema finanziario così come esso si mostra oggi?

Quelle due differenze

Che vi siano delle forti analogie fra questa crisi e quella del 1929, e non solo per le dimensioni del crollo borsistico, ma anche per i fattori che lo hanno provocato e per le dinamiche che lo hanno caratterizzato, è qualcosa che salta all'occhio.
A ben guardare, tuttavia, vi sono anche due sostanziali differenze. La prima, a cui possiamo solo accennare, è che la crisi al centro del capitalismo occidentale avviene oggi, a differenza che nel 1929, in un mondo multipolare, in cui altri imperi e altre istanze di comando possono legittimamente aspirare a dettare nuove regole. Sulla seconda differenza possiamo spendere qualche parola in più. La crisi del 1929 segnò la fine del capitalismo classico e di un modello liberale riassumibile nella separazione fra stato e mercato. L'unico dovere economico dello stato era di non immischiarsi in questioni economiche, posto che il suo compito, ben riconosciuto anche dai liberali più estremi nella forma di uno stato minimo, consisteva nello svolgimento di altre funzioni, ed essenzialmente nelle funzioni di difesa, interna ed esterna. Il mercato era un ambito naturale, in grado di trovare da sé le proprie regole. Ma proprio questa idea di autoregolazione venne meno con la crisi. Da essa si uscì allora con un nuovo modello di capitalismo, che incorporava e digeriva anche elementi strutturali provenienti da indirizzi ideologici antiliberali, ossia dalla pianificazione socialista e dal corporativismo fascista. Il New Deal fu, letteralmente, la contaminazione liberale di mercato, pianificazione e corporativismo. E fu con l'economia mista che l'Occidente uscì dalla crisi per «salvare il capitalismo». Ora, l'insieme di istituzioni, politiche e orientamenti generali con cui si è usciti dalla crisi del 1929 sono invece alla radice della crisi attuale. Ciò che oggi sembra proprio non funzionare più è tutto quell'insieme di rapporti, più o meno sottobanco, fra stato e mercato che ha retto l'espansione dell'Occidente fino a oggi e che, si badi bene, è stato alla base sia delle fasi di regulation sia delle fasi di deregulation dopo gli anni Ottanta. Il mercato, che vorrebbe autoregolarsi, non si autoregola; e lo stato, che vorrebbe regolare, non riesce a dettare una regola. E soprattutto, in tutto questo parlare di regole, ciò che continua a latitare è la semplice domanda: di che tipo di regola ha bisogno l'economia? Ancora una volta, chiediamocelo a partire da ciò che la crisi ci sta mettendo sotto gli

occhi, ossia l'improvviso e generalizzato venir meno della liquidità e della «fiducia» nei mercati.

Ricchezza di carta

All'inizio, nell'estate del 2007, ciò che viene meno è la contrattabilità di specifici titoli di credito su uno specifico mercato in una specifica nazione: è la «crisi americana dei subprime». Ma questo venir meno della contrattabilità deve essere inteso in senso radicale: non una caduta dei prezzi, ma l'impossibilità di fissare un prezzo, quale che sia. Per questo anche il venir meno della fiducia non ha nulla di graduale: la fiducia, che sosteneva gli scambi, improvvisamente viene meno tutta intera. L'effetto? La liquidità, tanto dei titoli quanto dei rispettivi mercati, e infine del mercato nel suo complesso, d'un colpo scompare. E si generalizza. L'effetto è, infatti, strutturale, nel senso che tutti gli operatori si sono trovati fin dall'inizio nell'impossibilità di quantificare le loro perdite e dunque la variazione della loro ricchezza. Infatti, le attività finanziarie possono essere considerate ricchezza soltanto finché hanno un prezzo di mercato. Se, da una parte, la ricchezza finanziaria è la forma sempre più dominante della ricchezza nel mondo globalizzato, dall'altra essa manifesta una caratteristica sua propria che la differenzia da tutte le altre forme che essa può assumere. Se la ricchezza è detenuta in forma di una cosa d'uso, il venir meno del suo prezzo di mercato non implica la perdita della cosa. Per i titoli no: un titolo che non ha un valore di mercato è carta straccia. Posto che i titoli legati ai subprime erano posseduti da intermediari finanziari in tutto il mondo, questo spiega la diffusione della crisi al di fuori dello specifico mercato e della specifica nazione in cui si è originata. Ecco perché la fiducia viene meno in maniera così radicale. Ed ecco perché la portata e la durata della crisi sono pressoché non suscettibili di previsione.

Contromisure inefficaci. Perché?

Tutto ciò ha conseguenze anche in termini di contromisure. Se l'estensione dell'effetto domino non è prevedibile a priori, la portata quantitativa delle contromisure necessarie

rischia di essere difficilmente misurabile: in altri termini, non è possibile dire se il piano Paulson sia sovra o sotto dimensionato. Lo provano le vicende della sua approvazione. Respinto perché giudicato troppo oneroso, è stato infine approvato con la riserva di una sua probabile insufficienza. Perché queste difficoltà di misurazione? Perché, la fiducia nelle possibilità di funzionamento del mercato in cui i «soldi» sono chiamati a circolare, non dipende dalla quantità che se ne immette, ma dal fatto che essi effettivamente circolino.

Del resto, fin dall'inizio della crisi di liquidità l'intervento delle banche centrali e dei governi, in Europa e negli Stati Uniti, è consistito essenzialmente in iniezioni di liquidità. Tali contromisure puramente quantitative non hanno di fatto dato liquidità ai mercati né fiducia agli investitori. La moneta messa a disposizione dalle autorità, anziché circolare, ed essere spesa e prestata, è stata semplicemente trattenuta dal sistema bancario nel suo complesso. Tale comportamento ha vanificato il tentativo, in particolare da parte della Fed, di sostenere gli investimenti, e in generale il regime di fiducia, abbassando i tassi d'interesse, al fine di scongiurare gli effetti reali della crisi finanziaria: se il tasso a cui la Fed presta alle banche è stato ridotto al 2 per cento, i tassi a cui queste ultime prestano denaro alle imprese e alle famiglie è addirittura aumentato. Che indicazioni possiamo trarre da tutto ciò? In prima battuta, dobbiamo semplicemente constatare che le contromisure, con tutta la buona volontà e l'intento di correggere gli errori del passato, risultano inefficaci. Ma poi dobbiamo chiederci: perché? Abbiamo già osservato la strana peculiarità della ricchezza finanziaria rispetto alle altre forme di ricchezza «reale». Ma qui dobbiamo approfondire tale osservazione. Se la moneta non fosse nient'altro che

una merce, e una merce come tutte le altre, ossia una «cosa» il cui prezzo si determina su un mercato, queste misure dovrebbero essere efficaci Un aumento della quantità offerta dovrebbe diminuirne il prezzo. Il fatto che questo non avvenga deve indurci a pensare, o quantomeno a fare l'ipotesi, che la moneta non sia propriamente una merce, nonostante la nonchalance con cui si dà per scontata l'esistenza dei mercati monetari. Non è che forse allora, proprio questa considerazione dovrebbe guidare le nostre riflessioni sulla forma che deve assumere la sempre più invocata riforma dei mercati?

Quella «merce» chiamata moneta

Se l'effetto di questa crisi fosse davvero, come molti dicono, la fine del sistema dell'economia mista, la cosa avrebbe conseguenze precise. Non si tratterebbe più tanto di trovare il giusto grado quantitativo di intervento pubblico sui mercati monetari, o, in altre parole, di «regolare» i mercati, ma di iniziare a distinguere fra mercato e mercato, per esempio ammettendo (come dice da tempo anche Jagdish Bhagwati, della Columbia University) che è opportuno delimitare i mercati finanziari proprio per consentire la massima libertà nello scambio delle merci. Non si tratterebbe più di tuonare oggi contro quella «speculazione» che fino a ieri veniva chiamata «innovazione finanziaria», ma di iniziare a riconoscere che la speculazione è di fatto inestirpabile e incontenibile finché non si mette in discussione il fatto che la moneta sia una merce. Non si tratterebbe più di accontentarsi di espedienti, ma piuttosto di mettere in atto delle distinzioni fra ciò che può essere oggetto di mercato e ciò che propriamente non può esserlo.

Una nuova Bretton Woods?

E forse, soprattutto, si tratterebbe di non accontentarsi più di frasi a effetto, come quella che spesso il ministro dell'economia Giulio Tremonti si trova indotto, quasi suo malgrado, a pronunciare: ossia che «non è più questione di distinguere fra stato e mercato, ma fra ciò

che è etico e ciò che non lo è».
Più modestamente, una riforma davvero economica del sistema economico e finanziario dovrebbe provare a rispondere alla domanda che chiede di distinguere fra ciò che è economico e ciò che non lo è.
Non è un caso che proprio in questi giorni da più voci si sia invocata una «nuova Bretton Woods». Siamo d'accordo anche noi, purché con questa espressione s'intenda la necessità non di una semplice ristrutturazione delle modalità di regolazione di un sistema dato, ma della fondazione di un sistema che si basi su altre regole, e su un altro senso della regola. Da storici dell'economia, infatti, non possiamo non rimarcare che a Bretton Woods non si è semplicemente deciso un insieme di regole, ma si è dovuto decidere fra due modi d'intendere la regola. Nel 1944, quella che passò fu la proposta americana, mentre venne scartata una proposta alternativa del governo britannico elaborata da John Maynard Keynes. Ora, non si tratta di immaginare che cosa avrebbe potuto succedere se fosse passato il piano Keynes. Ma nemmeno si tratta di accontentarsi di credere che le due proposte si differenziassero solo per il ruolo che accordavano a due potenze di ineguale potenza e che quindi la preferenza accordata al piano americano fosse scontata. E soprattutto non dobbiamo dimenticarci che proprio la scelta operata a Bretton Woods è all'origine dell'attuale sistema. Il crollo del regime dei cambi fissi nel 1973 ha semplicemente reso possibile una mobilità dei capitali che fino a qual momento il sistema limitava, ma non ci ha certo fatti uscire dalla rappresentazione di fondo del sistema finanziario e del mercato monetario a cui Bretton Woods ha dato luogo.
Nessuna «storia con i se». Ma, nella presente situazione, non possiamo permetterci di non considerare le potenzialità che erano intrinseche alla proposta di Keynes, la quale, per l'appunto, era volta a togliere alla moneta il carattere di merce. Ma questa è una storia che riprenderemo presto su *Libertaria*.

Nelle foto, operatori delle Borse di New York, Chicago e di Honk Kong.

● dietro i fatti

di Giulio Spiazzi

LA NUOVA DISSIDENZA TIBETANA

C'è una variabile che il governo di Pechino non aveva previsto: la nuova dissidenza tibetana. Non violenta ma molto diversa da quella espressa nell'ultimo mezzo secolo dagli stretti seguaci del Dalai Lama. E ha usato l'appuntamento mondiale delle olimpiadi. A Lhasa, capitale del Tibet, è apparsa una contestazione capace di esprimersi in nuove forme contro l'oppressione cinese. Un'oppressione che tende al genocidio. Un'oppressione che i governi occidentali non vogliono vedere per non recare danno ai traffici e agli affari con il nuovo colosso industriale dell'estremo oriente. Ecco cosa è accaduto in quei giorni. Lo racconta ai lettori di Libertaria *Giulio Spiazzi, giornalista free lance specializzato in politica estera. Spiazzi ha fatto reportage da diversi paesi: Afghanistan (1984-1998), Irlanda del Nord/Ulster (1989), Libano (1989), Urss (1990), Croazia (1992), Moldova (1993), Bosnia-Erzegovina (1994), Sudafrica (1994), Russia-Csi (1998), Birmania (2001), Palestina e Israele (2007). E inchieste sulle problematiche sociali e culturali del Paraguay postdittatura, Cile, Argentina, Brasile, Stati Uniti*

«Non credevo ai miei occhi quando il nostro gruppo, che stava manifestando pacificamente, venne assalito dalle forze di sicurezza cinesi. Sono stati quei lunghi coltelli, del tipo con cui si tagliano i rami nella boscaglia, che ci hanno letteralmente terrorizzato. Purtroppo non era solo una macabra scena di intimidazione e una monaca e un monaco sono stati colpiti dalle lame, con una tale violenza che il sangue è schizzato ovunque. Sono morti dissanguati poco dopo, senza possibilità di essere assistiti».
A parlare, nell'oscurità rasserenante del Centro d'accoglienza per i rifugiati tibetani di Mc Leod Ganj-Dharamsala, nell'Himachal Pradesh indiano, è Kunsang Sonam, giovane profugo testimone oculare delle rivolte di Lhasa dello scorso marzo. Corporatura robusta, da tipico nomade del Kham, occhi stralunati, tranquillità orientale nonostante le esperienze traumatiche vissute.
«Il 14 marzo 2008, durante le manifestazioni pacifiche inscenate per le vie di Lhasa dai civili tibetani, vi erano presenti pochissimi monaci, in confronto a quanto era accaduto quattro giorni prima [il 10 marzo 2008 è ormai divenuta la data ufficiale dell'ultima sollevazione anti-cinese in Tibet, nda], in quanto fin dal 10 marzo tutti i grandi monasteri, quelli di Sera, Drepung e Ganden che ospitano il maggior numero di religiosi nella capitale, erano stati "sigillati" dalle autorità cinesi e nessun monaco o monaca poteva uscire per partecipare alle proteste. Nonostante queste restrizioni, un esiguo gruppo del monastero minore di Lamuchen riuscì a eludere la sorveglianza e a raggiungere, in segno di solidarietà, i manifestanti. Tutti di età avanzata, circa una sessantina, i monaci e le monache si incontrarono con gli elementi di punta dei cortei non violenti, composti per la maggior parte da tibetani tra i diciotto e i trent'anni di età. Probabilmente la loro preoccupazione di anziani, era quella di non lasciare la piazza in mano a dei ragazzi già troppo frustrati per la loro condizione di "cittadini di seconda categoria" perché tibetani».
Kunsang si schiarisce la voce, guarda l'interprete e prosegue: «Lhasa oggi è una grande città e così quel 14 marzo le manifestazioni presero subito piede nei quartieri proletari e nelle aree povere di residenza tibetana, tanto da dare la sensazione alle autorità che il moto di protesta fosse consistente, determinato e ampio. In realtà, in Tibet manifestare apertamente il proprio dissenso è senza dubbio un atto di coraggio non indifferente e ciò, lo assicuro, avvenne spontaneamente, senza alcuna "direzione" o coordinazione, seguendo soltanto le linee della nostra tradizione, dunque, in maniera non violenta ma anche estremamente caparbia, ostinata.
«Verso le undici del mattino la polizia cinese decise di intervenire, almeno contro il nostro gruppo, che si stava

RISE UP
RESIST
RETURN
RISE UP
RESIST
RETURN

riunendo in modo pacifico. Ci caricarono con bastoni e lunghe armi da taglio, per poi ritirarsi velocemente sparando anche qualche colpo d'arma da fuoco. Ogni volta che i reparti di sicurezza intervenivano per disperderci, intimidendo con violenza anche gli altri partecipanti alle manifestazioni pacifiche, noi prontamente ci riunivamo con più convinzione per fare sentire la nostra voce. Alla fine però, compreso ormai che la protesta non violenta si stava diffondendo a macchia d'olio, i corpi di polizia iniziarono a lanciare gas lacrimogeni e questo andò avanti per ore fino alle quattro del pomeriggio. Da quel momento, vi fu una terribile svolta negli eventi. I gruppi di repressione cinesi iniziarono a sparare ad altezza d'uomo, caricando poi la folla nel tentativo di arrestare il più alto numero possibile di persone ferite. Un ragazzo accanto a me venne colpito in pieno petto da un proiettile poi, mentre fuggivo, vidi altri due giovani a terra e tra questi una ragazza, uccisi con un colpo alla testa sparato a bruciapelo. Non so quante informazioni voi abbiate su quello che è successo a marzo in Tibet e fino a quanto questo vi possa interessare, ma è giusto, per quei morti e per tutti coloro che ora sono nelle prigioni speciali della "regione autonoma", che questo venga reso noto».

Il racconto di Kunsang Sonam, una delle rare testimonianze dirette uscite dallo Xizang, ovvero il Tibet storico smembrato e incorporato a forza nelle regioni occidentali cinesi, è uno spaccato senza veli di come attualmente si vive e si muore in uno dei troppi «orizzonti senza luce» del pianeta, rappresentati dalle terre occupate e normalizzate dalla violenza degli stati nazionali con velleità imperiali. Il ragazzo della remota regione del Kham intervistato nella ridotta tibetana degli esiliati in India, porta con sé l'umiltà e lo smarrimento di chi da un giorno all'altro diventa «profugo permanente» senza più diritti e senza più sogni o certezze di ritorno alla propria casa e mette in luce una nuova lettura della tragedia tibetana: la realtà della diaspora vista sotto l'ottica del risveglio delle nuove generazioni, pronte a mettere in discussione i metodi di lotta fino a oggi adottati dalle gerarchie tradizionali in esilio.

Per poter meglio comprendere ciò che sta accadendo nei movimenti di resistenza non violenta dei rifugiati, bisogna andare al cuore della «questione tibetana»: tra i residenti della comunità di Mc Leod Ganj, dove c'è il Kashag, ovvero il Consiglio dei ministri tibetano, la Commissione dei deputati del popolo, il quattordicesimo Dalai Lama, Tenzin Gyatso, e le sedi dei principali movimenti giovanili di resistenza all'occupazione militare cinese del Tibet. Quell'occupazione iniziata il 7 ottobre 1950, quando la neonata Repubblica popolare cinese, impugnando a proprio vantaggio una discutibile e antica rivendicazione di appartenenza dell'altopiano del Tibet alla sfera di potere di Pechino, aggredì con le armi sei posti di frontiera tibetani, riversando in breve 30 mila uomini del suo esercito sulle poche guarnigioni di Lhasa, ottenendo con perdite insignificanti il completo controllo della immensa regione centroasiatica.

Quando arrivarono i cinesi

Nella capitale non ancora invasa, il governo tibetano ingenuamente si affrettò a insediare, come estremo tentativo di difesa «magica e morale» nei confronti dell'occupante, il quattordicesimo Dalai Lama (cioè Tenzin Gyatso) di appena quindici anni. In sede internazionale soltanto El Salvador condannò l'invasione cinese del Tibet, mentre India e Inghilterra, reputate fino ad allora amiche di vecchia data del governo di Lhasa, spinsero le Nazioni Unite a non valutare la gravità della situazione e, addirittura, a non intervenire, per non urtare la suscettibilità della nuova entità politica e statale cinese. I fatti che seguirono portarono ben presto al collasso l'antico sistema di guida del «regno delle nevi» retto fino ad allora da una sorta di «teocrazia temporale» appoggiata e venerata da consistenti fasce della popolazione, in cui la figura del Dalai Lama (il cui nome *talaï* di origine mongola significa «Maestro Oceano [di Saggezza]») rappresenta anche un'emanazione di sPyan-ras-gzigs dbang-phyug o AvalokiteÊvara, principio della compassione e protettore del Tibet. Il Dalai Lama è quindi un «reggente spirituale» in grado di esercitare la duplice funzione di guida per la diffusione del messaggio buddhista non violento e di «governo» nei momenti di crisi. Nel 1954 (come mostrano alcune fotografie in bianco e nero esposte nei piccoli caffè di Mc Leod

Ganj, gestiti dagli esuli) il Dalai Lama venne invitato a Pechino dal Grande Timoniere Mao Tzedong. Gli incontri che ne seguirono affascinarono talmente il giovane monaco-reggente che non esitò a definirsi, per quanto riguarda equità e giustizia sociale, un «buddhista marxista».
Nel 1955 però iniziarono campagne di repressione poliziesca nella regione orientale del Lithang continuate con epurazioni di monaci e civili fino al 1961. Nella sola regione di Lhasa si contarono settantamila vittime. Ma nessuno dei rappresentanti delle nazioni occidentali mosse un dito.
Nel 1956 la costituzione del Comitato preparatorio per la Regione autonoma del Tibet, rappresenta la volontà del governo centrale cinese di eliminare qualsiasi «presunto problema tibetano». Mettendo come «specchietto per le allodole» alla guida rappresentativa della Regione, lo stesso giovane «Dalai Lama senza poteri», il partito si riserva di operare dove, quando e soprattutto come desidera per reprimere una «minoranza» di 6 milioni di tibetani da piegare e inaridire culturalmente come era già stato architettato per manciù e mongoli «interni» e come sarebbe dovuto avvenire anche per gli uiguri del Xinjiang o Turkestan orientale.
Purtroppo si sa che sul «fuoco dei disgraziati soffiano giganti interessati» e così la Cia non perde l'occasione di fomentare alcune rivolte armate (in un contesto, quello tibetano, tradizionalmente lontano da tali dinamiche) nelle regioni centrali e nel Kham dell'est. Nel 1957 il Dalai Lama, interrompendo un viaggio in India per celebrare il 2500° anniversario della nascita del Buddha, rientra a Lhasa dove spira aria di insurrezione, per scongiurare il bagno di sangue che inevitabilmente ne sarebbe seguito.

Scoppia l'insurrezione

Nel 1959, durante i festeggiamenti del capodanno tibetano, scoppia l'insurrezione armata contro l'occupazione cinese, messa in atto dall'esercito clandestino di liberazione popolare tibetano, a difesa della libertà fisica del Dalai Lama, compromessa da manovre poco chiare di forze militari cinesi nella capitale. Il 17 marzo di quell'anno, il Dalai Lama lascia il Norbulingka (palazzo estivo) sotto i colpi delle artiglierie cinesi, protetto da insorti armati e, dopo 14 giorni di viaggio a dorso di cavallo, arriva in India nel suo attuale rifugio d'esiliato.
Il resto è cronaca di sangue e di cieca violenza, di un'intensità tale che rasenta il genocidio. Dal 1950 a oggi, si conta più di un milione di morti, 6 mila monasteri saccheggiati e distrutti, 140 mila profughi soprattutto in India e Nepal: il triste risultato di un piano lucido, caparbio e lungimirante. E Mao Tzedong «profeticamente» aveva detto: «Sarà il tempo a gestire a nostro favore la pacificazione del Tibet». Insomma, è passata sotto silenzio una colossale operazione di annientamento culturale e di distruzione sistematica materiale. Su quest'ultima operazione ci sono testimonianze e immagini a disposizione nei vari centri di documentazione a Dharamsala, dell'abbattimento di quartieri, case e strutture architettoniche tibetane, sostituite con edifici in stile cinese. In Tibet è ormai superata la fase di distruzione dei simboli «oscurantisti e medioevali» della teocrazia, ma procede speditamente quella dell'annullamento di una cultura antichissima e, in un certo senso, unica.

La nuova rivolta

Proprio la storia di come è nata la diaspora tibetana e l'ennesimo capitolo di sangue alla vigilia dei giochi olimpici ci offrono la possibilità di comprendere meglio che cosa sta accadendo nel complesso mondo della resistenza non violenta tibetana. Frequentando sia le strutture ufficiali espresse dal Dalai Lama, dal suo governo in esilio, dagli organi e uffici di pubbliche relazioni internazionali dell'amministrazione tibetana, come pure l'altra riva, da un anno in fermento, dei singoli attivisti e pensatori, dei gruppi spontanei e dei movimenti giovanili della terza e quarta generazione di rifugiati, ci si accorge subito che esiste una chiara frattura ideologica, con obiettivi e metodi non conciliabili, nel movimento di opposizione all'oppressione cinese.
Tenzin Choeying, coordinatore nazionale della sezione indiana di Students for a free Tibet (nonché uno dei tre organizzatori della «marcia non violenta del ritorno in Tibet» e arrestato in Punjab durante il tragitto) è categorico: «Nel gennaio 2008, dopo tanti anni di immobilismo, qualcosa è cambiato nel movimento di resistenza tibetano. Le cinque maggiori organizzazioni non governative di opposizione all'invasore cinese, ovvero il Tibetan youth congress, la Tibetan women association, il Democratic party of Tibet, il movimento degli ex detenuti

SAVE
TIBET

politici Gu Chu Sum e noi di Students for a free Tibet, ci siamo riuniti a New Delhi dove abbiamo fondato il Tibetan people's uprising movement che raggruppa il malcontento nelle nuove generazioni, stanche della politica totalmente passiva del governo tibetano e delle posizioni troppo accondiscendenti del Dalai Lama. Come primo atto di questa nuova entità di lotta abbiamo varato la marcia del ritorno in patria al motto di "insorgi, resisti, ritorna". Questo è quello che vogliamo fare, costasse anche sei mesi o tutta la nostra vita». Alla domanda se l'utilizzo del termine «uprising» (rivolta) non sia troppo forte per un raggruppamento non violento e se questo non ha fatto intervenire il Khasag, il gabinetto politico del Dalai Lama, per far sospendere la marcia, Tenzin Choeying fa presente: «Ormai è giunto il momento di fare tutto ciò che è in nostro potere per riottenere la libertà del nostro paese. Il Tibet sprofonda nell'indifferenza generale proprio perché Pechino sa come gestire i rapporti con il governo tibetano in esilio. Noi invece siamo la variabile non prevista e questo manda su tutte le furie la dittatura militare cinese e i nostri rappresentanti ufficiali». «Rivolta è il termine giusto», gli fa eco Tsering Samdup, monaco di 33 anni, membro del Gu Chu Sum, l'associazione degli ex detenuti politici, per sei anni incarcerato e torturato nelle «case di rieducazione» del circondario di Lhasa, giunto a Mc Leod Ganj dopo una rocambolesca fuga durata 28 giorni tra le vette dell'Himalaya, «e serve a non dimenticare tutti quei monaci e quei giovani che ora giacciono nelle "Guantanamo" sconosciute del Tibet, come Drapche, Gutsa, Tre Tsam, Sang ur Nang o Wo Te Tu e Ta Mo, luoghi di morte e di tortura dove sarebbe doverosa un'ispezione guidata da una commissione internazionale». Alla richiesta di specificare se il nuovo movimento si schieri per l'autonomia o per l'indipendenza, il portavoce di Students for a free Tibet è risoluto: «Sarà il popolo e solo il popolo tibetano a decidere per l'autonomia o l'indipendenza».

Su questo punto i giochi sono fatti. Il Dalai Lama, il governo tibetano in esilio e il suo primo ministro Samdhong Rinpoche dichiarano ufficialmente che «il Tibet fa parte della Cina e che non viene assolutamente chiesta una impossibile indipendenza, ma una più saggia e realistica autonomia».

La posizione di Tenzin Gyatso, il Dalai Lama del premio Nobel per la pace del 1989, è chiara: sa che dietro di lui c'è una comunità di esuli, ospite di uno stato, l'India, che ha accolto con grande disponibilità i rappresentanti e le genti di un paese occupato. E l'India appoggia le politiche educative per le nuove generazioni che cercano di mantenere viva una cultura in pericolo di sparire.E sa pure che la situazione internazionale è mutata: la corsa al «mercato cinese» sacrifica ogni rivendicazione di giustizia politica ed etica.

Durante la crisi di marzo, il governo di New Delhi ha più volte ricordato al Dalai Lama che «è ospite sul territorio nazionale» e che «non avrebbe tollerato alcuna attività anticinese nei propri confini di stato», un chiaro monito ai rifugiati tibetani perché non provochino scontri con il potente vicino, «amico e partner commerciale». Il Dalai Lama dunque, nel confronto con la base giovanile della «generazione del risveglio» (come amano farsi chiamare i militanti di «una nuova forma di lotta» non violenta ma attiva «per la costruzione di una nuova presa di coscienza del problema tibetano»), ribadisce e accentua che non si scosterà dalla sua politica della «via di mezzo» approvata con un referendum nel 1997 dalla comunità degli esiliati, una strategia che non ha intenzione di smentire e che vede esclusivamente nell'autonomia l'unica soluzione per un ritorno futuro alle proprie terre d'origine. Ma questa posizione, strettamente collegata alle teorie speculative e ispirata alla meditazione dei principi del Buddha della Compassione, risulta a molti giovani leader di strada troppo astratta e forse ancora più utopica della indipendenza del Tibet.

Fuori dal tempio principale Tsug Lakhang, proprio nei giorni in cui il Dalai Lama tiene tre tornate di lezioni dedicate a concetti quali il karma, l'illuminazione, le pratiche di accettazione, Sonam Dorjee, responsabile regionale del Tibetan youth congress, si sgola senza sosta per richiamare l'attenzione dei passanti sulle immagini dei corpi senza vita di oppositori tibetani massacrati nei giorni delle proteste di Lhasa. «La nostra organizzazione, fondata nel 1970 e rafforzatasi in questi mesi di lotta, si dissocia totalmente dalla linea del governo tibetano. Noi siamo per la piena indipendenza del Tibet e questa nostra linea, che sembra essere così "poco realistica", si basa invece su un grande esem-

pio storico di non violenza attiva che, grazie alla sua determinazione di non cedere ad alcun compromesso, ha dato in passato frutti impensabili. Mi riferisco al nostro centro ispiratore di pratica politica, il Mahatma Gandhi. Egli vinse un impero violento e ingiusto e ci insegnò che nessun potere temporale dura negli anni».
Alla richiesta di specificare le ormai evidenti differenti visioni della non violenza insite nell'anima della resistenza tibetana, Sonam Dorjee precisa: «Si può dire che vi è una linea, da noi contestata, che fa capo al Dalai Lama e che si professa visceralmente autonomista nonostante la realtà dei fatti dimostri che gli occupanti cinesi non sono assolutamente interessati a riparlare di una Regione autonoma del Tibet, visto che essi stessi ritengono di averla già edificata nei lontani anni Cinquanta. Una linea che prende le proprie convinzioni da una concezione "magica" della non violenza, astratta, assoluta e completamente passiva, frutto di filoni di pensiero appartenenti a certe sfere esoteriche del pensiero lamaista di difficile accesso e comprensione. Mentre la nostra linea e quella dei movimenti a noi affini considera la non violenza come una pratica irrinunciabile di *satyagraha*, di "determinazione nella verità", e prevede una serie di azioni gandhiane che vanno dal disturbo di meeting internazionali, dove sono presenti delegazioni del governo cinese, agli scioperi della fame "a rotazione" (messi in pratica prima e durante i giochi olimpici, con la tecnica del ricambio degli scioperanti all'arrivo delle autorità indiane preposte a sospendere i digiuni volontari nel momento in cui diventavano pericolosi per l'incolumità fisica dei partecipanti), alle "marce del ritorno in Tibet", sospese con la complicità del governo tibetano in esilio».
«I cinesi devono capire che prima o poi devono andarsene dal nostro paese», incalza Tenzin Ngodup, appartenente a un gruppo autonomo di "donne in nero" tibetane, «la loro politica coloniale ha creato odiose condizioni d'apartheid nel tessuto sociale dell'odierno Tibet, dove chi parla la propria lingua d'origine non ha alcuna possibilità di emergere se non a patto d'imparare a esprimersi come l'occupante. Esistono dunque cittadini di seconda categoria, i tibetani, e cittadini a pieno diritto, i cinesi, e questo è letto con risentimento crescente da tutto il sottoproletariato urbano di città intensamente "cinesizzate", come Lhasa o i territori storici inglobati a forza nelle regioni cinesi del Gansu, Qinghai e Sichuan, dove, dopo gli scontri di marzo, la questione tibetana viene vissuta anche come un problema razziale, tra residenti tibetani emarginati e residenti Han inseriti nelle dinamiche economiche del nuovo contesto capitalista. Come può comprendere tutto questo la teocrazia di Dharamsala, così lontana dalla realtà quotidiana dell'occupazione?».
L'insofferenza e la voglia di accelerare gli eventi verso un'azione politica vissuta con più intensità e nel segno di una non violenza capace di rispondere e ostacolare sia la repressione poliziesca in Tibet sia l'immobilismo del governo della diaspora appare sempre più evidente nei commenti dei giovani attivisti. «Personalmente io amo il Tibet, proprio perché me ne sono andato a mio rischio e pericolo, attraversando i valichi himalayani dove continuamente muore il mio popolo nel tentativo di riguadagnare la libertà», afferma uno dei tanti giovani di Mc Leod Ganj, che indossano le magliette nere autostampate con il pugno chiuso della «ribellione a ogni sistema» e il motto «Bod Ranzen-Tibet Libero». «Nelle terre dei nostri padri siamo diventati minoranza. I governi autoritari-affaristi cinesi hanno spostato 13 milioni di lavoratori-schiavi han e hui (cinesi musulmani) nella nuova frontiera del capitalismo rampante, il Tibet-colonia. Se non ti interessi della storia della Cina e non dimentichi che anche il Tibet ne ha una ricca e complessa, vieni marginalizzato negli studi o peggio "rieducato". Dopo le sommosse proletarie di marzo, il governo centrale ha promesso di punire l'ostinazione di un popolo che non vuole perdere la propria specificità con l'invio di un altro milione di disperati han. Personalmente non sono né con Tenzin Gyatso né con Hu Jintao. Entrambi, con le dovute distinzioni, sono uomini di potere. Non so cosa succederà al trapasso del leader spirituale dei tibetani, considerando la partita a scacchi che i cinesi stanno giocando con le figure chiave del lamaismo e con le divisioni all'interno del loro mondo di sette praticanti. Mi auguro solo che un giorno si possano fare i conti anche con chi, semplici monache e monaci e giovani civili incarcerati, sta sopportando una repressione feroce e silenziosa e l'umiliazione di un abbandono internazionale».

●

IBET
FOR
BETANS

BEATA
IGNORANZA

LA RIFORMA È PESSIMA MA L'ESISTENTE È MEGLIO?

di ***Francesco Codello***

Destra e sinistra si scontrano sul nuovo corso voluto dalla ministra Mariastella Gelmini. Un preciso disegno di restaurazione. Però sindacati e forze riformiste sono arroccati sulla difesa dell'esistente. E in fondo nessuno pensa veramente al soggetto principale: gli studenti. Questa l'analisi di Francesco Codello, studioso di pedagogia, autore di La buona educazione *(2005) e* Vaso, creta o fiore *(2005)*

Da quando si è insediata la nuova ministra dell'istruzione, l'avvocato Mariastella Gelmini, e ha proposto le sue riforme, è partito un circo mediatico spettacolare. Fatto di numeri a effetto, sostenuto da tifoserie tipiche degli stadi brasiliani. Come sempre accade in questi casi pochi approfondiscono le questioni sul tappeto preferendo far prevalere altre logiche e altri interessi. Da tanto tempo non si assisteva a una discussione così frequente nei media sul tema della scuola. Da mesi le notizie e i commenti attorno alle problematiche scolastiche hanno un'attenzione decisamente intensa. Purtroppo la qualità di questa discussione lascia molto a desiderare.
Da un lato (quello governativo) appare evidente che il nuovo «pedagogista» di riferimento è il ministro-commercialista dell'economia Giulio Tremonti. Una circostanza che rivela la vera molla che ha fatto scattare le nuove disposizioni. Dall'altro (quello dell'opposizione sindacal-democratica) i provvedimenti governativi hanno costituito finalmente l'occasione per ritornare a giustificare la propria esistenza a corporazioni sindacali e spenti oppositori parlamentari. In mezzo e/o ai lati qualche voce solitaria cerca di sviluppare un ragionamento più serio e approfon-

dito. Poca cosa in un mare di banalità, inesattezze concettuali, dichiarazioni roboanti, stanche declinazioni pedagogiche da ceto burocratico universitario.

