

*Benjamin Beit-Hallahmi / Murray Bookchin /  
Reha Çamuroglu / Ernest Gellner / Luciano  
Lanza / Alberto Melucci / Edgar Morin / Mira  
Oklobdzija / Guy Scarpetta / Arturo Schwarz /  
Jirina Siklová / Colin Ward*

# ● NOSTRA PATRIA ● E' IL MONDO INTERO



L'HOMME EST LA NATURE  
PRENANT CONSCIENCE D'ELLE-MÊME

**VOLONTA**

**VOLONTÀ**  
**NOSTRA PATRIA**  
**È IL MONDO INTERO**

---

**VOLONTÀ**  
**laboratorio**  
**di ricerche anarchiche**

Collettivo redazionale  
*Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli*  
*Dario Bernardi Nico Berti*  
*Amedeo Bertolo Franco Buncuga*  
*Eduardo Colombo Rossella Di Leo*  
*Elena Petrassi Tiziana Ferrero*  
*Ferro Piludu Filippo Trasatti*  
*Salvo Vaccaro*

*Luciano Lanza (responsabile)*

Progetto grafico  
*Ferro Piludu*

Editrice A cooperativa arl  
sezione Edizioni Volontà  
registrazione tribunale di Milano  
numero 264 del 2/7/1982  
ISSN 0392-5013

*abbonamento a quattro numeri*  
*Italia lire 40.000; estero lire 45.000*  
*via aerea lire 50.000, sostenitore lire 100.000*

redazione Volontà, via Rovetta 27  
20127 Milano - telefono e fax 02/2846923

*corrispondenza redazione Volontà*  
*casella postale 10667, 20110 Milano*  
*corrispondenza amministrazione Volontà*  
*casella postale 7049, 47100 Forlì*

*versamenti ccp 17783200*  
*intestato a Edizioni Volontà*  
*casella postale 10667, 20110 Milano*

*distribuzione nelle librerie*  
*Midilibri - via Guintellino, 26*  
*20143 Milano - telefono 02/8137441*

*promozione nazionale*  
*Pea Italia - via Spallanzani, 16*  
*20129 Milano - telefono 02/29516613*

*composizione e impaginazione elettronica*  
*a cura di Umberto Montefameglio*

*stampa*  
*Arti grafiche Sabaini*  
*via Camerini 6, Milano*

---

**VOLONTÀ**  
**2-3/91**

<i>Alberto Melucci</i> <b>Società globale ed etnicità</b>	11
<i>Edgar Morin</i> <b>Che cos'è la nazione</b>	21
<i>Ernest Gellner</i> <b>L'identità culturale</b>	31
<i>Guy Scarpetta</i> <b>Sul nazionalismo</b>	47
<i>Jirina Siklová</i> <b>All'Est niente di nuovo</b>	69
<i>Mira Oklobdzija</i> <b>Alla ricerca delle differenze</b>	79
<i>Reha Çamuroglu</i> <b>La variante turca</b>	91
<i>Benjamin Beit-Hallahmi</i> <b>Radici del sionismo</b>	101
<i>Luciano Lanza</i> <b>Un antipartito istituzionale: le Leghe</b>	119
<i>Murray Bookchin</i> <b>La proposta federativa</b>	129
<i>Colin Ward</i> <b>La ragione delle regioni</b>	137
<i>Camillo Berneri</i> <b>Le anticipazioni di Cattaneo</b>	153
<i>Pierre Joseph Proudhon</i> <b>L'idea di federazione</b>	157
<i>Camillo Berneri</i> <b>Kropotkin autonomista</b>	161
<i>Roudolf Rocker</i> <b>E lo stato creò la nazione</b>	165
<i>Noir et rouge</i> <b>Le strutture del dominio</b>	171
<i>Arturo Schwarz</i> <b>I surrealisti contro la patria</b>	179

*In copertina il frontespizio del libro  
di Elisée Reclus, L'homme et la terre,  
Librairie universelle, Parigi, 1905*



*Dopo la caduta del comunismo, è il fenomeno più clamoroso di questo fine secolo. Anzi, per alcuni versi si tratta di due fatti collegati: il nazionalismo sta scrivendo, ancora, una nuova pagina della storia dell'umanità. E che brutta pagina. Basta ricordare gli scontri etnici degli ultimi mesi, in Jugoslavia innanzitutto, per non avere dubbi.*

*Eppure il mondo sembrava vaccinato dal mito irrazionale del nazionalismo. L'affermarsi del villaggio globale doveva relegare nel dimenticatoio questo residuo del passato. In un pianeta collegato ventiquattro ore su ventiquattro, percorso in ogni angolo da scambi commerciali e finanziari, regolato da organismi sovranazionali, come è possibile che venga riscoperto il fascino della nazione?*

*Dov'è finito l'internazionalismo che doveva rendere tutti i popoli fratelli? Era soltanto una posizione ideologica dissoltasi di fronte al riemergere di una realtà malamente occultata? Forse. Però non è possibile neppure dimenticare il sogno che ha permeato fino ad oggi il movimento socialista e anarchico: l'abolizione di tutte le frontiere. Sogno che spiega anche il titolo di questo volume: «Nostra patria è il mondo intero», cioè il ritornello di una vecchia canzone anarchica (Stornelli d'esilio), ma anche una parola d'ordine, un progetto, un anello centrale dell'immaginario politico e sociale della sinistra.*

*Ma una patria così ampia, il mondo intero, non sembra avere una capacità di mobilitazione come quella definita da confini molto spesso arbitrari, ma pensati come*

sacri e inviolabili.

*Il sentimento nazionale ha una persistenza che continua a stupire anche i più disincantati osservatori. In nome della patria, della purezza etnica, si sono perpetrati i più orrendi delitti, si sono sterminate intere popolazioni.*

*Nel secondo dopoguerra è sembrato arrivare il declino. E fino a pochi anni fa si poteva ragionevolmente pensare che il nazionalismo fosse divenuto un reperto storico nel mondo occidentale (salvo poche eccezioni), praticamente annullato nel mondo comunista, per restare soltanto come strumento di emancipazione nei paesi del cosiddetto terzo mondo che uscivano dal colonialismo e dal neocolonialismo. Niente di più falso. Il nazionalismo non è mai morto. Oppure continua a risorgere. Ed è anche difficile dire che cos'è.*

*In occidente, infatti, il termine copre realtà molto diverse fra loro. Semplificando, è possibile individuare due tipi di nazionalismo: quello delle forze politiche al potere e quello delle minoranze opposte allo stato centralizzatore. Apparentemente le due forme non dovrebbero avere nulla in comune. Ma non è così. Grandi o piccole patrie hanno la stessa matrice ideologica: il senso di identità definito da un mito. Così lo spazio geografico della patria assume una valenza metageografica e metastorica. Gli antenati eroici, le lotte per l'indipendenza o di conquista, la purezza dell'etnia, il genio nazionale da contrapporre all'inferiorità dei popoli confinanti, tutti questi elementi (altri se ne potrebbero elencare) concorrono alla costruzione e alla riproduzione del mito nazionale. Un mito solo apparentemente ingenuo, perché la forza del nazionalismo sta nella capacità di strutturare e plasmare, secondo la logica del dominio, un bisogno umano profondo: il bisogno di identità e di appartenenza. È in questo modo che il potere statale riesce a incanalare questo bisogno (sentimento) per formare la coscienza nazionale. Ora, che il senso di identità venga in definitiva negato dal sentimento nazionale, ha poca importanza ai fini della sua riproduzione. Il senso di identità viene infatti*