L'oggetto del contendere

Sgombriamo subito il campo da possibili letture errate di quanto sto sostenendo: non appartiene a questo ragionamento né la voglia di sostenere questa riforma, né la difesa dell'esistente. Queste prospettive appaiono viziate da principi autoritari e in difesa di interessi e privilegi del tutto inaccettabili. Riparliamo allora di scuola e di educazione provando a farlo in modo diverso.
Innanzitutto vediamo qual è l'oggetto del contendere. Si tratta (per semplificare) del decreto legge numero 137 dell'1 settembre 2008 che introduce alcune novità così riassumibili: insegnamento dell'educazione civica come disciplina a se stante fin dalla scuola primaria; valutazione del comportamento degli alunni con voto in decimi (così come in tutte le altre discipline) che incide sulla valutazione finale (promozione o bocciatura); insegnante unico nella scuola primaria e quindi scomparsa del modulo dei tre docenti ogni due classi e varianti varie; rimodellamento del tempo a scuola sia alla primaria sia alla secondaria; conferma quinquennale dei libri di testo. Accanto a questo decreto altre novità annunciate come l'obbligo del grembiule alla scuola dell'infanzia e primaria, lotta dura al bullismo, modifica del rapporto docente-alunni per classe; tagli al personale insegnante e non, severità e concorrenzialità e così via. Tutto questo in una cornice concettuale che rimanda a una sola ostentata «verità»: i mali della scuola hanno un'origine storica ben precisa che è il '68. La rivolta studentesca ha infettato la società e posto le basi per la deriva libertina della società. Allora non resta che ritornare al passato, al buon senso di una vita fatta di «dio, patria, famiglia».
Ognuno di questi provvedimenti meriterebbe un approfondimento specifico ma qui mi preme evidenziare, in questa fase, un insieme di considerazioni più generali che sono anche metodologiche. Gli intenti dei provvedimenti governativi appaiono abbastanza chiari nella loro immediatezza e nella strategia di lungo corso che li contraddistingue.
Innanzitutto va sottolineata la semplicità e la spendibilità immediata che queste disposizioni vogliono trasmettere all'opinione pubblica. Dopo che le cronache pressoché quotidiane ci hanno intontito la testa con gli atti di violenza, teppismo, vandalismo, all'interno delle scuole, ecco la tolleranza zero fra le mura scolastiche. Voto di condotta, educazione civica obbligatoria, grembiule come segno esteriore di appartenenza e di irrigimentazione. Messaggi chiari a domande diffuse, norme certe a richiesta di ordine e disciplina. Aggiungete la immediatamente comprensibile efficacia della valutazio-

ne in voti rispetto alle contorte e spesso insignificanti frasi fatte delle valutazioni discorsive e sicuramente troverete con difficoltà chi non apprezzerà questa semplicità comunicativa. Ancora una volta la destra italiana si dimostra attenta nel cogliere gli umori, alimentati spesso ad arte, dell'opinione pubblica e riesce a dare risposte certe, chiare, semplici, come si conviene a venditori di banalità che però sanno intercettare domande altrettanto chiare, semplici, immediate. Se paragonate questa scientifica logica comunicativa alla cultura spesso incomprensibile e talvolta spocchiosa dell'intellettuale politicamente corretto della sinistra, non sarà difficile capire perché Silvio Berlusconi governa e gli altri, quando va bene, balbettano.

Un disegno di restaurazione

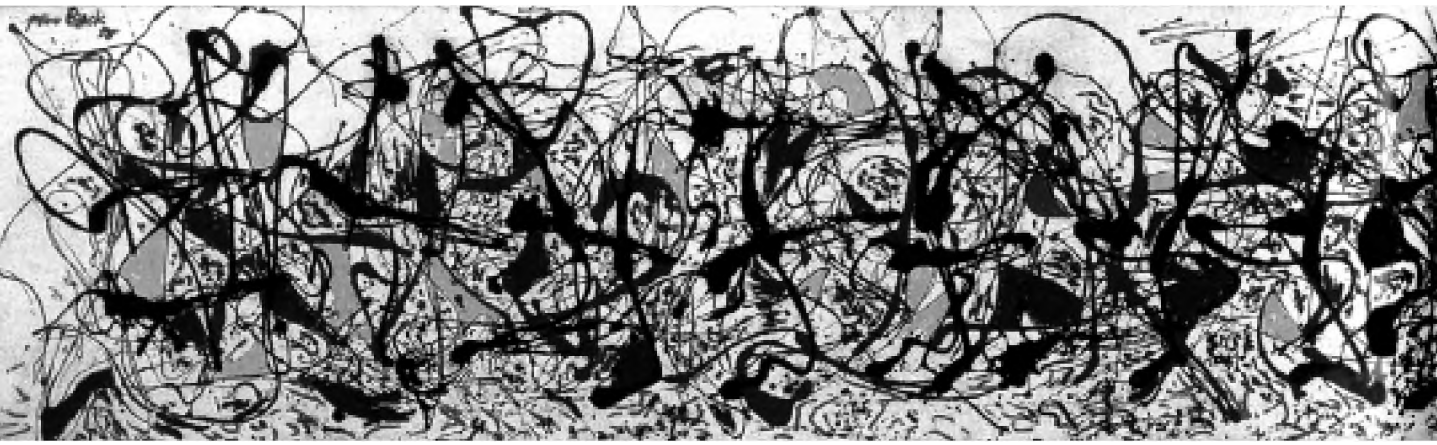
La scuola dunque diviene uno snodo centrale in questo disegno di restaurazione perché è il luogo dove maggiormente tutti sono prima o poi coinvolti e dove, in modo chiaro e netto, questi due atteggiamenti si sono da sempre evidenziati.
Non è un caso allora che proprio la sinistra nella scuola abbia dimostrato tutta la sua drammatica limitatezza e spesso anche la sua visione più conservatrice. Prendiamo il caso del maestro unico (o prevalente come sarebbe meglio e più corretto affermare) come esempio di quanto sostenuto,.
Dalla legge numero 148 del 1990 che introduceva i moduli (tre insegnanti su due classi) a oggi, dello slancio iniziale (tralasciando per un momento allora come adesso di porre in evidenza le logiche contabili ed economiche) è rimasto ben poco per non dire quasi nulla. Certo conosco bene le motivazioni pedagogiche del valore della molteplicità rispetto alla univocità dell'insegnamento e ne riaffermo la sostanziale ragionevolezza, ma come non riconoscere i danni enormi della secondarizzazione e della frammentazione dell'insegnamento avvenuti all'interno della scuola primaria. Allora perché invece di schierarsi come tifosi allo stadio non proviamo a ragionare in termini diversi, valutando gli aspetti positivi che le due soluzioni presentano, ripescandole e riutilizzandole in chiave veramente alternativa? Perché soprattutto non porre la «questione delle questioni» che trova nel sindacato (tutto, purtroppo) una forza conservatrice e paralizzante del possibile sviluppo di un'organizzazione scolastica autenticamente democratica, vale a dire le modalità di selezione del personale scolastico e l'obbligatorietà che il parere degli alunni e degli studenti dovrebbe avere nella scelta di docenti, presidi...? Come si possono difendere in nome di un diritto a questo lavoro (non al lavoro) inadeguatezze o peggio dannosità nei confronti dei giovani? Allora è preferibile discutere di maestro unico e pluralità di interventi educativi alla luce di un parametro come questo piuttosto che continuare a difendere privilegi e cor-

porazioni. Quasi sempre infatti sono le logiche dell'adulto che hanno il sopravvento sui bisogni naturali e spontanei dei bambini, e la scuola è un'organizzazione complessa che si preoccupa dei tempi e dei modi dell'insegnamento (esercitato a monopolio dagli insegnanti, adulti) piuttosto che dei tempi e delle strategie dell'apprendimento (a cui sono deputati i ragazzi).
Ultima, ma non secondaria e non meno emblematica, in ordine di tempo, la questione delle classi ponte per l'inserimento degli alunni stranieri e la discussione conseguente dopo l'approvazione di una mozione alla camera. È ben chiaro ancora una volta il messaggio efficace e diretto che la Lega Nord, in questo caso, lancia attorno però a un altro problema reale. La risposta dell'altra parte è immediatamente volta ad agitare parole d'ordine di razzismo e xenofobia invece che alzare il livello proponendo soluzioni concrete a un problema appunto reale. E sì che esperienze e cultura professionale non mancano ma si preferisce scendere su questo terreno in modo francamente ormai miope e demagogico. Insomma, la scelta di campo va fatta ma partendo da altre prospettive e avendo a cuore una radicale inversione dei problemi educativi e dell'istruzione.
E così varrebbe la pena di affrontare tutte le scelte e le proposte che sono sul tappeto con la medesima angolatura. Scegliere di collocare al centro del ragionamento una visione non adultocentrica significa porre in modo radicale il problema di un'inderogabile prospettiva diversa nell'ambito della scuola e più in generale dell'educazione ma, al contempo, uscire dalla discussione stanca, obsoleta e, soprattutto, viziata di profondo autoritarismo, che invece anima così tanto il ceto pedagogico e politico-sindacale di questo paese. Assumendo questa prospettiva come valore di riferimento potremmo delineare forme di educazione e di organizzazione scolastica più rispondenti alle sfide del ventunesimo secolo e fare in modo che, dopo la ormai consumata morte di questa scuola, possa nascere un sistema di educazione e di istruzione autenticamente libertario.
Esperienze di questo tipo ci sono e *Libertaria* ne sta dando sistematicamente testimonianza. Possiamo, io credo, coniugare due istanze diverse ma che non si reggono separatamente, quella di ottenere alte performance conoscitive in un contesto relazionale libero ed egualitario ma, certamente, non seguendo la semplificazione (peraltro ideologica) della destra e neppure la difesa del vuoto e dell'immobilità della sinistra. Con gli unici che alla fine pagano e pagheranno in termini di diritto alla cittadinanza attiva e responsabile: i ragazzi.

DALL'ANARCHISMO AL POSTANARCHISMO

di ***Tomás Ibañez***

L'anarchismo è un'arma temibile contro qualsiasi trascendenza, ma è un'arma che sarà apprezzata veramente dalle nuove generazioni solo se sarà il primo a riconoscere il carattere relativo dei suoi fondamenti e a sapere che, non essendo basato su niente di assoluto, è del tutto transitorio. Ma proprio perché è una delle rare ideologie, se non l'unica, in grado di rivolgere a se stessa un tale sguardo critico, l'anarchismo continua a ispirare le rivolte più sovversive. E soprattutto se sarà capace di andare oltre la tradizione. Questa è in sintesi l'analisi di Tomás Ibañez, docente di psicologia sociale all'Università Autonoma di Barcellona e autore fra l'altro di Contra la dominacion *(2005) e* Por qué A *(2005)*



Dire che l'anarchismo non è piovuto dal cielo, già preconfezionato, ma che si è formato nel corso di un processo socio-storico, implica necessariamente che la sua identità *è cambiata* nel tempo, e che *continuerà a cambiare* finché la condizione storica dell'anarchismo non sarà soltanto la condizione di un semplice oggetto del passato.

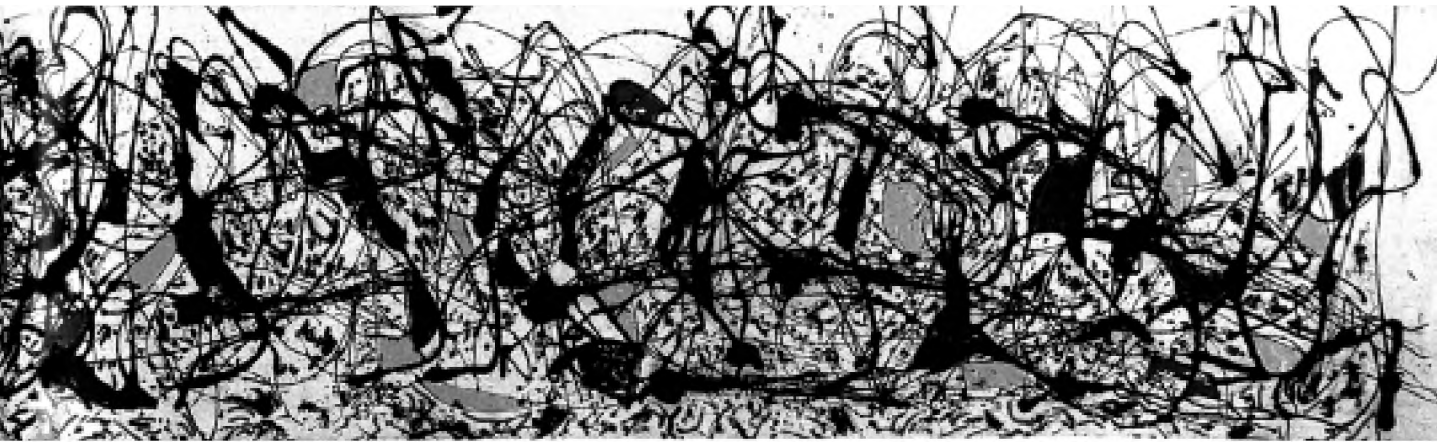
Nonostante sia un po' improprio separare dei piani della realtà che di fatto sono concatenati, in questo caso può risultare utile distinguere l'anarchismo come *corpus ideologico* (nel senso di un sistema di valori e di credenze più o meno coerente e strutturato) dall'anarchismo come *corpus d'esperienze storiche* (movimenti socio-politici, organizzazioni, lotte, simboli, pratiche militanti, esperienze esistenziali e così via).

L'anarchismo come *corpus* ideologico si è formato attraverso riflessioni e dibattiti che vertevano necessariamente sul pensiero contemporaneo (conoscenze, idee, cultura). Anche coloro i quali sono comunemente riconosciuti come i grandi teorici dell'anarchismo, in quanto autori dei suoi testi fondatori, erano figli del loro secolo, seppur fossero dei figli ribelli. Inoltre, dato che l'anarchismo è una dottrina *sociale,* un buon numero di testi teorici che l'hanno costituito sono nati da lotte e conflitti sociali *storicamente collocati* e, di conseguenza, con tratti esclusivamente congiunturali. Questo *corpus ideologico,* pertanto, porta i segni della propria epoca ed è *inevitabilmente cambiato* con l'avvento di nuovi dibattiti e nuovi testi. Detto questo, non sono le differenze fra il *corpus* del 1872, quello del 1907 o del 1936 che ci interessano, bensì l'analisi del *corpus* del 2008 alla luce delle circostanze epistemiche e sociali di oggi.

Il *corpus* di esperienze storiche che costituisce l'anarchismo va dalla sua formazione, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, ai giorni nostri. Anche se il passato è sempre *aperto,* nel senso (triviale) che nuove informazioni possono portare a riscriverlo e che avvenimenti posteriori possono modificare la natura o il valore di fatti passati (l'importanza, le conseguenze e così via), ciò non toglie che proprio il passato di cui si fa carico l'anarchismo conferisce a quest'ultimo forti *marche identitarie* che è difficile non *ereditare* quando ci si richiama a questa tradizione o, almeno, che è difficile non vedersi attribuire in massa non appena si viene associati a essa. Ovviamente il *corpus* storico e il *corpus* ideologico sono *concatenati* nella misura in cui le formulazioni politiche e filosofiche creano delle pratiche, e queste ultime, a loro volta, hanno ripercussioni sulle formulazioni. È proprio questa concatenazione che costituisce l'*immaginario anarchico,* la cui ricchezza attinge alle fonti della storia e delle idee; per non violare questo immaginario, tuttavia, si eviterà di scomporlo e si esaminerà solo il *corpus* ideologico.

La considerazione del carattere *collocato* e dell'affermazione socio-storica dell'anarchismo implica necessariamente che quest'ultimo non potrebbe essere altro che una costruzione del tutto *provvisoria,* cosparsa di affermazioni erronee, che condivide molti schemi superati ed è impronta di tutta la fragilità appartenente alla semplice finitezza umana. Ma, come ho scritto altrove, è solo accettando la sua natura inevitabilmente *imperfetta, temporale e peritura* che l'anarchismo può essere coerente con i suoi principi.

L'allusione alle «affermazioni erronee» e agli «schemi superati» non è casuale: il fatto che l'anarchismo, come altre ideologie emancipatrici del diciannovesimo secolo, riprenda, e tal-



volta radicalizzi, buona parte dei presupposti più contestabili dell'illuminismo (riguardo al progresso, alla ragione, alla natura umana, al soggetto e alla sua autonomia e così via) dimostra abbastanza chiaramente perché alcune delle sue formulazioni, intimamente legate alla Modernità e alla sua ideologia legittimatrice, sono soggette, come vedremo più avanti, a un giudizio estremamente critico.

Le componenti fondamentali dell'anarchismo

L'obiettivo non è andare alla ricerca di quello che costituisce *l'essenza* dell'anarchismo, che consiste semplicemente nelle modalità effettive in cui si presenta; tuttavia, il rifiuto di qualsiasi essenzialismo non impedisce di soffermarsi sul nucleo dell'anarchismo, per valutarne gli elementi e trattenere solo i più determinanti, o per mettere fra parentesi i più congiunturali e i più datati, o, infine, per escludere quelli problematici o che risultano poco coerenti con il resto.

Senza dubbio il tratto più specifico e distintivo dell'anarchismo è da ricercare all'interno del meccanismo concettuale creato dalla tensione fra il Potere e la Libertà. Innanzi tutto, il fatto che *l'anarchia,* fine ultimo dell'anarchismo, sia una società definita dall'assenza di potere sembra far sì che l'anarchismo si concentri principalmente sulla *questione del potere;* l'esclusione del potere dal tessuto sociale e dalle relazioni sociali non fa altro che costituire la condizione necessaria affinché si possa sviluppare un'esistenza *libera.* Quindi, è proprio *l'esigenza di libertà* a essere primaria e decisiva, nonostante occorra riconoscere che il pensiero anarchico, sul concetto di libertà, non ha sviluppato una riflessione teorica e filosofica degna dell'importanza che le riserva. In effetti, se è vero che si rivolge in modo interessante ai legami indivisibili fra la libertà individuale *e* la libertà collettiva, è anche vero che per il resto si è concentrato soltanto sugli aspetti della libertà negativa legati alle limitazioni imposte dal potere.

Il pensiero anarchico si è impegnato talmente tanto a stanare i molteplici oltraggi che il potere arreca alla libertà e a delegittimare e smantellare i dispositivi di potere, da istituirsi come l'ideologia e il pensiero politico della *critica del potere.* Effettivamente è vero che, rispetto ad altre ideologie emancipatrici del diciannovesimo secolo, l'anarchismo ha avuto il merito incontestabile di concentrarsi sulla questione del potere, piuttosto che relegare questo fenomeno a un rango secondario o derivato, e che ha fatto bene a ritenere che il potere costituisse un fenomeno da tenere in considerazione *di per sé.* Tuttavia, sbagliava a dare la stessa estensione a potere e dominazione e a chiamare potere quello che era soltanto una delle sue forme (il dominio), e sbagliava anche a ridurre questa stessa forma solo al suo aspetto coercitivo (comando, obbedienza, sanzione positiva o negativa...). Il fatto di sottolineare questi errori non impedisce di riconoscere all'anarchismo il merito della convinzione che i rapporti di dominio invadano pesantemente la sfera dei rapporti di produzione, come continuano a ricordare gli stigmatizzati di qualsiasi ordine. Inoltre, bisogna applaudire l'intuizione anarchica secondo la quale nessun esercizio del potere saprebbe concepire spazi di libertà.

D'altronde, come vedremo più avanti, è questa focalizzazione sul potere a determinare la grande attualità dell'anarchismo e a inaugurarne la permanenza prolungata, seppur in una forma talmente rinnovata che molti sostenitori dell'anarchismo classico rischiano di non sentirlo più loro.
Molti degli elementi che vengono comunemente considerati costitutivi del nucleo dell'anarchismo sono solo corollari dell'esaltazione della libertà e della critica del dominio. Infatti, l'indignazione e la rivolta contro *lo sfruttamento economico,* che viene accusato di essere totalmente inaccettabile e costituisce un potente motore delle lotte anarchiche, non scaturiscono soltanto dal fatto che quest'ultimo contraddice un'esigenza di *giustizia sociale,* di cui l'anarchismo è lungi dall'avere l'appannaggio, ma anche dal fatto che la sua esistenza è incompatibile con l'assenza di potere e con l'esercizio della libertà. Lo sfruttamento stabilisce non solo un rapporto di dominio che esclude ogni possibilità di libertà, ma, come dimostra Pierre Clastres, per poter attuarsi richiede *già* preventivamente una distribuzione disuguale del potere.
Inoltre, l'esigenza, più generale, di *uguaglianza,* non deriva soltanto da una rivendicazione di giustizia, ma anche dal rifiuto di accettare che il potere venga diviso in parti disuguali fra gruppi o individui, cosa che impedisce l'esercizio di qualsiasi pratica di libertà.
Per quanto riguarda la *rivoluzione,* in sé e per sé, essa non costituisce un obiettivo per l'anarchismo, ma solo un mezzo che potrebbe anche cedere il posto ad altri mezzi qualora si rivelassero efficaci per riuscire a sradicare il potere, sempre senza alterare il «credo anarchico». Quindi, il concetto di rivoluzione non è fondamentale ma, ovviamente, l'importanza assunta dall'immaginario rivoluzionario nella tradizione anarchica impone che questa venga analizzata più nel dettaglio, come si farà in seguito.
Il rifiuto del grande principio politico della *rappresentanza* (parlare, decidere e agire al posto degli interessati), con tutte le sue implicazioni riguardo al *rifiuto del parlamentarismo,* all'esercizio della *democrazia diretta,* allo stretto controllo dei *processi di delega,* all'esercizio dell'*azione diretta,* e persino al *diritto delle minoranze* a mantenersi ai margini delle decisioni maggioritarie, scaturisce dalla volontà di sottrarre i processi decisionali ai vincoli del potere e di renderli più liberi possibile.

I *principi etici* che esigono dagli anarchici la concordanza fra le pratiche e i valori sono estremamente importanti, ma anch'essi rappresentano dei meri corollari del meccanismo *potere-libertà,* in quanto il loro obiettivo è che gli anarchici non si arrendano ai rapporti di dominio, perché, di conseguenza, questo ostacolerebbe le pratiche di libertà che tentano di promuovere. Infine, analogamente a quanto si è detto prima, il rifiuto di ricorrere a *mezzi* che non si adeguino ai *fini* perseguiti, deriva dalla volontà di non introdurre nei mezzi impiegati elementi di potere che distruggerebbero il fine da raggiungere, poiché, come dice il filosofo

spagnolo Garcia Calvo: «Il nemico è insito nella stessa forma delle sue armi».
Per concludere, mi sembra che l'estremo privilegio accordato *alla libertà* (indissociabilmente individuale *e* collettiva), unito al rifiuto radicale delle svariate forme di *dominio* che possono ostacolarla, costituiscano gli elementi *minimali* ma sufficienti a dedurre altre componenti importanti dell'anarchismo. Questo conferisce all'anarchismo un grado di generalità che lo rende meno dipendente dalle congiunture socio-storiche specifiche d'ordine economico, politico o concettuale. Infatti, spiegare l'anarchismo a partire dal produttivo concetto di *libertà* è più auspicabile perché esalta la libertà più di qualsiasi altra corrente di pensiero politica, ed è per questo che tale ideologia affascina così intensamente l'immaginario contemporaneo.

Potere e pensiero anarchico contemporaneo

Senza pretendere di elaborare una critica esplicita delle concezioni anarchiche sul potere, Michel Foucault, tuttavia, ha espresso il proprio disappunto sulla riduzione anarchica del potere alla mera *dimensione repressiva,* sotto forma di comando e di sanzioni, e ha anche dimostrato l'erroneità della tesi anarchica riguardo alla possibilità di *eliminare radicalmente il potere.*
Tuttavia, paradossalmente, proprio evidenziando questi due punti deboli del pensiero anarchico, Foucault ha contribuito ad accrescere *l'importanza politica e l'attualità* dell'anarchismo.
In effetti, a partire dagli anni Sessanta, le opere di Foucault hanno messo in luce la copiosa abbondanza di modalità d'esercizio del potere che circolano nel nostro spazio sociale e che lo definiscono. Ampiamente *eccedenti* rispetto ai dispositivi di sanzione, la cui importanza, bisogna sottolinearlo, è lungi dall'essere negata, si tratta di molteplici manifestazioni di potere che sono emerse e hanno fatto irruzione in un'analisi troppo semplicistica che le rendeva invisibili e le metteva al riparo da qualsiasi contestazione. Dato che la voglia di sovvertire il sistema delle relazioni di potere costituisce uno dei tratti principali dell'anarchismo, le analisi di Foucault, ovviamente, ne hanno amplificato di gran lunga il campo d'azione teorico e pratico, al punto che quest'ideologia non dovrebbe esitare nemmeno un secondo ad appropriarsi , integrare e assimilare al suo *corpus* gli strumenti forniti da Foucault. Per di più, il fatto di mettere in luce manifestazioni di potere che prima non erano visibili, ha aumentato considerevolmente *la presenza percepita* del potere in campo sociale; questo non poteva far altro che rendere più importante la corrente politica che è divenuta proprio campionessa della critica del potere.
Non è solo la nostra percezione delle modalità d'esercizio del potere a essersi diversificata e amplificata negli ultimi decenni: perché anche gli aspetti della nostra vita invasi dal potere sono

proliferati. Infatti, nella società contemporanea gli interventi del potere operano con una precisione chirurgica, ogni volta più minuziosa, che si spinge fino ai dettagli più infimi della nostra vita (per trarne il maggior valore possibile); mentre questi interventi si estendono costantemente ad altri campi, le modalità di attuazione del potere si diversificano sempre più. Con il moltiplicarsi degli aspetti della nostra vita presi di mira dagli interventi del potere, ovviamente si moltiplicano anche le occasioni dell'anarchismo di intervenire concretamente; parallelamente, si intensifica la convinzione che l'esercizio del potere costituisca un fenomeno *onnipresente* che è prioritario prendere in considerazione, come ha sempre sostenuto l'anarchismo.

Pertanto, basta pensare ai contributi del pensiero contemporaneo a una nuova analisi dei rapporti di potere e alle caratteristiche dell'esercizio del potere nella società contemporanea per vedere che l'attuale campo d'azione per le lotte anarchiche ha uno spiegamento spettacolare.

Torniamo al secondo punto debole della concezione anarchica del potere evidenziato da Foucault, ossia la possibilità di eliminarlo completamente. Ricordiamo che Foucault ha dimostrato che i rapporti di potere non hanno una relazione d'esteriorità con il vincolo sociale, ma sono intrinseci a esso. È proprio nel vincolo sociale che si forgiano, ed è nella socialità che si generano incessantemente. Il potere è costitutivo del sociale, e poiché noi siamo esseri sociali, il potere è parte integrante del nostro modo di essere al mondo. Queste conclusioni non obbligano assolutamente gli anarchici ad abbandonare la lotta contro qualsiasi forma di potere-dominio, ma li costringono a rivedere e a specificare meglio in cosa consiste questo stato *d'anarchia* che tentano di rendere possibile.

Paradossalmente, il crollo dell'idea anarchica di una possibile eliminazione del potere prospetta all'anarchismo buone possibilità di permanere a lungo, anche se questo comporterà l'assunzione di nuove forme. In effetti, se è vero che i rapporti di potere sono inerenti al sociale e che l'anarchismo è soprattutto voglia di critica, di affronto e di sovversione dei rapporti di potere, parte di quel che ispira l'anarchismo rimarrà finché esisteranno le società. Non che l'anarchismo sia chiamato a perpetuarsi nei secoli, ma è improbabile che sparisca del tutto una corrente politica che, con altri nomi e altre modalità, continuerà a fare della *critica del potere* il suo compito principale, indipendentemente dalle forme assunte dal dominio.

Il nuovo panorama socio-economico

Nato dietro l'impulso di una serie di innovazioni tecnologiche, l'attuale fenomeno della globalizzazione non fa altro che portare avanti e intensificare fasi storiche precedenti di globalizzazione, originate a loro volta da evoluzioni tecnologiche. Le innovazioni tecnologiche che determinano l'attuale accelerazione ed estensione della globalizzazione riguardano, da un lato, il campo del *trattamento elettronico dell'informazione* e, dall'altro, il campo dello straordinario *aumento della velocità* negli scambi e negli spostamenti fisici. La globalizzazione attuale, quindi, è una conseguenza socio-economica e socio-politica di determinate innovazioni tecnologiche, proprio come le globalizzazioni precedenti, ma oggi è la forma neoliberale del capitalismo che le consente di avanzare, servendosene, nel frattempo, per affermarsi e svilupparsi. Infatti, l'aumento nella velocità dei trasporti e delle comunicazioni, insieme allo sviluppo di nuovi modi di gestione dell'informazione, rende possibili molte delle operazioni effettuate dal neolibe-

rismo per massimizzare i profitti (interconnettività, ai massimi livelli, di un enorme mercato planetario, delocalizzazioni periodiche, gestione online degli stock e della produzione, riduzione delle conquiste sociali, smantellamento delle resistenze operaie e così via).
Sono molti gli aspetti dei complessi cambiamenti sociali in atto che meriterebbero di essere discussi in rapporto all'anarchismo, ma io mi soffermerò, a titolo d'esempio, solo su qualche effetto legato allo sviluppo dell'informatica e delle sue reti.
Si sa che questa tecnologia permette un ampio sviluppo delle strutture relazionali orizzontali rispetto alle strutture verticali, che fino a poco tempo fa erano considerate le uniche in grado di garantire una buona efficacia organizzativa. Oggi le organizzazioni reticolari tendono a sostituirsi alle strutture gerarchizzate nei campi più svariati, poiché queste ultime hanno perso il vantaggio dell'efficacia produttiva che avevano un tempo.
Stranamente, il passaggio dal piramidale al reticolare e all'orizzontale produce degli effetti contraddittori sul meccanismo potere-libertà, in quanto consente, da un lato, lo sviluppo di nuove forme di dominio, dove l'auto-organizzazione senza principi direttivi centrali e l'orizzontalità vengono sottoposte a nuove modalità di sfruttamento economico e di controllo degli individui; ma, dall'altro, consente lo sviluppo di pratiche sovversive molto efficaci che sono in perfetta sintonia con le forme organizzative dell'anarchismo.
In altre parole, la reticolarizzazione della società è un'arma sia per i nuovi meccanismi di dominio politico ed economico sia per le pratiche sovversive e resistenziali che presentano forti echi libertari. Questo ha soprattutto l'effetto di far emergere una nuova soggettività antagonista che ritrova e rinnova molti presupposti anarchici.

Nuova soggettività antagonista e pratiche sovversive

Gli anni Sessanta videro nascere nuovi fronti di lotta che acquisirono una progressiva importanza nei decenni successivi e che racchiudevano (ovviamente senza rendersene conto) la volontà dell'anarchismo di non ridurre la lotta contro i rapporti di dominio, contro le pratiche di esclusione o contro gli effetti della discriminazione soltanto al campo dei rapporti di produzione.
Queste lotte, che davano un taglio al privilegio concesso fino alla preparazione del G*rand Soir,* e che miravano solo a trasformare nell'immediato, ma in modo radicale, rapporti di dominio specifici e concreti, a poco a poco si sono plasmate dietro l'effetto delle nuove condizioni sociali citate sopra. Il risultato è che la vecchia immagine dell'organizzazione rivoluzionaria, o semplicemente oppositrice, che un tempo appariva come una struttura stabile, radicata nello spazio e nel tempo, nell'immaginario antagonista attuale è stata sostituita dall'immagine di un fascio di articolazioni flessibili e mobili. La nuova dissidenza non dimora fra le mura compatte di un'organizzazione concepita come un edificio, ma si annida in reti che nascono, si cristallizzano, si trasformano e svaniscono senza nemmeno pensare a un'eventuale solidificazione. Ecco perché, molto spesso, le lotte attuali hanno un carattere episodico e discontinuo, e le mobilitazioni di massa, effimere e molto imprevedibili, si presentano come eruzioni che non è sempre facile decifrare.
Da un punto di vista generico sembra proprio che la politica radicale contemporanea *reinventi* gran parte dei principi anarchici. Per

esempio, l'attuale rifiuto di scindere il campo della vita quotidiana da quello dell'attività politica rimanda all'accento che l'anarchismo ha voluto porre sulla fusione fra idee e pratiche, fra un modo di pensare politicamente e un modo di essere o di vivere. Lo stesso vale per la coerenza voluta dall'anarchismo tra i fini e i mezzi, o per la concordanza fra ciò che si costruisce nel presente e ciò che si persegue nell'avvenire, presupposti che si ritrovano nell'attuale attrazione per le politiche *prefigurative,* e nella ferma convinzione che l'emancipazione cominci in seno alla stessa azione che mira a ricercarla, altrimenti non comincia mai, e che quello che si vuole raggiungere dev'essere *già presente* nell'azione volta a ottenerlo. È per questo che buona parte della gioventù chiamata *anti sistema* preferisce *la traversata all'arrivo,* e si sforza di creare già da oggi, senza aspettare un domani illusorio, spazi di vita e modi d'essere che si distacchino radicalmente dalle ingiunzioni del sistema istituito.
Detto questo, le similitudini rintracciabili fra la nuova soggettività antagonista e l'anarchismo non dovrebbero creare illusioni. In effetti, coloro i quali si impegnano nella costruzione di un nuovo *ethos* sovversivo e tentano di sviluppare nuove pratiche, di dare un nuovo significato al politico e destabilizzare i vecchi significati, non hanno nessuna indicazione per procedere, e devono inventare al momento. Lo fanno nelle stesse condizioni di fermento istitutivo che intervennero quando fu inventato il vecchio anarchismo, e con lo stesso scetticismo radicale nei confronti di qualsiasi schema ereditato... compresi gli stessi schemi anarchici.
Le nuove espressioni dell'antagonismo sociale che stanno caoticamente prendendo forma sotto i nostri occhi non scaturiscono dalla sola riflessione teorica; si formano, proprio come il vecchio anarchismo, in seno alle lotte scatenate dal nuovo ordine sociale, ed è questa *immanenza* rispetto alle lotte sociali del presente che conferisce loro un vantaggio indiscutibile su tutte le correnti politiche costituitesi all'interno di lotte provocate da condizioni sociali di un'epoca passata.

Il rifiuto della segregazione identitaria

In un tempo in cui le scienze sociali abbandonano persino l'idea di un'identità individuale fissa e omogenea sarebbe per lo meno preoccupante che fossero gli anarchici, così poco legati all'immobilità e all'omogeneità, a rivendicare la propria appartenenza a un'identità invariante. L'essenzialismo identitario e la nostalgia di un passato ricco di episodi edificanti che interferisce con la valutazione lucida del presente, costituiscono infatti forti elementi respingenti per le nuove generazioni antagoniste. Come dice un testo in spagnolo trovato in rete, «l'anarchismo deve capire che non potrà mai essere nient'altro che una singolarità in più nel giardino delle particolarità ribelli» (rivista elettronica *Transversal* www.nodo50.org/transversal/. È a questa rivista che mi ispiro in parte per le mie considerazioni sulla nuova soggettività e sul rifiuto della segregazione identitaria).
In effetti, i riferimenti identitari e le posizioni di combattimento oggi non cercano più la stabilità, la permanenza e l'affermazione che offrivano le ideologie e le organizzazioni del diciannovesimo e del ventesimo secolo. La guerra di movimento ha rimpiazzato la guerra di trincea sia sul piano ideologico sia sul piano dell'attivismo socio-politico. Le fissazioni che si cristallizzano puntualmente per rendere possibili gli scontri sono posizioni deliberatamente precarie e provvisorie, che si dissolvono e si ricompongono in continuazione alla ricerca di nuovi campi di battaglia. I programmi totalizzanti che pretendono di contemplare tutto da un punto di vista stabile e onnicomprensivo non servono più. Il nuovo antagonismo si appropria senza scrupolo di frammenti che appartengono a diverse tradizioni ideologiche, li mischia, e unendo altri frammenti presi dalle correnti di pensiero più avanzate costruisce configurazioni ideologico-politiche fluide e in costante ricomposizione.
Mentre la società si trasforma, cambiano anche le lotte e le formulazioni politiche che stanno alla base, e in questo inizio secolo avvertiamo che la lotta contro il dominio sta mutando, ma non riusciamo ancora a scorgerne le forme in cui sfocerà al termine di questa metamorfosi. I segni di riconoscimento ai quali possiamo ricorrere oggi, pertanto, non hanno i contorni netti e definiti che avevano un tempo, e si possono esprimere solo in termini di un'aria familiare che permette di azzardare orientamenti simili e una sensibilità comune.