*annullato dalla dimensione allargata (non la comunità conosciuta, ma un'entità astratta) eppure il marchingegno funziona. E funziona ancor di più nella situazione attuale in cui raramente la persona può sentirsi parte di una comunità, di un gruppo con caratteristiche affini. La metropoli, il villaggio globale, la società atomizzata determinano la perdita del senso di identità, il vuoto che questa condizione crea nel soggetto è l'ambito nel quale può svilupparsi quel perverso senso di identità conosciuto con il nome di nazionalismo.*

*E probabilmente non è un caso che la forma più virulenta di nazionalismo sia esplosa nei paesi usciti dal comunismo di stato. Dissoltasi la cappa totalitaria del partito onnipotente, la gente ha riscoperto, con violenza, il richiamo di un'identità per decenni occultata da un'ideologia internazionalista. Il nazionalismo, quindi, come risposta immediatamente praticabile per potersi differenziare da quella ideologia (in molti casi imposta con i carri armati) non più riconosciuta come luogo dell'identità.*

*Anche questa rappresentazione del neonazionalismo dell'est è però parziale. Non va dimenticato che il nazionalismo è stato un elemento fondamentale dell'ideologia comunista. Un paradosso? Certamente no. L'internazionalismo proletario dell'ideologia si è sempre accompagnato con un nazionalismo nella pratica. Il bolscevismo, cioè il comunismo che si è realizzato, ha sempre avuto una componente nazionalista. Anzi, è stato l'espressione degli interessi di una nuova classe russa che nel nazionalismo vedeva lo strumento per la sua affermazione. Ecco che cosa scriveva nel 1978 Michail Agursky, professore di cibernetica, fuoriuscito dall'Urss e stabilito a Gerusalemme: «L'aspetto paradossale sta nel fatto che l'ideologia ufficiale dello stato sovietico continuava a essere il comunismo, e anzi nel 1934 la vittoria della nuova classe fu presentata dal diciassettesimo congresso del partito come vittoria del socialismo. E così mentre le trasformazioni sociali in Urss avevano chiaramente un carattere di estrema*

destra, l'ideologia restava un'ideologia di estrema sinistra. Si tratta della contraddizione principale interna alla società sovietica, contraddizione che non è stata risolta ma anzi si accentua sempre più. L'ideologia comunista cessò ben presto di riflettere la realtà, perché i processi reali socio-economici contraddicevano i dogmi originali del marxismo-leninismo; tuttavia quest'ideologia esprimeva, innanzitutto per l'élite dirigente, la giustificazione delle pretese di continuità con la rivoluzione [...] Il nuovo sistema sociale doveva prima o poi provocare l'emergere di una ideologia che corrispondesse agli interessi della nuova classe. E infatti dalla fine degli anni Venti una nuova ideologia cominciava a emergere tra le righe delle formulazioni comuniste ortodosse. Questa nuova ideologia rifletteva gli interessi materiali della nuova classe: sottolineava come principali non i problemi sociali ed economici, ma quelli nazionali, affermando che la principale battaglia della società sovietica doveva essere quella contro il capitalismo internazionale, il cui unico obiettivo era la sottomissione della nazione russa. Il partito bolscevico era presentato come il più efficace strumento di difesa degli interessi della Russia. Perciò la mancanza di democrazia, la militarizzazione, la concentrazione del potere nelle mani di una ristretta élite venivano giustificati non in termini sociali ma di interesse nazionale. Si trattava, per la nuova classe, di sopravvivere in condizioni di scarso consenso nel paese. Perciò essa doveva ottenere da parte della popolazione un'identificazione tra il potere statale e il sentimento nazionale: senza questa mobilitazione la nuova classe semplicemente non sarebbe sopravvissuta. La nuova ideologia combinava opportunamente alcuni elementi della dottrina economica comunista con un nazionalismo spinto».

Così Agursky presentava al Convegno internazionale sui nuovi padroni (organizzato dal Centro studi libertari nel 1978 a Venezia, gli atti sono raccolti in I nuovi padroni, Edizioni Antistato, Milano 1978) il nazionalismo come dottrina e pratica del bolscevismo. Purtroppo

po la recente morte di Agursky ha privato questo volume di un'analisi sulla nuova realtà venutasi a creare con la dissoluzione del regime comunista. Ma il brano riportato costituisce sicuramente un ripescaggio clamoroso. Agursky, infatti, descriveva oltre tredici anni fa una realtà praticamente ignorata: il nazionalismo era la vera anima del bolscevismo. Questo nazionalbolscevismo era stato il collante dell'impero, ma ne costituiva anche una permanente minaccia. E infatti l'attuale disgregazione è dovuta anche alla volontà delle altre repubbliche di riconquistare un'autonomia dal nazionalismo dominante della repubblica russa.

Dopo la dittatura del partito unico, del nazionalbolscevismo, i paesi ex comunisti sono entrati in una fase di accentuata rivendicazione nazionale. L'ultima dannosa eredità di un regime dannoso per le sorti della libertà e dell'eguaglianza. Eppure questa morte non sembra aprire nuove strade all'umanità come giustamente era lecito aspettarsi: «Ciò che muore non è il pensiero totalitario, ma l'idea di un mondo comune a tutti gli uomini. Karl Marx è vinto, certamente, ma da Joseph de Maistre» (Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Parigi, 1987). E che cosa sosteneva de Maistre, filosofo della controrivoluzione francese? Nient'altro che questo: «Tutti i popoli conosciuti sono stati felici e potenti nella misura in cui hanno obbedito il più fedelmente alla ragione nazionale». Un delirio nazionalista che aveva pervaso anche la rivoluzione. Scriveva Maximilien Robespierre: «Negli stati aristocratici la parola patria non ha senso che per le famiglie patrizie, cioè per coloro che si sono impadroniti della sovranità. Soltanto in democrazia lo stato è veramente la patria di tutti gli individui che lo compongono e può contare su tanti difensori interessati alla sua causa quanti sono i suoi cittadini». Come mai questa vicinanza ideologica? Perché l'affermazione del concetto di nazione, determinatosi con la rivoluzione francese, non poteva più essere disatteso nemmeno da un pensatore controrivoluzionario. Da quel momento, grazie alla dimensione traumatica rappresentata dalla rivoluzione, il moderno

*senso di nazione (quindi il nazionalismo) è entrato prepotentemente nell'immaginario sociale occidentale. Ed è da quel momento storico che lo stato può assumere una nuova legittimità grazie alla dimensione nazionale. Una legittimità criticata radicalmente dal pensiero anarchico, che ha messo in evidenza come, grazie al senso di nazione, lo stato abbia potuto conquistare una completa dominanza sulla società. Ma un pensiero che ha saputo anche riconoscere la grande differenza qualitativa che intercorre tra senso della nazione e senso di appartenenza (si veda il brano di Rudolf Rocker a pagina 165).*

*Oggi il bisogno di identità può dunque coniugarsi soltanto secondo i verbi creati dal linguaggio statale? Il senso di appartenenza è sempre obbligato a trasfondersi nel sentimento nazionale? I rinascenti nazionalismi sembrerebbero dare una risposta affermativa. Ma gli autori di questo volume non condividono questo pessimismo. Ecco perché.*