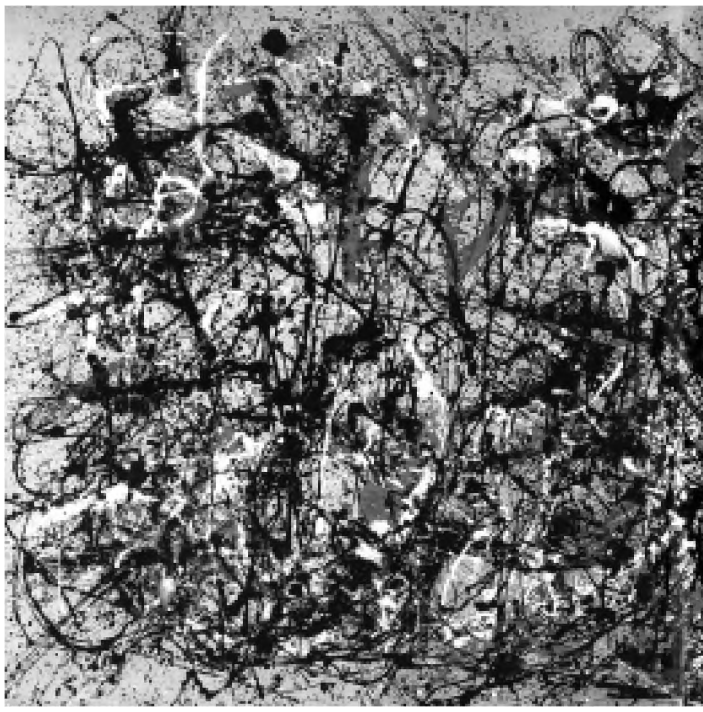
L'anarchismo fra «neo» e «post»

L'epoca di accelerazione dei cambiamenti e di aumento delle innovazioni di qualsiasi tipo in cui viviamo oggi ha inserito (conformemente ai gusti del momento) e ha fatto proliferare i ter-

mini preceduti dai prefissi *neo* e *post*. Ovviamente l'anarchismo non si è sottratto a questo fenomeno generalizzato e talvolta giustificato, come nel caso di postmodernità. Non nascondo la mia positività nei confronti della possibile comparsa di nuove forme d'antagonismo sociale che finirebbero per sostituirsi all'anarchismo classico, riprendendo alcuni elementi del suo slancio primario: una sorta di *postanarchismo* che ancora si preannuncia molto confusamente e che forse disegnerà il futuro delle lotte contro il dominio.
Ma il tempo per un postanarchismo non è ancora arrivato, come dice la rivista che ho citato prima. Al momento mi sembra meglio far riferimento a un *anarchismo critico*, o a un *neoanarchismo*, che evoca un rinnovamento, un cambiamento, uno spostamento, un rifiuto dell'immobilismo, mantenendo tuttavia il legame con l'anarchismo classico. Questo permette un dialogo più aperto con i sostenitori della nuova soggettività antagonista, disgustati dal passatismo identitario che l'etichetta *anarchismo* può veicolare. In qualche modo si tratta anche di un passo preliminare all'avvento di un futuro *post* che annuncerà semplicemente la nascita di *qualcosa di diverso* dall'anarchismo nel campo delle lotte contro il dominio.
Chi ha vissuto una militanza caratterizzata dalla *tradizione anarchica* può ostacolare o agevolare lo sviluppo di questo nuovo antagonismo sociale, che presenta una certa aria familiare rispetto all'anarchismo classico e che ha una buona intesa col neoanarchismo.
Lo ostacoleremo se non capiremo che quello che sta nascendo può essere davvero innovatore, radicalmente sovversivo e totalmente carico di futuro solo se si discosta dai nostri schemi e li trasforma profondamente. D'altronde, l'intuizione anarchica secondo la quale l'istituito finirà per tradire le speranze che animano il processo istitutivo dovrebbe metterci in guardia dagli effetti di un anarchismo che si considererebbe solidamente istituito. L'aiuteremo se rinunciamo a segregarlo nel recinto identitario dell'anarchismo o, cosa che sarebbe meno grave, in quello più indefinito del neoanarchismo.

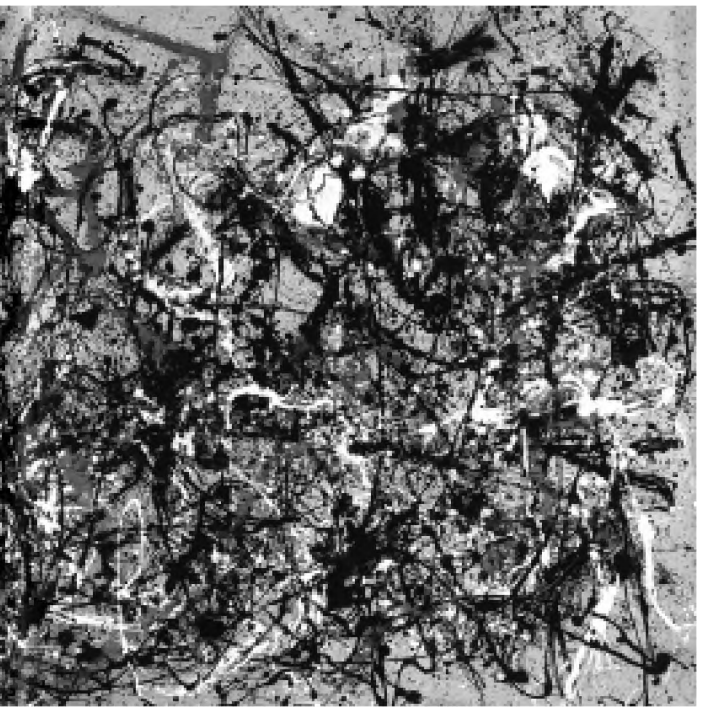
Soggetto e universalismo

Oggi l'anarchismo è interessato dall'urgenza di uno sforzo auto critico che lo liberi da quello che un tempo prese in prestito dall'ideologia legittimatrice della Modernità. In effetti, l'utilità dell'Illuminismo per battere in breccia le concezioni, le istituzioni e le pratiche assoggettanti che erano in atto è indiscussa, ma cio non toglie che nel corso del tempo, dei cambiamenti sociali e del lavoro svolto dal pensiero critico, i sottili effetti di assoggettamento che veicolavano le idee dell'Illuminismo sono diventati sempre più visibili, e tali idee non possono più essere adottate dalle correnti antagoniste. Per convincersene basta solo esaminare, in modo necessariamente sommario, la questione del soggetto e dell'universalismo.



La questione del soggetto

L'anarchismo condivideva ampiamente la convinzione moderna dell'esistenza di un soggetto autonomo al quale sarebbe bastato liberarsi dagli ostacoli del potere per realizzarsi, essere libero e agire da solo.
Tralasciando gli aspetti essenzialisti di una concezione che preferiva credere in una *natura umana* (universale, d'altronde!), mi soffermerò brevemente sulla questione, altrettanto inaccettabile, dell'*autonomia del soggetto*. Ormai è chiaro, infatti, che non c'è proprio nessun soggetto da emancipare, in quanto quello che si troverebbe a essere *liberato* sarebbe un essere, non autonomo, già plasmato e costituito da rapporti di potere. Naturalizzare o distruggere determinati meccanismi di dominio



e creare degli spazi in cui si possano sviluppare delle pratiche di libertà non genererebbe un soggetto autonomo in grado di ritrovare la sua essenza profonda e rappacificarsi con se stesso. In questo modo il soggetto avrebbe a disposizione soltanto degli strumenti e delle possibilità per modificarsi e costituirsi in modo differente, né più somigliante né più diverso da un'essenza e da un'autonomia costitutiva da cui non si può misurare la distanza, poiché non esistono affatto.

Messa in discussione l'autonomia del soggetto, ovviamente, sono le *ideologie dell'emancipazione* a rivelarsi infondate su diversi punti. Oltre a quello che si presenta come *il soggetto da emancipare* (il soggetto autonomo), diventa problematico anche *il soggetto incaricato* di portare a buon fine l'emancipazione. Infatti, le ideologie dell'emancipazione, costituitesi essenzialmente durante il diciannovesimo secolo, concepivano il soggetto (il proletariato, ovviamente) come il protagonista dell'emancipazione, e il processo emancipatore come una *rottura rivoluzionaria.*

È ovvio che oggi il proletariato non può più essere considerato il soggetto politico della rivoluzione, ed è inutile cercare disperatamente dei *sostituti,* poiché tutti i nuovi soggetti politici che si presentano a partire dalle nuove coordinate di sfruttamento e di dominio si limitano a stare a turno alla ribalta per un periodo di volta in volta più breve. Infatti, non è soltanto il soggetto politico a essersi sgretolato, è il vecchio immaginario della rivoluzione che si è disgregato nel corso di qualche decennio. E non c'è nulla da rimpiangere, perché questo immaginario, veicolando l'illusione di un possibile controllo della società nel suo insieme, e rappresentando un progetto che doveva essere *valido per tutti,* non poteva far altro che eliminare con la forza il legittimo pluralismo delle opzioni e dei valori politici.

Oggi siamo convinti che non ci sia nessuna *Grand Soir* da aspettare o da raggiungere, ma siamo convinti anche che *il desiderio di rottura radicale* al centro dell'idea di rivoluzione non può essere abbandonato. Ecco perché, senza discutere del mantenimento o del rifiuto del riferimento alla rivoluzione, è lo stesso concetto di rivoluzione che è cambiato per poter continuare ad alimentare un immaginario che si articola nel duplice rimando al *rifiuto senza palliativi dell'ordine istituito,* da un lato, e alla creazione di condizioni sociali *totalmente diverse,* dall'altro.

Nel nuovo significato del concetto di rivoluzione di certo si ritrova l'idea di una rottura radicale, ma sarebbe inutile tentare di individuarvi delle prospettive escatologiche. Piuttosto, niente potrebbe essere rimandato all'indomani della rivoluzione, perché questa non è collocata nel futuro, il *presente* è la sua unica dimora e si produce in qualsiasi spazio e in qualsiasi momento che si riesce a sottrarre al sistema. La rivoluzione non è più un obiettivo da raggiungere, è racchiusa nel cammino stesso, e poiché a percorrere questo cammino è solo la nostra vita quotidiana, è la stessa radicalità della rivoluzione che viene accentuata.

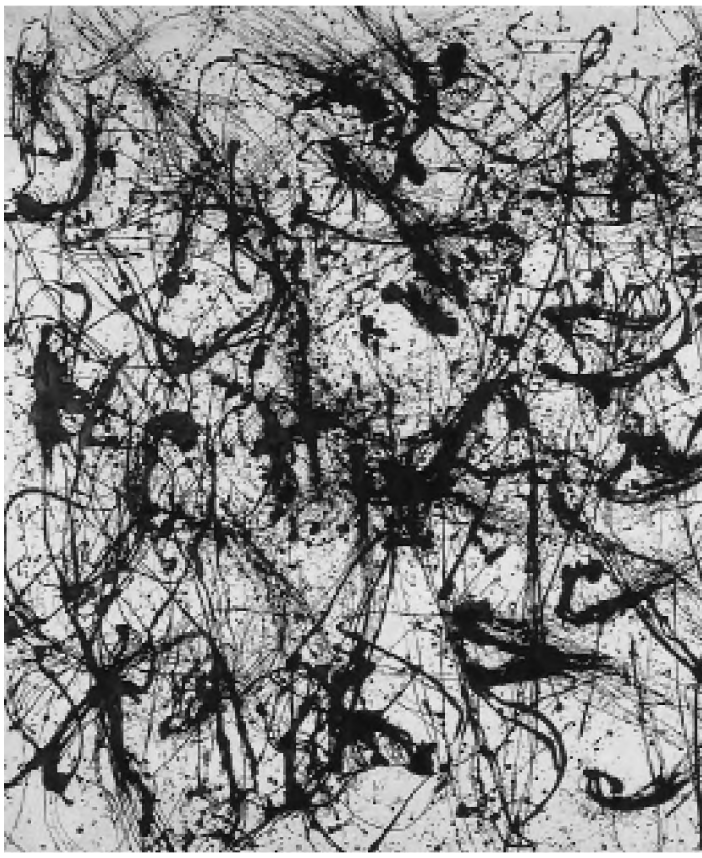
Imparare a lottare senza illusioni riguardo al futuro ci porta a concentrare tutto il valore della lotta nelle sue stesse caratteristiche. È proprio la realtà delle lotte, dei risultati concreti e dei movimenti specifici che assorbe tutto il loro valore, da non ricercare in quello che, collocato al di fuori di esse (per esempio questo o quell'oggetto finale), dovrebbe legittimarle.

Bisogna produrre, oggi come ieri, una soggettività politica che sia radicalmente refrattaria al tipo di società in cui viviamo, ai valori commerciali che la costituiscono e ai rapporti di sfruttamento e di dominio che ne stanno alla base. Ma oggi c'è di nuovo che i motivi di que-

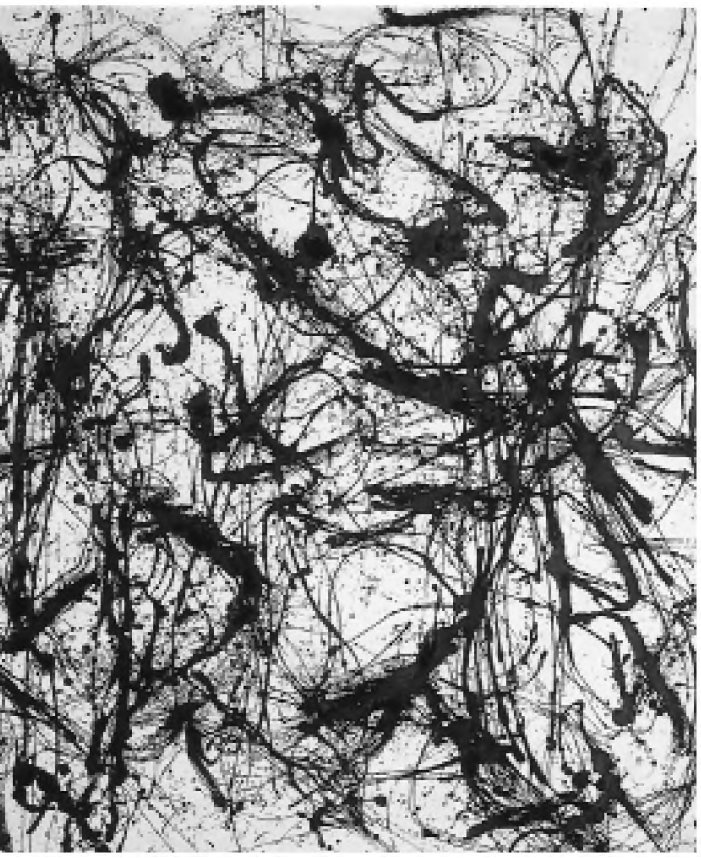
sto rigetto radicale possono rimandare solo al rifiuto di ottemperare, all'insubordinazione e al disaccordo profondo con quel che è in atto. Non serve nessun *oggetto sostitutivo* per rifiutare quello che ci viene dato, non occorre nessuna *progressione verso...*, nessun *avvicinamento in direzione di...*, per misurare il valore dei risultati di una lotta. La misura di cui i nuovi antagonisti si servono per calcolare il valore delle lotte non è *esterna* a queste ultime e non dipende mai dal cammino più o meno lungo che le lotte avrebbero permesso di percorrere per avvicinarsi a un obiettivo che avrebbe oltrepassato il carattere collocato, limitato, concreto e specifico delle lotte.

La questione dell'universale

È noto che la proclamazione del carattere universale e assoluto dei valori dell'Illuminismo (libertà, giustizia, diritti dell'uomo, uguaglianza...) ha costituito uno dei principali cavalli di battaglia di quest'ideologia, ma anche stavolta il pensiero critico ha finito per stanare gli effetti di potere che si celavano sotto il suo mantello sfavillante. In effetti è risultato che *l'universalismo* non è altro che un *particolarismo mascherato* e che l'invocazione del carattere *assoluto* di quel che sia tradisce sempre una *voglia di potere.* Avendo ampiamente condiviso le convinzioni moderne riguardo all'universalità e al carattere assoluto dei valori, all'anarchismo non rimaneva che accogliere le paure suscitate dalla probabile relatività di queste convinzioni.
In effetti può sembrare che se i valori sono relativi, se nessun principio trascendente permette di fare una scelta fra questi, promuovere la libertà o difendere la schiavitù diventa indifferente e dipende solo dalla tendenza personale. Analogamente, se la condizione umana non può essere giudicata attraverso principi universali, se ciò che è bene per gli uni non lo è necessariamente per gli altri, come si può esigere che la dignità altrui, per esempio, venga rispettata in tutte le culture e in tutte le situazioni?
Diamine! Perché saremmo legittimati a difendere i nostri valori solo a patto di postulare che siano assoluti e universali? Affermare che dipendono da noi, che sono relativi alle nostre



pratiche, alle nostre convenzioni (non necessariamente arbitrarie!) e alle nostre decisioni, significa ammettere che dipendono esclusivamente da quello che facciamo per difenderli. In assenza di principi trascendenti che stabiliscano la gerarchia dei valori, fare una *scelta* normativa obbliga chi la fa a difenderla con tutte le sue forze, in quanto sa *che tutto dipende solo sulla difesa, argomentativa o di altro tipo, che ne farà,* e che tutta la responsabilità di tale scelta incombe su di lui.
Solo quando i valori vengono postulati come assoluti, quando non *dipendono* da *niente* e soprattutto non da noi, non ci lasciano altra alternativa se non accettarli *rinunciando a qualsiasi scelta.* In effetti, fanno parte di un ordine che non ci è dato alterare, altrimenti non sarebbe più assoluto. A queste condizioni, la nostra difesa prova soltanto che *ci sottomettiamo* agli imperativi stabiliti dalla retta via del *bene* e del *vero,* abbandonando qualsiasi pensiero critico e rinunciando a qualsiasi desiderio di esercitare la nostra libertà.
Si può pensare che l'anarchismo dimostrasse una notevole ingenuità nel non capire che prendendo le parti degli *universalisti* e degli *assolutisti* e non dei *relativisti,* si schierava a



favore di quello che si potrebbe ironicamente definire *il partito del potere,* e contro quello *della libertà,* e che favoriva la diffusione di importanti effetti di dominio. Ma questa presunta ingenuità che scagiona un anarchismo, tutto sommato, vittima delle idee del suo tempo, non ha più valore quando quello che viene messo in gioco riguarda il carattere relativo, universale e assoluto dell'anarchismo stesso. Proclamando l'universalità dei suoi valori, l'anarchismo tenta di sottrarre se stesso alla sua radicale contingenza; infatti, rivendicati come universali e assoluti, i valori che informano il pensiero anarchico diventano i garanti della *sua perennità.*

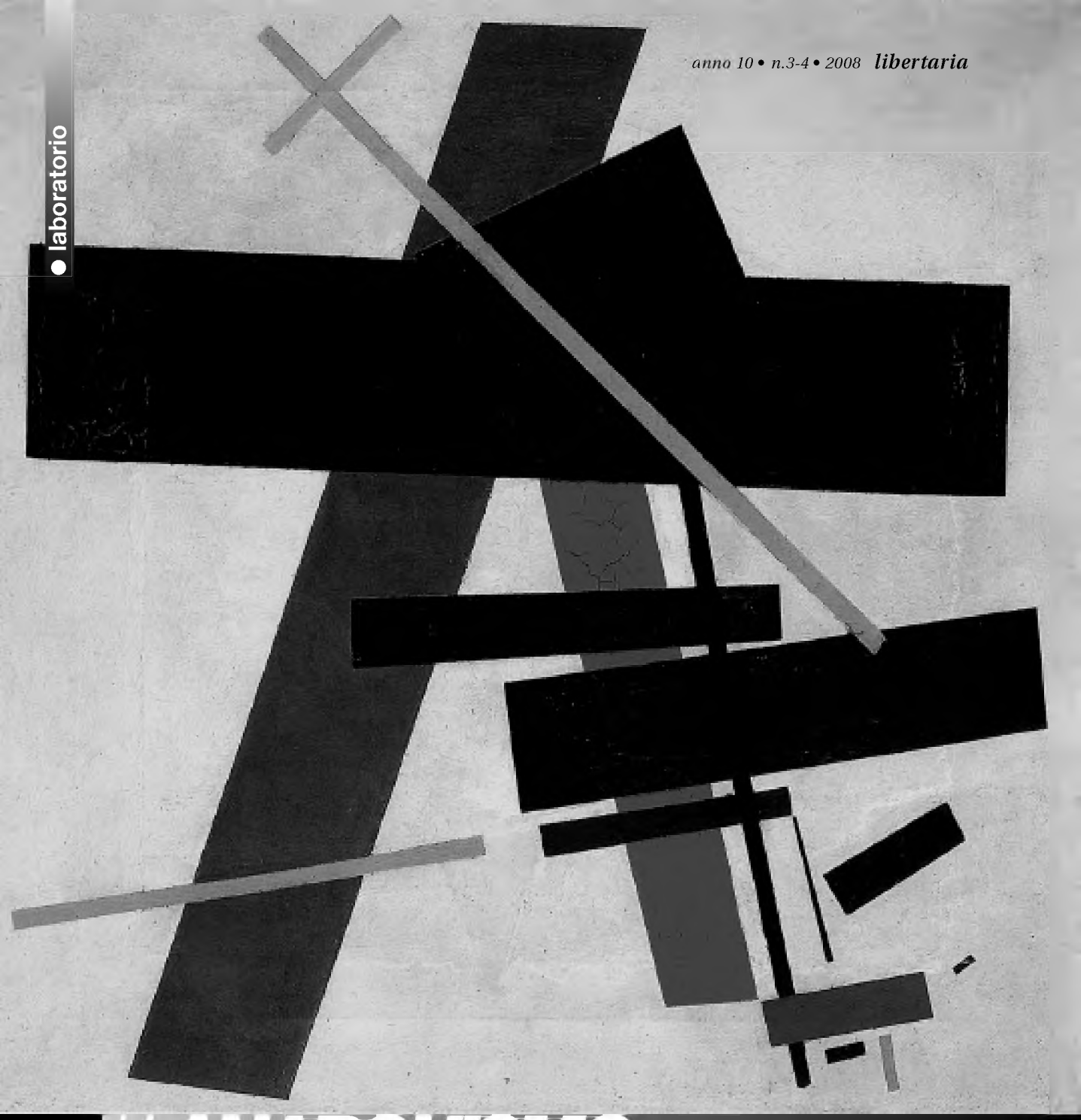
Grande nemico delle trascendenze, l'anarchismo ne costituisce una che prende curiosamente la forma dei suoi stessi tratti, perché quello che vi è di fondamentale trascende le epoche e i luoghi, e di conseguenza trascende gli individui concreti che, da parte loro, non hanno altra possibilità che vivere sempre in un'epoca determinata e in uno spazio concreto.

Di certo l'anarchismo costituisce un'arma temibile contro qualsiasi trascendenza, ma è un'arma che sarà apprezzata veramente dalle nuove generazioni solo se scanserà i suoi stessi colpi; in altre parole, l'anarchismo dovrebbe essere il primo a riconoscere il carattere *relativo* dei suoi fondamenti e a sapere che, non essendo basato su niente di assoluto, è del tutto transitorio e perituro. Ma proprio perché è una delle rare ideologie, se non l'unica, in grado di rivolgere a se stessa un tale sguardo critico, l'anarchismo continua a ispirare le rivolte più sovversive.

●

Illustrano questo articolo alcune opere di Jackson Pollock (1912-1956), uno dei massimi esponenti della pittura astratta statunitense del secolo appena trascorso.
Dipendente dall'alcol e con difficoltà psicologiche (già in giovane età), insofferente verso l'autorità (espulsioni da scuola), dopo una iniziazione alle idee teofiche ha frequentato circoli comunisti di Los Angeles condividendo il concetto di avanguardia artistica come posizione politica radicale. Nel giugno 1930 si trasferisce a New York. È stato grandemente influenzato dal muralismo messicano e dall'impegno sociale di David Alfaro Siquieros e José Clemente Orozco. Premesso che considerava il murale lo strumento espressivo del futuro (pittura su tela appoggiata al cavalletto, un genere in via di estinzione) e che ricercava un linguaggio figurativo universalmentre valido, a Pollock non interessavano tanto gli aspetti stilistici o iconografici quanto quelli prettamente tecnici del muralismo messicano (utilizzo di colori e vernici industriali, impiego di sabbia e altri materiali per rendere viva la superficie pittorica). Ha fatto proprio l'invito di Siquieros a stendere il colore versandolo o lasciandolo gocciolare sulla tela o sul muro. In quanto «casualità controllata», il metodo del «dripping» (utilizzato anche, tra gli altri, da Francis Picabia, Max Ernst e Hans Hofmann) è diventata la tecnica preferita e caratterizzante di Pollock.
Alla continua ricerca di diverse e creative soluzioni segniche e abbandonando le vaghe iniziali tracce figurative, ha progressivamente spinto all'estremo le potenzialità della propria espressione astratta ricercando per il mondo dell'arte nuove prospettive di libertà.
Ha sostenuto che il suo astrattismo permette di rilevare caratteristiche di:
«... controllo totale... negazione del caos... situazione ordinata... intensità organica... energia e movimento resi visibili... ricordi catturati e costretti nello spazio...».

anno 10 • n.3-4 • 2008 libertaria



L'ANARCHISMO DECLINATO AL PRESENTE

di Uri Gordon

L'anarchismo nell'era della globalizzazione ha ampiamente modificato le sue prospettive. gran parte degli anarchici di oggi non si muove più per la realizzazione di una società perfetta da raggiungere attraverso quel momento «magico» chiamato rivoluzione. Anarchismo oggi significa realizzare già nella vita quotidiana comportamenti egualitari, non improntati a dominazione. Un qui e ora che tende a modificare la società dal suo interno. Ecco quanto analizza Uri Gordon, attivista anarchico israeliano, membro di Anarchici contro il muro, organizzazione che lotta con azioni dirette contro la costruzione del muro tra Israele e la Palestina. Ed è ricercatore nel dipartimento di politica e relazioni internazionali di Oxford. Autore di Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Action (2007). *Questo testo è stato presentato a un convegno alla California University di Berkeley nel 2005. Titolo originale:* Liberation now. Present-tense Dimensions of Contemporary Anarchism

«L'anarchia non è cosa del futuro,
ma del presente;
non è fatta di rivendicazioni, ma di vita»
Gustav Landauer

Ecco alcune idee di fondo su ciò che intendo quando parlo di «anarchismo». Lo vedo, prima e soprattutto, come un movimento, la cui forma è oggi definibile come una rete decentrata, variegata e in evoluzione, che fornisce comunicazione e una solidarietà attiva tra nodi autonomi della lotta sociale. Questo movimento è nuovo, per un suo aspetto fondamentale: non affonda le proprie radici in modo esclusivo nel movimento anarchico storico, ma esprime la ripresa dei valori anarchici in una più vasta intersezione di movimenti, come quelli dell'ecologia radicale, del femminismo, della liberazione nera e indigena, dell'antinuclearismo e, più di recente, di resistenza al capitalismo neoliberale e alla guerra globale permanente. A causa della sua genealogia ibrida, il movimento anarchico nell'epoca della globalizzazione è immensamente variegato, aperto a molte idee nuove e teso a sperimentare le possibilità e le sfide di un panorama di lotte in continuo cambiamento.

Ciò che anima questo movimento, il suo vero *ontos* (greco: «essere», «essenza», *ndt*), è la cultura politica anarchica. Possiamo definire cultura politica una serie di orientamenti condivisi verso il «fare politica», laddove si inquadrano le questioni, si legittimano le strategie e si ha un'interazione collettiva in misura sufficiente da strutturare le aspettative reciproche dei partecipanti. Per fini euristici possiamo inquadrare questi orientamenti in relazione al movimento anarchico in quattro ampie categorie: pratiche organizzative, metodi d'azione, linguaggio politico e mitologia. Da un punto di vista organizzativo questa cultura si manifesta in forme di mobilitazione politica reticolari o per gruppi di affinità e presenta un coordinamento orizzontale tra partecipanti diretti e autonomi, una presa di decisioni basata sul consenso e l'ideale di una circolazione di informazioni libera e aperta. Il repertorio di azioni della cultura politica anarchica mette in luce un metodo «fai da te» di azione diretta, nessun interesse a operare attraverso il sistema e a costruire un potere politico al suo interno, una duplice strategia di confronto per delegittimarlo, una costruzione di alternative di democrazia diretta dal basso e un impegno a «essere il cambiamento» a qualunque livello, dalle relazioni personali che contrastino il sessismo e il razzismo a un'esistenza attenta ai problemi dell'ambiente, alle comuni. Il linguaggio politico condiviso nel movimento non riguarda solo i termini e le espressioni comuni del gergo degli attivisti, ma anche le modalità con cui tali termini sono concepiti per essere messi in relazione e connessi tra loro. In altre parole, le varie culture politiche hanno diverse epistemologie: come si struttura il modo d'intendere la politica e che significato le si dà. Le mitologie, nel senso attuale, sono le storie trasmesse oralmente nel

movimento (sulle mobilitazioni passate e così via) attraverso le quali si riproduce l'identità collettiva e che funzionano anche come mezzo di mobilitazione. Sono i racconti che uniscono in un filo unico il Chiapas a Seattle, la Greenham Common a Porto Alegre [1].
È questa la nota cultura politica che anima il movimento anarchico ai nostri giorni e lo rende unito. È impossibile ingabbiarla completamente in formulazioni universaliste e filosofiche. Se volessimo, però, esprimere in modo più concreto, a fini pratici, i suoi fondamenti «politici», potremmo esaminare il tipo di linguaggio utilizzato nei vari «caratteri distintivi» e «principi unitari» che tanto piacciono agli anarchici, come quelli delle reti di People's Global Action e di Indymedia, o di qualsiasi altro gruppo o collettivo locale. Tutti evidenziano due cose. Prima di tutto, un rifiuto di qualsiasi struttura di dominio e di violenza di sistema: capitalismo, stato , patriarcato e razzismo. Poi, una «politica prefiguratrice» che implica la costruzione di alternative concrete, soprattutto in termini di relazioni sociali. Tale politica coniuga quindi i riferimenti alle strategie di potere doppio (dual power) e alla realizzazione di un *ethos* libertario ed egualitario nelle strutture stesse del movimento, nelle dinamiche sociali e nello stile di vita.

Futuro? Quale futuro?

Ora, entrambi questi aspetti del movimento esprimono come principale motivazione una forte proposta di politica «del presente». È questo l'unico movimento politico che mette in primo piano l'esigenza di realizzare le relazioni sociali che auspica all'interno delle strutture e le pratiche dello stesso movimento rivoluzionario. In questo senso scelte politiche prefigurative si possono considerare forme di azione diretta «costruttiva», laddove gli anarchici che propongono relazioni sociali esenti da gerarchie e da dominio ne intraprendono di persona la realizzazione.
Da un punto di vista strategico, il perseguimento di politiche prefigurative indica con chiarezza una politica del «qui e ora» e molti anarchici le considerano un elemento irrinunciabile dei propri progetti. C'è il segno di una critica a entrambi i modelli di cambiamento sociale, a quello riformista come a quello rivoluzionario autoritario. Perché una rivoluzione riesca, ritengono gli anarchici, i modelli di organizzazione che prenderanno il posto del capitalismo, dello stato, delle divisioni sessuate del lavoro vanno preparati parallelamente all'attacco alle istituzioni esistenti (anche se non si sostituiscono a questo). Con una lettura del genere, se il popolo vuole una società caratterizzata da una cooperazione non gerarchica e dall'erosione di istituzioni e comportamenti di dominio, tale società procede direttamente dalle realtà che i movimenti sviluppano oggi. «Il processo di costruzione dal basso di un movimento anarchico è considerato un processo di consociazione, di attività autonoma e di autogestione che alla fine dovrà produrre quel soggetto rivoluzionario che sia in grado di agire sulla società, di cambiarla e di gestire una società autentica» [2].
Gli anarchici in genere non tendono più a intendere la rivoluzione, se ancora usano questo termine, come un evento posto all'orizzonte, ma come un processo in corso. Una visione assai diversa da quella dell'immaginario politico della tradizione anarchica, che immancabilmente aveva in sé un'idea di rivoluzione come evento, come momento di profondo cambiamento qualitativo nella vita sociale. Michail Bakunin parlava di «una rivoluzione universale, di dimensioni mondiali... [la] formidabile coalizione reazionaria potrà essere distrutta solo dalla forza più grande dell'alleanza simultanea e dall'azione rivoluzionaria di tutti i popoli del mondo civile» [3]. È indubbiamente vero che la visione rivoluzionaria degli anarchici si discostava nettamente da quella di un rozzo millenarismo, in quanto ribadiva il fatto che in momenti eccezionali l'orizzonte rivoluzionario poteva essere ed era stato attraversato. La Comune di Parigi nel 1871, l'occupazione delle fabbriche in Italia nel 1919-20, la rivoluzione spagnola del 1936 e la rivolta del maggio francese del 1968 sono gli esempi più evidenti interpretati in questo modo dagli anarchici: i limiti di tempo e di spazio non ne riducono affatto l'importanza qualitativa [4]. In ogni ca-

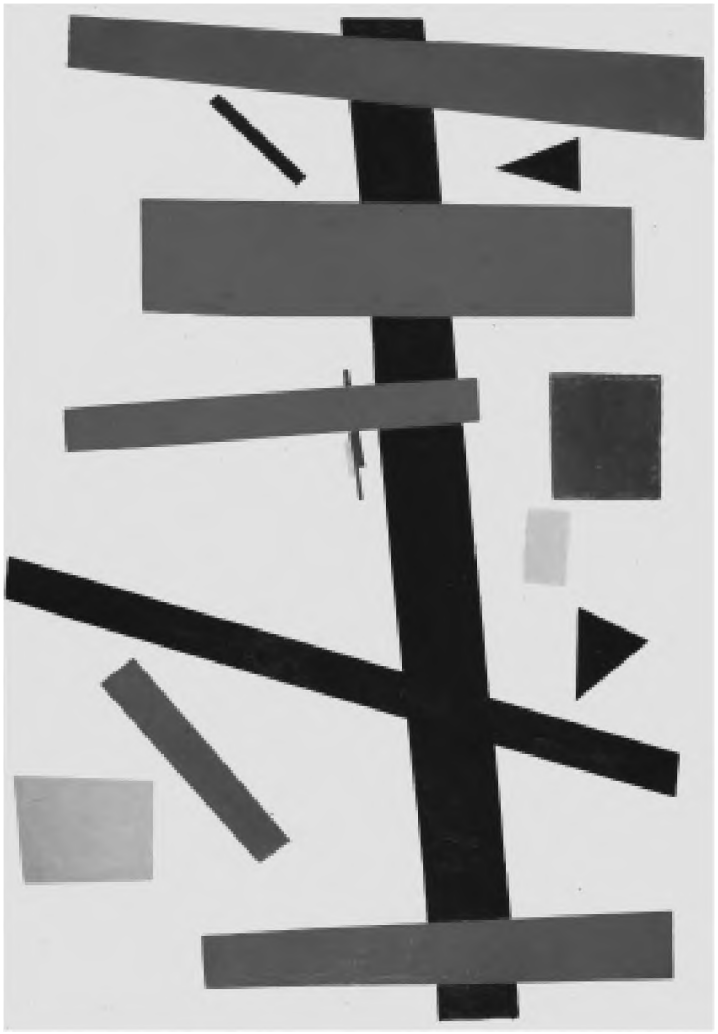
1. Vedi Notes from Nowhere (a cura di), *We Are Everywhere: The Irresistibel Rise of Global Anti-Capitalism*, Verso, Londra, 2003.
2. Murray Bookchin, *Anarchism Past and present*, in *Comment*, n. 1/1980.
3. Michail Bakunin, *The Revolutionary Cathechism*, in Sam Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, Knopf, New York, 1971.
4. Michail Bakunin, *The Paris Commune and the Idea of the State*, Knopf, New York; Errico Malatesta (a cura di Vernon Richards), *Life and Ideas*, Freedom Press, Londra, 1965, p. 134; Murray Bookchin, *To Remember Spain: TheAnarchist and Syndacalist Revolution of 1936*, A. K. Press, Edimburgo, 1994; Roger Gregoire e Fredy Perlman, *Worker-Student Action Committees, France May '68*, Black & Red, Detroit, 1970; Murray Bookchin, *The May-June Events in France: A Movement for Life*, in *Post-scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, 1971.

so, si trattava di eventi eccezionali. Il fallimento finale di quei tentativi e il deterioramento dei rari «successi» rivoluzionari, trasformatisi in incubi autoritari, ha finito per far perdere valore al concetto di rivoluzione per il movimento anarchico. Con il riemergere dell'anarchismo negli ultimi decenni, l'orizzonte rivoluzionario è stato sempre più avvicinato al presente, fino a esserne completamente assorbito come possibile dimensione dell'esistenza quotidiana. Colin Ward ha messo in luce interazioni elementari che funzionano senza gerarchie e alienazione, e le molteplici proposte di ispirazione situazionista di una micropolitica di resistenza e di ricostruzione nella vita di ogni giorno rappresentano importanti contributi in questa direzione [5].

Così si esprime un collettivo editoriale anarchico degli Stati Uniti, CrimethInc:

«La nostra rivoluzione deve essere immediata e toccare l'esistenza quotidiana: tutto il resto non è rivoluzione, ma la pretesa che la gente faccia ciò che non vuol fare, nella speranza che per una volta, in qualche modo, ci sia una compensazione bastante. Coloro che presumono, spesso inconsapevolmente, che sia impossibile realizzare i propri desideri (e che quindi sia vano lottare per realizzarli) finiscono spesso per battersi per

5. Colin Ward, *Anarchy in Action*, Allen & Unwin, Londra, 1973; Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*, Left Bank Books and Rebel Press, Londra, 1983.



un ideale o una causa che li sostituisca. Ma è ancora possibile lottare per noi stessi o quanto meno vale la pena di provarci. Per questo è fondamentale cercare un cambiamento non in nome di chissà quale profonda dottrina o grande causa, ma per noi stessi, così da potere avere una vita che abbia più senso. Alla stessa stregua, dobbiamo cercare prima e soprattutto di modificare il contenuto delle nostre esistenze in senso rivoluzionario, piuttosto che orientare le nostre lotte in direzione di cambiamenti storici e universali che non potremo vedere finché siamo vivi. In questo modo eviteremo quel senso di inutilità e di alienazione che nasce dalla convinzione che sia necessario "sacrificarsi per la causa", vivendo invece per gustarsi i frutti del nostro lavoro. Nel nostro stesso lavoro». [6]

È un metodo che regge alla prova dei fatti? Quale ragione politica può fondarlo, oltre a spiegarlo semplicemente sul piano della costruzione di «spazi di azione collettiva» da parte dei movimenti sociali ? E quale rilievo ha l'orientamento attuale rispetto alle scelte concrete che gli anarchici fanno in relazione ai propri progetti politici e alla propria sensibilità?

Due ragionamenti pessimistici sull'utopia

Cercherò ora di esaminare quella che ritengo sia la principale motivazione dell'orientamento attuale del movimento anarchico: una tendenza aperta e che rifugge dalla retorica di un punto d'arrivo postrivoluzionario. Ora, l'idea di fondo non è nuova: era stata espressa con un vigore sempre più forte dagli anarchici nel cor-

6. CrimethInc, *Alive in the Land of the Dead*, http://www.crimethinc.com/library/ alive.html

so di tutto il secolo passato. Alla citazione di Gustav Landauer posta all'inizio di questo saggio si potrebbe aggiungere questa frase di Rudolf Rocker:

«L'anarchia non è la soluzione scontata di tutti i problemi umani, non è un'utopia di un ordine sociale perfetto, come tante volte è stata definita, giacché essa rifiuta per principio tutti gli schemi e i concetti assoluti, non crede a nessuna verità assoluta né a finalità precise dell'evoluzione umana, crede bensì in una perfettibilità illimitata delle strutture sociali e delle condizioni di vita degli esseri umani, le quali tendono a forme di espressione sempre più elevate e alle quali, per questa ragione, non è possibile assegnare un punto d'arrivo definito o un qualsiasi obiettivo determinato». [7]

Rocker basa la propria posizione antiutopica, per un verso, sul rifiuto degli assoluti e, per l'altro, sulla tesi secondo la quale le strutture sociali presentano un'intrinseca disposizione al cambiamento. Secondo lui, però, tale cambiamento va visto in termini ottimistici, con una tendenza al miglioramento, e per questa ragione non può avere una portata limitata. Ciò che voglio fare ora è presentare due diverse argomentazioni, di carattere più pessimistico, che a mio parere sostanziano la posizione antiutopica che anima i movimenti odierni. Entrambe le argomentazioni tendono a sostenere la tesi per cui anche la più completa attuazione di un cambiamento sociale in senso anarchico non rappresenterebbe l'apice del progetto anarchico.
Occorre chiarire che il pessimismo di queste argomentazioni non ha niente a che fare con l'affermazione tanto spesso sentita secondo la quale l'anarchia sarebbe impossibile a causa di una natura umana intrinsecamente egoista, competitiva e/o malvagia. A frasi del genere basta solo ribattere con gli argomenti ben noti, che rimandano alla complessità degli esseri umani e all'importanza delle relazioni sociali nella formazione dei comportamenti e dell'identità o, per tagliar corto, parlando di «stato di natura» con argomenti che si basano su prove antropologiche. Tuttavia, quando parlano di una intrinseca instabilità dei comportamenti individuali o prefigurano un flusso costante di relazioni tra comunità differenti e decentrate, gli anarchici negano in pratica la possibilità che i propri progetti abbiano un'utopica stabilità. Posso qui presentare il primo ragionamento pessimistico: non è possibile avere la certezza che, anche nelle condizioni che gli anarchici considererebbero le più favorevoli alla socializzazione e alla cooperazione, alcuni individui e gruppi non riescano a riprodurre forme di sfruttamento e di dominio nella società. È un'argomentazione che diversi anarchici hanno ignorato per molto tempo, facendo proprie le aspettative ispirate da Kropotkin, per il quale una rivoluzione delle condizioni sociali, economiche e politiche avrebbe incoraggiato forme di comportamento sostanzialmente diverse, vuoi perché sarebbero in grado di fiorire liberamente in una situazione tanto feconda, vuoi perché la rivoluzione eliminerebbe tutti gli ostacoli allo sviluppo dell'aspetto collaborativo, egualitario, benevolo degli esseri umani. In questo senso Peter Marshall ha affermato: «Non solo la mente, ma anche le pulsioni emotive e sessuali si autoregolano quando non sono soggette ai vincoli di restrizioni artificiali imposti da istituzioni coercitive» [8].
Altri, invece, sono stati più attenti e lo hanno in certo modo interiorizzato. Possiamo citare due esempi di opere recenti d'ispirazione anarchica che lo hanno fatto. Si tratta del romanzo di Ursula LeGuin, *The Dispossessed* (*Quelli di Anarres*), probabilmente il tentativo più onesto di rappresentare una società anarchica funzionante. Definire il romanzo «un'utopia anarchica», però, sarebbe fuorviante proprio per questa ragione, perché la società che vi viene descritta è tutt'altro che perfetta e priva di problemi. Il protagonista, Shevek, è indotto a lasciare la società anarchica in cui vive, Anarres, non perché sia contrario agli ideali di fondo, ma perché si rende conto che molti di questi ideali non sono più tradotti in pratica mentre altri dovrebbero essere riveduti per lasciare più spazio alle individualità. Nei centosettanta anni dalla sua fondazione, avvenuta in seguito alla secessione di una massa di anarchici rivoluzionari dal pianeta madre Urras, la società degli anarresiani ha visto svilupparsi la xenofobia, le gerarchie informali negli organismi amministrativi e un apparato di controllo sociale che

7. Rudolf Rocker, *Anarchism: Its Aims and Purposes*, in *Anarcho-Syndacalism*, Pluto Press, Londra, 1989, p. 30.
8. Peter Marshall, *Demanding the Impossible*, Fontana, New York, 1992.

utilizza le usanze e la pressione tra uguali. Tutto questo produce un conformismo che ostacola l'autorealizzazione di Shevek e il perseguimento del proprio progetto di vita: l'elaborazione di un metodo rivoluzionario nella fisica teorica. Il personaggio di Shevek mette in luce l'importanza mai attenuata del dissenso anche dopo l'abolizione del capitalismo e del governo. Con la sua partenza e la fondazione del Gruppo dell'Iniziativa, Shevek diventa un rivoluzionario nella rivoluzione e avvia il cambiamento all'interno della società anarchica.

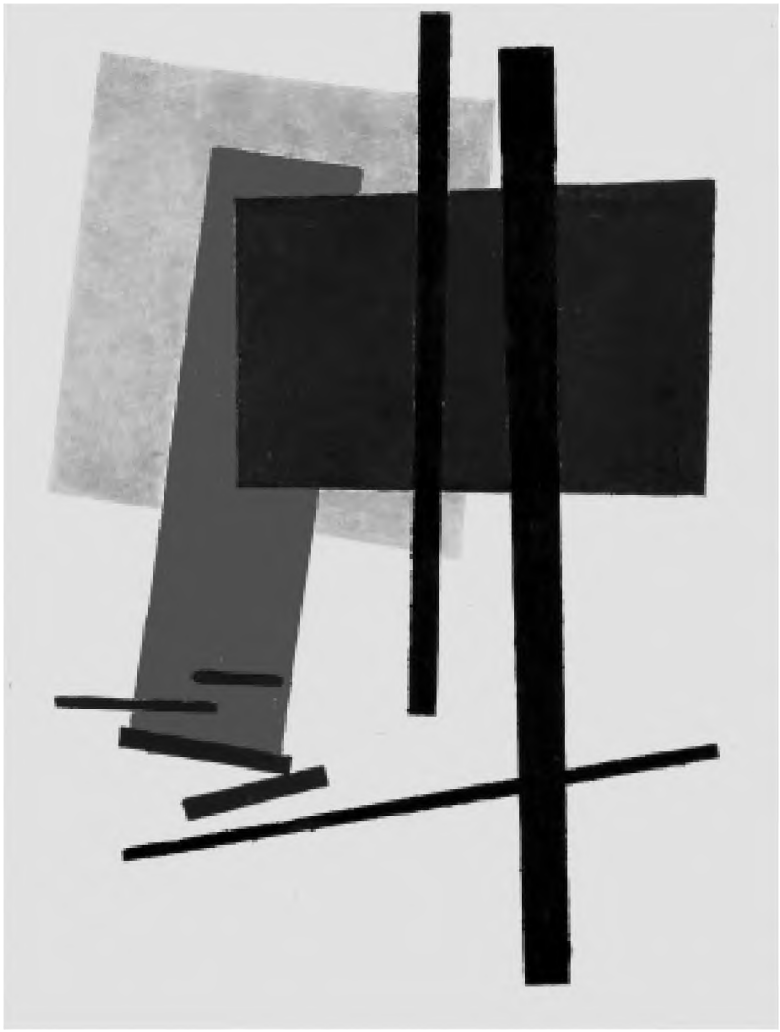
«È stato sempre il nostro scopo (del nostro Gruppo, di questo mio viaggio) agitare le acque, smuovere le cose, rompere certe abitudini, fare sì che le persone si ponessero qualche interrogativo. Comportarsi da anarchici». [9]

Il progetto di Shevek rinnova lo spirito del dissenso e dell'anticonformismo che animava la creazione della società anarchica di Anarres alle origini. Come ha osservato Raymond Williams, questa dinamica fa del romanzo «un'utopia aperta: aperta a forza, dopo la cristallizzazione degli ideali, la degenerazione conservatrice del mutuo aiuto; dalla condizione di armonia che ha raggiunto, dalla stasi in cui culmina la classica modalità utopica, si passa deliberatamente a una sperimentazione incessante, aperta, rischiosa» [10].
Accanto al romanzo di LeGuin, possiamo trovare prove di questa presa di coscienza nella visione d'ispirazione anarchica di una società alternativa, che ci viene presentata nel libro dello scrittore zurighese P .M., *bolo'bolo*. Anche in questo caso applicare l'etichetta di «utopia» al libro è fuorviante, perché non solo vi si riconoscono, ma si valorizzano l'instabilità e la varietà delle relazioni sociali che si possono introdurre eliminando ogni controllo esterno sul comportamento degli individui e dei gruppi. L'antisistema mondiale chiamato *bolo bolo* è un mosaico nel quale ogni comunità (*bolo*) di circa cinquecento residenti è per quanto possibile autosufficiente dal punto di vista alimentare e ha piena libertà di definizione del proprio *ethos* o «sapore» (*nima*). La stabilità è favorita da un contratto sociale (*sila*) minimo ma universale, ripettato per motivi di reputazione e di interdipendenza, il quale garantisce, fra l'altro, che ciascun individuo (*ibu*) possa lasciare in qualsiasi momento il proprio *bolo* nativo, e ha diritto a razioni quotidiane (*yalu*) e a un alloggio (*gano*), oltre che all'assistenza sanitaria (bete) in qualsiasi altro *bolo*. Vi si ipotizza addirittura un codice di duello (*yaka*) per risolvere le dispute tra singoli e gruppi [11]. Tuttavia:

«Non ci sono leggi o norme umanitarie, liberali o democratiche riguardo al contenuto dei *nimas*, non c'è uno stato che costringa a rispettarle. Nessuno può impedire alla gente di un *bolo* di suicidarsi in massa, di morire sperimentando un farmaco, di precipitare nella follia e nell'infelicità sotto un regime violento. I *bolo* che hanno un *nima* banditesco possono spargere il terrore su intere regioni o continenti, come un tempo facevano gli Unni o i Vichinghi. Libertà e avventura, terrorismo generalizzato, la legge del bastone, scorrerie, guerre tribali, vendette, saccheggi: tutto è permesso». [12]

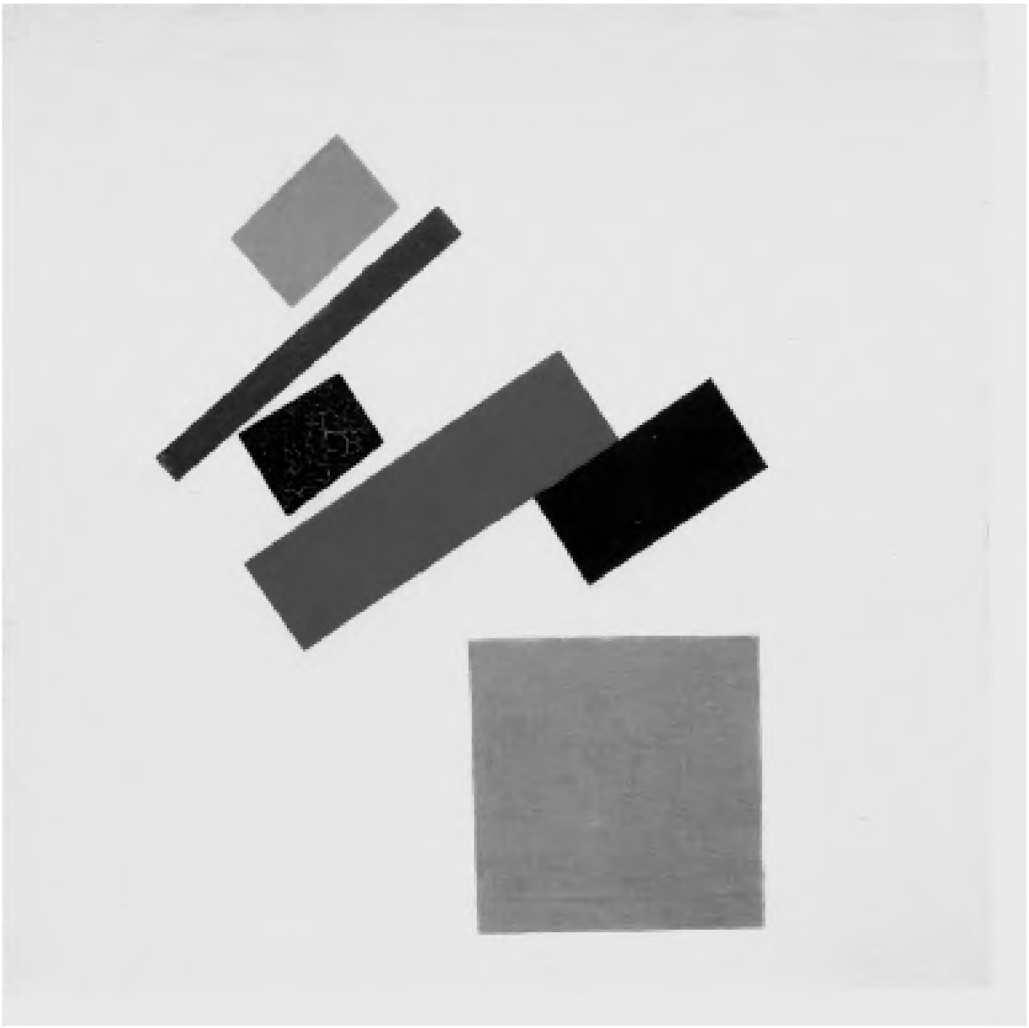
La maggioranza degli anarchici non vuole arrivare a tanto, ma il punto qui è che, se le cose stanno così, qualsiasi teoria anarchica che ammette l'assenza della legge e dell'autorità deve anche rispondere alla possibilità di un riemergere di forme di dominio all'interno delle comunità e/o tra di queste, anche se a un dato momento storico esse le hanno consapevolmente superate. Così, secondo un'interpretazione, gli anarchici sono stati indotti a considerare come utopico il telos («fine») della definitiva eliminazione del dominio e ad accettare il fatto che «il prezzo della libertà è una vigilanza eterna» [13].
Se la prima lettura mette in discussione la possibilità di raggiungere un «punto d'arrivo postrivoluzionario» anarchico, la seconda lo mette in dubbio sul piano concettuale. Non siamo lontani da quello che, credo, ha in mente Noam Chomsky quando osserva che l'anarchia costituisce «una lotta infinita, perché il progresso verso una società più giusta porterà a una nuova comprensione e coscienza di forme di oppressione che nella pratica tradizionale e nella consapevolezza attuale possono restare nascoste» [14]. La generalizzazione di una resistenza anarchica non solo contro lo stato e il capitale, ma contro tutte le forme di dominio sociale (espressioni di sistematica di-

9. Ursula LeGuin, *The Dispossessed*, Gollancz, Londra, 2002, p. 316.
10. Raymond Williams, *Utopia and Science Fiction*, in *Science Fiction Studies*, n. 5/1978.
11. P.M., *bolo bolo*, Autonomedia, New York, 1985, pp. 68-70.
12. *Ibidem*, pp. 77-78.
13. Questo aforisma è stato attribuito, in varie formulazioni, a Edmund Burke, al presidente Andrew Jackson e all'abolizionista Wendell Phillips.
14. Noam Chomsky, *The Soviet Union versus Socialism*, in *Our Generation*, n. 17/1986, pp. 47-52.



sparità ed esclusione, come il patriarcato, il razzismo e l'eterosessismo) sposta il concetto di trasformazione della società al di là delle formulazioni precedenti, relative alla sostituzione di istituzioni, fino a ridefinire le forme sociali in tutte le sfere dell'esistenza. Tale generalizzazione, però, rappresenta anche un diverso modo d'intendere la portata del progetto anarchico. Se era possibile parlare, all'interno di un contesto coerente, di abolizione di istituzioni, gli anarchici sono arrivati a concettualizzare il dominio (sotto l'influenza di critiche che venivano dal femminismo radicale, e dai movimenti antirazzisti e gay) in un modo tale che l'idea di abolizione non si inserisce tanto facilmente. Con una lettura del genere, infatti, una condizione della società priva di qualsiasi forma di dominio e di discriminazione è letteralmente impensabile. Questo perché, se parliamo di abolizione del dominio, dobbiamo avere accesso al quadro completo, all'intera gamma delle possibili forme di disuguaglianza e di esclusione sociale, ma non possiamo mai essere del tutto certi di avere davanti un quadro completo.

Per chiarire questo punto, pensiamo per un momento agli ideali che si dice abbiano ispirato la *Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti*, a certi suoi passi celebri: «Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali...». Anche non tenendo conto che si parla di «uomini» (men), questo passo oggi ci colpisce per la sua irrecuperabile ipocrisia. Samuel Johnson fu il primo a ironizzare sulla presun-



zione dei rivoluzionari americani, quando scrisse «che ad acclamare più rumorosamente la libertà sono coloro i quali sono impegnati nella caccia ai neri» [15]. Thomas Jefferson, dopo tutto, era un proprietario di schiavi, come lo erano tanti altri firmatari della *Dichiarazione*. Erano tutti rappresentanti del settore più prospero della élite coloniale, la cui ricchezza non si basava solo sulla schiavitù, ma anche sull'espropriazione e il genocidio delle popolazioni indigene del Nord America. E non avevano nessuna intenzione di realizzare quei diritti «naturali» anche per le donne.

In ogni modo, se l'ipocrisia o una cecità intenzionale sembrano spiegazioni scontate con il senno di poi, non è poi tanto sicuro che tutto sia attribuibile a queste cause. Possiamo ancora domandarci con franchezza se i «padri fondatori» americani si rendessero davvero conto, tra le loro dichiarazioni di libertà e uguaglianza, che gli africani e i nativi americani erano esseri umani e che la schiavitù, il genocidio, la negazione dei diritti alle donne erano in decisa contraddizione con i principi da loro stessi sostenuti. Anche se a noi oggi pare impossibile, possiamo affermare con sicurezza lo stesso riguardo al loro atteggiamento rispetto ad altre forme di discriminazione che sono palesemente ovvie per noi oggi, come quelle nei confronti dei bambini? Pochi si rendono conto che fino agli ultimi decenni dell'Ottocento, negli Stati Uniti, l'età minima di consenso sessuale per le donne era di dieci anni, e che le prime norme di legge per la tutela dei minori furono appro-

15. Samuel Johnson, *Taxation non Tyranny*, in *The Works of Samuel Johnson*, Pafraets, Try, NY, 1913, vol. 14, pp. 93-144. Per la cronaca, nello stesso saggio Johnson definisce i secessionisti americani «quegli zeloti dell'anarchia».

vate solo nel 1875 (a New York). Che dire poi della recente presa di coscienza del fatto che le persone «mentalmente disabili» non sono esseri inferiori e che le pratiche non eterosessuali non sono peccaminose o innaturali? Alla luce di quella che appare una totale inconsapevolezza di tali pilastri della disuguaglianza e dell'oppressione, non sembrerebbe del tutto improbabile che quelle espressioni di dominio fossero del tutto «fuori portata» (off the radar) per le persone dei tempi passati.
Arriviamo così al punto cruciale della mia seconda argomentazione. Come facciamo a sapere che non esistano forme di dominio che a noi oggi sfuggono completamente, proprio come certe che oggi riconosciamo ma che restavano invisibili agli occhi dei nostri antenati? Se siamo quanto meno disposti a coltivare il dubbio su questo argomento, non possiamo più metterci nella posizione di chi possa parlare con una certa coerenza di abolizione di tutte le forme di dominio. Non ha senso, qui, obiettare che i firmatari della *Dichiarazione d'indipendenza* non erano certo anarchici, perché la storia del movimento anarchico è altrettanto imbarazzante da questo punto di vista. I casi di assoluto dogmatismo riguardo tesi razziste, sessiste e omofobe sono più frequenti nella letteratura anarchica di quanto molti vorrebbero ricordare. Con un metro di giudizio moderno Pierre Joseph Proudhon sarebbe considerato uno spregevole misogino e antisemita. «La condizione primaria dell'uomo consiste nel dominare la sposa ed esserne il padrone» scriveva, mentre «le donne conoscono quanto basta se sanno lavarci i calzini e cuocerci una bistecca» [16]. Per giunta: «L'ebreo è il nemico del genere umano. È indispensabile rispedire questa gente in Asia o sterminarla» [17]. È noto come anche gli scritti di Bakunin siano pervasi da uno spirito antisemita e antitedesco. Pëtr Kropotkin e altri anarchici russi salutarono con favore lo scoppio della prima guerra mondiale [18]. E ancora nel 1935 l'importante periodico anarchico *Revista Blanca* poteva riportare una risposta tipicamente omofobica della sua redazione alla domanda «Che cosa bisogna dire di quei compagni che personalmente sono anarchici e che si legano a invertiti?»:

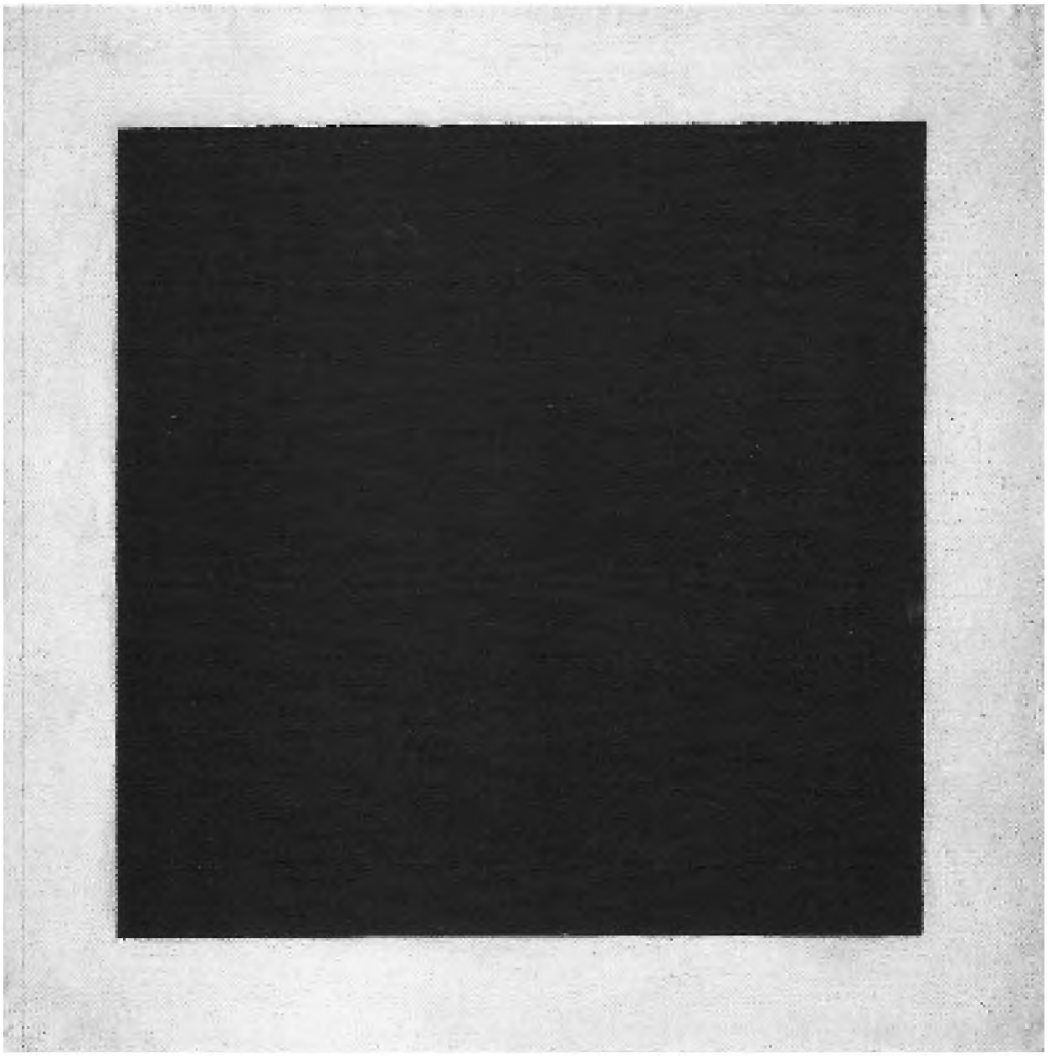
«Non possono essere considerati uomini, se "si legano" significa qualcosa che non sia parlare o salutare i degenerati sessuali. Se tu sei un anarchico, questo significa che sei moralmente più sano e fisicamente più forte dell'uomo medio. Se a uno piacciono gli invertiti, non è un vero uomo e quindi non è un vero anarchico». [19]

Anche se nessuno si sceglie i propri precursori ideologici, frasi del genere dovrebbero comunque indurre gli anarchici a coltivare un sano scetticismo riguardo alla generalizzazione delle proprie stesse e attuali definizioni di dominio. Per questo l'idea di una fine di tutte le forme di dominio diventa, per usare un'espressione filosofica un po' pomposa, un'impossibilità epistemologica. Non ci è possibile concepire uno stato delle cose del genere, perché non disponiamo dell'elenco completo delle caratteristiche che si suppone ne siano assenti, per non parlare della possibilità di parlare di forme della vita sociale che ne prendano il posto. Bisogna ammettere che oggi abbiamo un'idea più chiara delle forme di dominio solo perché ci sono più voci che le esprimono. I movimenti che sostengono la liberazione dei popoli indigeni, degli omosessuali, dei giovani, negli anni recenti, hanno preso posizione nella sfera pubblica con maggior vigore, contribuendo così ad articolare la resistenza al dominio in forme che prima erano rimaste inesplorate. Questo, però, non basta a garantirci che siano venute alla luce tutte le possibili linee lungo le quali opera il dominio.

Riscoperta dell'individualismo anarchico

Per concludere questa riflessione, vorrei indicare un'importante implicazione di questo punto di vista per le concezioni anarchiche della trasformazione sociale. Se insistiamo sulla potenziale necessità di una attiva presenza anarchica in qualsiasi situazione sociale, il concetto di «società anarchica» come obiettivo raggiungibile è destituito di signifi-

16. Pierre Joseph Proudhon, *Pornocracy, or Women of Modern Times*, frammento inedito, citato in Edward Hyams, *Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*, John Murray, Londra, 1979, p. 274. Sulle battute offensive di Proudhon contro le femministe sue contemporanee Georges Sand e Juliette Adams, vedi Antony Copley, *Pierre Joseph Proudon: A Reassessment of his role as a Moralist*, in *French History*, n. 3/1989.
17. Pierre Joseph Proudhon, *Les Carnets*, in *Selected Writings* (a cura di Stewart Edards), p. 228 n.
18. Mikhail Bakunin, *Statism and Anarchy*, Cambridge U. P., Cambridge, pp. 104 sgg. e 175 sgg.
19. Paul Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton U. P., Princeton, 1967, pp. 118-119.



cato. Certo, è sperabile che quel bisogno di una presenza anarchica si riduca in grande misura rispetto alla necessità di un approccio anarchico nelle società odierne, ma non c'è ragione di ritenere che possa essere eliminato per sempre. Oggi, in questo stato di cose, dove si collocano gli anarchici?

La prima conclusione, secondo me, che gli anarchici possono trarre (e spesso traggono) dissociandosi dal progetto di un orizzonte utopico e declinando il concetto di rivoluzione sociale al tempo presente, consiste nel ridare vita all'impegno individualista dell'anarchismo sociale, collocando al centro del processo di trasformazione sociale i progetti di autorealizzazione e di liberazione del desiderio.

Una volta collocato nel presente l'orizzonte della rivoluzione anarchica, l'impegno rivoluzionario finisce per rispecchiare le aspirazioni della vita vissuta individualmente e per dare risposta a esse. Le voci che si schierano contro la mancanza di libertà dell'individuo e ne esaltano l'autorealizzazione non si accontentano più di farlo in astratto. Devono insistere sulla centralità di una liberazione immediata, nella misura in cui questa sia possibile, per potere dare senso a una «rivoluzione anarchica nella vita quotidiana». Nello stesso tempo, la ricontestualizzazione nel presente dell'individualismo anarchico e la sua concretizzazione in soggetti empirici operano di riflesso sul suo contenuto (anti)politico. Un individualismo anarchico che pretende di realizzarsi all'interno della società così com'è oggi e non come dovrebbe essere, si pone in contraddizione con la società esistente e serve da spinta immediata per l'azione.

Gli anarchici sottolineano sempre di più il fatto che la propria lotta non è solo un contributo che favorisce la trasformazione sociale secondo certe

linee, ma punta anche a liberare se stessi al più alto grado possibile. In una prospettiva del genere, una spinta fondamentale all'azione (non solo in termini prefigurativi) sta nel desiderio di abitare, per quanto possibile, relazioni sociali che si avvicinino agli ideali anarchici di una società nel suo insieme. Pertanto è possibile vedere come si alimentino a vicenda la liberazione personale e lo scontro con un ordine sociale omologante e oppressivo: l'esperienza delle limitazioni poste all'individuo alimenta un impulso diretto all'agire sociale, laddove l'esperienza della lotta diventa il luogo di una liberazione nel presente.