## Alberto Melucci / *Società globale ed etnicità* ●



*I rapporti altamente differenziati, tipici delle società complesse non sono in grado di fornire senso di appartenenza e di identificazione. Una risposta a questo bisogno viene dall'identità etnica e linguistica, ma la questione etnico-nazionale non può essere ridotta a un unico nucleo. Essa riposa su una complessità di elementi e i conflitti che produce, agiscono come moltiplicatori simbolici: la riscoperta della diversità. Questo sostiene Alberto Melucci, sociologo, autore tra l'altro di Libertà che cambia (1987), Il gioco dell'io (1991), L'invenzione del presente (1991).*

**L**e relazioni politiche non sono mai state così importanti come nei sistemi complessi. Mai prima d'ora è stato a tal punto indispensabile regolare la complessità mediante decisioni, scelte e politiche, delle quali deve essere assicurata la frequenza e la diffusione se si vuole ridurre l'incertezza di sistemi soggetti a cambiamenti di eccezionale rapidità. La complessità e il cambiamento generano il bisogno di decisioni e creano una pluralità di interessi variabili che non ha precedenti nelle situazioni del passato. La molteplicità e la variabilità degli interessi producono come effetto una molteplicità e una variabilità dei problemi

che devono essere risolti. Di qui il bisogno di decisioni che siano continuamente sottoposte a verifica ed esposte alle limitazioni e ai rischi del consenso in un contesto in rapido cambiamento.

Nelle società complesse stiamo in realtà assistendo a un processo di moltiplicazione e diffusione delle istanze politiche. In varie aree della vita sociale e all'interno di istituzioni e organizzazioni di diverso tipo, sta avendo luogo un processo di trasformazione dei regolamenti autoritari in relazioni politiche. Questo processo di politicizzazione è legato alla complessità dei sistemi informativi, alla necessità di far fronte a un ambiente in mutazione e alla moltiplicazione delle esigenze di equilibrio all'interno del sistema stesso. Il problema dei processi decisionali, che funzionano mediante i meccanismi di rappresentanza, era stato sottovalutato o addirittura ignorato dalla tradizione marxista, che riduceva la rappresentanza alle sue forme borghesi, annullando così il problema di come mediare e rappresentare una pluralità di interessi. Il problema della rappresentanza è strettamente legato alla complessità e non può pertanto essere ignorato, qualunque sia il modello di organizzazione politica che si ha presente. La rappresentanza comporta un'inevitabile differenza tra i rappresentanti e coloro che essi rappresentano, tra gli interessi di ognuno di essi e tra la loro logica di azione concordante o divergente. Qualsiasi processo di trasformazione democratica deve necessariamente tenere conto di questa differenza tra le strutture di rappresentanza e le esigenze o gli interessi dei rappresentati.

Nelle società complesse il cambiamento diviene discontinuo, articolato e differenziato. Questi sistemi non cambiano mai allo stesso tempo e con le stesse modalità ai loro vari livelli. Il sistema politico, per mezzo delle decisioni, può ridurre l'incertezza e aumentare il potenziale di trasformazione prodotto dai conflitti. Ma ciò richiede una separazione degli agenti di cambiamento da coloro che gestiscono la trasformazione. Gli attori che producono il cambiamento e

coloro che gestiscono, e cioè istituzionalizzano, la trasformazione non sono gli stessi. I movimenti sociali possono far sì che il sistema eviti di chiudersi su se stesso, costringendo i gruppi dominanti a innovarsi, a consentire cambiamenti tra le élite, ad ammettere chi ne era stato precedentemente escluso nell'arena in cui si prendono le decisioni e a sollevare il velo che copre le zone oscure del potere invisibile e il silenzio che un sistema e i suoi interessi dominanti tendono inevitabilmente a creare.

Con la loro azione essi stanno già contribuendo a rendere visibili quelle che sono le sfide planetarie e a creare una nuova arena politica transnazionale nella quale la gente e i governi possano accollarsi la responsabilità delle scelte drammatiche che gli uomini si trovano per la prima volta a dover affrontare.

### **L'identità linguistica**

Il capitalismo industriale ha mantenuto un alto livello di congruenza tra la posizione occupata all'interno dei rapporti produttivi e le culture dei vari gruppi sociali. In tale contesto, le classi subordinate e le aree marginali all'interno dello stato nazionale hanno goduto paradossalmente di una certa autonomia culturale, basata su forme di vita che erano qualitativamente diverse da quelle della cultura dominante.

La modernizzazione delle società avanzate ha avuto una influenza diretta su queste enclavi sociali, gettandole nella grande macchina della cultura di massa. La moltiplicazione dei contatti e il flusso costante di messaggi distrugge l'omogeneità delle culture particolari: i media trasmettono modelli standardizzati, mentre le migrazioni e il turismo di massa favoriscono l'estinguersi di pratiche culturali legate a specifiche circostanze territoriali o sociali. La crescente differenziazione dei ruoli manda a pezzi l'unità dei singoli gruppi e costringe i loro membri in sistemi di relazioni funzionali e atomizzate. Le funzioni sociali fondamentali vengono affidate a enormi organizzazioni burocratiche che

intervengono nella definizione e nella regolamentazione del comportamento sociale.

Ma i rapporti altamente differenziati, tipici delle società complesse, non sono in grado di fornire forme di appartenenza e di identificazione conformi ai bisogni di autorealizzazione, di interazione comunicativa o di consapevolezza dei singoli. La natura burocratica e impersonale delle organizzazioni complesse le rende inadatte a questi fini. D'altra parte, la difesa o la riattivazione di legami tradizionali in declino potrebbe fornire nuovi canali di solidarietà e di identificazione.

L'identità etnica e linguistica è uno di questi legami. Un ritorno dell'etnicità non è pertanto necessariamente connesso a un'aperta discriminazione; è la risposta a un bisogno di identità collettiva che va oltre la condizione attuale del gruppo. Gli individui vengono chiamati ad agire in una crescente pluralità di ruoli sociali, nessuno dei quali è sufficiente a offrire loro un'identità stabile. Entrano così in essere dei meccanismi selettivi di de-differenziazione destinati a fornire un'identità mediante un ritorno di appartenenza primaria. L'etnicità, soprattutto quando si riferisce a un territorio reale, a una «madrepatria», viene riportata in vita come fonte di identità, poiché corrisponde, nelle società dell'informazione contemporanee, a un bisogno collettivo.

### **L'interdipendenza planetaria**

L'informazione è diventata oggi una risorsa centrale e i sistemi contemporanei dipendono da essa per la loro sopravvivenza e per il loro sviluppo. Nel corso degli ultimi trenta anni la capacità di raccogliere, elaborare, trasferire informazioni è stata sviluppata fino a un livello che non ha precedenti nella storia dell'umanità.

Questo fenomeno aumenta le caratteristiche artificiali, «costruite» della vita sociale. Una larga parte delle esperienze quotidiane avvengono in un ambiente prodotto socialmente. I media rappresentano e riflettono le nostre

azioni: gli individui incorporano e riproducono tali messaggi sotto forma di una specie di spirale dalla crescita autonoma. Dove sono la natura e la realtà al di fuori delle rappresentazioni culturali e delle immagini che riceviamo dal nostro mondo sociale e che per esso produciamo? Il sistema sociale acquista una dimensione planetaria e gli eventi non sono più importanti per quello che sono o non solo per il luogo e la gente nell'ambito dei quali avvengono, ma per il loro impatto simbolico sul sistema mondiale.