«La rivoluzione è ora e noi dobbiamo fare sì che i desideri che abbiamo riguardo al futuro si manifestino qui e ora meglio che possiamo. Quando cominciamo a farlo, non lottiamo più per qualche futura condizione astratta e iniziamo invece a batterci per vedere realizzati nel presente quei desideri. Grazie a questo modo di procedere, riusciamo ad allontanare il velo della sottomissione e del dominio verso la periferia della nostra esistenza, cominciamo a rivendicare il controllo sulla nostra vita. Che si tratti di un'occupazione, di una distribuzione gratuita di prodotti alimentari, di un atto di sabotaggio, di una stazione radio pirata, di un periodico, di una manifestazione o di un attacco a una delle istituzioni dominanti, non ci troverà consenzienti per un obbligo politico, ma in quanto parte della vita che tendiamo a crearci, lo sbocciare di un'esistenza autodeterminata». [20]

Prendendo spunto da questo fondamento individualista, possiamo affermare che le modalità di interazione anarchiche (non gerarchiche, volontarie, cooperative, solidaristiche e gioiose) non sono più viste come caratteristiche su cui modellare una società a venire, ma come il potenziale sempre presente di interazione sociale qui e ora. Questo approccio promuove l'anarchia in quanto cultura, come realtà vissuta che sgorga dappertutto in nuove fogge, si adatta a diversi climi culturali, e va estesa e sviluppata sperimentalmente a proprio vantaggio, che si creda o no che possa diventare in un senso o nell'altro la modalità sociale prevalente. Inoltre esso serve a favorire una concezione dell'anarchia come caratteristica della vita di ogni giorno, in situazioni tra le più comuni, come possono essere «un gruppo di lavoro a maglia, un pranzo sociale, un mercato nero... un'associazione di difesa del quartiere, un circolo di tifosi, una spiaggia di nudisti» [21]. Il compito degli anarchici, allora, non è quello di introdurre una nuova società, ma di realizzare una società alternativa, per quanto possibile, nel presente.

traduzione di
Guido Lagomarsino

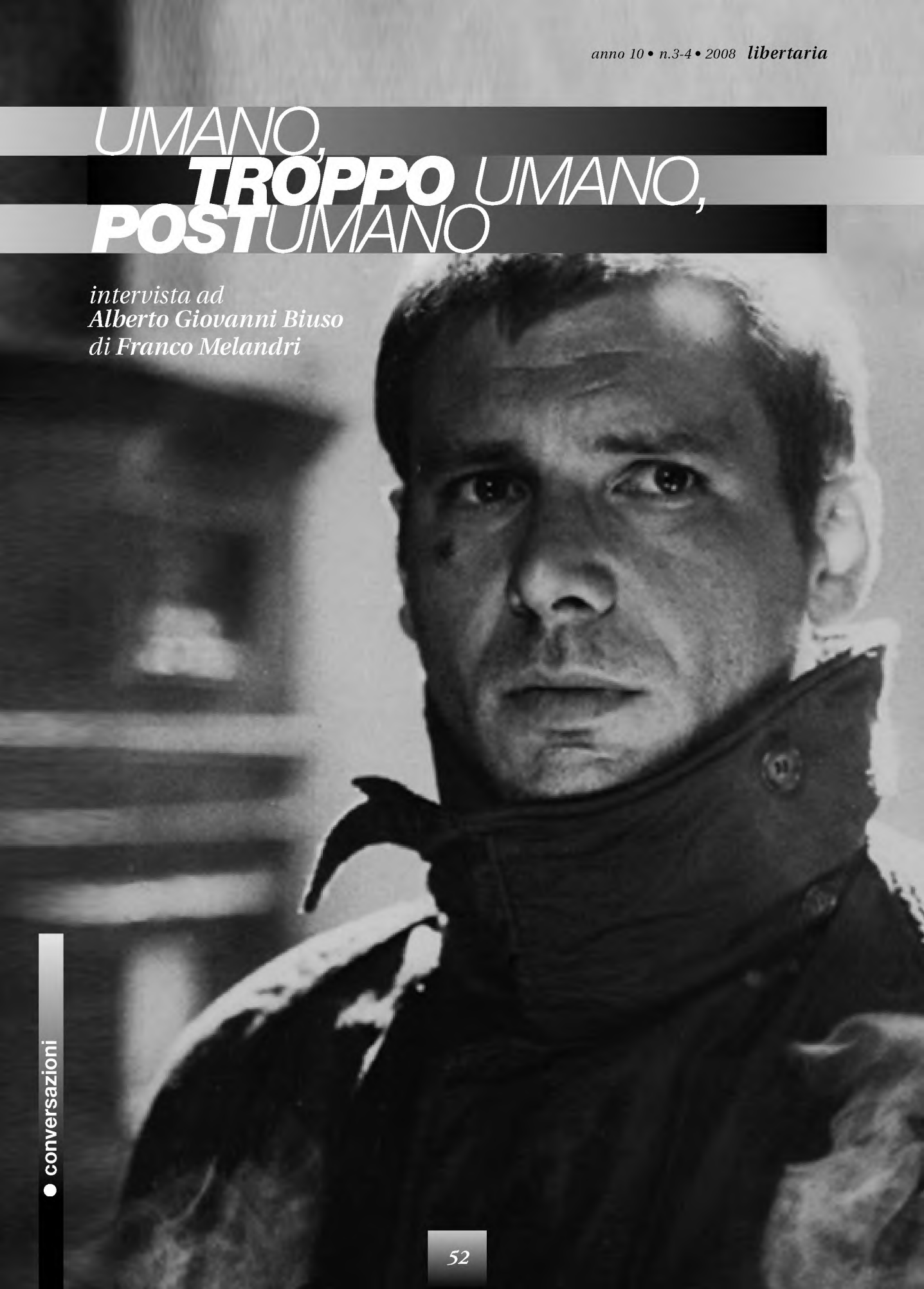
●

Questo articolo è accompagnato da alcune opere di Kazimir Malevic (1879-1935), uno dei più grandi riformatori dell'arte nella prima metà XX secolo.
Attivo all'interno dell'avanguardia russa del primo '900, fautore del «rinnovamento estetico», ha attraversato (come il pensiero anarchico per quanto riguarda gli aspetti politici, sociali, economici negli ultimi due secoli) una quantità di movimenti, di «ismi», di «pre», di «post», di «neo», percorrendo e accavallando forme iniziali di impressionismo e postimpressionismo, di simbolismo, di primitivismo e neoprimitivismo.
Malevic si è riferito – tra il 1911 e il 1913 – a esperienze, comuni alle avanguardie dell'epoca, cubiste, futuriste, cubofuturiste (vedi immagine Ritratto di Michail Matjusin a pag. 43).
Nella mostra «0-10», del1915, propone, con un gruppo di dieci compagni di avventura e altri due artisti aggiunti, «...un'arte nuova...», non più figurativa, il suprematismo, che si configura (assieme all'arte di Pollock utilizzata per illustrare l'articolo precedente) come una delle correnti più estreme dell'astrattismo. Un'arte pura che ha come elementi la superficie e il colore inteso come energia e mira a esprimere il «rifiuto della ragione per una specie diversa di ragione che potrebbe essere chiamata trans-razionale».
Alla mostra Malevic ha presentato il famoso quadrato nero su bianco (pag. 50) del quale esiste l'altrettanto famosa versione rossa, che segna il punto zero, di non ritorno nella rappresentazione del reale.
Come esempi illustrano l'articolo anche costruzione suprematista (pag. 40) e altri lavori, tutti titolati «suprematismo» con specificati data e numero non sempre certi (pag. 44, 47, 48).

20. Terrence Hodgson, *Towards Anarchy*, http://groups.man.com/AnarchistAlliance/ towardsanarchy.msmw
21. Hakim Bey, *The Willimantic/Renssealer Questions*, in Mike Gunderloy and Michael Ziesing, *Anarchy and the End of History*, Factsheet Five Books, San Francisco, 1991, pp. 87-92.

UMANO, TROPPO UMANO, POSTUMANO

intervista ad
Alberto Giovanni Biuso
di Franco Melandri



L'essere umano come pura «naturalità» non esiste, non è mai esistito. Non c'è mai un corpo distinto dal pensiero. L'essere umano è immediatamente tecnologia, cioè intervento nel mondo e ibridazione continua. La sfera umana non esiste come luogo unicamente umano, perché essa ha innanzitutto a che fare con gli altri animali, cui gli esseri umani devono la loro sopravvivenza biologica. E a questa dimensione si aggiunge la sfera del sacro: niente a che vedere con la religione positiva, con la trascendenza. Il sacro è dare un significato all'esistenza. Allora il postumano tecnologico non solo sarà, accadrà, ma è bene che sia: non sarà altro che un proseguimento dell'ibridazione che costituisce l'uomo. Per nulla signore del cosmo. Antropocentrismo addio. Ecco il messaggio di Alberto Giovanni Biuso, docente di filosofia della mente all'università di Catania, studioso di Friedrich Nietzsche e delle nuove tecnologie. Biuso è autore, fra l'altro, di Cyborgsofia. Introduzione alla filosofia del computer *(2004),* Nomadismo e benedizione. Ciò che bisogna sapere prima di leggere Nietzsche *(2006) e curatore di un recente numero de* Il giornale della filosofia *dedicato a* Filosofia e neurofenomenologia

È innegabile: nel Novecento la tecnica ha dimostrato la sua innegabile potenza. Ha infatti creato e sviluppato in forma esponenziale non solo oggetti e attività, ma anche modi d'azione e organizzazioni la cui logica profonda sembra soprattutto quella del fare stesso, del mettere in azione, mostrando così fedeltà al significato del termine greco da cui deriva, *techné*, che indica il saper fare, il fare bene (il suo corrispondente latino è infatti *ars*), ma anche l'agire in genere e il trucco, l'espediente. In ogni caso, al di là delle interpretazioni, è indubbio che mai come oggi la tecnica sia entrata nella vita di ognuno di noi tanto attraverso il proliferare di macchine e dispositivi di ogni genere, quanto istituendo modalità e possibilità d'azione e creazione (quali la robotizzazione, l'ingegneria genetica, gran parte della chirurgia estetica e così via) che sempre più determinano il nostro stesso essere. Unitamente a questo, tuttavia, non si può dimenticare che si sono anche sviluppati fenomeni (come internet, le protesi biomeccaniche, la microchirurgia) i cui risultati hanno indubbiamente migliorato la vita di moltissime persone, mostrando pure che quelli considerati limiti fisico-biologici insormontabili possono tranquillamente essere superati.

Queste veloci e contraddittorie trasformazioni hanno ovviamente avuto molteplici riflessi a livello culturale e sempre più si moltiplicano le teorizzazioni (da quelle del cyberpunk a quelle di Pierre Levy sull'intelligenza collettiva, da quelle di Aldo Schiavone sulla storia evolutiva umana e il destino cui essa conduce a quelle dei «tecnopagani» e dei «raver» sulla obsolescenza del corpo fisico) che in vario modo postulano la necessità di abbandonare, perché non più rispondenti al reale, le concezioni sull'umano che ci arrivano dalla tradizione, per abbracciare nuove visioni postumane, cioè concezioni dell'essere umano e delle sue possibilità che facciano perno proprio sulle nuove tecnologie e sulle possibilità che esse dischiuderebbero.

Per riflettere su questi problemi *Libertaria* ha incontrato il filosofo Alberto Giovanni Biuso.

Di fronte alle trasformazioni e ai successi delle tecnologie informatiche, biomeccaniche, genetiche, chirurgiche (fra loro, del resto strettamente collegate), le posizioni sono quanto mai molteplici e contraddittorie, andando dal rifiuto più netto e assoluto (quale quello della Chiesa o di certe correnti ecologiste) all'esaltazione acritica, come succede a molti appassionati di internet...

Sì, la percezione che abbiamo di noi stessi sta mutando in relazione sia allo sviluppo di tecniche e strumenti che non stanno più soltanto accanto al corpo – come la gran parte delle tecnologie che conoscevamo fino a qualche decennio fa – ma che, essendo sempre più miniaturizzate, non possono che dirigersi anche, se non soprattutto, verso l'interno di quanto chiamiamo «uomo», sia alle tecnologie elettroniche, che permettono la creazione di identità digitali. È quindi comprensibile che si sviluppino posizioni sia di rifiuto netto sia di adesione en-

tusiastica, tuttavia mi pare anche che, su questo tema come su molti altri e al di là delle dichiarazioni, le posizioni tecnofile e quelle tecnofobe siano fra loro convergenti, almeno negli effetti pratici. Un entusiasmo acritico, infatti, è soltanto un cieco supporto all'esistente, mentre una paura che, anche in nome di ottime motivazioni, respinga in toto queste trasformazioni, e quindi non agisca su di esse, si rivela come una paura della trasformazione stessa, che è invece una delle cifre di quanto chiamiamo «umanità». Tutti osserviamo quotidianamente che il processo di sviluppo tecnologico (e la sua implementazione negli esseri umani) avanza comunque, a dispetto di tutto, e se questo certo non induce a un grande ottimismo, d'altra parte ci costringe a confrontarci con il fatto incontrovertibile che, al di là dei richiami più o meno moralistici, ogni volta che l'umanità ha avuto a disposizione una macchina l'ha utilizzata, al punto che mi pare sia già un miracolo che, 63 anni dopo Hiroshima e Nagasaki, non siano più state utilizzate bombe nucleari su civili. Già questa semplice constatazione ci dice che i cittadini tutti dovrebbero pensare a fondo cosa significhino e implichino queste trasformazioni, perché se non sapremo interrogarci radicalmente, quindi filosoficamente, su di esse, non potremo decidere come utilizzare quello che in ogni caso avverrà e così lasceremo di fatto, come già spesso avviene, le decisioni ai tecnici, agli ingegneri, agli speculatori, agli industriali. Per dei libertari (come in fondo io e te, anche se in modi diversi, pensiamo di essere) tale riflessione è poi ancor più necessaria, se si vuol provare a indirizzare questi processi verso un ampliamento della libertà, cosa che sarà possibile solo se sapremo elaborare nuovi concetti, nuovi modi di essere.

In questo senso, lo dico subito, vedo con favore molti dei tentativi di andare verso un «postumanesimo», cioè verso concezioni degli esseri umani che appunto pongano in primo piano la loro integrazione con la tecnologia. Oltretutto, l'espressione postumano, e il dispositivo concettuale che gli è sotteso, mi pare rimandi immediatamente allo übermensch, cioè l'«oltre uomo/umano» di cui parlava, già più di un secolo fa, Friedrich Nietzsche soprattutto in *Così parlò Zarathustra*. Nietzsche, infatti, quando ancora tutti erano convinti delle «magnifiche sorti, e progressive» della modernità, intuì invece che al fondo di essa non stava il trionfo definitivo dell'individuo tutto d'un pezzo così come si era definito nell'età borghese, ma la frammentazione di esso, cosicché mise in luce le potenzialità di questa frammentazione e il suo possibile esito in una identità nuova, molteplice, nomade. Una identità molteplice che, oltre che dai mutamenti tecnologici, mi pare oggi sia posta all'ordine del giorno anche dai nomadismi sociali che, soprattutto con l'immigrazione verso l'Europa occidentale e l'America settentrionale, stanno mutando la faccia del mondo. Tutto, insomma, mi sembra mostri la necessità di abbandonare l'idea dell'identità personale e umana come qualcosa di fisso, univoco, dato una volta per sempre. Un'idea cui, fra l'altro, ancora si appellano le fortissime spinte verso l'omologazione, il conformismo totale, il pensiero unico, che sono più che mai forti e più che mai da contrastare senza tentennamenti.

Mi pare però indubbio che, molto frequentemente, chi parla di «postumano» e «postumanesimo» (al di là dell'obiettivo polemico, cioè un'idea di uomo inteso come ente essenzialmente «naturale») abbia le idee poco chiare.

Soprattutto mi pare che non venga quasi mai posto il problema del significato dell'integrazione sempre più spinta, e sempre più costitutiva dell'esperienza, fra ciò che giudichiamo naturale e ciò che chiamiamo artificiale, cosicché si finisce per non capire più neanche cosa sia l'identità umana ...

L'idea che l'essere umano sia un tutto già fatto, immutabile, in cui il corpo sarebbe al servizio della mente e dell'anima, è un'idea che ci viene soprattutto dai monoteismi ebraico, cristiano, islamico, ed è anche a partire da essi che si è affermata una concezione della corporeità come una pura naturalità che sarebbe contrapposta alla pura artificialità dell'anima, cosicché, poi, in nome della salvezza dell'anima si può fare dei corpi tutto quello che si vuole. Rispetto a questo riduzionismo dualistico a me viene in mente lo Zarathustra nietzschiano, il quale dice: «Corpo io sono in tutto e per tutto e nient'altro e l'anima non è altro che un nome per il corpo», cioè afferma un forte monismo dell'essere umano, un monismo in cui non c'è un prevalere di quanto chiamiamo psichico su quanto consideriamo corporeo e in cui, invece, c'è una continua integrazione fra i due perché questi due, in realtà, sono uno, ma un uno che muta continuamente e la cui identità, quindi, è paradossalmente data solo dal suo cambiamento, dal suo nomadisno rispetto a se stessa. Per meglio cercare di spiegare questo monismo si può prendere come esempio un accadimento fondamentale come l'innamoramento. Nell'innamoramento, lo sappiamo per esperienza, si scatenano una miriade di elementi, cambia il nostro stesso modo di essere, quindi anche la nostra identità. Le indagini scientifiche ci dicono che si scatenano degli ormoni e dei neurotrasmettitori e che certe aree cerebrali sono più attive e d'altronde, se io sono corpo in tutto e per tutto, e nient'altro che corpo, è chiaro che le componenti neurologiche, le componenti chimiche, cioè le componenti inconsapevoli del funzionamento dell'apparato cerebrale, sono certamente fra quelle che concorrono a determinare i miei comportamenti. Detto questo, però, credo anche che occorra chiedersi se essere innamorati significhi solo che nel cervello si stanno muovendo dei neurotrasmettitori o ci sia anche dell'altro. Dal mio punto di vista, infatti, il vero centro della questione è che il corpo umano, nel senso in cui ne parla Zarathustra (cioè l'inscindibile unità e interrelazione di quanto chiamiamo «biologico/naturale» e «psicologico/spirituale»), inquadra questi movimenti inconsapevoli all'interno di un contesto che è immediatamente, originariamente, semantico. Per questo quando porto dei fiori a una donna a cui voglio bene e le do un bacio, quel che sta accadendo è un processo in cui il mio essere è totalmente coinvolto, perché l'innamoramento non è solo provare emozioni ma è anche (assolutamente e drammaticamente e a volte felicemente) la consapevolezza di quello che sta accadendo e il coinvolgimento in esso. L'umano è tutto questo, è il corpomente (in un'unica parola), perché l'umano, oltre che neuroni e neurotrasmettitori, è, allo stesso modo, un dispositivo semantico che dà un significato a enti (i fiori), eventi (il bacio) e processi (l'innamoramento).

A ben guardare, quindi, l'innamoramento non è determinato né da un fattore mentalistico-spiritualistico, che scatenerebbe un correlato neuronale, e neppure dal contrario, cioè da una confi-

UMANO TROPPO UM

gurazione neuronale che provocherebbe poi il sentimento. Ragionando in questo modo, come ho detto, si continua a fare del riduzionismo e del dualismo, che è sicuramente una prospettiva errata proprio perché divide con un tratto netto l'inscindibile unità dell'essere umano, che è corpo in quanto dispositivo semantico mutevole ed è fenomeno unitario nel suo darsi duplice. Dal punto di vista ontologico, cioè dell'accadere dell'evento, è infatti uno, ma un uno che poi, dal punto di vista epistemologico, cerchiamo di spiegare distinguendo vari livelli. Il problema è che, spesso, poi dimentichiamo che questa divisione siamo noi a porla e la prendiamo come se fosse una intrinseca proprietà delle cose.

In tutto questo, che posto ha, se ce l'ha, la naturalità?

L'essere umano come pura «naturalità» non esiste, non è mai esistito, non solo perché, come detto, non c'è mai un corpo distinto da un'anima, ma anche dal punto di vista della relazione che ha con le sue creazioni, con la sua tecnologia, e questo in quanto, nel momento in cui è tale, l'essere umano è immediatamente tecnologia, cioè appunto intervento nel mondo (anche quel «mondo» del tutto particolare che è il nostro corpo) e ibridazione continua con esso. La sfera umana, l'«antroposfera», non esiste infatti come luogo unicamente umano, perché essa ha innanzitutto a che fare con la teriosfera, cioè con gli altri animali, cui gli esseri umani devono la loro sopravvivenza biologica e che ancora mangiano, sottomettono, usano, così come ha a che fare con la tecnosfera, cioè con artifici e strumenti. Pensiamo alla scena di *2001: Odissea nello spazio* in cui la scimmia lancia l'osso trasformato in strumento e immediatamente quell'osso diventa astronave. In questa scena, una delle più intelligenti della storia del cinema, Stanley Kubrick ha colto la natura immediatamente protesica dell'evoluzione, ha colto il fatto che, se siamo ancora qui, è perché ci siamo ibridati con gli altri animali e con gli strumenti tecnologici.

MANOPOSTUMANO

A tutto ciò io aggiungerei anche la teosfera, la sfera del sacro, dove il sacro, naturalmente, non ha a che vedere con nessuna religione positiva, con nessuna trascendenza, perché il sacro è il dare un significato, momento per momento, alla nostra esistenza. L'antroposfera è inseparabile da tutte queste altre sfere e tutto ciò è l'intero dell'umano. Considerando tutto ciò, ecco che, allora, il post-umano tecnologico non solo sarà, accadrà, ma è bene che sia, perché non sarà altro che un proseguimento dell'ibridazione che ci costituisce da sempre e che dimostra che non siamo i signori del cosmo. Credo, quindi, che occorra abbandonare qualunque antropocentrismo, che occorra abbandonare l'uomo vitruviano, totalmente padrone dello spazio e del tempo, e cominciare, o ricominciare, a pensarci come esseri che si sanno dipendenti da ogni cosa e quindi andare verso una dimensione «antropodecentrica», per usare un'efficace espressione dell'etologo e antropologo Roberto Marchesini. Se così è, però, io sinceramente non vedo grossi problemi nel fatto che, per fare un esempio iperbolico, invece di avere questo cellulare fuori di me, possa avere un chip nel mio cervello e quando mi arriva una telefonata risponda direttamente. Questa, secondo me, è la prospettiva, e questo si può certamente definire post umano, se con «umano» intendiamo una naturalità pura, che come visto non è mai esistita.

Tuttavia è indubbio che, a partire dalla giusta constatazione che l'essere umano è da sempre ibridazione con il mondo, quindi anche con gli artefatti che esso stesso costruisce, oggi si stiano ventilando prospettive perlomeno discutibili. Non sono pochi, per esempio, coloro che parlano della desiderabilità di una corporeità digitale ottenibile sostituendo il nostro corpo con un supporto digitale. Ancora di più sono quelli che accarezzano l'idea della completa costruzione e rico-

struzione di sé attraverso gli innesti biomeccanici e la chirurgia plastica. Sinceramente, sono ipotesi che mi sembrano soprattutto deliri...

Il discorso sul post umano in quanto uscita dalle concezioni tradizionali va certo ben distinto da fenomeni come l'«iper umanismo», il «tecnognosticismo» e così via. L'iperumanismo, per esempio, è l'accentuazione puramente tecnologica dell'umano, cioè è il ritenere che la mente umana sia talmente separata dal corpo da poter essere scansionata, come fosse un software, e trasportata su supporti fatti di materiali indistruttibili. È una concezione tipica della tradizione dualistica e ha portato, non solo negli Stati Uniti, alla nascita di movimenti che appunto si chiamano «estropiani» o «tecno-gnostici», i quali ritengono che si possa sconfiggere quello che loro chiamano mortalismo, cioè l'idea che bisogna rassegnarsi a morire. Questa è certo una prospettiva post umanistica, ma di un post umanesimo che non fa altro che accentuare il principio monocratico, cioè il principio che separa, in maniera assolutamente esclusiva, l'umano da tutto il resto. Sono teorizzazioni che nulla hanno a che fare con le possibilità di cui parlavamo prima, cioè forme di un umano concepito e vissuto come qualcosa di non autosufficiente, come qualcosa di collaborativo con tutto il resto. In questo senso, fra l'altro, il post-umano è veramente una possibilità ecologica, tale proprio perché fa perno su un umano che si sa in relazione, e dipendente, da un tutto che, perciò, non può né considerare indifferente né considerare del tutto a sua disposizione.

Su un terreno più serio di quello degli estropiani, Naief Yehya, in *Homo Cyborg*, testo molto interessante, distingue tra robot, androide e cyborg, sottolineando subito che il robot è il passato, perché i robot, che esistono da decenni, sono semplicemente degli apparati che, senza nessuna consapevolezza di quello che fanno, sostituiscono l'uomo in alcuni lavori particolarmente faticosi e impegnativi, ma del tutto ripetitivi e programmati. Se i robot sono il passato, gli androidi, invece, per Yehya, sono il futuro. Per androide lui intende una macchina che sia integralmente macchina, ma che abbia anche le fattezze di un essere umano e sia indistinguibile da esso nei suoi comportamenti, un po' come i replicanti di *Blade Runner* o il *Terminator* di Arnold Schwarzenegger. Attualmente l'androide come lo intende Yehya ovviamente non esiste, ma lui presume che in futuro possano essere costruiti. Secondo me, però, proprio qui si sba-

glia, perché, se i comportamenti dell'androide devono essere indistinguibili da quelli umani, come appunto quelli dei replicanti di *Blade runner*, occorre ci siano pensiero e consapevolezza, quindi occorre che ci sia autocoscienza. Ma perché ci sia autocoscienza è necessaria, come già si diceva prima, una corporeità ben precisa, non una corporeità generica, non una corporeità meccanica. Perché ci sia pensiero è necessaria (comunque sia poi implementata) una corporeità biologica, una corporeità protoplasmatica, perché (come hanno dimostrato le ricerche di Oliver Sacks e ancor più di Antonio Damasio) è l'intero corpo che pensa, sia attraverso i terminali sensibili, cioè i cinque sensi, sia attraverso il sistema nervoso centrale e quello periferico. I pensieri, quindi, accadono nel corpo stesso, poi possiamo dire che il cervello è il luogo in cui questi pensieri vengono ordinati. Ora, se è l'intero corpo protoplasmatico che pensa, vuol dire che dove non c'è corpo non c'è pensiero e quindi l'androide, cioè una macchina che pensa, non si dà, non può darsi. Comunque, rimanendo alle distinzioni di Yehya, se il robot è il passato, che non dà problemi, se l'androide è il futuro, che non sarà mai perché non sarà mai corpo, ciò che rimane è il cyborg, il cybernetic organism, cioè la commistione fra essere umano e protesi tecnologica che in qualche modo c'è da sempre, perché l'essere umano si sarebbe estinto se non si fosse ibridato con quanto è il suo mondo. Per capire che cosa sia oggi un cyborg, non dobbiamo pensare alle immagini prodotte dalla letteratura o dal cinema, ma al fatto che quando prendiamo la bicicletta, quando guidiamo un'automobile, quello che accade è appunto il cyborg, perché accade la commistione fra una parte meccanica, che da sola non si muoverebbe di un centimetro, e la parte sensibile e cosciente che muove la parte meccanica. Il cyborg, quindi, siamo immediatamente noi quando utilizziamo un apparato tecnologico, quando mettiamo gli occhiali, quando ci impiantano un pacemaker o altri apparati ibridanti senza i quali non potremmo vivere.

C'è però un problema: la tecnologia non è sempre uguale a se stessa. Infatti, è indubbio che, almeno fino a un certo punto, noi abbiamo padroneggiato la nostra tecnologia, mentre oggi sembra che questa ci stia sfuggendo e che, quindi, noi stiamo perdendo la sovra-

UMANO TROPPO UMANO

nità sul nostro fare e agire. In fondo, la sovranità è il poter allontanare da me ciò che non desidero, il potermi sottrarre da esso, ma nell'esempio del chip neurale, per cui non avrei più bisogno del cellulare per parlare a distanza, questo allontanamento non è possibile e su ciò che non posso allontanare da me non solo non ho potere, ma anzi è quanto mi signoreggia...

Certamente, nello scenario che si sta delineando, un rischio di eteronomia c'è. È chiaro che, quando la tecnologia comincia a entrare nei corpi e nel cervello, il potere di controllo dall'esterno, da parte di un potere politico o mediatico, diventa gravissimo e pericolosissimo. Già i mezzi attuali (in particolare il mezzo passivo per eccellenza, cioè la televisione) manipolano le menti, figuriamoci un chip dentro il cervello... Questo è sicuramente un primo rischio, cui se ne aggiungono anche altri, per esempio l'ampliarsi delle distanze sociali, dovute al gap tecnologico tra coloro che potrebbero usufruire di queste nuove tecnologie che migliorano il corpo, la salute, la qualità della vita, le capacità di concentrazione e di memoria, e tutti coloro che, invece, ne sarebbero esclusi. Si creerebbe una nuova élite sociale, una sorta di super umanità certo ben diversa dall'oltre-umanità postulata da Nietzsche. Sono pericoli assolutamente reali, che credo occorra fronteggiare con l'atteggiamento cui accennavo all'inizio di questa chiacchierata, cioè cercando di comprendere l'accadere nelle sue radici e creando movimenti sociali e culturali per poterlo orientare nel senso che riteniamo più giusto.

Alcuni dei fenomeni che si stanno sviluppando, però, mi sembra vadano in senso contrario a quello che dici. Prendiamo, per esempio, Second life, cioè la replica della vita nel supporto elettronico di internet, che pare stia coinvolgendo milioni di persone. Questi pagano per costruirsi un avatar, cioè un'individualità virtuale, e attraverso essa vivono appunto una «seconda vita» in questo mondo in cui tutto è virtuale, salvo il fatto che si pagano soldi veri alla società inventrice-organizzatrice non solo per mantenere tale individualità, ma anche per qualsiasi altra cosa: avere un'abitazione, guidare un'auto o quant'altro. La cosa che mi sembra incredibile di Second life è che tutto sia una replica della realtà. Mi stupisce, in negativo, che non si sia colta la possibilità di questo mondo virtuale per provare a immaginare una società e una vita diverse, quindi mi viene il dubbio che la tecnica in cui siamo immersi, pur con tutte le chance offerte, stia però anche isterilendo l'immaginario...

In internet succede di tutto, è vero. È vero che in essa avvengono colossali truffe e colossali affari, ma non è anche vero che la rete ci sta dando al contempo un'enorme libertà di comunicazione? In un momento in cui l'informazione della carta stampata, della televisione e della radio, è in gran parte passiva, è di regime, è berlusconiana, la rete non ci consente ancora di comunicare, di criticare, di avere notizie che altrimenti non avremmo? Intanto, e lo dico da frequentatore appassionato della rete, è molto significativo (e, secondo me, molto positivo e confortante) che, stando agli ultimi dati, il fenomeno Second life si stia sgonfiando. Second life è stata certamente una bomba tecnologica e finanziaria ma è anche un fe-

MANOPOSTUMANO

nomeno molto debole, perché credo che l'identificarsi in un avatar, in una vita che sostituisce la vita reale, possa durare per un po', magari anche per anni, ma non possa durare per sempre, perché, alla fine, la vita reale, la carne e il sangue che siamo e non possiamo non essere, reclamano

il loro spazio. Ma se fenomeni come Second life stanno mostrando tutta la loro fragilità e vengono progressivamente abbandonati, non vengono invece abbandonati fenomeni come i blog e i forum aperti, il cosiddetto Web 2, che anzi si stanno moltiplicando, questo vuol dire che all'interno della rete si sta moltiplicando tutto ciò che è comunicazione, interrelazione, scambio, forum. Allora i fenomeni davvero solidi, a livello tecnologico, sono quelli che non chiudono il soggetto nel suo solipsismo ma quelli che hanno un orizzonte sociale. Sicuramente anche nei blog e nel Web 2 ci sono i nickname, sicuramente c'è l'anonimato, però ci sono anche delle comunità vere, reali, cioè delle comunità che, parlo per esperienza, spesso si incontrano anche nella vita, nel mondo degli atomi e non soltanto nel mondo dei bit. Sono fenomeni molto confortanti, perché confermano che la tecnologia umana può incontrare il bisogno di una socialità reale, il bisogno di relazionalità, cioè il fatto che, per usare i termini di Martin Heidegger, il Dasein, «l'esserci», sia sempre mit sein, sia sempre un «con essere», cioè che l'essere umano sia sociale per natura. Se già fin da ora certi fenomeni si sgonfiano e altri invece si moltiplicano, vuol dire che possiamo essere almeno un po' rassicurati: la rete, la tecnologia, la cibernetica sono fenomeni che acquistano forza quando creano una qualche forma di comunità reale e diventano invece deboli quando sono soltanto speculativi o pura tecnologizzazione.

Quanto dici va nello stesso senso delle teorizzazioni di uno studioso dei media come Derrik de Kerchkove. Lui sostiene che proprio il Web 2 sia uno degli elementi che sta rendendo obsoleta tutta una serie di forme politiche, a partire dagli stati nazionali, e dall'idea che noi abbiamo di democrazia.

Penso anch'io che sia così e che proprio su questo piano una prospettiva libertaria abbia grandi chance. In fondo, cos'è la rete? È un luogo senza confini, un luogo di senza patria, di apolidi. Certo è una realtà virtuale, ma virtuale, come abbiamo visto, l'essere umano lo è appena comincia a parlare, perché utilizza dei suoni alla cui natura fisica corrisponde sempre una dimensione simbolica, una dimensione semantica: in quanto tale virtuale. Non bisogna farsi nessuna illusione, ma la rete può essere lo spazio di un cosmopolitismo che abbatta finalmente le patrie, che abbatta finalmente i confini, ma nello stesso tempo conservi la dimensione tribale, aggettivo cui do un significato del tutto positivo perché è la dimensione della comunità che si conosce, collabora, felice di stare insieme e che si racconta le cose. Alla fine della giornata, la tribù che tornava dalla caccia o dal lavoro si raccontava intorno al fuoco, e che cosa sono i forum se non un continuo parlare, un continuo confrontarsi, un continuo raccontarsi laddove la tribù etnica è persa e non vi si può più tornare? Queste comunità

che si raccolgono davanti ai computer in cui nascono discussioni, confronti, apprendimenti, passioni, amori, che trapassano spesso anche nel mondo reale, nel mondo della materia, credo possano rappresentare forme alternative rispetto agli stati nazionali e rispetto a tutti i conflitti che dai nazionalismi nascono, appunto perché sono, nello stesso tempo, cosmopolite e tribali, globali e localistiche, sono l'intera umanità (io posso collegarmi con qualunque sito o con qualunque persona nel mondo) e nello stesso tempo sono vicinali, perché posso collegarmi allo stesso modo con il collega, con l'amico. Questo nuovo modo di essere umani è certo post, cioè oltre l'immagine dell'umano che ci è giunta dal passato, ed è quello che può essere il postumano della rete, un grande essere digitale che è una grande occasione da non sprecare come libertari.

Dici che il mondo del Web 2 è un mondo di senza patria, e a me viene in mente la notazione di Hannah Arendt secondo cui, però, il senza patria, l'apolide, proprio in quanto non cittadino, quindi senza riconoscimento, è una «nuda vita» completamente fungibile e usabile e di cui, di fatto, si può fare quel che si vuole, come appunto accade a tanti immigrati...

Secondo me, il Web 2, i blog possono essere fenomeni che, rimuovendo un legame troppo stretto con il territorio e con il gruppo naturale, potrebbero porre le basi per una nuova forma di cittadinanza e riconoscimento, perché già relazionano quanti, rimanendo alla sola dimensione materiale/corporea, resterebbero sempre stranieri, cioè rimarrebbero sempre altri, veramente «nuda vita» (cioè quella che, per usare la formula di Giorgio Agamben, che riprende il diritto romano, è «vita uccidibile ma non sacrificabile»). Già oggi, infatti, verifichiamo che, proprio attraverso il Web 2, realtà fra loro molto lontane si stanno aprendo e si inserisce un varco dentro le rigidità di un'identità soltanto politica o storica. Certamente rimane la questione di come possa avvenire la deduzione del soggetto senza patria (in quanto nuova forma di cittadinanza) dalla nuda vita, ma mi pare che possa avvenire proprio in questo formarsi di tribù con

anche quando ci muoviamo nello spazio degli atomi prendendo un'automobile o facendo una passeggiata non ci muoviamo mai soltanto in quello spazio cosiddetto reale, ci muoviamo sempre (e torniamo alla virtualità intrinseca dell'umano) anche nello spazio virtuale dei significati che stiamo dando a quell'itinerario che ci porta verso una festa, un amore, un amico. Quella festa, quell'amico sono il senso del nostro viaggio, e allo stesso modo, con la rete, noi siamo nella nostra stanza ma non è vero che siamo confinati in essa proprio perché, come ho detto, siamo sempre in movimento nello spazio dei significati. Anche per questo l'umanità è un dispositivo semantico mobile, nello spazio della politica e nel tempo della tecnologia.

l'ampiezza dell'intera umanità e in grado di parlarsi. Danno un segno della loro esistenza che noi sappiamo essere tale, un segno che rimanda indubitabilmente a esistenze materiali, fisiche, sociali, caratterizzate però dalla molteplicità, dalla differenza, dal nomadismo. Ora, so benissimo cosa dicono i critici: questo nomadismo e questa ricchezza sarebbero totalmente apparenti, perché tu stai sempre nella tua stanza e hai l'illusione di muoverti, ma questa obiezione, che può sembrare, e in parte è, una obiezione di buon senso, ha però anche tutti i limiti del buonsenso, perché riduce l'idea del movimento a un movimento semplicemente fisico, nello spazio della materia, nello spazio degli atomi. In realtà,

Immagini
dal film *Blade Runner*
di Ridley Scott del 1982
con Harrison Ford,
Sean Young, Dary Hannah,
Edward James Olmos,
Rutger Hauer.

QUEL MIGRANTE CHIAMATO JOE HILL

intervista a **Lorenzo Marvelli**
di **Carlo Ghirardato**

Uno spettacolo teatrale del Collettivo Teatri OFFesi ripropone la figura e le battaglie sindacali dell'emigrato svedese negli Stati Uniti, Joel Emmanuel Hägglund poi Joseph Hillström abbreviato in Joe Hill. Con le sue canzoni lui ha accompagnato e stimolato le rivendicazioni non solo salariali dei lavoratori, soprattutto immigrati. Ecco come lo racconta il gruppo teatrale di Pescara. Carlo Ghirardato è musicista e cantante

Incontrare Lorenzo Marvelli, autore insieme ad altri del Collettivo Teatri OFFesi di Pescara dello spettacolo Wobblies! Joe Hill, uno di loro, ***riporta alla memoria un film svedese del 1971,*** Joe Hill. ***E soprattutto una ballata dedicata a questo agitatore sindacale di Phil Ochs, musicista impegnato e di area folk, morto suicida dopo essere stato osteggiato da televisioni e radio negli anni Sessanta e Settanta.***
Ecco la seconda strofa:
«…quando mosse per la Terra Promessa,
i suoi abiti erano lisi
e le sue speranze spesse;
gli ci vollero poche settimane,
su strade senza lavoro,
prima che cominciasse a capire …».
La tipica condizione del migrante, ieri come oggi. Sei d'accordo?
Come no! Anche il nostro protagonista affronta un viaggio oltremare per sfuggire a condizioni di vita miserrime, senza futuro. La molla che lo spinse a cercare fortuna in America, agli inizi del secolo scorso, è la stessa che oggigiorno spinge gli extracomunitari a sbarcare sulle nostre coste. Persone costrette a un lungo viaggio, per cercare una qualche possibilità di sopravvivenza. Come uomo di teatro non posso ignorare la portata drammatica di questa materia.

Di fatto poi il lavoro si rivela essere un miraggio …
È quanto avrebbe potuto dire anche Joe Hill, che nel suo correre dietro al lavoro vestì i panni dello scaricatore di porto, dello spaccalegna, del minatore e via dicendo… come dire oggi del facchino, del lavapiatti, del manovale a ore o più spesso del lavavetri. A fronte delle durissime condizioni di sfruttamento a cui sono sottoposti da sempre i lavoratori immigrati, come potevo lasciarmi sfuggire (in termini di rappresentazione teatrale) il coraggio di una presa di coscienza quale Joe Hill esercitò ai suoi tempi? Mi è parso da subito di avere a che fare con un'esperienza umana e politica che meritava di essere ricordata, portata in scena.

Hai raccolto dunque l'epos ***degli Hoboes, di coloro che viaggiando sui treni merci inseguivano i lavori stagionali, focalizzando poi lo spettacolo su Joe Hill, in quanto uno dei più grandi cantori operai e sindacali di ogni tempo?***
Certo e devo ringraziare Bruno Cartosio, che con il suo libro sugli iscritti al sindacato Iww (Industrial Workers of the World, i celebri Wobblies) mi ha consentito di documentarmi in merito. Poi voglio ricordare anche Marco Pandin, che mi ha fornito le appropriate suggestioni per il commento musicale dello spettacolo. Trovo degno di memoria il fatto che il movimento sindacale americano avesse pubblicato a sue spese, nell'*Iww Little Red Songbook,* le composizioni di Joe Hill. Del resto queste canzoni, ispirate alle esperienze dei lavoratori del suo tempo, venivano immancabilmente riproposte a ogni grande raduno sindacale e durante gli scioperi.

Spesso Joe Hill si avvaleva di motivi musicali già in auge, quando non addirittura di inni in uso all'Esercito della salvezza, per operare sul testo, deprivandolo di arrendevolezza grazie a una graffiante ironia …
Verissimo! È il caso della canzone *The Preacher and the Slave.* E qui veniamo a un punto che mi sta a cuore. Un aspetto dell'agire teatrale di Joe Hill sul quale potremmo scatenare la nostra fantasia. Dico teatrale, perché sono certo che la chitarra, o meglio il suo organetto a soffietto, non fosse l'unico strumento in campo. Non disponiamo certo di materiale video, ma credo che Joe Hill fosse ben consapevole dell'utilizzo del suo corpo come mezzo espressivo. Poi con parole nuove su temi musicali noti, il preciso intento di far prendere coscienza… e chissà quanta improvvisazione, dato il contesto «agitato» del momento. Spesso Joe Hill si prestava ad azioni che potremmo definire di disturbo, se non di guerriglia culturale. Dove un'orchestrina dell'Esercito della salvezza eseguiva brani che mestamente dovevano indurre il pubblico ad accettare le regole del mondo, ecco Joe Hill piombare con il suo invito alla rivolta.

In palcoscenici che spesso erano costituiti da un carro a rimorchio, oppure da una soap box, la cassetta di legno contenente il sapone che le maestranze concedevano ai minatori per lavarsi a fine turno …
Che Joe Hill fosse segnalato come agitatore è indubbio; e pertanto ad altri palcoscenici non poteva ambire. Insomma era braccato di continuo! Ma è proprio questo un altro elemento che mi interessa profondamente, perché ha a che fare con il mio agire artistico, inteso secondo il metodo del Mob project. Ovverossia azio-

ni teatrali, concordate sul web insieme a un nutrito gruppo di persone motivate a un'operazione di «disturbo culturale». Queste azioni hanno determinate caratteristiche che possiamo brevemente riassumere: senso del gruppo, movimento di arrivo e partenza degli attori che non sostano mai a lungo sul luogo della scena e infine attenzione all'elemento esterno, cioè l'infiltrato, colui che ben volentieri si presta a chiamare i vigili urbani o il carabiniere di turno.

Da Joe Hill uno spunto su come fare teatro?
Certo mi anima un doveroso senso di riconoscenza. A Joe Hill è toccato esercitare la sua creatività in luoghi insani e sporchi. Non era un artista impiegato ma impiegava se stesso per avviare processi, e non per vendere uno spettacolo. Di sicuro non era funzionale agli interessi di un'economia brutale che si avvaleva di milizie padronali per esercitare il terrore sugli operai, i braccianti, i minatori. Per avere un'idea della brutalità del potere di allora basterebbe rileggersi certi romanzi di Jack London, di John Steinbeck e *1919* di John Dos Passos. Oggi, dove ben altri strumenti di coercizione vengono messi in campo, credo sia bene, nonché necessario per un attore, abitare nuovamente in luoghi «fuorimercato». Al pari di Joe Hill, muoversi in luoghi dove avviare processi di trasformazione del reale e del quotidiano.

Siamo al teatro di strada?
La strada come spazio non è affatto male. Spesso la strada è ricca di storia, d'identità e di persone in cerca di relazioni. Il problema semmai è dato da queste nostre città (a partire da Pescara, dove vivo e lavoro) sempre più prive di ogni forma di vita, un apparato di cattura anziché un bel posto dove vivere. Città-mercato spogliate del pubblico e rivestite fino alla sazietà di privato. Ovunque l'invadenza dei negozi, dei supermercati, dei centri commerciali. I nostri sguardi che finiscono inevitabilmente per cozzare contro l'invadenza della cartellonistica pubblicitaria. Gli ambiti comunali, le case libere, gli edifici disabitati, quando non divengono punti vendita, vengono affidati a personaggi vicini al potere, sedicenti esperti d'arte e politiche giovanili. Città dove la cultura è relegata all'evento spettacolare, con patrocini e sponsor che fanno bella mostra di sé... Da qualche anno il collettivo Teatri OFFesi ha deciso di non partecipare ad alcuna iniziativa sponsorizzata dal Comune di Pescara cercando attraverso la produzione, di spettacoli indipendenti, di sabotare iniziative ufficiali distorte da logiche capitaliste.

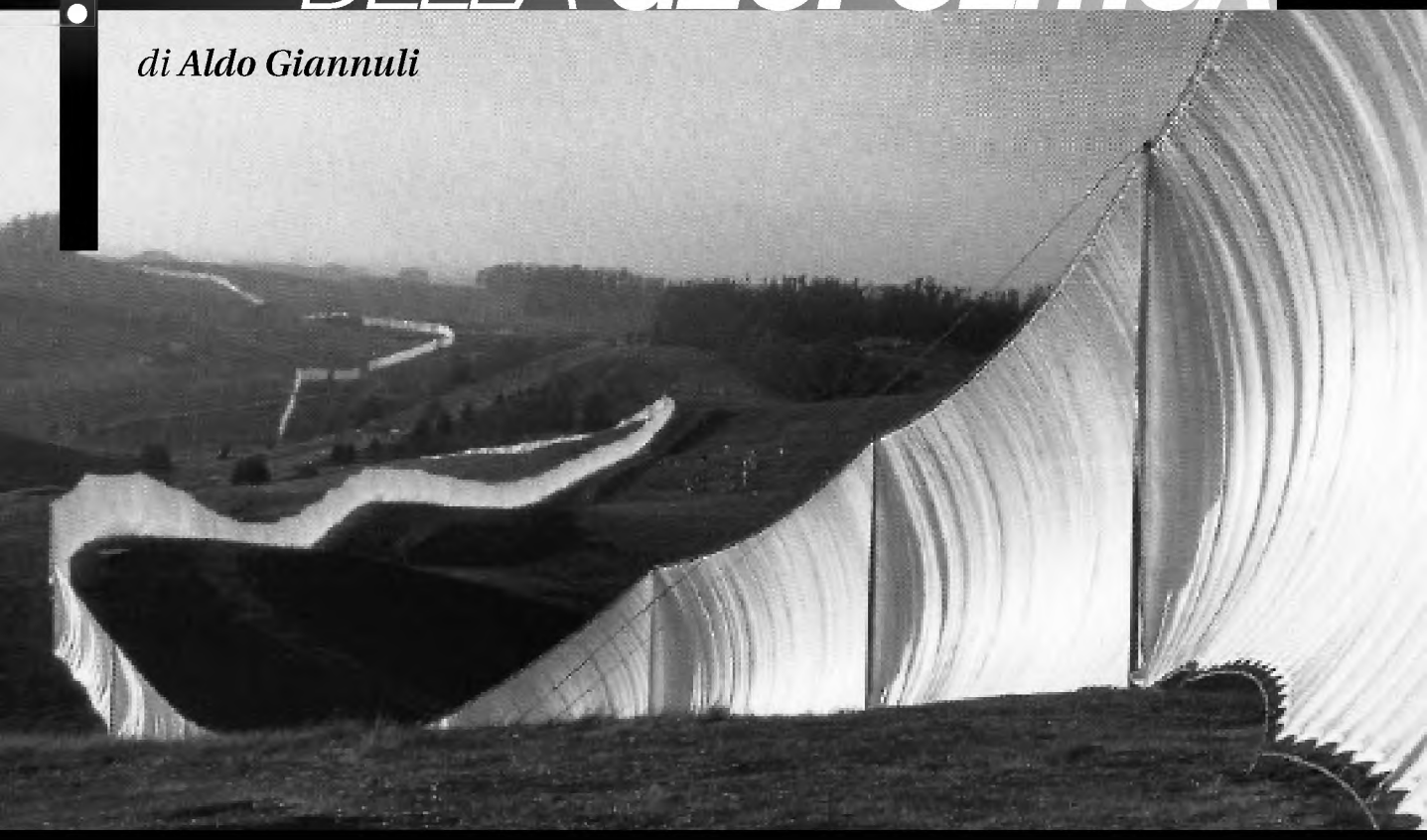
E dunque dove nascono gli spettacoli di Teatri OFFesi?
In un deposito di vernici. Ma poi a essere sinceri T-OFF è anche all'università, a scuola, nelle comunità di recupero; ovunque sia possibile praticare una via di fuga per un teatro socialmente impegnato; ovunque sia possibile avviare una pratica dove gli spettatori non devono indossare la camicia di forza della messinscena, essere obbligati al silenzio.

E come nascono i vostri spettacoli?
Il punto di partenza può essere un percorso biografico, come nel caso di Joe Hill o dello spettacolo dedicato al musicista Thelonious Monk, oppure un testo, un fatto di cronaca. Di fatto poi la costruzione dello spettacolo avviene per tappe di allontanamento dallo spunto originario. Un po' per via dell'improvvisazione, ma soprattutto per via della condivisione in rete della materia. Il testo finisce per essere costruito in modo collettivo, tra soggetti che interagiscono da grandi distanze. Soggetti e anche gruppi teatrali con i quali in seguito stringiamo relazioni importanti, al fine di costruire circuiti alternativi di distribuzione. Questo è il caso di Rata (Rete antifascista di teatri antagonisti) che Teatri OFFesi sta cercando di costituire insieme al gruppo Akr del Forte Prenestino di Roma e ad altri collettivi.

Leggo sul vostro sito (www.teatrioffesi.org) che dal 1998, anno di nascita del vostro gruppo teatrale, gli spettacoli prodotti sono oltre una decina ...
Le tematiche sinora trattate hanno riguardato l'eutanasia e l'accanimento terapeutico, la violenza delle mani sui corpi, i meccanismi contemporanei di sorveglianza, controllo e disciplina sulle persone, il lavoro precario, i migranti, l'assurdo contesto di nonluoghi come il supermercato, il centro commerciale, il villaggio turistico. Nel tempo in cui il linguaggio dei partiti sembra incapace di comunicare alcunché e l'azione politica sembra non avere orizzonti, ecco che il nostro fare teatro come azione diretta può innescare nella nostra città, piccole ma insistenti sovversioni. Voglio dire che il teatro può diventare la spina nel fianco di un'amministrazione comunale disattenta ai problemi sociali, svelando contraddizioni e sudditanze a interessi meramente economici. L'obiettivo è provare, attraverso l'uso del linguaggio teatrale, a innescare processi di cambiamento del sé e quindi a cercare pratiche di comunanza per un'altra vita possibile.

IL FALSO MITO DELLA GEOPOLITICA

di ***Aldo Giannuli***



Controllare il passato significa controllare il futuro, ci ha insegnato George Orwell. Bene, è proprio sul controllo della storia che uscirà a fine febbraio per i tipi di Guanda un libro di Aldo Giannuli: titolo provvisorio L'abuso pubblico della storia. *Dopo una panoramica sulle principali tendenze sociali e politiche dell'ultimo quarto di secolo, il libro fissa l'attenzione sulla battaglia svoltasi, nello stesso periodo, per il «controllo della storia» non solo in Italia, ma anche in Francia, Stati Uniti, Russia, Germania, Cina, Giappone… Un'operazione che va molto oltre la stucchevole polemica sul negazionismo olocaustico che ha finito per fare da diversivo rispetto a fenomeni più importanti. Da un lato, il revisionismo storico, che si autodefinisce liberale, ma che liberale non è, collocandosi piuttosto sulle posizioni del conservatorismo radicale; dall'altro, la crescente invadenza del potere politico che cerca di condizionare la ricerca storica attraverso leggi penali, chiusura degli archivi, operazioni di disinformazione dei servizi segreti, revisione dei libri di testo..*

Due tendenze che tendono alla piena restaurazione della «storiografia del principe». Libertaria *propone in anteprima due capitoli di quel libro. Giannuli, storico, è autore fra l'altro di* Lo stato parallelo *(con Paolo Cucchiarelli, 1997),* La guerra fredda delle spie, La strategia della tensione, L'armadio della repubblica, la guerra dei mondi *e* Una strana vittoria *(tutti usciti nel 2005)*

Il termine geopolitica è ormai diffusissimo, ricorre nei titoli di quotidiani, nei dibattiti politici, nei saggi storici e persino nei videogiochi, ma, il più delle volte, è usato impropriamente come sinonimo più sofisticato di «politica internazionale» o di «geografia politica», a dire dell'aggiornamento specialistico di chi parla.

In realtà, la geopolitica non è nata di recente neppure come termine. A usarlo per primo, agli inizi del secolo scorso, fu il politologo svedese Rudolf Kjèllen per indicare una nuova disciplina che studiasse il rapporto fra decisioni politiche e condizioni geografiche e, più in particolare, le costanti delle politiche statuali in relazione alla loro collocazione di geografia politica. Questo indirizzo ebbe grande successo nei decenni successivi, dando origine a diverse scuole di pensiero riducibili essenzialmente a due indirizzi:

«...una anglo-americana, che indaga soprattutto le relazioni terra-mare, e una tedesca, che si dedica prevalentemente agli spazi continentali. Per entrambe, la fondamentale posta in gioco, tra le collettività umane, è il controllo dello spazio; entrambe vogliono capire come tale controllo può essere raggiunto ed entrambe sono attraversate da forti venature prescrittive e deterministiche». [1]

Per l'indirizzo «marittimo» (Alfred Thayer Mahan) il modello di grande potenza era quello dell'Inghilterra, orientato al controllo dei punti di passaggio obbligato fra i diversi mari (come Gibilterra o Suez); per quello «continentale» (Friedrich Ratzel, Karl Haushofer) teorizzava la maggiore efficacia di un dominio basato sul controllo delle grandi masse territoriali. Una singolare contaminazione dell'indirizzo marittimo e di quello continentale fu teorizzato da Halford John Mackinder che individuò una massa centrale della zolla euroasiatica, non raggiungibile dalle potenze marittime, denominata Heartland (grosso modo identificabile con l'area della ex Urss): «Chi tiene l'Europa orientale comanda l'Heartland, chi tiene l'Heartland, tiene l'isola del mondo, chi tiene l'isola del mondo comanda il mondo».

In parziale dissenso, un altro autore di indirizzo marittimo, Nicholas Spykman, sostenne invece che un contrappeso efficace poteva venire dal Rimland (i territori periferici della zolla, Europa peninsulare ed estremo oriente) in ragione della loro densità abitativa e ricchezza economica.

Dopo la guerra il termine cadde in disuso, sia perché identificato con la base teorica dell'espansionismo hitleriano, sia perché la sottolineatura degli interessi invarianti dei singoli paesi avrebbe attenuato il carattere di scontro ideologico fra i due blocchi e la guerra fredda fu eminentemente guerra ideologica [2] .

Beninteso, anche se il termine venne messo al bando per alcuni decenni (spesso sostituito con quello di «geostrategia», più adatto a una guerra di posizione e simulata come fu la competizione nucleare della guerra fredda), le sue categorie continuarono a influenzare largamente la politica internazionale. In particolare, la politica internazionale degli Stai Uniti attinse abbondantemente alle teorie di Mackinder e Spykman: il sistema di alleanze occidentale (Nato-Cento-Seato) descriveva una cintura intorno all'Unione Sovietica e i suoi alleati, che in larga parte coincideva con l'alleanza fra gli Usa e i paesi del Rimland. Il celebre «lungo telegramma» di George Kennan, che fornì la base alla politica del containment, era totalmente imbevuto di quelle dottrine e, due decenni più tardi, Henry Kissinger teorizzerà la centralità strategica dell'alleanza fra Usa ed Europa occidentale sostenendo che «senza l'Europa, l'America rischierebbe di diventare un'isola al largo dell'Eurasia».

Dunque, non ha torto Carlo Jean a dire che nei tardi anni Ottanta ricomparve il «termine» ma non la «geopolitica» in quanto tale [3].

E, tuttavia, quel «bando» non fu privo di conseguenze. In qualche modo, contribuì a moderare le spinte verso la militarizzazione della politica e fu un aspetto della pregiudiziale antibellicista maturata dopo il 1945. Non è un caso che la rimozione di quel bando si sia manifestata in concomitanza con il «ritorno della guerra».

Oggi si tende a presentare la geopolitica come una disciplina autonoma, a cavallo fra geografia, politologia e storia della politica internazionale, dotata di una sua «neutralità scientifica» [4]. E si provvede a «mondare» il termine dalle trascorse contaminazioni con

1. Marco Cesa, *Geopolitica*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di Roberto Esposito e Carlo Galli, Laterza, Roma-Bari, 2005.
2. Carlo Jean, *Manuale di geopolitica*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 5.
3. *Ibidem*, p. 6.
4. Molto interessante a questo proposito è la lettura di Gianfranco Lizza, *Geopolitica. Itinerari del potere*, Utet, Torino, 2001.

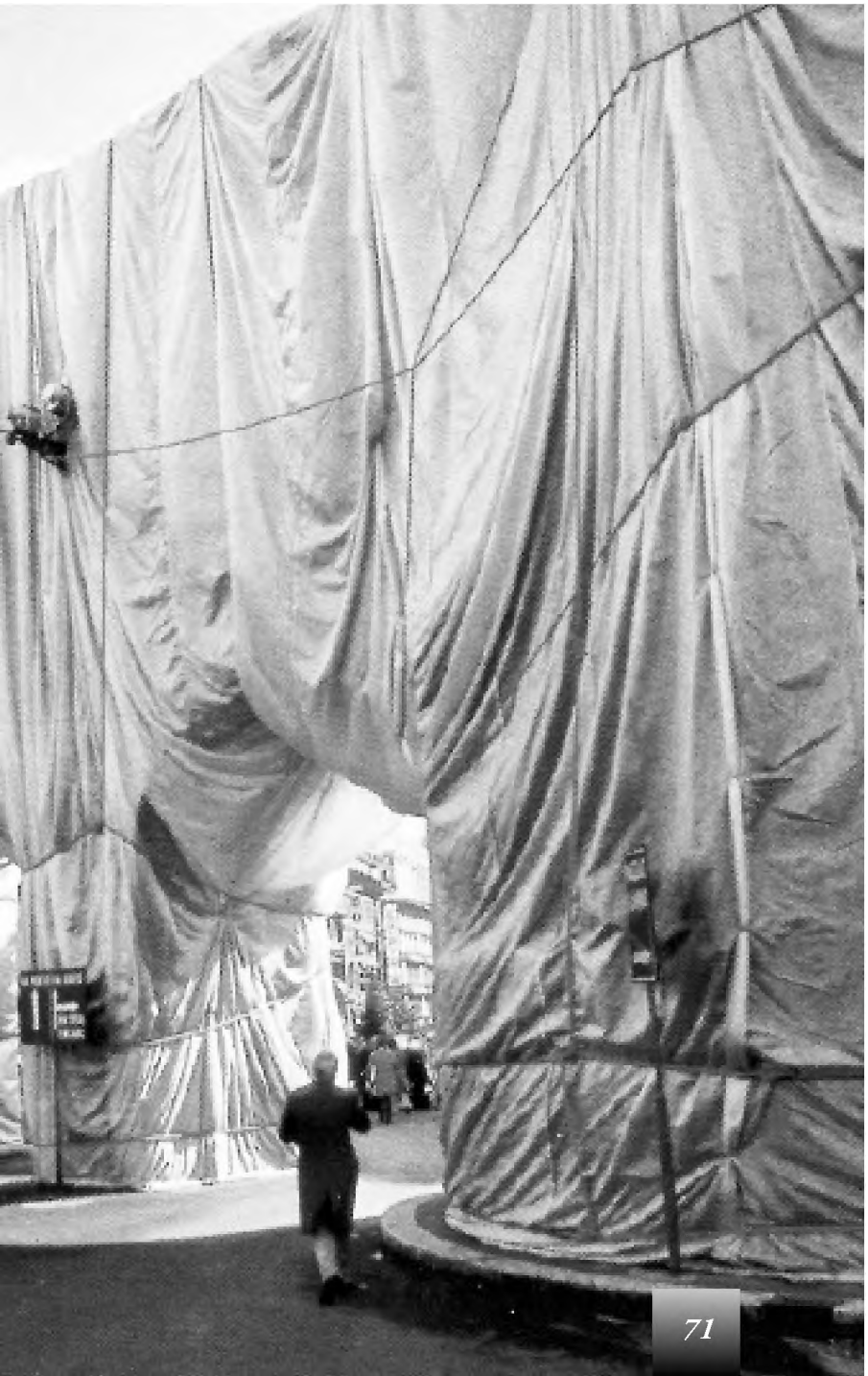
il Terzo Reich presentandola come una scienza indebitamente strumentalizzata dal regime che, peraltro, ne disattese le indicazioni [5]. E anche questo è un uso assai disinvolto della storia.
Jean, dopo aver riconosciuto che non esiste una definizione di geopolitica accettata universalmente né, tantomeno, una sua chiara collocazione disciplinare, scrive:

«Alcuni sostengono che la geopolitica non esiste in natura ma solo in letteratura e che si identifica con la storia del pensiero geopolitico... Gli studiosi di geopolitica non sono mai stati neutrali: lo stesso ricorso al concetto ha espresso storicamente il desiderio dei geografi di proporsi quali "consiglieri del principe". La geopolitica, in tal senso non è che la "geografia del principe", cioè una "geografia volontarista", con cui si vogliono individuare gli interessi e definire le politiche per modificare gli assetti geografici e di potere esistenti». [6]

Va da sé che le scienze sociali (ivi comprese la storia e la politologia), per quanto ci si sforzi di osservarne una impostazione avalutativa, non possono mai essere «neutrali», come potrebbero esserlo quelle naturali; ma esiste pur sempre un confine fra una scienza (che non è mai «volontarista») e un'ideologia. La geopolitica non è la prima cosa, ma la seconda, anche se fa largo uso di conoscenze scientifiche, essa non è un sinonimo abbreviato di geografia politica, ma la geografia politica messa al servizio di un progetto imperiale. Dunque, non una disciplina ma un'ideologia, che presuppone la storia come lotta fra nazioni per l'accaparramento delle risorse naturali e la conquista della primazia politica. Conseguentemente, essa ha come suo principale (anche se non esclusivo) soggetto lo stato nazione, perché suppone che esso sia la sede privilegiata dell'aggregazione degli interessi. Il punto merita di essere insistito e sviluppato: le teorie geopolitiche più recenti non ignorano affatto la presenza di soggetti geopolitici non statali (chiese, multinazionali, mafie, movimenti sociali transnazionali, aggregazioni terroristiche e così via) ma le assume come soggetti parziali, inidonei a rappresentare interessi generali o anche, più semplicemente, più ampi del pro-

5. *Ibidem, Introduzione*, p. X.
6. Carlo Jean, *op. cit.*, pp. 7 e 9.

prio particolarismo. Questa capacità apparterrebbe solo allo stato per la sua capacità di aggregare un vasto arco di interessi sociali, etnici, economici, e, nello stesso tempo, perché esso è l'unico, in quanto soggetto dotato di sovranità (cioè dotato di autonomia politica e militare), a poter garantire l'azione più efficace.
In questo quadro, al conflitto sociale resta solo uno spazio residuale: esso è ammesso (quantomeno dalle teorie geopolitiche di ispirazione liberale) ma deve subordinarsi alle esigenze complessive dello stato strettamente identificato con i suoi apparati politici, burocratici e militari. Infatti, se si pensa che l'interesse principale da tutelare è quello, per esempio, di assicurarsi l'approvvigionamento di petrolio alle condizioni più favorevoli possibili, ne deriva che la conseguente azione diplomatico-militare non deve essere ostacolata dalla conflittualità interna. E ciò suppone una stretta cooperazione fra potere economico e potere politico e, dunque, il consolidamento di un blocco dominante che la conflittualità sociale non deve rimettere in discussione. Il che comporta una secca subordinazione della società civile allo stato.
Un precursore della geopolitica come Otto Hintze teorizzò nel 1911 che il grado di libertà politica all'interno di uno stato è inversamente proporzionale alla pressione esercitata ai suoi confini [7].
Non esiste geopolitica al di fuori di questo recinto ideologico.
Invece, è interessante notare come il termine geopolitica sia usato anche da settori della sinistra più insospettabile (basti leggere *Liberazione* o *il manifesto* per constatarlo), come sinonimo di geografia politica o di politica internazionale (come si diceva) e senza molta consapevolezza delle sue implicazioni.
Questa disinvolta prassi linguistica è spesso giustificata con il rifiuto di quella che appare una pedanteria: dato che il linguaggio è convenzione, la parole mutano senso in base all'uso che se ne fa e «migrano» da un concetto all'altro, per cui la «geopolitica» avrebbe perso la primitiva carica ideologica per diventare un termine più neutro per cui, in definitiva, i contenuti della geopolitica dipendono da chi ne scrive.



7. Otto Hintze, *Il principio monarchico e il regime costituzionale*, Zanichelli, Bologna, 1980.

Argomento assai fragile: intanto, per l'ottima ragione che altri (e dotati di ben maggiore peso istituzionale e mediatico) continuano a usare quel termine nel suo senso proprio, imponendone tutte le implicazioni che ne derivano, e, in secondo luogo, molte operazioni politiche passano attraverso l'uso surrettizio di una qualche polisemia.
Infatti, il controllo delle polisemie in politica è una risorsa di primaria importanza che non è lecito sottovalutare. Se è vero che le parole prendono il senso che l'uso dà loro, è anche vero che le parole «modellano il pensiero» e lo condizionano: è sempre possibile chiamare candeggina una limonata, ma rischiando qualche spiacevole equivoco al bar.
D'altra parte, lo sdoganamento del termine geopolitica anche da parte di ambienti di sinistra consolida e rafforza la vittoria culturale dei fautori della geopolitica, che usano il termine in senso proprio.
Ma, prima d'ogni altra cosa, esso è uno dei prodotti del «vento culturale» portato dalla globalizzazione:

«Questa aumentata attenzione (per la geopolitica) non è casuale, ma deriva dalle profonde trasformazioni in corso nel sistema delle relazioni internazionali e dalle incertezze e turbolenze che dominano l'attuale fase storica, nonché dal moltiplicarsi del numero e del tipo degli attori geopolitici». [8]

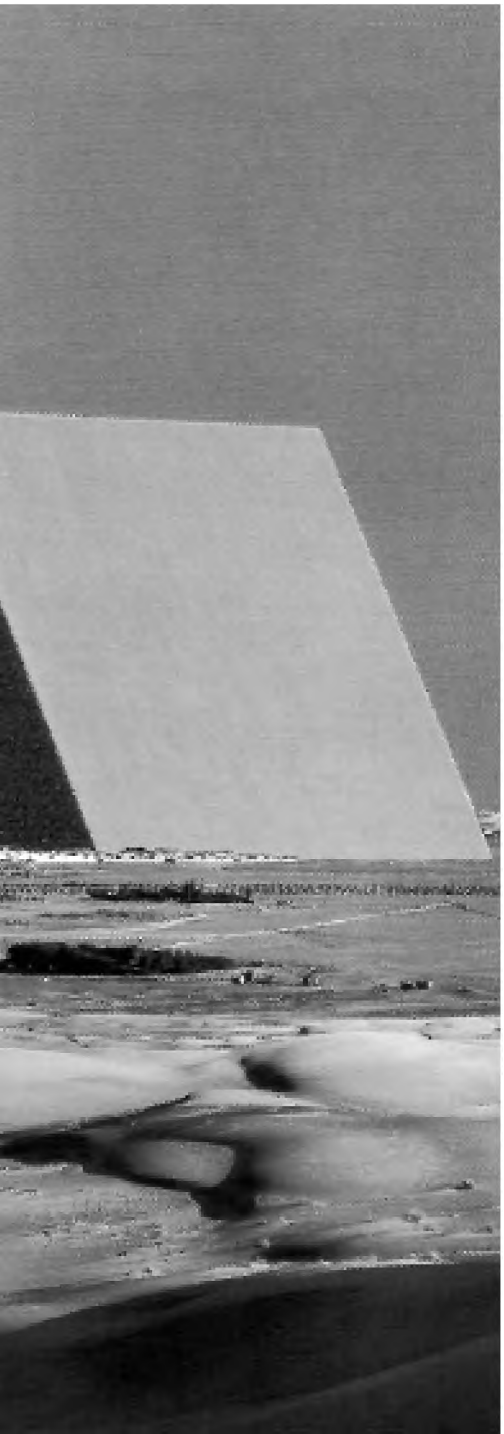
E questo successo va posto in relazione al fenomeno parallelo e interagente della rivoluzione marziale in atto.

La rivoluzione marziale

Negli anni Novanta, il futuro segretario alla difesa nell'amministrazione di George Bush jr, teorizzò la «Rivoluzione negli affari militari». In realtà, la «rivoluzione» era iniziata già una quindicina di anni prima e aveva una portata sociale e politica ben più ampia dei soli affari militari. Dopo la sconfitta americana in Vietnam, è iniziata una nuova «rivoluzione militare», ancora più ampia e profonda di quella che segnò il passaggio all'epoca moderna fra il sedicesimo e il diciannovesimo secolo [9], soprattutto molto più concentrata nel tempo.
L'avvio coincise con la riflessione sui motivi della sconfitta vietnamita, spiegata in primo luogo con la sua durata, che aveva comportato costi umani ed economici assai elevati. Gli Stati Uniti non avrebbero più dovuto farsi intrappolare in una simile guerra di logoramento. Il primo segnale venne il 25 marzo 1981, con la pubblicazione dottrinale *525-5 The Airland Battle and Corps '86* pensata essenzialmente per lo scenario europeo, in caso di scontro con il Patto di Varsavia. Il testo immaginava una battaglia con un fronte molto fluido, nel quale l'aviazione avrebbe impegnato le truppe di seconda linea avversarie sino a 150 chilometri oltre le linee, realizzando così uno schema di «difesa in profondità» ma, a differenza del passato, in avanti e non indietro [10]. La novità (al tempo non valutata con l'attenzione sufficiente) segnava la «conversione» della dottrina militare americana a una forma di *blitzkrieg*, opposta a quella sinlì seguita. Infatti, tradizionalmente, gli Usa, protetti dalla loro insularità, avevano affrontato i conflitti giocando il fattore tempo a proprio vantaggio: la difesa «in profondità» prevedeva l'arretramento molto in dentro sullo scenario europeo (in alcuni piani Nato era previsto sino alla linea dei Pirenei), per poi buttare sul campo le enormi riserve prodotte, nel frattempo, dall'ap-

8. Carlo Jean, *op. cit.*, p. 4.
9. Vedi Geoffrey Parker, *La rivoluzione militare*, Il Mulino, Bologna, 1999.
10. Centro siciliano di documentazione Giuseppe Impastato (a cura di), *Airland Battle la strategia di guerra Usa 1984-2019*, Satyagraha editrice, Torino, 1985.

parato industriale, quando l'avversario avesse esaurito il suo slancio offensivo e le linee dei rifornimenti si fossero allungate al massimo.
Dopo gli anni Settanta, i mutamenti tecnologici avevano persuaso lo stato maggiore Usa che una simile difesa non sarebbe stata più praticabile. Inoltre, la lezione vietnamita sulla durata del conflitto la rendeva ulteriormente sconsigliabile. Di qui un modello di combattimento aggressivo, spostato in avanti, orientato a scompaginare rapidamente le linee di comunicazione avversarie e a risolvere in breve il conflitto. Questo sarebbe stato reso possibile attraverso una forte integrazione tra forze di aria e di terra attraverso il nascente sistema satellitare che, insieme all'aviazione, permetteva di monitorare in tempi rapidissimi il campo di battaglia, anche per distanze assai rilevanti.



Su questa strada il segretario alla difesa Caspar Weinberger avviò la totale revisione della dottrina militare americana [11] che troverà il suo completamento nella Rivoluzione degli affari militari (Rma) teorizzata dal suo successore Donald Rumsfeld un decennio dopo e che rappresenta il pendant militare di quello che la National Security Strategy of the Unitend States (Nss) del settembre 2002 è sul piano politico [12].
La Rma il suo necessario presupposto negli sviluppi della tecnologia che ha consentito un'assoluta superiorità americana nel settore satellitare, aereo e missilistico. Anche nel settore delle armi individuali, l'applicazione di dispositivi elettronici ha assicurato una netta supremazia americana. Ma la Rma non si è limitata solo all'aspetto delle armi: ha investito anche la struttura stessa dell'esercito (dilatandone considerevolmente la componente tecnocratica) e lo stesso rapporto fra esercito e società.