Le società dell'informazione sviluppano una produzione culturale che non è direttamente collegata agli imperativi di sopravvivenza o di riproduzione: sotto questo aspetto sono società «post-materiali» e producono un «surplus culturale». Il controllo sulla produzione, accumulazione e circolazione delle informazioni dipende dai codici che organizzano l'informazione e la rendono comprensibile. Nelle società complesse il potere è costituito sempre più da codici operativi, da regole formali e dagli organizzatori di saperi. Nella logica operativa l'informazione non è una risorsa condivisa e accessibile a chiunque, ma un segno vuoto e la chiave di accesso è controllata da un numero limitato di persone. L'accesso alle conoscenze diventa il terreno di gioco per nuovi tipi di poteri e di conflitti.

Allo stesso tempo la natura transnazionale dei problemi e dei conflitti contemporanei e l'interdipendenza globale del sistema planetario stanno diventando sempre più evidenti. Il sistema mondiale è formalmente costituito da una serie di relazioni tra stati sovrani, ma nella realtà esso è dominato dalla logica dei blocchi e dagli squilibri tra Nord e Sud. L'esaurimento del sistema degli stati-nazione rappresenta forse la tendenza fondamentale del processo di globalizzazione, anche se esiste ancora una grande quantità di questioni nazionali irrisolte.

Ma, paradossalmente, è possibile sentire dietro ai problemi posti dai conflitti etnico-nazionali, un appello a dare alla società il potere di decidere della propria esistenza e di possederne il controllo, in un nuovo assetto di relazioni tra

i propri elementi costituenti (gruppi, interessi, culture, nazioni). Un nuovo ordine inter-societario è una delle grandi aspirazioni della situazione planetaria, nella quale gli stati-nazione si stanno esaurendo a causa della loro perdita di autorità: dall'alto, un'interdipendenza planetaria, multinazionale, politica ed economica, sposta il centro dei reali processi di decisione altrove; dal basso, la moltiplicazione dei centri di decisione autonomi dà alle società civili un potere di cui non hanno mai goduto durante lo sviluppo degli stati moderni.

### **La ricchezza della diversità**

Le teorie della dislocazione etnica, che guardano al revival etnico come alla ricomparsa di un tipo di solidarietà che i processi di industrializzazione hanno dislocato da quella di classe, tendono a ignorare questo cambiamento fondamentale. I problemi etnico-nazionali hanno radici che affondano nel passato e testimoniano la continuità delle questioni storiche e delle solidarietà antiche. Ma a questa eredità essi aggiungono degli elementi di forte discontinuità, relativi alla trasformazione delle società complesse. Senza tali radici, la coscienza etnico-nazionale perderebbe qualsiasi fondamento sociale e si dissolverebbe in istanze meramente simboliche. Ma senza il nuovo contenuto introdotto dai bisogni emergenti essa si ridurrebbe a una resistenza di carattere regressivamente utopico e arcaico.

La questione etnico-nazionale dovrebbe essere considerata come qualcosa che contiene una pluralità di significati e che non può essere ridotto a un unico nucleo: l'identità etnica come una rivincita contro le forme vecchie e recenti di discriminazione, come uno strumento di pressione sul mercato politico, come una risposta al bisogno di identità collettiva nelle società altamente complesse.

Molte questioni etnico-nazionali si sviluppano su di un terreno culturale, allo scopo di assicurare una protezione alla cultura di gruppo e di rinnovarne la vitalità. Una istanza di questo genere può assumere un aspetto regressi-

vo e fortemente conservatore o, in alternativa, può costituire la base per innestare le esigenze di una società che cambia su di un patrimonio storico. Il riferirsi a tradizioni culturali è prezioso al fine di creare nuovi sistemi simbolici nel quale codici e linguaggi del passato vengono utilizzati per esprimere istanze e conflitti propri delle società complesse: il bisogno di una autoidentificazione autonoma, libera da controlli sociali, trova un fertile terreno di crescita nelle culture etniche.

La questione etnico-nazionale incide anche sulla distribuzione delle risorse e delle opportunità a livello sociale, svelando antiche e nuove ineguaglianze: quelle cristallizzate dai conflitti sociali e quelle che risultano dai processi di modernizzazione e dai relativi sviluppi. A livello politico vengono portati alla luce due problemi che sono centrali per le società complesse: quello di nuovi diritti per tutti i membri della comunità, in particolar modo il diritto a essere diversi, e il diritto all'autonomia, e cioè al controllo di uno specifico spazio vitale (che in questo caso è allo stesso tempo un territorio). In termini di azione politica ciò comporta l'apertura di nuovi canali di rappresentanza, la possibilità di accesso per gli interessi esclusi, la riforma dei processi decisionali e delle regole del gioco politico.

I processi di sviluppo in rapida accelerazione hanno accentuato le differenziazioni e moltiplicato i canali di comunicazione. Perfino le aree periferiche si sono trovate esposte ai modelli centrali. Nel frattempo si sono allentati i vincoli istituzionali e le tradizionali strutture sociali non sono più in grado di assicurare la coesione dei gruppi. L'identità etnico-nazionale è in grado di offrire, come scelta culturale, una risposta a tali processi.

Mentre gli altri criteri di appartenenza si indeboliscono o recedono, la solidarietà etnica risponde a un bisogno di identità di natura prevalentemente simbolica. Essa offre delle radici che hanno tutta la consistenza di una lingua, di una cultura e di una storia antica, a delle istanze e a delle pressioni conflittuali che vanno oltre le condizioni specifi-

che del gruppo etnico. La componente innovativa dell'identità etnico-nazionale va oltre le rivendicazioni contro la discriminazione e la richiesta di diritti politici: essa ha un carattere prevalentemente culturale. L'istanza etnica lancia la sua sfida alla società complessa su questioni fondamentali come l'orientamento del cambiamento, la produzione di identità e di senso. Radicata in un patrimonio di relazioni e di simboli sociali e nella linfa vitale di una lingua, la differenza si fa voce e parla all'intera società di uno dei suoi dilemmi fondamentali: come salvare il significato dell'agire umano e la ricchezza della diversità in un mondo globale.

### **Moltiplicatori simbolici**

I conflitti etnici e linguistici rivelano la natura contrattuale della vita sociale dei sistemi complessi: la sopravvivenza e lo sviluppo del mondo dipendono dalla capacità di negoziare i fini e le differenze. Troppo spesso la discussione sui fini scompare dalla scena dei dibattiti collettivi, annullata dai criteri operativi ispirati all'efficacia o dal consumo dei segni.

L'accettazione della natura contrattuale di una società globale significa riconoscere che le differenze di interesse e una certa quantità di conflitti non possono essere eliminati nei sistemi complessi; riconoscere la necessità di limiti, ovvero di regole del gioco, che possono essere stabilite e modificate mediante negoziazione; riconoscere che il potere è uno di questi limiti e che la sua negoziabilità dipende dalla sua visibilità: riconoscere il rischio, e cioè la temporaneità e l'apertura a nuove possibilità di ogni soluzione politica che riduce l'incertezza. Il rischio, che in termini etici significa responsabilità e libertà, è una componente irreversibile del mondo globale nel quale viviamo. La minaccia nucleare e le altre possibilità di distruzione (biologica, chimica, ecologica), associate al crescente intervento della società su se stessa, indicano in maniera definitiva che il destino degli esseri umani è stato posto nelle loro mani. Anche se sono

confinati entro particolari spazi e talvolta sono di carattere regressivo, i conflitti etnico-nazionali hanno degli effetti transnazionali fondamentali: la loro azione, localizzata anch'essa in uno specifico contesto locale, ha effetti di portata planetaria che ricadono anche sul sistema delle relazioni internazionali. Essi agiscono come moltiplicatori simbolici: quello che propongono alla coscienza del mondo è che la sopravvivenza delle società e delle differenze culturali, come le vite individuali, non viene più assicurata da un ordine metasociale o da leggi storiche necessarie. Essa dipende dalle decisioni, dai negoziati, dalle azioni. Ovvero, da una condivisione delle responsabilità.



## Edgar Morin / *Che cos'è la nazione* ● ●

*Quali sono le radici sociali, politiche, psicologiche da cui nasce l'idea di nazione? Attraverso quali processi si arriva all'affermazione del moderno stato nazionale? Che posto occupa l'individuo in quel magma composito definito identità nazionale? A queste domande Edgar Morin fornisce una serie di acute risposte che possono formare il primo embrione di una teoria della nazione. Morin, sociologo, è autore tra l'altro di: Il pensiero ecologico (1988), Scienza con coscienza (1987), Pensare l'Europa (1986), Il metodo (1983), Il paradigma perduto (1974). Questo saggio è tratto dal volume Sociologia della sociologia (Edizioni Lavoro, Roma, 1986)*

**L**a formazione delle nazioni trova la sua origine nella costituzione di grandi insiemi politici che superano il quadro della tribù e si iscrivono in un territorio, dipendono da un potere centrale. Ma le formule antiche oscillano tra l'impero e la città. Roma è la città che, divenuta imperiale, al suo tramonto concede il diritto di cittadinanza a tutto l'impero; ma non costituisce una nazione.

La nazione si costituisce, attraverso un lungo processo, in Europa occidentale: il fenomeno trova la sua origine nell'e-

splosione in frammenti della cristianità occidentale, nella decadenza e nel superamento del feudalesimo da parte di un potere reale, nello sviluppo delle città e di una borghesia. Lo stato centrale che si costituisce finirà per addomesticare l'aristocrazia, che fornirà i quadri delle forze armate, stabilirà le comunicazioni e l'amministrazione di un territorio che lentamente e con difficoltà, in modo pacifico e bellicoso, si unificherà; e, attraverso i secoli, si costituirà un'unità territoriale, culturale, spesso linguistica.

La religione, la lingua, l'appartenenza etnica possono essere fattori capitali della cristallizzazione nazionale, ma non sono in alcun modo decisivi. Si creano nazioni bilinguistiche o multilinguistiche (ma questa eterogeneità può continuare a sollevare molti problemi, compresi quelli dell'unità e dell'identità nazionale); nemmeno l'appartenenza a una stessa religione, in un ambiente religioso altro o ostile, si è rivelata quale elemento del tutto indispensabile. Quanto all'unità, il rimescolamento delle razze in Europa occidentale, anche precedente alla formazione delle nazioni, non ne ha potuto fare un fattore d'unità nazionale; mentre il sentimento nazionale ha potuto diventare così profondamente matri-patriottico, da apparire come un sentimento di unità del sangue che, al limite, suscita una mitologia razziale.

L'identità nazionale, nella storia occidentale, si è elaborata prima in Francia e in Inghilterra, in e mediante un rimescolamento di etnie diverse, dove si è formata un'unità culturale fortemente vissuta come etnica (bioculturale). Essa è il prodotto lento e tardo di un'elaborazione complessa che vede un potere statale centrale costituirsi su un territorio chiuso, dotarsi di un'autonomia che non riconosce nulla di superiore (perché, sul suo piano, la nazione è una realtà superiore a tutte le realtà universali, come la religione o l'umanità, e a tutte le realtà infranazionali: famiglia, villaggio, provincia). Il potere statale centrale svolge dunque un ruolo nucleare nella formazione della nazione. Ma viene il momento in cui questo stesso potere, che ha elaborato la

nazione e permesso la formazione dell'identità nazionale, può essere messo in discussione dalla coscienza nazionale stessa. L'ultimo stadio, nella costituzione delle nazioni moderne, è il momento in cui la nazione, cessando di dipendere dallo stato che l'ha creata, vuole che lo stato dipenda da essa. Allora la coscienza nazionale può rivolgersi contro lo stato che ne è stato l'artefice.

È la rivoluzione francese, che rappresenta il momento in cui la nazione si erge contro lo stato e lo distrugge; ma per costruire un nuovo stato voluto come propria emanazione e consacrazione della propria autenticità ontologica, ciò che è espresso in modo ammirevole dalla formula della nazione «una e indivisibile». Perciò il nazionalismo, i diversi tipi di nazionalismo, potranno contestare lo stato che, ai loro occhi, lederà o tradirà la nazione. Ma i nazionalismi avranno sempre bisogno di uno stato. Lo stato è il nucleo storico-sociologico della nazione.

Stabilito questo, scartiamo i problemi che attengono all'istituzione nazionale (esercito, scuola, e così via), per esaminare quelli riguardanti ciò che possiamo chiamare:

- *sentimento nazionale*, se vogliamo insistere sulla natura affettiva del fenomeno;
- *coscienza nazionale*, se vogliamo insistere sulla sua natura psicologica;
- *identità nazionale*, se vogliamo insistere sulla sua natura antropo-sociologica.

Questi tre termini sono interdipendenti: c'è relazione tra il carattere affettivo, il carattere psicologico e il problema antropo-sociologico del fenomeno. Questo, benché apparso tardi nella storia dell'umanità, riguarda le potenze radicali dell'uomo. La nazione, formazione storico-sociale, ha assunto un'importanza capitale nel mondo moderno, perché investe un problema chiave della persona umana. Ciò permette già di comprendere perché si formino oggi delle nazioni al di fuori dei singolari processi che avevano dato loro origine in Europa.

Il dato che si è sparsa per il mondo e ha potuto così

facilmente «germogliare» (nel senso di portare i germi di nuove nazioni) è ciò che chiamerò a volte sentimento nazionale, a volte identità nazionale. Il sentimento nazionale è un «complesso», una realtà psico-affettiva formatasi per coagulo, agglutinazione, sintesi in una totalità organica di elementi isolabili analiticamente. La sua componente psicoaffettiva fondamentale può essere definita come componente matri-patriottica. Questa componente può essere definita come l'estensione sulla nazione dei sentimenti che il bambino nutre nei confronti della famiglia. La nazione è infatti bisessuata: essa è materno-femminile, in quanto madrepatria che i figli devono amare e proteggere. Ed è paterno-virile in quanto autorità sempre giustificata, imperativa, che chiama alle armi e al dovere. La fusione del materno e del paterno si manifesta nella lingua francese con la stessa parola patria, nome femminile di un concetto maschile, o nella strana associazione della formula sacramentale «madrepatria». Il sentimento di relazione alla madrepatria è infantile, nel senso in cui la relazione alla sostanza materna è di effusione oceanica e la relazione alla sostanza paterna è di obbedienza incondizionata. La componente matri-patriottica implica una componente fraterna (tra figli della stessa patria), un sentimento molto forte della patria-focolare (heimat, home), tetto, casa. (ci sono popoli erranti, non una patria errante). Possiamo concepire che, a partire da questa componente, sorga con facilità la nozione di sangue comune; e che questa metafora affettiva, presa alla lettera, possa trasformarsi in razzismo nazionale.