La lezione vietnamita

Nel nostro caso, uno dei problemi più delicati che gli strateghi del Pentagono hanno dovuto affrontare è stato quello del reclutamento. E qui torna la lezione vietnamita: gli Stati Uniti furono costretti a ritirarsi a causa delle proteste interne causate dalle troppe perdite umane (58 mila morti) e il movimento crebbe soprattutto perché si trattava di coscritti. Negli Usa la coscrizione obbligatoria ha sempre trovato fortissime resistenze culturali che la lontana guerra vietnamita rese irresistibili e, infatti, all'uscita dalla guerra si accompagnò anche l'abrogazione del servizio militare obbligatorio. Questo aprì il problema degli organici militari coperti solo a fatica dall'arruolamento volontario. Per di più, se la pregiudiziale antibellicista è stata quasi accantonata nella prassi della politica internazionale, è ancora forte nell'opinione pubblica occidentale (almeno sotto il profilo della disponibilità individuale a vestire una divisa) e, anzi, riceve ulteriore alimento dalla svolta culturale iper individualista della quale parleremo fra poco.
La Rma ha imboccato innanzitutto la via dell'automazione, per ridurre il bisogno di uomini e recentemente è stato avviato il primo impiego esteso di droni e robot sul campo di battaglia dell'Iraq [13], ma senza che esso si sia rivelato risolutivo, almeno sino a questo punto. D'altra parte, la stessa Rma crea pro-

11. Caspar Weinberger, *Fighting for Peace: seven critical years in the Pentagon*, New York, 1990. Dello stesso autore, *The next war*, Washington, 1996.
12 Thierry Balzacq e Alain De Neve, *La revolution dans les affaires militaires*, Institut de stratégie comparée, Economica, Paris, 2003.
13. *la Repubblica*, 5 agosto 2007, p. 15.

blemi che non possono essere risolti solo dal ricorso alla robotica. Infatti, è facile intuire che l'intervento umano possa essere sostituito solo in parte da quello di macchine. Peraltro, l'adozione di sistemi d'arma così sofisticati e costosi (anche sul piano dell'armamento individuale) implica nuovi metodi di combattimento estremamente professionalizzati [14]. Quel che mal si concilia con le retribuzioni che qualsiasi esercito può dare. Infatti, un soldato costa anche quando non è impiegato in scenari di guerra e riconoscere stipendi particolarmente alti farebbe crescere insopportabilmente il volume di spesa dell'esercito. Inoltre, stipendi particolarmente alti anche a soldati semplici o graduati di truppa susciterebbero forti resistenze culturali dell'opinione pubblica, che difficilmente ne accetterebbe l'equiparazione al reddito di un professionista di livello medio alto. La «quadratura del cerchio» è stata trovata nella rinascita del mercenariato. Nel giro di un decennio sono sorte Private military companies (Pmc) e Private security companies, (Psc) che offrono servizi nel campo della formazione militare, del supporto logistico alle operazioni militari, dello sminamento, ma che, all'occorrenza, sono disponibili anche a essere ingaggiate direttamente in combattimento. Anche nel recente passato sono esistite società private che offrivano soldati mercenari (è appena il caso di ricordare il loro intervento nelle guerre postcoloniali nell'Africa degli anni Sessanta e Settanta) ma si trattava di un fenomeno, tutto sommato, marginale e residuale. Al contrario, assistiamo oggi a una espansione che va ben oltre questi limiti: il fatturato dei principali contractors raggiunge ormai una cifra pari al 25 per cento del budget della difesa degli Stati Uniti. Questo processo di riprivatizzazione della guerra è prodotto, appunto, dai processi messi in atto dalla Rma tanto sul piano della ibridazione della dimensione civile e di quella militare, quanto su quello dell'esigenza di un nuovo «guerriero high-tech» adeguato alle nuove forme di combattimento.

E qui ci tocca fare una precisazione: sui rapporti fra Rma e rivoluzione marziale che,

14. Vedi il numero speciale di *Conflitti Globali, La metamorfosi del guerriero*, n. 3; Vito Altobello, *Avanza uno strano soldato: il mercenario businessman*, in *Libertaria*, n. 3/2004.

anche a causa della forte somiglianza fra le due espressioni, potrebbero sembrare uno sinonimo dell'altro. In realtà la prima non esaurisce la seconda, ma ne costituisce solo una componente, anche se quella di maggior rilievo. La rivoluzione marziale va ben al di là del processo di ristrutturazione di un singolo esercito, investe la natura stessa della guerra e coinvolge anche gli altri soggetti della scena mondiale. Essa porta alle estreme conseguenze la tendenza novecentesca alla guerra totale assumendo forme molteplici e dai confini non sempre ben definiti. Per esempio, siamo in presenza di forme di guerra economica [15] (di volta in volta, finanziaria, monetaria, commerciale) che vanno molto al di là del passato e che sfumano e si confondono con la guerra informatica [16], con lo spionaggio industriale [17] e la guerra cognitiva [18] attraverso un ruolo crescente dell'intelligence, data la natura necessariamente coperta di questo genere di guerre.
Ne deriva uno stato di conflittualità permanente, non dichiarata e multiforme, che travolge la consueta distinzione fra tempo di pace e tempo di guerra e rende sostanzialmente inoperante il diritto internazionale [19].
D'altra parte, questa tendenza è determinata anche dalle reazioni degli altri soggetti statuali alla preminenza militare americana che ha assunto la forma di guerra asimmetrica, la cui più coerente teorizzazione è stata formulata dagli strateghi di Pechino:

«La guerra, nell'epoca dell'integrazione tecnologica e della globalizzazione, ha privato le armi del diritto di caratterizzare la guerra e, introducendo un nuovo punto di partenza, ha

15. Jean Pichot-Duclos, *Les Guerres secrètes de la Mondialisation. Gerre économique, guerre de l'information, guerre terroriste*, Lavauzelle, 2002; Jérome Dupré, *Renseignement et enterprises*, Lavauzelle, 2002.
16. Ferrante Pierantoni e Margherita Pierantoni, *Combattere con le informazioni*, Franco Angeli, Milano, 1998.
17. Nicolas Moinet, *Les batailles secrètes de la sciennce et de la technologie*, Lavauzelle, 2003.
18. Christian Harbulot e Didier Lucas, *La guerre cognitive*, Lavauzelle, 2005.
19. Nicola Labanca (a cura di), *Guerra e strategia nell'età contemporanea*, Marietti, Genova-Milano, 1992; Alessandro Colombo, *La guerra ineguale*, Il Mulino, Bologna, 2006.

riallineato il rapporto tra armi e guerra, mentre la comparsa di nuovi concetti di armi ha gradualmente reso indistinto il volto della guerra». [20]

Partendo da questo assunto, Quiao Liang e Wang Xiangsui teorizzano una conduzione della guerra che opera «allontanandosi dal punto dell'attacco nemico» e basata sui principi di:

- onnidirezionalità (orientando l'azione indifferentemente verso tutti i campi, da quello politico a quello economico, culturale, psicologico...)
- sincronia (colpendo in modo simultaneo in spazi e campi diversi)
- obiettivi limitati (nel senso di obiettivi scelti in base all'effettiva efficacia dei mezzi a disposizione e delimitati nel tempo e nello spazio)
- misure illimitate (adozione di tutte le misure possibili mirate verso ciascun obiettivo limitato individuato)
- asimmetria (vi torneremo)
- consumo minimo (secondo la ben nota regola del minimo sforzo)
- coordinamento multidimensionale (finalizzato a coordinare le azioni militari con quelle in campo non militare, che riprende ed estende il principio della cooperazione civile-militare della «guerra rivoluzionaria»)
- correzione e controllo dell'intero processo (che presuppone la centralità strategica dei servizi informativi per correggere la condotta in corso d'opera, sulla base del maggior numero di informazioni raccolte nei tempi più brevi).

Il centro di questo ragionamento è il concetto di asimmetria:

«...il suo suggerimento fondamentale è quello di seguire la linea di pensiero opposta all'equilibrio della simmetria e, seguendo tale linea, di sviluppare un'azione di combattimento. Dalla dislocazione e l'impiego delle forze, dalla scelta dell'asse principale di combattimento e del centro di gravità dell'attacco, sino a giungere alla distribuzione delle armi, in tutti questi aspetti occorre considerare in modo bilaterale l'effetto dei fattori asimmetrici e utilizzare l'asimmetria come mezzo per conseguire l'obiettivo». [21]

20. Quiao Liang e Wang Xiangsui, *Guerra senza limiti. L'arte della guerra asimmetrica fra terrorismo e globalizzazione*, Libreria editrice Goriziana, Gorizia, 2001, p. 47.
21. *Ibidem*, pp. 183-4.

Sostanzialmente l'idea è quella di concentrare le proprie forze dove il nemico è più debole ed eludere il confronto dove egli è più forte. Sin qui non si tratta di idee nuove: riprendono sostanzialmente le teorizzazioni formulate da Raimondo Montecuccoli già nel diciassettesimo secolo [22], la novità è che i due cinesi inseriscono queste idee nel quadro di guerra illimitata, propria del nostro tempo, e sviluppano il loro discorso in direzione della guerra non ortodossa:

«La parte più debole combatte piuttosto il suo avversario utilizzando la guerriglia (principalmente urbana), la guerra terroristica, la guerra santa, la guerra prolungata, la guerra in rete e altre forme di combattimento. Nella maggior parte dei casi, la parte più debole sceglie come asse principale della battaglia quelle zone e quelle linee operative ove il suo avversario non si aspetta di essere colpito e il centro di gravità dell'assalto è sempre un punto che provocherà un profondo shock psicologico nell'avversario». [23]

Considerato che il libro è stato scritto ben prima dell'11 settembre 2001, si comprende come i due autori abbiano avuto ottimo fiuto nel capire quale evoluzione avrebbero avuto i conflitti internazionali. E, infatti, ben presto il terrorismo era divenuto il principale nemico degli Usa, come si legge nel terzo capitolo del documento sulla National Security Strategy of the Unitend States del settembre 2002.
Un'evoluzione che portava fatalmente a una fusione fra ambito militare e ambito poliziesco: nella lotta al terrorismo il problema del contendente più forte non è quello del confronto militare ma quello dell'individuazione del nemico, quello che è essenzialmente un problema di ordine poliziesco.
Dunque, il concetto stesso di guerra ha subito una doppia torsione divaricante:
• dal punto di vista di fatto, essa è divenuta stabilmente totale, attraverso l'uso combinato di forme di guerra coperta,

22. Raimondo Montecuccoli, *Opere,* a cura di Raimondo Luraghi, Ufficio Storico dello Stato Maggiore Esercito, Roma, 2002.
23. *Ibidem,* p. 184.

destabilizzazione monetaria e finanziaria, embargo, sabotaggio informatico, ingerenza negli affari interni, campagne mediatiche e così via
• dal punto di vista giuridico, invece, ha espunto da sé ogni forma non militare di ostilità e questo ha avuto come conseguenza logica la criminalizzazione del soggetto che resiste alla pax imperiale. Come scrive Virgilio Ilari:
«La ricostruzione nazionale (national building) dell'Afghanistan e dell'Iraq e le "rivoluzioni arancione" in Serbia, nelle ex repubbliche sovietiche e in Libano hanno fatto evolvere la dottrina della guerra preventiva contro gli "stati canaglia", che cercano di dotarsi delle "armi di distruzione di massa", in quella della "esportazione della democrazia" contro "gli ultimi bastioni della tirannia". Come già ai romani, toccherebbe ora agli americani *parcere subiectis et debellare superbos* (risparmiare chi si sottomette e disarmare gli irriducibili)». [24]
Quello che ci riporta al tema della geopolitica come progetto imperiale.
D'altro canto, il processo di rivoluzione marziale in atto non è separabile dall'affermazione dell'«ipercapitalismo finanziario» che, per esercitare compiutamente il suo dominio, ha bisogno di un adeguato supporto militare che garantisca (o cerchi di assicurare) il controllo delle zone periferiche di turbolenza e la stabilità del quadro politico interno. D'altra parte, le spese militari sono uno dei principali meccanismi di formazione del profitto, così come sarebbe impensabile lo sviluppo del sistema delle telecomunicazioni senza il suo intreccio intimo con gli apparati militari.
Tutto questo non significa che gli apparati militari siano meri esecutori della volontà del potere finanziario (come inclinano a credere Antonio Negri e ... Hardt nel loro libro *Impero*): così come la modernizzazione dall'alto della Germania guglielmina fu guidata dal blocco sociale «della segale e dell'acciaio», l'attuale modernizzazione autoritaria trova il suo stato maggiore nell'alleanza fra «la spada e la moneta». Un blocco sociale nel quale i militari surrogano talvolta le funzioni del potere politico.

24. Virgilio Ilari, aggiornamento *Enciclopedia Treccani*, voce «Guerra».

In questo articolo immagini delle opere di Christo.
Christo è un riferimento univoco che nasconde in realtà due persone:
Christo Vladimiroff Javacheff, nato a Gabrovo (Bulgaria) e Jeanne-Claude De Guillebon, nata in Francia, che hanno pensato, ideato e attuato – praticamente sempre insieme – le loro opere.
La loro è un'arte stravagante (forse una sorta di geo arte).
Tranne che per i disegni, gli interessantissimi progetti e i lavori di dimensioni in qualche modo gestibili, quello che hanno realizzato non è stato immaginato per musei e gallerie. Si è trattato di interventi artificiali, effimeri (destinati a essere rimossi e a scomparire per sempre in tempi molto contenuti), di dimensioni alle volte incredibili, che hanno coinvolto migliaia e migliaia di persone (una delle poche arti dedicate alla gente comune e non alla sua esclusione) con impatti ambientali di straordinari e inimmaginabili effetti.
Utilizzando stoffe, tessuti, polietilene, spaghi, corde hanno impaccato (wrapped) di tutto.
Non solo oggetti e cose quasi sempre difficilmente intravedibili attraverso l'imballo, ma anche barili di petrolio (a sbarrare strade), alberi, facciate di negozi, aria (air packages, quello di 5.600 cubic meter, alto 85 metri, a Kassel), facciate ed edifici, 2.400x250 metri di costa australiana (Little Bay) (*pag.74-75*), monumenti (Vittorio Emanuele a Piazza del Duomo, Leonardo a Piazza della Scala), antiche mura a Roma (*pag.70-71*), ponti (Pont Neuf a Parigi, tenuto in uso per navi, automobili, pedoni), intere valli da un lato all'altro, percorsi di tende fluenti al vento (5,5 mtx39,5 km) *(pag.68)*, viottoli di parchi (4,5 km), isole circondate (11 isole artificiali a Biscayne Bay Miami) *(pag.76-77)*, ombrelli Japan-Usa (1,340 ombrelli blu alti 6 metri del diametro di 8,66 metri in Giappone e 1.360 ombrelli gialli negli Usa), Il Reichstag di Berlino (intelaiatura di 200 tonnellate di acciaio, 100.000 mq di propilene rivestito in alluminio, 15.600 metri di corda blu).
Ancora alberi impaccati (Basilea), ancora un muro di 13.000 barili di petrolio (Oberhausen, Germania), un fiume dorato di 7.503 porte di vinile, con pannelli fluttuanti in Nylon, su 37 km di percorso in Central Park. E altri progetti (vedi a *pag.72-73* The Mastaba of Abu Dhabi, 390.500 barili impilati a 60°, 300 mt di larghezza, 225 mt di profondità, 150 mt di altezza) che, credo, possono parlare a tutti di libertà.

PAROLE E SUONI D'AMORE E D'ANARCHIA

di ***Lorenzo Pezzica***

Sei libri, un cd e un dvd da non perdere. Strategia della tensione, politica oggi, globalizzazione, amori e passioni, piccole e grandi storie, il ricordo di un mitico anarchico. E poi musica ribelle e storie del sindacalismo libertario a Cuba prima di Fidel Castro

1/6 +2

1 Perché nessuno possa dire io non sapevo

La memoria storica possiede una dimensione etica, non è pacifica. Necessità di tutela, di salvaguardia e di difesa responsabile dai continui e ripetuti tentativi di trasformazione, distorsione, addomesticamento. Ricorda Jacques Le Goff che la memoria collettiva «ha costituito un'importante posta in gioco nella lunga lotta per il potere condotta dalle forze sociali. Impadronirsi della memoria e dell'oblio è una delle massime preoccupazioni delle classi, dei gruppi, degl'individui che hanno dominato e dominano le società storiche».
Il 25 novembre inizia il nuovo processo per la strage di piazza della Loggia del 28 maggio 1974. Sono stati tutti rinviati a giudizio i sei imputati accusati di concorso nella strage. Si tratta di Delfo Zorzi, Maurizio Tramonte, Carlo Maria Maggi, Pino Rauti, Francesco Delfino, Giovanni Maifredi. Le ferite sono ancora aperte. Ricordare diventa fondamentale.
L'ultimo saggio di Mimmo Franzinelli *La sottile linea nera. Nazifascismo e servizi segreti da piazza Fontana a piazza della Loggia* ci sprona in questa direzione.
12 dicembre 1969: a Milano nella sede della Banca nazionale dell'agricoltura esplode una bomba che uccide sedici persone (più un'altra che morirà tempo dopo) e ne ferisce quasi un centinaio.
28 maggio 1974: a Brescia un ordigno piazzato in un cestino portarifiuti in piazza della Loggia, gremita per una manifestazione contro il terrorismo indetta dai sindacati e dal Comitato antifascista, provoca la morte di otto persone e il ferimento di altre novantaquattro. Sono le due stragi che segnano i punti culminanti della stagione del terrorismo fascista. Ma sono solo gli avvenimenti più vistosi e macabri, perché in realtà, fra il 1969 e il 1974 l'eversione nera pilotata dai servizi segreti dall'interno e da organismi internazionali come la Cia e la finanza internazionale dall'esterno, si rendono responsabili dell'85 per cento dei circa 4 mila attentati politici che colpiscono l'Italia in quegli anni.
La strage è stata un tassello fondamentale della strategia della tensione, perché ebbe un preciso obiettivo politico e perché fu uno degli episodi della svolta che avrebbe precipitato l'Italia negli anni bui del terrorismo, che non si chiudono affatto con la strage di Brescia. Dovranno esserci altre stragi, culminate con la bomba alla stazione di Bologna del 2 agosto 1980, e un numero sterminato di attentati e omicidi politici.
In questo libro, Franzinelli analizza le carte dimenticate, i documenti, le testimonianze e gli indizi trascurati di quegli eventi tragici, illuminando la complessa rete di complicità e strumentalizzazioni reciproche che coinvolge gruppi estremisti, criminali comuni, servizi segreti italiani e stranieri e ampie porzioni di apparati dello stato. Il libro punta il dito contro persone e apparati, facendo nomi e cognomi.
Intrecciando, con taglio originale, fonti d'epoca e carte processuali, memoriali e interviste, documenti inediti e fotografie note o mai viste, *La sottile linea nera* ricostruisce una delle pagine più drammatiche della nostra storia recente e ci immerge, con lucida consapevolezza, in un'epoca torbida che abbiamo il dovere di non dimenticare.

Mimmo Franzinelli, *La sottile linea nera. Nazifascismo e servizi segreti da piazza Fontana a piazza della Loggia*, Rizzoli, Milano, 2008, p. 474, euro 20.

Lo storico bresciano parte dalle inquietudini alla vigilia del Sessantotto e ricostruisce un intero panorama ideologico, quella dell'estrema destra nazifascista; risalendo fino all'eredità della repubblica sociale e della resistenza. Attraverso l'esame delle carte legate alle tormentate vicende giudiziarie, e in particolare dei processi per le stragi di Milano (dove però l'autore si avvale poco dell'enorme lavoro fatto negli anni Novanta dal giudice milanese Guido Salvini, che ha ulteriormente chiarito la struttura del neofascismo veneto) e di Brescia, Franzinelli delinea con rigore l'ambiente politico e i protagonisti del terrorismo nero: personaggi assolti e ormai non più imputabili a causa di una nefasta miscela di depistaggi, deviazioni ed errori giudiziari, coperture, omissis e segreti di stato.
Grande valore aggiunto è costituito dall'apparato fotografico, spesso raro e inedito, recuperato dagli atti giudiziari e dagli archivi, ottenuto dai parenti dei protagonisti, cercato negli scantinati delle questure e dei palazzi di giustizia, negli armadi del Viminale e negli schedari delle forze dell'ordine: l'istantanea che riprende i neofascisti Gianni Nardi e Giancarlo Esposti che giocano a fare le spie con impermeabili e baveri rialzati; Mario Merlino al centro del gruppo anarchico 22 marzo a Roma; foto segnaletiche di neofascisti milanesi e bresciani; un vagone ferroviario distrutto nel corso di un attentato dinamitardo; il corpo di Esposti crivellato di colpi a Pian del Rascino; Franz De Min e Nico Azzi durante un'udienza in tribunale. Insomma, una galleria di immagini che dovrebbe mantenere viva la memoria per generazioni e generazioni.

2 A tutto c'è un limite!

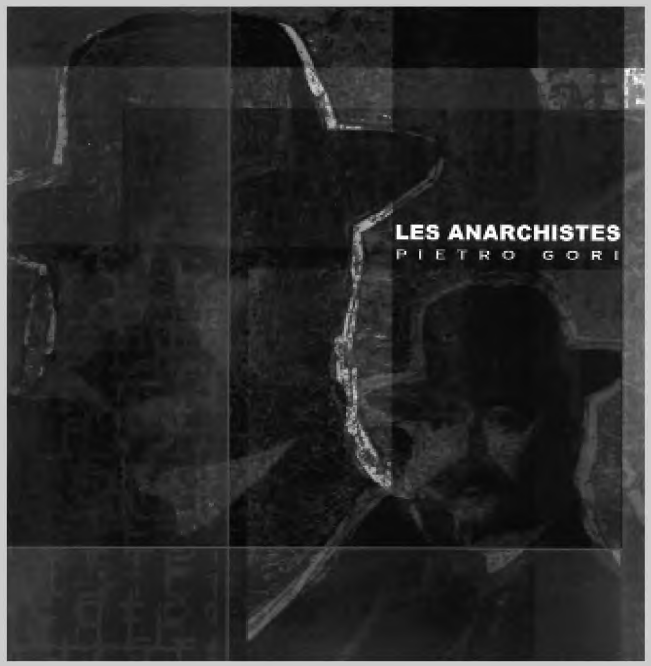
È una riflessione a tutto tondo, rigorosa e documentata, quella che propone Alberto Volpi, docente di storia contemporanea e geografia politica economica alla facoltà di scienze politiche dell'università di Pisa; con l'ultimo suo saggio dal titolo *Senza misura. Limiti del lessico globale*, edito dalla Biblioteca Franco Serrantini. Un'analisi su quello che sta accadendo a livello economico, e non solo, negli ultimi decenni nel mondo globalizzato e «senza misura» nel quale siamo tutti quanti, in un modo o nell'altro, coinvolti.
«Continuiamo a pensare il mondo», scrive l'autore, «come composto da imprese, lavoratori e processi produttivi in larga parte sulla base di idee maturate nel Novecento e così risultano poco visibili i numerosi elementi del nuovo secolo che sfuggono a tali categorie solidificate, forse persino ossificate, in contesti assai diversi da quelli attuali. [...] Tutto ciò dipende dal fatto che il nuovo è soprattutto il portato di una colossale ibridazione, di una evasiva contaminazione degli spazi e dei soggetti in cui l'artificio dell'irreale diventa più vero del reale».
Lo studio di Volpi si sviluppa intorno a due temi ben precisi, la finanziarizzazione e l'informalità dell'economia: «Due dati emergono con forza: da un lato la finanziarizzazione, la crescente dipendenza della produzione della ricchezza dagli strumenti finanziari, il cui valore è 10-12 volte superiore rispetto a quello dell'economia reale, dall'altro l'economia informale, l'altret-

Alessandro Volpi, *Senza misura. Limiti del lessico globale*, Bfs, Pisa, 2008, p. 141, euro 13.

CD

Quel Pietro Gori pericoloso e gentile

Pietro Gori è il terzo album di Les Anarchistes, realizzato e prodotto in edizione esclusiva in occasione dell'evento *È tornato Pietro Gori, anarchico pericoloso e gentile* (Isola d'Elba, 29 aprile-4 maggio 2008).
Con gli arrangiamenti di Nicola Toscano e Max Guerrero, il nuovo progetto musicale è un omaggio a Pietro Gori, pensatore anarchico, poeta, difensore nei tribunali e nelle piazze dei diritti degli sfruttati, dei lavoratori, dei libertari perseguitati.
Un lavoro musicale che conferma l'originalità e la bravura del gruppo che è in grado di mettere nuovamente le ali a musiche e parole d'altri tempi, suoni antichi fusi con ritmi folk, free-jazz, rock ed elettronica, impreziositi dai virtuosismi vocali dei cantanti, sorretti dalle intersezioni elettroniche delle tastiere, le note struggenti della chitarra e il «funambolico» violino di Zita Barbara. Insieme alla riproposta rinnovata dei canti goriani, con l'hip-hop in napoletano di Lucariello (Almamegretta), che reppa con intensità l'*Inno del Primo Maggio*, il cd, dedicato a Pippa Bacca «spirito libertario», si completa con un brano di Les Anarchistes in omaggio a Gori, *Solo un bandido*, e di uno, fortemente evocativo del cantautore catalano Lluis Llach, scritto dall'esilio franchista nel 1968, *L'estaca*.
Questi i titoli del cd: *Inno del primo maggio, Stornelli d'esilio, L'estaca, Addio Lugano, Già allo sguardo, Solo un bandito, Sante Caserio, Amore ribelle, Inno dei lavoratori del mare, Stornelli elbani*.
I nomi del gruppo: Cristina Alioto e Alessandro Danelli (voci), Nicola Toscano (chitarre, bouzouky, voce), Max Guerriero (key, prog, groove, percussion), Mauro Avanzino (alto sax, flauto), Lauro Rossi (trombone), Pietro Bertilorenzi (basso), Mirko Sabatini (batteria), Zita Barbara (violino). Hanno partecipato al progetto musicale anche «altri libertari»: Lucariello degli Almamegretta (voce in *Inno del primo maggio*), Paola Angeli (clarinetto basso in *Già allo sguardo*) e Danilo Grandi (contrabbasso in *Sante Caserio*).



Les Anarchistes, *Pietro Gori*, 2008.

tanto gigantesca massa di ricchezza prodotta al di fuori dei parametri formali appunto di stima del valore. Un'informalità che comprende intere aree dove non circolano monete e dove non esistono strutture bancarie, che ha a che fare con i traffici illeciti, con la "slummizzazione" del mondo, con la deregolamentazione dell'agricoltura, con l'immigrazione clandestina e con la contraffazione».
Perché la ricchezza finanziaria resti tale, infatti, deve sganciarsi sempre più dall'economia reale e crescere in continuazione assorbendo platee sempre più estese, suggestionate dalle impressioni di una ricchezza estremamente facile: «l'artificio dell'irreale diventa più vero del reale». Questa evidente anomalia della crescita «senza misura» dell'economia finanziaria nell'epoca della globalizzazione pone urgentemente la questione degli strumenti di misurazione della ricchezza che diventa, per Volpi, questione fondamentale.
Non è più possibile, sostiene l'autore, ragionare esclusivamente in termini di crescita della produzione, di prodotto interno lordo. In questo modo ci sfuggono quelle che sono le radicali trasformazioni del contemporaneo in cui viviamo: la precarizzazione del lavoro, il diffondersi di una concezione privatistica del mercato, il protrarsi di guerre divenute endemiche, il costituirsi di masse di rifugiati ambientali. Discutere la misurabilità stessa dei fenomeni socioeconomici diventa quindi essenziale, implicando di conseguenza una necessaria riconcettualizzazione dei sistemi di valore, in cui si prenda atto del profondo cambiamento avvenuto e si restituiscano al lessico della politica i lemmi necessari per intervenire.

3 Il cavaliere errante dell'anarchia

Ripensato nella sua articolazione e corredato da nuove immagini *È tornato Pietro Gori. Frammenti della vita di un anarchico raccontati dalla gente dell'Elba* è la nuova edizione di un quaderno etnografico (il «quaderno giallo») che gli autori Patrizia Piscitello e Sergio Rossi fecero nel 1974 a margine di una loro ricerca di materiali in occasione della realizzazione dell'opera *È arrivato Pietro Gori, anarchico pericoloso e gentile* di Massimo Castri, Emilio Jona, Sergio Rossi per l'allora nascente Teatro regionale toscano.
La nuova edizione è stata realizzata per l'edizione 2008 delle giornate goriane, che si sono tenute all'Elba dal 29 aprile al 4 maggio. Per quell'occasione, insieme al libro, è stato realizzato anche il progetto musicale dedicato a Pietro Gori del gruppo musicale Les Anarchistes (vedi riquadro).
Il libro è la raccolta di testimonianze, oggi introvabili, di persone che ormai non ci sono più. Ma non solo: canzoni, poesie, immagini e documenti che arricchiscono e impreziosiscono la pubblicazione. Documenti, fotografie, immagini che provengono quasi interamente dall'archivio personale di Leonida Foresi.
Scorrere le pagine del libro è un po' come prendere una macchina del tempo. Gli autori non si propongono un racconto nello stile limato del documento ufficiale, ma testimonianze di gente vera, «spontaneamente rese e incise nel ruvido lessico quotidiano delle diverse parlate elbane». Cronache dirette come il racconto di Letizia Del Borgia che, giovinetta, si trova in quella mattina dell'8 gennaio 1911 ad assistere agli ultimi attimi di vita di Pietro Gori, si alternano a racconti, in parte guidati da

Patrizia Piscitello, **Sergio Rossi**, *È tornato Pietro Gori. Frammenti della vita di un anarchico raccontati dalla gente dell'Elba*, Elbareport, Portoferraio, 2008, euro 15.

immagini romanzate, delle imprese dell'anarchico «pericoloso e gentile», a comporre non tanto il profilo storico esatto di uno dei più importanti anarchici italiani tra Ottocento e Novecento, ma la figura di Pietro Gori così come era ricordata nell'immaginario collettivo.
Nonostante gli anni passati, la ricerca ha mantenuto l'originale freschezza e l'intenso significato.
La nuova edizione del quaderno è accompagnata anche da uno scritto del 1974, inteso a chiarire il significato della ricerca, e da due riflessioni oggi a 34 anni di distanza dal progetto di ricerca.
Rispetto alla prima edizione, dove le interviste erano state presentate secondo un semplice ordine cronologico di raccolta, nella nuova edizione gli autori hanno deciso di pubblicarle integre e secondo un ordine per argomento. Scrive Piscitello: «non è stata una scelta indolore, perché così si perde il filo dei ricordi, le associazioni mentali che portano l'informatore a saltare per esempio dalla bontà di Gori all'anarchia, alla poesia, alla targa, ma ci è sembrato così di restituire un'immagine del grande anarchico, come emergeva dalla memoria dei vecchi elbani, più leggibile».
A proposito delle registrazioni Sergio Rossi ricorda: «Le registrazioni originali della campagna di ricerche 1973-1974 [...] furono depositate presso l'Archivio storico etnografico dell'Arcipelago toscano che si costituì nel 1980 presso la Comunità montana dell'Elba e Capraia, che fu assorbito nel 1982 dalla Banca intercomunale degli audiovisivi». Quei nastri, ormai dati per persi, Rossi li ha recuperati miracolosamente alcuni anni fa dall'abbandono e dallo sfacelo in cui erano stati lasciati. Ora il prezioso sonoro del quaderno giallo è conservato presso la Biblioteca Franco Serrantini.

4 Lui è un mistero ma il suo nome è Durante

Ambientato nelle colline marchigiane, nel Montefeltro, dove Andrea De Carlo ha scelto di vivere da anni, *Durante* è il quindicesimo romanzo dello scrittore milanese. Un romanzo godibile, algido e frantumato, pervaso da un singolare alone di mistero e tensione, frutto del particolare e appassionato interesse dell'autore per le personalità e fragilità umane.
Raccontato in prima persona, dal punto di vista di Pietro, uno dei protagonisti, De Carlo narra una vicenda singolare: Pietro e Astrid sono due tessitori artigianali che vivono in campagna, sulle colline. In un maggio particolarmente torrido, la loro vita viene sconvolta dall'arrivo di un uomo misterioso e sconosciuto, con pochissimi bagagli e uno splendido cavallo nero. Il suo nome è Aldo Durante, un uomo che ha superato la quarantina, alto e magro, capelli neri con qualche filo bianco, zigomi angolosi e occhi grigi. Di lui non si sa nulla, il suo passato è oscuro, ignora il significato del possesso, senza concezione delle normali regole della società; ignora «i codici per la comprensione e la descrizione del mondo che ognuno di noi impara fin da bambino» e appare completamente incapace di mentire. Le donne, e in particolare Astrid, sono magneticamente incantate dal fascino di Durante, mentre al contrario gli uomini nutrono una profonda irritazione nei suoi confronti, che tende a tramutarsi in astio. Non fa ec-

Andrea De Carlo, *Durante*, Bompiani, Milano, 2008, p. 324, euro 18.

cezione, da questo punto di vista, Pietro, che scopre in sé una dualità: è dibattuto tra la sensazione confortante di aver trovato la sua dimensione, in campagna, radicato a una sua quotidianità programmata, e la voglia di vagabondare e di andare alla scoperta, come fa Durante.
Quando Astrid ad agosto parte per l'Austria, il rapporto tra Pietro e Durante comincia a trasformarsi, dall'ostilità iniziale a una curiosità reciproca alimentata dalle loro differenze di carattere, fino a diventare una vera amicizia che li porterà a partire insieme, in macchina. Sarà un viaggio di scoperta, da cui non torneranno indenni.

5 Ma cos'è la destra cos'è la sinistra?

Era il 1994 quando Giorgio Gaber si domandava, in una sua famosa canzone, «ma cos'è la destra, cos'è la sinistra?». Nello stesso anno Norberto Bobbio cercava di dare risposta alla questione pubblicando un importante saggio, ancora oggi presente in libreria, dal titolo *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica.*
I termini destra-sinistra seguono ormai da tempo, e sempre più, uno strano e paradossale destino: ancora oggi considerati riferimenti obbligatori di ogni discorso sulla politica, tuttavia riescono sempre meno a sintetizzare adeguatamente le differenti identità «smarrite» dell'essere di destra o di sinistra. Non solo. La coppia destra-sinistra è ormai considerata obsoleta e numerose sono le voci di chi sostiene superata la dicotomia storica. Non solo. Contestata tradizionalmente «da destra», da qualche tempo a questa parte (il vero dato di novità) ha cominciato a essere messa in discussione anche «da sinistra».
L'ultimo libro del politologo Marco Revelli, *Sinistra Destra*, un saggio vivo, interessante e analiticamente rigoroso, ripercorre la natura e la storia dei concetti di destra e sinistra, dalla loro origine, con la rivoluzione francese e la nascita della modernità in politica, a oggi, scavando nella molteplicità di significati e di simbolismi che ne stanno alla radice.
Il libro segue un percorso distinto in tre punti fondamentali: l'identificazione di sinistra e destra nei loro valori e contenuti fondanti (progresso, valore dell'eguaglianza, dell'autodirezione, della democrazia, approccio razionalistico e progettuale nella lotta per cambiare le cose, amore per il *logos* per la sinistra; conservazione, appello ai beni della tradizione, valore delle diseguaglianze, dell'eterodirezione, degli ordinamenti gerarchici, ostilità al razionalismo, amore per il *mythos* per la destra); l'esposizione delle tappe significative della loro evoluzione e infine la possibilità di comprendere che cosa resta in un mondo come quello attuale, che presenta tratti del tutto inediti rispetto al passato, delle categorie destra-sinistra.
Appoggiandosi alle classificazioni formulate per la destra da René Rémond e per la sinistra da Georges Lefranc, Revelli individua tre diverse tipologie di destre e di sinistre. Le destre sono quella tradizionalista, l'orleanista, la bonapartista; le sinistre sono quella liberale-parlamentare, democratica ed egualitaria-sociale.
Correndo al mondo d'oggi «quando il dibattito su destra e sinistra subisce una brusca modificazione», Revelli constata come la vecchia grammatica politico-sociale non sia più in grado di servire a

Marco Revelli, *Sinistra Destra. L'identità smarrita*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 288; euro 15.