Nel fondo stesso della componente psicoaffettiva dell'appartenenza nazionale, esiste una virtualità razzista. In effetti, la nazione costituisce una «razza», non in senso biologico, ma nel senso culturale del termine, se possiamo dargliene uno. La componente familiare affonda infatti nel passato, in un movimento di clan, per comunicare e comunicarsi con la stirpe degli antenati. La lunga e incerta storia della formazione della nazione, insegnata nelle scuole, svolge qui un ruolo fondamentale di iniezione di linfa

nazionale negli individui. I quali partecipano alle vittorie e alle sconfitte, si sentono tanto più legati alla loro patria quanto più s'impregnano della gloria e dell'ebbrezza eroica in cui possono proiettare, magnificare l'immagine di se stessi, o quanto più si impregnano di dolori che li toccano nelle più intime fibre dell'identità. Attraverso la storia nazionale si opera quindi un processo di identificazione molto intimo tra l'individuo che vive in un dato tempo e il grande essere storico che vive e lotta come un semidio dell'antichità per la propria immortalità. Quest'essere è il grande nutrittore dell'individuo che, in cambio, gli deve fedeltà. A differenza del clan arcaico, che non ha un antenato fondatore, la nazione può sempre essere rifondata da successivi padri della patria (in Francia: Vercingetorige, Giovanna d'Arco, Enrico IV e altri); è una religione che può avere il suo pantheon di dei.

Attraverso il grande essere storico vivente si può operare il collegamento dell'individuo singolare mortale con qualcosa che partecipa del tempo cosmico e che resiste vittoriosamente alla morte, cioè al male che il tempo porta *con sé*, ma non *in sé*. Il collegamento a una patria è affettivamente ciò che ci permette di essere contemporaneamente storici e immortali. Questo collegamento stabilisce tra individuo e gruppo una osmosi che funziona nei due sensi. L'individuo non dipende soltanto, riceve; né riceve soltanto protezione e sicurezza, ma gloria e rispetto. L'individuo non si fonde soltanto in una identificazione. Fonda la propria identità. La prima e fondamentale concezione dell'identità è il «figlio di», l'«abu» e il «ben» semitici (il «beni Israel» degli Ebrei). La nazione permette di fissare questa identità in un qui territoriale, in una storia gloriosa e patetica, in un ricco complesso culturale.

Al tempo stesso l'identità si fonda sulla differenza, per affermare la specificità. La nazione permette questa differenziazione radicale del «noi» e degli «altri». Nella storia europea, la *frontiera* e il *nemico* hanno svolto un ruolo considerevole nella costituzione dell'identità nazionale. La

frontiera circo-scrive la zona d'integrità, d'inviolabilità. Quanto al «nemico», permette di porre il problema dell'identità nazionale in termini fondamentali di vita o di morte, di esistenza, di libertà. Permette inoltre tutte le fissazioni aggressive di superiorità-inferiorità.

Tutte queste tendenze affettive, tutti questi bisogni d'identità, trovano risposta nella nazione. La quale, in teoria, non sarebbe la sola a poterlo fare. Ci sarebbe e c'è la famiglia, la città, la fede, religiosa o secolare. Ma l'esistenza stessa di queste grandi realtà storiche che sono le nazioni rende insufficiente l'appartenenza familiare o locale. Insufficienza che si accresce evidentemente, con la disintegrazione della famiglia estesa tradizionale, con l'aumento e l'estensione delle comunicazioni. D'altra parte, le appartenenze universali, sovranazionali, sono troppo deboli per far concorrenza alla nazione su questo terreno. La cristianità, come concezione totale della vita, si è dissolta senza aver potuto prendere veramente corpo nel Medioevo, lasciando il posto, a ragione, alle nazioni. Gli umanesimi, le internazionali non giungono a un radicamento profondo nella persona umana. Così la nazione continua riversarsi in un gigantesco abisso storico; possiamo anche dire che la prima nazione venuta alla luce (la Francia rivoluzionaria) ha creato tutte le altre nazioni, creando altrove un sentimento di vuoto; l'esistenza delle nazioni colonialiste ha creato anche le nazioni decolonizzate. D'altronde, per finire, il mondo moderno suscita tali incertezze, frustrazioni e lesioni nell'individualità, la coscienza di essere trascinati senza ritorno nel flusso fuggente della storia si è tanto accresciuta, che l'identità nazionale continua a fissare bisogni di affermazione e di sicurezza, una certa riconciliazione con il tempo della specie.

L'investimento affettivo profondo dell'essere umano sulla sua nazione, la fonte obiettiva di potenza costituita dallo stato concorrono insieme a fare della nazione un «idolo», secondo la parola di Arnold Toynbee, e del nazionalismo un atteggiamento religioso. Per Toynbee la nazione è

diventata idolo perché c'è stato un transfert di fedeltà dalla cristianità agli stati parcellari secolari dell'occidente. Per lui il nazionalismo è di gran lunga la religione dominante del mondo occidentale.

La nazione ha potuto diventare idolo perché ha consentito di investire in essa, magnificandolo, il rapporto patriottico; perché, a suo modo e al suo livello, essa sostituisce il culto-del-focolare e il culto-degli-antenati dei quali nessun gruppo umano ha ancora potuto fare a meno, perché essa consente (come la religione con l'Essere cosmico) la partecipazione a un essere al tempo stesso storico e trascendente. E, infatti, la nazione si impone con tutta la maestà del sacro. I suoi decreti sono imperativi. L'obbedienza dovuta è incondizionata. Essa fa regnare i suoi tabù e ha i suoi riti e le sue cerimonie (bandiere, inni, commemorazioni). Ha i suoi eroi e i suoi grandi miti.

Così il successo della nazione le viene dal fatto che essa può rispondere ad alcune delle richieste più intime e profonde dell'essere umano.

Il successo della nazione in Occidente reca tuttavia in sé una contraddizione fondamentale: sette secoli di guerre praticamente ininterrotte, dove ogni nazione si considera la nemica naturale dell'altra; e guerre nazionali europee che sfociano provvisoriamente in due guerre mondiali. Se questa contraddizione si attenua oggi in Europa occidentale, esplose nel resto del mondo; ed esploderebbe in mille guerre, se sulle nazioni non gravasse il peso di gendarmi internazionali.

### **Le nuove nazioni**

La nazione, che lentamente emerge da molti secoli di storia occidentale, nel resto del mondo si disseminerà e cristallizzerà senza conoscere gli stessi processi di formazione. La prima ondata di nuove nazioni investe le Americhe, in primo luogo i coloni che si affrancano dalle metropoli: prima gli Usa, poi l'America latina, che invece di formare una sola nazione, com'era nei voti del Libertador, esplose in

molti frammenti che si cristallizzano rapidamente. La seconda ondata investe l'Europa centrale e orientale (1848). Una terza ondata nasce in Giappone che, nell'era Meij, si cristallizza in stato-nazione (1868-1918). La quarta ondata agita i Balcani (1914-18); la marea del nazionalismo continua a salire in Estremo oriente. La quinta ondata, per finire, è quella posteriore alla guerra 1939-1945 e investe tutto il Terzo mondo.

La nazione, la nazionalità, il nazionalismo hanno ricoperto il pianeta. La rivendicazione della nazionalità è diventata una rivendicazione universale. La costituzione delle nuove nazioni accresce naturalmente la tragedia dei conflitti tra le nazioni e il caos delle relazioni internazionali, dominate soltanto dai rapporti di forza.

Inoltre, la nuova nazione porta in sé nuovi problemi: essa nasce da una rivendicazione emancipatrice nei confronti di una dominazione straniera, risponde a un bisogno d'identità, di profondità certamente diseguale, ma già radicato nell'intelligenza politica emergente e nelle classi urbane dei paesi colonizzati. Ma questo bisogno d'identità preesiste alla stessa forma di stato-nazione venuta alla luce. Una coscienza nazionale, nata prima dell'esistenza nazionale, fa nascere la nazione non appena operata la decolonizzazione. Ma questa nazione soffre di carenze infantili. Non esiste una rete di comunicazioni, non c'è un'economia nazionale, a volte neanche una lingua comune; non c'è nessuna fusione delle etnie ammassate all'interno di frontiere arbitrariamente fissate dalla colonizzazione. La sovrastruttura precede l'infrastruttura e, cosa incredibile, si mette all'opera per creare l'infrastruttura. La classe politica nazionalista crea il partito-stato, che ha la missione di costruire una società, un'economia, in una parola la nazione, a partire da popolazioni etnicamente e culturalmente eterogenee. Per fare ciò la classe politica utilizza ovviamente il mezzo usato dalle nazioni europee: la necessità di avere un nemico, una minaccia, il bisogno di tensione e di rottura, l'aggressività.

Il bisogno di identità nazionale, nato prima dell'esistenza

della nazione, la va cercando in modo errante e instabile. Così, il bisogno di nazione nei paesi arabi esita tra gli stati già costituiti e l'idea di nazione araba. In Africa il bisogno d'identità nazionale ha esitato tra il concetto di Africa nera e gli stati balcanizzati di fatto. La nazione non si è ancora cristallizzata, ed ecco sembra che le forze balcanizzanti la spunteranno, dato che non esiste potenza egemonica capace di assicurare l'unità col ferro e col fuoco. L'arabismo diventa nazionalismo; la negrità diventa nazionalismo; lo stesso giudaismo, di tradizione cultural-religiosa, si trasforma per la via obliqua del sionismo in nazionalità israeliana, giungendo fino ad affermare laicamente il proprio diritto su un territorio perduto da duemila anni.

Vediamo che l'evoluzione del mondo si opera lungo due rami che, separandosi a un certo punto, riconvergono l'uno verso l'altro; ma per lacerarsi reciprocamente. Fino al diciannovesimo secolo l'evoluzione ha visto lo sviluppo economico e lo sviluppo delle nazioni procedere di pari passo. Oggi, lo sviluppo economico richiede una società internazionale, l'unità planetaria, mentre lo sviluppo dei nazionalismi tende alla superfrantumazione planetaria.

E ancora nulla lascia prevedere un patriottismo, dell'uomo che possa radicarsi veramente nell'umanità. Perché l'uomo non ha altri nemici che l'uomo. La sua lotta contro la natura è metaforica: nei fatti egli la addomestica. Non c'è, per l'uomo, nulla di più estraneo di se stesso. Come può prendere coscienza della sua patria umana senza nemico, senza straniero, e naturalmente senza moto d'amore che gli faccia sentire l'unità della specie? L'era cosmica che si annuncia saprà riunire la specie umana?

*traduzione di Rodolfo Granafei*





## Ernest Gellner / *L'identità culturale* ●●

*Il richiamo dell'identità etnica non è un inganno nato nel cervello di romantici confusi, diffuso da estremisti irresponsabili e utilizzato da classi privilegiate per meglio dominare le masse. Ha radici profonde e non può essere vanificato né dalla buona volontà né dalla predicazione della fratellanza universale. Soltanto se pienamente compreso il sentimento nazionale può essere superato. Questo il messaggio di Ernest Gellner, docente di antropologia sociale all'università di Cambridge, e autore tra l'altro di Parole e cose (1959), Muslim Society (1991), Nazioni e nazionalismo (1985). Questo saggio è stato pubblicato in Problemi del socialismo n. 3/1990 con il titolo Etnicità, sentimento nazionale e industrialismo.*

**L'**importanza politica del sentimento etnico costituisce uno dei tratti fondamentali del diciannovesimo e del ventesimo secolo. Il marxismo e il pensiero sociale liberale occidentale hanno almeno una cosa in comune: hanno commesso lo stesso errore sottovalutando, entrambi, la forza politica del nazionalismo. Adesso, dopo quasi due secoli di esperienza di nazionalismo politico, è forse giunto il momento di indagare i motivi di questo errore, e di tentare di correggerlo.

Certo, cadere in esso era molto facile, ed è solo col senno di poi che lo individuiamo oggi in quanto tale; un senso di superiorità verso i nostri predecessori è quindi del tutto fuori luogo. Le premesse dalle quali essi partivano, d'altra parte, erano valide e la loro posizione scaturiva da una considerazione giusta (e, per quanto si poteva giudicare allora, del tutto ragionevole) degli effetti dell'industrialismo sulla società umana. Se da tali intuizioni, di per sé validissime, furono tratte conclusioni che si discostavano dalle realtà di fatto (se, in altri termini, in questo periodo il sentimento politico nazionale aumentò anziché diminuire), ciò va attribuito all'azione di fattori che non era facile discernere in anticipo e che forse ancora oggi non sono stati interpretati correttamente. Cercando di capire cosa è successo, correggiamo a un tempo i nostri errori e quelli dei nostri predecessori.

### Le previsioni

Le premesse dalle quali, in modo plausibile e convincente, è scaturita una previsione del declino del nazionalismo, possono essere così riassunte: le civiltà preindustriali complesse (in termini marxisti: le società di tipo feudale, schiavistico e asiatico) presentano una complicatissima divisione del lavoro, accompagnata da grandi differenze culturali. Abbondano le varietà linguistiche, gastronomiche, rituali, dottrinali e di vestiario: attraverso questi tratti che creano delle delimitazioni l'identità di un popolo si esprime e si riconosce. Dell'uomo non si può dire semplicemente che egli (come vorrebbe il gioco di parole tedesco) è ciò che *mangia*: è anche ciò che dice, ciò che indossa, ciò che danza, è colui con cui può mangiare, parlare, e via dicendo.