DVD

Cuba prima di Fidel Castro

La fotografia di copertina, scattata da Rafael Pascual Orue, è quella dei famosi Torcedores, intenti nell'operazione di avvolgimento dei «puros», in una delle tante fabbriche, che risalgono alla prima metà del diciannovesimo secolo, concentrate nel centro storico dell'Avana. Sono la memoria storica di una ricca e intensa storia del movimento operaio e sindacalista cubano, in primo luogo della sua componente anarchica, che ha preceduto il regime castrista; una storia per troppo tempo dimenticata e che oggi è più che mai necessario recuperare dopo il lungo processo di distruzione e repressione del sindacalismo autonomo e combattivo, seguito alla presa del potere castrista. Come ogni regime totalitario, anche quello di Cuba ha costituito un sindacato ufficiale, la Confederacion de trabajadores de Cuba (Ctc), cinghia di trasmissione delle direttive economiche del regime, che da strumento di lotta in difesa degli interessi della classe lavoratrice è diventato strumento di subordinazione agli interessi dello stato-padrone.

Cuba, documentario realizzato da Claudio Castello e Jorge Masetti per il Grupo de Apoyo a los Libertarios y Sindacalistas Indipendentes en Cuba (Galsic), ci racconta di questa lunga storia e della situazione oggi del sindacalismo indipendente a Cuba, attraverso filmati dell'epoca, documenti e interviste ai principali esponenti del sindacalismo e anarcosindacalismo cubano. L'edizione italiana del video, a cura del Centro studi libertari/Archivio Giuseppe Pinelli di Milano, è accompagnata dai sottotitoli in italiano, curati dal Collettivo Arti e Mestieri Libertari di Genova.

«In questo momento di aspettative per il futuro di Cuba, con la scomparsa di scena di Fidel Castro, è più che mai necessario il recupero della memoria storica sindacale, [...] del sindacalismo che ha preceduto il regime castrista. Si deve far conoscere quella storia alle generazioni di lavoratori che dovranno ricostituire un movimento sindacale che torni a essere espressione dei loro interessi di fronte sia allo stato-padrone sia alle imprese capitalistiche nazionali o straniere che sempre più andranno a costituire la realtà dell'economia cubana».

Claudio Castello e **Jorge Masetti**, *Cuba. Memoria sindacale. Anarcosindacalismo e sindacalismo indipendente*, Centro studi libertari/Archivio Giuseppe Pinelli, Milano, 2008, 10,00 euro.

chiarire la distinzione tra destra e sinistra, dai più giudicata obsoleta. L'autore spiega questa «brusca modificazione», questa sostanziale assimilazione dei due termini, soprattutto con l'avvento della fase postindustriale che in misura crescente ha ridotto il peso della classe operaia e del lavoro dipendente nelle forme tradizionali. Avendo ben presente le considerazioni di pensatori quali Ulrich Beck e Zygmunt Bauman, Revelli sostiene che la crisi dello stato nazionale ha portato con sé il sopravvento della dimensione globalizzata dello spazio indefinito e «liquido», dominata dalle «nuove oligarchie onnipotenti» che controllano finanza, industria, allocazione delle risorse, mezzi di comunicazione e dove «la dinamica egualitaria», fondamento ultimo della sinistra, conosce un processo di sospensione e in molti casi di rovesciamento. L'autore vede imporsi nuove forme di gerarchie, la democrazia conosce una deriva accentuatamente oligarchica. E la sinistra che fa e che può fare?
Quello che manca, drammaticamente, sembrano essere proprio le soluzioni e i soggetti politici disposti a farsene carico. Per questo motivo, afferma Revelli, è difficile sottrarsi alla sensazione che l'attuale situazione non derivi tanto dall'approdo a un approccio pragmatico alle sfide del tempo, quanto da un'impotenza palese, da un'obiettiva assenza di risposte possibili. Oggi la sinistra appare smarrita culturalmente e inefficace praticamente. Ma se non sarà in grado di reagire, se non sarà in grado di offrire risposte alle sfide di questi anni prossimi futuri, allora bisogna concludere che l'identità della sinistra non solo è smarrita, ma perduta?

6 Dedicato a tutti noi

«Questo non è un libro comune. È un patrimonio messo in comune. È una confessione in pubblico, è un appuntamento nel deserto a condividere l'urgenza e l'emergenza del mondo». Così si legge nel risvolto interno dell'ultimo libro di Pino Cacucci, scritto un po' per rabbia e un po' per amore, come recita lo stesso titolo. Ed è vero. Il libro, una raccolta di scritti pubblicati tra il 1987 e il 2007, tranne alcuni inediti, è in qualche modo la summa delle emozioni e delle riflessioni dell'autore, che ormai da vent'anni (*Outland rock* è del 1988) raccoglie storie di eroi e ribelli, di lotte e ingiustizie; vent'anni in cui da osservatore parziale registra e dà conto dei propri vagabondaggi.
Un po' per amore e un po' per rabbia è un caleidoscopio di esperienze, di piccole e grandi storie. Nelle oltre quattrocento pagine del libro c'è tutto l'amore per il mondo, per i disperati, per i «combattenti», per le idee e per i paesaggi. E c'è la rabbia per i guasti della società politica e civile, per le ferite non chiuse della storia, per i paradossi della realtà contemporanea. È un volume scandito in sei parti: *Vagabondaggi*: i viaggi dell'autore in paesi lontani e in Italia (e non poteva mancare «da Sarzana a Colonnata»). *Bastiancontrario*: gli scritti polemici sulla politica italiana ed estera. *Leggere per r/esistere*: materiali e recensioni sui suoi scrittori preferiti (tra cui una lettera inedita di Primo Levi a Sante Notarnicola). *La memoria non m'inganna*: ricordi di persone, personaggi ed eventi degli ultimi vent'anni. *Per esempio, ho conosciuto*: gli incontri più memorabili, in particolare con Federico Fellini, ma non solo. *Varie ed eventuali*: raccolta di scritti «inclassificabili», dal cinema alla musica, fino a un primo e inedito racconto.

Pino Cacucci, *Un po' per amore, un po' per rabbia*, Feltrinelli, Milano, p. 409, euro 18.

UNA BIENNALE

di Franco Bunčuga

Dal 14 settembre al 23 novembre si svolge a Venezia il tradizionale appuntamento con la Biennale di architettura. Quest'anno il presidente Paolo Baratta ha voluto affidare una riflessione sullo stato dell'architettura ad Aaron Betsky, saggista e giornalista, docente universitario curatore di molti eventi dedicati all'architettura che si è formato culturalmente tra l'Olanda, dove ha lavorato a lungo (è stato direttore dal 2001 al 2006 del Netherlands Architecture Institute di Rotterdam, uno dei più importanti musei di architettura del mondo), e gli Stati Uniti dove ricopre l'incarico di direttore del Cincinnati Art Museum. Questa edizione della mostra internazionale di architettura, Out There: Architecture Beyond Building (Lì fuori: l'architettura al di là del costruire), *ha sollevato molte critiche. Si rimprovera a Betsky di aver trascurato l'architettura come disciplina professionale che produce edifici e manufatti e interviene a modificare il territorio e di aver privilegiato discorsi, eventi artistici, installazioni multimediali, dibattiti sulle finalità e sulla critica dell'architettura, di essere stato troppo utopico, troppo orientato verso la teoria ed essersi troppo poco prestato a essere vetrina delle grandi opere architettoniche dei soliti Archistar, sempre presenti nelle edizioni precedenti. Poco concreto, insomma, troppo visionario. È proprio per questo che* Libertaria *è andata a dare un'occhiata*

Il gruppo Stalker/Osservatorio Nomade passa dalla utopia alla pratica e realizza in autocostruzione un alloggio a basso costo assieme alla comunità rom del Campo Casilino 900 a Roma

AL DI LA´ DEL COSTRUIRE

Nella presentazione alla stampa il presidente della Biennale Paolo Baratta chiarisce la linea espositiva della mostra in questi termini: «...mostriamo l'architettura, dopo aver chiarito che architettura non vuol dire realizzare un edificio, ma dar vita allo spazio che ci circonda, quello immediatamente intorno a noi e quello della nostra vita sociale». E più aggiunge: «... c'è un richiamo a un più completo umanesimo moderno: l'uomo, la sua vita, i suoi luoghi. C'è un messaggio laico positivo per la diaspora che abita le immense distese delle città-non-città: non disperare neppure se prigionieri del più squallido sprawl».

E Aaron Betsky chiarisce che l'architettura non è il semplice «costruire» ma «è il modo di pensare e di parlare sugli edifici. È il modo di rappresentarli, di realizzarli, questo è architettura. Più in generale, l'architettura è un modo di rappresentare, dare forma e forse anche offrire alternative critiche all'ambiente umano»; e aggiunge, «...gli edifici non sono abbastanza: sono la tomba dell'architettura... forse abbiamo bisogno di vedere l'architettura soprattutto come un modo di capire ciò che è necessario costruire e cosa non lo è... forse abbiamo bisogno di uno spazio decelerato, non immobile, non utopico, ma nemmeno il solito... per creare un'architettura che non risolva problemi, ma li ponga, li evidenzi e li articoli. Ci serve un'architettura che interroghi la realtà».

Una ventata di utopia?

In premesse di questo genere si sente l'eco di tanti dibattiti sull'architettura partecipata, utopica e socialmente orientata di qualche decennio fa e il curatore non poteva non at-

L'ecomostro addomesticato. Uno scheletro edilizio abbandonato diventa una casa. Il progetto propone il recupero della struttura abbandonata della stazione di San Cristoforo a Milano progettata da Aldo Rossi. Un relitto urbano diventa elemento di riqualificazione del quartiere e offerta di residenza a basso costo.

tirarsi lo sdegno, la critica feroce o almeno l'ostentata indifferenza del sistema dello star-system dell'architettura che spesso coincide con le grandi multinazionali dei nuovi gadget architettonici miliardari che vanno di moda dalla California al Dubai via Russia e Cina.
Critiche a volte motivate dalla «leggerezza» di molti progetti esposti alla Biennale, a volte semplicemente in difesa dell'integrità della disciplina. Una per tutte la critica di Vittorio Gregotti su *la Repubblica* del 15 settembre che ricorda ironicamente a Betsky di aver inventato l'acqua calda quando afferma che l'architettura non è una questione tecnica ma culturale. Gregotti insiste: il padiglione Italia e quello dell'Arsenale sono «in bilico tra la caricatura di esperimenti compiuti dalle arti visive una trentina di anni or sono e la festa dell'oratorio» e ancora «riflessioni senza fondamenti come vetrine delle esibizioni di pseudoartisti». Insomma non si perdona al curatore di aver lasciato alla porta il mondo degli Archistar (tranne alcune notevoli eccezioni, da Frank O. Gehry star delle star che ha vinto il leone alla carriera al nostrano Massimiliano Fuksas che presenta all'Arsenale una delle installazioni più interessanti) che troviamo su tutte le riviste patinate ma soprattutto di lasciar pontificare di architettura architetti che non architettano, artisti, critici, cineasti, assistenti sociali che si occupano di autocostruzione o partecipazione. Qualcosa che però a noi interessa. Qualcosa che ci ricollega a quella componente della tradizione anarchica che si è sempre interessata dello spazio urbano come luogo della costruzione della comunità, come tentativo di definire lo spazio fisico della libertà, la forma dell'utopia: da Pëtr Kropotkin a Patrick Geddes attraverso Lewis Mumford sino a Giancarlo De Carlo e a Carlo Doglio per arrivare a Colin Ward e a Murray Bookchin. Un filone che in questa edizione della mostra di architettura carsicamente qua e là riappare. In molte installazioni e in molte opere esposte si percepiscono l'atmosfera e precise citazioni delle opere del gruppo Archigram, di Archizoom del Superstudio e nell'insieme dell'architettura radicale e utopica degli anni Sessanta e Settanta. Citazioni ironiche, come quella di Servino in *Obus Incertum*, puntuali come quelle di Italo Rota in *Mandala is a collective house is a mandala*, atmosfere attualizzate al com-

● forme e colori

Mario Cucinella propone una casa da 100 mq a 100K?. Il progetto, in via di realizzazione, vuole dare una risposta economica ed ecocompatibile alla necessità di nuove abitazioni.

puter come nell'installazione della Everyville Competition o un po' decadenti come la nostalgica performance dei Philippe Rahm Architects che creano un microclima con *Digestible Gulf Stream* in cui distribuiscono menta e peperoncino e dove giovani falsi hippies, di cui due nudi, si contemplano e si fanno contemplare suonando nenie vagamente orientali. Sul pavimento uno dei testi mito dell'epoca: *The sexual Revolution* di Wilhelm Reich e una crema «eau du chaleur». Nostalgia. E un po' di tristezza.
In molti progetti assistiamo anche a un recupero di radici abbandonate nel campo dell'abitare autogestito e partecipato. In padiglioni come quello statunitense, che nelle ultime edizioni aveva prodotto banali autocelebrazioni della propria tecnologia, viene presentata una panoramica interessante di un gran numero di iniziative di autocostruzione e di architettura partecipata per le classi meno abbienti e per gli immigrati, *Into the open,* dimostrando la vitalità di una grande tradizione sociale nordamericana. Mentre impressiona l'assenza di simili esperienze in padiglioni come quello russo che non riesce a celebrare altro se non il potere dei propri oligarchi divenuto architettura. All'ingresso del padiglione russo un assedio simbolico dell'installazione ucraina *Shelter for God,* progetto pacifista di recupero delle vecchie installazioni militari dell'ex Urss in territorio ucraino. Assedio protetto da militari italiani (veri) in tenuta antisommossa (non si sa mai, dopo la Georgia...). Da non perdere il padiglione danese con un progetto articolato sulle città sostenibili e la loro necessaria diffusione planetaria.

In effetti nel suo insieme per il grande pubblico quella di quest'anno può rivelarsi un'edizione un po' sottotono, specifica e poco spettacolare, ma vale la pena di cercare tra i padiglioni e ascoltare qualche voce esterna all'architettura.
Non perdetevi alcuni filmati come *La montagna sacra* di Alejandro Jodorowsky o quello di Ila Bêka e Louise Lemoine, *Koolhas Houselife,* in cui una domestica descrive, mentre riassetta la casa, un'architettura del grande Rem Koolhaas.

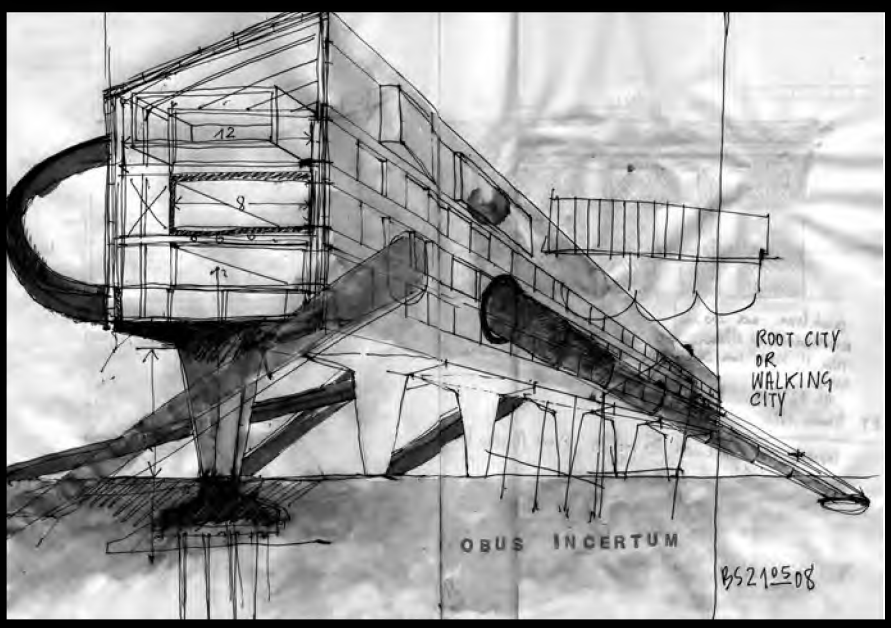
Alla ricerca della sostenibilità

Forse la componente più interessante di questa anomala mostra in bilico tra utopia e soluzioni concrete sono tutti

Il gruppo Ian+ propone nel progetto «riabitare il centro» di demolire gli edifici sottoutilizzati di Roma mantenendo intatte le facciate. Negli spazi vuoti si sostituisce agli alloggi tradizionali un habitat favorevole alla vita comunitaria.

i progetti o le proposte che ruotano attorno al concetto di sostenibilità, termine molto vago, come ci ricorda Boeri che può semplicemente limitarsi all'aggiunta di una pelle ecologica all'esistente, avere come obiettivo l'aumento della superficie verde o nel migliore dei casi rinaturalizzare l'ambiente, rinunciando al controllo totale della natura abbandonando una visione antropocentrica del territorio.
Aumentare la qualità dell'ambiente urbano è anche ritornare a discutere della questione dell'abitare e abbassarsi dallo splendore dei grattacieli del Dubai ai problemi del riuso e dell'alloggio a basso costo è il primo passo per iniziare una qualsiasi piccola rivoluzione. *L'Italia cerca casa/Housing Italia* è una delle cose da vedere. Allestito da Paolo Garofalo nel padiglione italiano alle Tese delle Vergini l'installazione presenta progetti o meglio «materiali di riflessione» che cercano di dare una risposta al forte bisogno di case di qualità e a prezzo contenuto, secondo Garofalo il grande problema dell'architettura oggi in Italia. Risposte spesso veramente interessanti: dalla casa da *100mq a 100K? e zero emissioni di* CO_2 dell'architetto Mario Cucinella, elegante e in via di realizzazione come prototipo, all'*Obus Incertum*, progetto provocatorio di Beniamino Servino, a metà tra un viadotto, una Root City', una casa con radici e una Walking City che ricorda utopie degli anni Settanta. Progetti giovani che intervengono su una struttura urbana presistente, spesso con una cultura della partecipazione e dell'autocostruzione. che ci riporta a radici libertarie. Come il progetto dello Studio Albori che forse è il più interessante.
Il progetto propone il recupero della struttura abbandonata della stazione di San Cristoforo a Milano progettata da Aldo Rossi. Sulla struttura esistente, come per gemmazione, si inseriscono nuclei abitativi che si distinguono per la diversa modularità, il colore e l'uso dei volumi, una complessità «anarchica» con un approccio unitario. Non il disordine, come ricordava Elisée Reclus, ma una forma superiore di ordine che nasce dal basso, dalle esigenze dei singoli nuclei abitativi e dalle loro interazioni. Un progetto che mi ricorda *Bolo Bolo*, uno splendido manuale per

● forme e colori



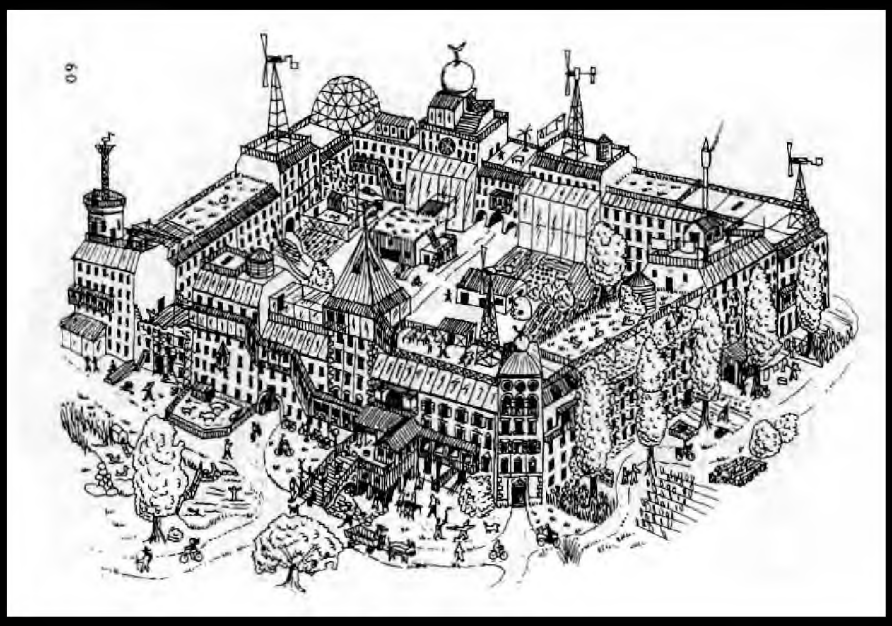
Nel suo progetto «Obus Incertum» Beniamino Servino propone una struttura abitativa lineare montata su piloni e composta da moduli prefabbricati assemblabili in diverse tipologie. Una proposta ironica con citazioni classiche dai «pilotis» di Le Corbusier alla «Walking City» di Archigram.

il riutilizzo in senso comunitario delle strutture urbane abbandonate pubblicato in ambito anarchico negli anni Ottanta in Svizzera, o la comune anarchica descritta nel romanzo *Virtual Light* di William Gibson che si sviluppa abbarbicandosi alla struttura abbandonata del ponte del Golden Gate in una torbida San Francisco del futuro. Meglio ancora il progetto potrebbe essere un esempio di ciò che Murray Bookchin chiamava la «cittificazione» delle grandi metropoli (cambiare la struttura urbana partendo dagli spazi abbandonati per ricostruire comunità organiche). Certo questi progetti oggi difficilmente possono contare su spinte comunitarie dal basso, ma forse possono ingenerare «effetto comunità» e un qualche grado di partecipazione negli abitanti.

Sicuramente uno dei pochi progetti esposti e realizzati con un processo partecipativo è *Savorengo Ker* (La casa di tutti) realizzata da Stalker /Osservatorio nomade insieme ai rom del campo nomadi Casilino 900 a Roma, esempio di un'integrazione possibile attraverso la pratica dell'architettura.

Buildings! Buildings! Buildings!

No, non è un grido di disperazione di un gruppo di palazzinari che contesta la mostra veneziana e neppure la rivendicazione di un architetto vecchia maniera delle virtù della cementificazione del mondo ma l'incitamento energico che al teatro dell'Arsenale lancia Jeremy Rifkin il giorno dell'inaugurazione introducendo il suo proclama per *Rivoluzionare l'architettura*. Costruire oggi può salvare il mondo: l'economista cantore del disastro ecologico planetario lancia un messaggio di speranza agli architetti. Dobbiamo costruire le basi per la terza rivoluzione industriale che deve avere come obiettivo la diffusione di energie rinnovabili, dobbiamo cambiare l'habitat, gli edifici e le relazioni tra di loro. Come? «Milioni di case, edifici, scuole, devono diventare produttori di energia, bisogna progettare un'architettura rivoluzionaria, che permetta l'accumulo di energia, l'energia che "you have in your backyard", quella che si trova nel luogo, solare, eolica delle maree o quant'altro sia disponibile in quel luogo spe-



Alla metà degli anni Ottanta appare in ambito anarchico Bolo Bolo, uno splendido manuale anarco-ecologista per ristrutturare il pianeta attraverso una nuova forma di architettura partecipata. Mi sembra che molti dei progetti esposti debbano qualcosa a quell'ironico pamphlet. Nell'immagine una delle semplici illustrazioni che corredavano la prima edizione svizzera.

cifico. Tutti gli edifici devono produrre energia in misura sufficiente ai propri bisogni e che poi, se in eccedenza, possa essere immessa in rete e rivenduta. Ai nostri edifici possiamo attaccare i nostri mezzi di trasporto in sosta per ricaricarli (elettrici, a idrogeno o altro), mezzi che si guidano con un joystick, senza freni o motori come li concepiamo oggi. Gli edifici possono fornire energia anche a sistemi di trasporto collettivi, treni o metropolitane locali. Rivendendo l'energia autoprodotta un edificio si può ripagare in dieci anni. Esistono già molti esempi di questo tipo di edifici perfettamente funzionanti. Per la prima volta nella storia abbiamo tecnologie che ci permettono di realizzare una rete di energia diffusa e policentrica e affrancarci dai grandi centri di distribuzione di energia. Abbiamo elaborato software che sono in grado di gestire sistemi così complessi grazie alla nuova generazione di tecnologie informatiche. Gli edifici devono divenire "democratic energy distributors" e favorire una "globalisation from bottom up", un'energia sostenibile locale, democratica, dal basso all'alto. Discendiamo tutti da una stessa Eva, gli studi della genetica ce lo dimostrano, esiste un'unica razza sul pianeta, con forti legami, dobbiamo acquisire una "biosphere conscience" che diventi la base di una rete planetaria in cui lo scambio di energia e l'armonia con il pianeta possa essere la base di una nuova rivoluzione. Dobbiamo acquisire una forma di empatia verso tutto il pianeta. Architetti dateci spazi che diffondano la nostra empatia, aprite le porte a questa rivoluzione, se non voi chi?». Questo l'appello di Rifkin. O così o la catastrofe ecologica nei prossimi decenni.

Al di là dai toni apocalittici da telepredicatore che in Europa forse non hanno (ancora?) una grande presa vale la pena di riflettere sui grandi temi che propone e leggere nel dettaglio il proclama *Rivoluzionare l'architettura* che Rifkin ha elaborato insieme a quattro architetti che integrano soluzioni sostenibili ai propri progetti: Stefano Boeri che ha ospitato il testo integrale del proclama sul numero di ottobre della rivista *Abitare* di cui è direttore, Enric Ruiz-Geli, José Luis Vallejo e Jan Jongert. Le opere presen-

Il gruppo Elemental propone nel progetto «Comunity Design Workshop» gli stessi principi ispiratori del progetto del Borgo S. Giuliano a Rimini di Giancarlo De Carlo degli anni 70: una struttura minima (servizi e parti strutturali) progettata dall'architetto e il completamento degli spazi liberi dedicata all'autocostruzione degli abitanti.

tate alla Biennale di questi architetti dimostrano che le grandi visioni planetarie di Rifkin possono essere tradotte in esperienze concrete a scala locale e con un'alta qualità architettonica.

Architetti rivoluzionari?

Chi si poteva aspettare un manifesto della nuova rivoluzione planetaria affidata proprio agli architetti, una categoria non proprio percepita come antagonista e molto vicina ai grandi interessi economici scatenati dalla globalizzazione? Eppure Rifkin ci prova: un appello ai giovani architetti e naturalmente ai nuovi imprenditori lungimiranti che sapranno traghettare questa nostra economia malata verso la terza rivoluzione industriale basata sull'ecologia e sulla redistribuzione delle risorse energetiche convertendosi a quelle rinnovabili.
Anche il buon Le Corbusier quasi un secolo fa aveva un piano da consigliare agli architetti (e agli imprenditori coraggiosi) per rendere il mondo più razionale attraverso l'architettura: fortunatamente non è stato ascoltato. Oggi, per esempio, non avremmo più il centro storico di Parigi, ma solo delle vecchie torri obsolete in cemento divise da grandi vie di scorrimento veloce.
Forse il rischio del passaggio auspicato da Rifkin dalla seconda alla terza rivoluzione industriale e quello di trasformarci da utenti (spesso renitenti) della grande macchina (centralizzazione e distribuzione dall'alto dell'energia, struttura distributiva e sociale a piramide) a suoi volonterosi manutentori (decentramento planetario del tessuto urbano e risorse energetiche prodotte da reti locali collegate da tecnologie informatiche). Il pericolo di un incubo che ricorda l'unione preconizzata da Pierre Teilhard de Chardin delle singole volontà in una comune «noosfera» che armonizzi le risorse del pianeta (l'empatia di Rifkin?) o la definitiva affermazione del paradiso della tecnica preconizzata dal filosofo Emanuele Severino. Ma si sa spesso i sogni degli utopisti diventano gli incubi delle generazioni successive.

Guadalupe Acedo ha un compito ingrato: essere la domestica nella celebre casa progettata da Rem Koolhas a Bordeaux. Non perdetevi il film di Ila Beka e Louise Lemoine nel quale in maniera esilarante un'icona dell'architettura contemporanea viene descritta dal basso attraverso gli ironici commenti della domestica che deve adattare il proprio lavoro alle stravaganze dell'architetto Koolhas.

INCONTRI

Alla prova del '68 L'anarchismo internazionale al Congresso di Carrara

Nel quarantesimo anniversario, l'Archivio storico della Fai organizza un convegno di studi storici incentrato sul Congresso di Carrara che ebbe una risonanza mondiale grazie anche ai mass media e suscitò dibattiti e aspre polemiche tra le diverse anime del movimento anarchico, impegnato tra l'altro nel rapporto con i giovani contestatori che proprio in quell'anno rilanciavano gli ideali libertari sulla scena politica e sociale. Ecco il programma del convegno.

Sessione mattutina (ore 9.30 -13.00)
Franco Bertolucci, *L'anarchismo italiano dalla rinascita al Sessantotto: tradizione, rinnovamento e crisi*. Giorgio Sacchetti, *L'Internazionale Anarchica: mappe e percorsi nel secondo Novecento.* Nico Berti, *La «questione cubana» prima e durante lo svolgimento congressuale.* Antonio Cardella, *I rapporti con la stampa «borghese» e i mezzi di comunicazione*. Italino Rossi, *Risoluzioni e mozioni congressuali.* Aurora Failla, *Anarchici da tutto il mondo a Carrara: ricordi di una faillina.*

Sessione pomeridiana (ore 14.30 -19.00)
Marianne Enckell, *La dimensione internazionale del Sessantotto anarchico.* Franco Schirone, *La Fagi nei suoi rapporti con il Congresso* Proiezione video sul Congresso di Carrara e presentazione del libro, *Alla prova del '68. L'anarchismo internazionale al Congresso di Carrara.* Claudio Venza, *Rapporti fra movimento anarchico e movimenti di lotta e di protesta.* Diego Giachetti, *Il Sessantotto che non passa.* Massimo Varengo, *Dopo il Congresso. La nuova fase del movimento anarchico*. Salvo Vaccaro, *Dopo il '68. Teoria critica e post-anarchismo*.

Per informazioni potete contattare (via e-mail o telefono) i seguenti recapiti: Archivio storico della Fai (mercoledì sera) 0542 25743 / Massimo Ortalli, massimo.ortalli@acantho.it 348 7445927 / Tomaso Marabini, louisemichel@fastmail.it 328/9665879 / Claudio Mazzolani, claudio.mazzolani@libero.it 348/2211681 / Roberto Zani, zaniroberto@libero.it 320/1175261
Come arrivare al convegno
La Sala delle Stagioni è in Via Emilia 25 nel centro storico di Imola, a pochi passi dell'Archivio Storico della Fai. Per chi giunge in auto si consiglia il parcheggio gratuito situato dietro la Rocca Sforzesca c/o Bocciofila Asbi in viale Saffi 50. Per chi giunge in treno, la stazione dista circa un chilometro dalla sede del convegno; esistono anche alcuni autobus che fanno tappa alla fermata «Centro Commerciale», nei paraggi della Sala delle Stagioni.

sabato 8 novembre 2008
Imola, Sala delle Stagioni
via Emilia 25

Giovanna Caleffi Berneri e la cultura eretica di sinistra nel secondo dopoguerra

La vita e l'impegno politico e culturale di Giovanna Caleffi (1897-1962) che nel 1917 si sposa con Camillo Berneri. Esule con lui a Parigi per sfuggire al regime fascista. Nel 1937 quando Camillo Berneri viene ucciso dai comunisti a Barcellona Giovanna Caleffi inizia ala sua militanza anarchica. Arrestata e deportata in Germania dopo l'invasione tedesca della Francia viene poi consegnata all'Italia nel 1941: prima in prigione poi al confino. Dopo la liberazione del Sud pubblica nel 1944 insieme a Cesare Zaccaria *La rivoluzione libertaria* e dal 1946 *Volontà*. Con questa rivista Giovanna Caleffi e Cesare Zaccaria riescono a collegare una galassia di «eretici»: anarchici, liberalsocialisti, liberali radicali, cristiani e socialisti senza «chiese». Ecco il programma del convegno.

Sessione mattutina
(ore 09,30-13,00)
Presiede: Augusta Molinari
Giampietro Berti, *Il movimento anarchico del secondo dopoguerra*. Goffredo Fofi, *Gli eretici degli anni Cinquanta*. Carlo De Maria, *Biografia e carteggi di Giovanna Caleffi*. Tiziana Pironi, *La prospettiva pedagogica di Giovanna Berneri*.
Interventi di:
Alessandro Bresolin, Franco Melandri, Roberto Pavani, Fiamma Chessa, Francesco Paolella.
Sessione pomeridiana
(ore 15, 30-19,00)
Presiede: Maurizio Antonioli
Giorgio Sacchetti, *Giovanna Berneri redattrice di* Volontà/ *lineamenti di un contributo teorico (1946-1962)*.
Pietro Adamo, *Cesare Zaccaria. L'America e la libertà*.
Francesco Codello, *Elementi educativi in Giovanna Caleffi e Camillo Berneri*; Stefano d'Errico, L'influenza di Giovanna Caleffi e del lascito berneriano nelle battaglie per le libertà civili in Italia.
Interventi di: Benedetto Valdesalici, Maria Alberici Annalisa Puleo, Giovanni Stiffoni, Mirco Carrattieri.

Per informazioni: Biblioteca Panizzi tel. 0522 456055, Archivio Famiglia Berneri/A.Chessa, Via Tavolata, 6, 42100 Reggio Emilia, tel. 0522 439323; mail:archivioberneri@virgilio.it

sabato 22 novembre 2008
Reggio Emilia
Sala Convegni Hotel Posta
Palazzo del Capitano del Popolo
Piazza del Monte, 2

a forza di essere vento
lo sterminio nazista degli Zingari

È USCITO IL NOSTRO NUOVO 2DVD+LIBRETTO

Quanti non si saprà mai. Diciamo cinquecentomila. Tanti furono, più o meno, i Rom e i Sinti, gli Zingari, o meglio gli *Zigeuner* – usando il termine spregiativo tedesco – che furono sterminati dai nazisti. Oltre ventimila nel solo *Zigeunerlager*, il campo loro riservato dentro al campo di sterminio di Auschwitz-Birkenau, tra il febbraio 1943 e l'agosto 1944.

Questo doppio Dvd (6 documentari per circa due ore e mezza di visione) + libretto di 72 pagine vuole rendere testimonianza di quei fatti quasi sconosciuti e omaggio a un popolo che ancora oggi ci vive accanto, ignoto e maltrattato, vittima di ignoranza, pregiudizio e persecuzione.

una copia	**30,00**	euro
da 3 copie	27,00	euro
da 5 copie	25,00	euro
da 10 copie	20,00	euro

ulteriori informazioni, modulo d'ordine, ecc. sul nostro sito
arivista.org

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.

A 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 arivista.org
conto corrente postale 12 55 22 04 • conto corrente bancario 107397 presso Banca Etica, filiale di Milano • abi 05018, cab 01600

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 (Est)
- Educational Bookshop

La Spezia
- Contrappunto

Lione (Francia)
- La Gryffe
- La piume 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

Rimini
- Libreria Interno 4

Roma
- Aiegre interno 4
- Anomalia
- Biblioteca l'Idea
- Ciclo officina centrale via Baccina, 36
- Cooperativa 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 Gaia, via Pittore, 54

Sassari
- Odradek

Savona
- Libreria Moderna

Sidney (Australia)
- Black Rose Bookshop

Siena
- Feltrinelli

Torino
- Comunardi
- Feltrinelli

Trento
- Rivisteria

Treviso
- Centro del libro

Trieste
- In Der Tat

Verona
- Rinascita

Vicenza
- Librarsi

Volterra (Pisa)
- Libreria Lòrien

Una scultura per Pinelli che oggi avrebbe ottant'anni Per contrastare l'amnesia storica che vuole cancellare piazza Fontana e l'anarchico Giuseppe Pinelli dalla memoria di un'epoca e di un paese

ISSN 1128-9686

9 771128 968008 80003>