Etnicità o nazionalità sono semplicemente i termini per indicare la condizione che si afferma nel momento in cui molte, tra queste delimitazioni, convergono e si sovrappongono (di modo che coincidono le delimitazioni della conversazione, della convivialità, dell'impiego in comune del tempo libero) e nel momento in cui la comunità di persone

definita da queste delimitazioni è dotata di un etnonimo ed è pervasa da forti sentimenti. L'etnicità assume una rilevanza politica, favorisce cioè il sorgere di un nazionalismo, quando il gruppo etnico definito dalla sovrapposizione di queste delimitazioni culturali, non solo è ben conscio della propria esistenza, ma è anche persuaso dalla necessità che ai confini etnici corrispondano confini politici. Si pretende che i governanti appartengano allo stesso gruppo etnico dei governati. Nell'unità politica gli stranieri, almeno in gran numero, non sono bene accetti, specie in veste di governanti.

Si può affermare che nelle società preindustriali si è in presenza di moltissime differenze culturali e quindi (potenzialmente o in atto) di moltissime differenze etniche, ma i nazionalismi si incontrano tuttavia raramente. Si richiede assai di rado che l'unità politica sia culturalmente omogenea e che, viceversa, ogni cultura possieda una sua unità politica (e possibilmente non più di una) la cui estensione coincida con quella della cultura. Al contrario: la differenziazione culturale (e quindi etnica) di strati diversi della popolazione, governanti inclusi, è estremamente funzionale e costituisce raramente motivo di risentimento, essendo spesso, anzi, calorosamente approvata. La differenziazione culturale è uno dei principale modi di esteriorizzare o di rendere esplicite le differenze di classe e di ruolo, e attenua di conseguenza le ambiguità e i conflitti: attraverso la sfumatura culturale, il sistema di classi e di ruoli riceve una conferma e un rafforzamento. Le differenze nel modo di parlare, di vestire, di comportarsi, di mostrarsi costituiscono infatti altrettanti indicatori dei diritti e doveri dei loro portatori. L'industrialismo distrugge quell'intricata differenziazione sociale che nella diversità culturale trovava un'espressione e una conferma esteriore, a volte, letteralmente, la sua sanzione. Karl Marx e Friedrich Engels si sono soffermati sul fatto che il lavoro, in condizioni capitalistiche, diventa una merce da vendere e comprare secondo il gioco della domanda e dell'offerta, senza riferimento all'identità e alla posizione sociale dell'operaio. Uno degli

elementi significativi della nozione marxista di alienazione era costituito proprio dal distacco totale del lavoro dall'identità sociale della persona che lo eseguiva.

Il sistema capitalistico, in seguito, ha smesso di rassomigliare alla Manchester di Engels, e il lavoro qualificato di oggi ha perduto un po' di quel carattere anonimo e livellatore: al giorno d'oggi, i capitalisti che desiderano acquistare una forza fisica pura e indifferenziata, devono importarla dal Terzo mondo (caraibici in Gran Bretagna, algerini in Francia, turchi in Germania). Tuttavia il moderno lavoro qualificato continua a presentare quella capacità di erodere le strutture, tipica del capitalismo dei primordi. Il moderno operaio dell'industria non proviene più da un villaggio, scacciato dalle recinzioni o dalla collettivizzazione: arriva da un quartiere di una città industriale, preparato per questo lavoro da un sistema scolastico universale. Le sue capacità fondamentali sono di tipo generico: comprendono la capacità di leggere, interpretare e osservare istruzioni scritte e di lavorare con una macchina sofisticata destinata a guastarsi in poco tempo se le istruzioni vengono ignorate. Le capacità dell'operaio sono di tipo semantico: il suo addestramento deve renderlo capace di tradurre le direttive di un manuale di istruzioni nel gesto con cui preme il bottone giusto, o regola i comandi al momento giusto. Queste capacità, trasferibili da una macchina all'altra e da un sistema di controllo all'altro, vengono registrate e trasmesse attraverso un codice generale legato non già a una corporazione, ma a un sistema di educazione nazionale. Esse poi, vista la rapidità del riaddestramento, gli consentono di passare da un lavoro all'altro. Il moderno operaio qualificato, dunque, a differenza del suo meno fortunato antenato, l'operaio non qualificato degli inizi dell'industrialismo, non è legato a una particolare nicchia sociale, e così il sistema di queste nicchie finisce per indebolirsi, o per annullarsi del tutto. Il moderno operaio industriale non è più così mobile, dal punto di vista geografico, come il suo antenato, o come il suo contemporaneo, il *Gastarbeiter*; e la

merce che come forza lavoro egli vende non è più a tal punto indifferenziata da poter essere venduta, per così dire, a peso; i suoi legami con i mezzi di produzione, tuttavia, non sono più tali da generare quel complesso sistema di status che era invece prevalente nella società tradizionale, e che sosteneva la ricca e sfumata varietà culturale che la caratterizzava. Era dunque questa la premessa fondamentale, condivisa in egual misura dal marxismo classico, dalla teoria liberale classica, e anche da una parte considerevole della moderna teoria sociologica: le condizioni di lavoro della società industriale sono tali da erodere le strutture che sostengono la differenza culturale. Le differenze culturali vengono appiattite dal bulldozer della produzione industriale. In quanto è costituita dal sovrapporsi di differenze culturali (che si rafforzano a vicenda), l'etnicità è alla fine destinata a soccombere insieme con le peculiarità culturali che la rendono visibile e che ne formano l'essenza.

Il sillogismo che si impone in maniera irresistibile, è il seguente:

- L'organizzazione sociale industriale erode la struttura sociale.

- Le differenze culturali sorgono, e sono sostenute, dalla differenziazione strutturale.

- L'etnicità è costituita da differenze culturali sovrapposte che si rafforzano a vicenda e che inducono i loro portatori a identificarsi con la loro propria cultura, e a opporsi alla carriera delle persone di culture diverse e rivali.

- Conclusione: all'erosione della struttura corrisponde una perdita della differenziazione culturale che implica a sua volta una perdita dell'identificazione etnica, e quindi anche una diminuzione della sua rilevanza politica. In altre parole, il dissolversi del nazionalismo è inevitabile. O, per dirla in maniera ancora più semplice: più industrialismo meno nazionalismo.

Sulla validità delle tre premesse fondamentali, a me pare che non ci possano essere dubbi ragionevoli; sarebbe difficile, poi, negare che la conclusione non scaturisca effettiva-

mente da queste premesse. Che un così elevato numero di pensatori di grande prestigio abbia accettato, magari tacitamente, la validità della conclusione, non deve quindi meravigliare. Nella conclusione, oltretutto, continuano a essere presenti importanti elementi di verità.

Il nostro problema centrale, tuttavia, è costituito dal fatto che la conclusione *non* riflette le realtà politiche del diciannovesimo e del ventesimo secolo; il nazionalismo è cresciuto, in maniera non omogenea (non senza incontrare ostacoli e sconfitte occasionali), ma con forza sempre maggiore. L'idea che i confini politici debbano corrispondere a quelli etnici e quella secondo cui i governanti non dovrebbero essere diversi, dal punto di vista etnico, dai governati, possiede adesso, in quanto principio di organizzazione politica, una rilevanza e una forza che nella precedente storia dell'umanità non avevano mai avuto. Questo fatto, di fronte al quale ci troviamo tutti, ci propone un quesito tanto avvincente dal punto di vista teorico, quanto importante da quello pratico. Ma se la tesi che aveva portato tanti grandi pensatori alla conclusione opposta era plausibile, persuasiva, logica, e fondata su premesse assolutamente valide, che cosa è, allora, che non è andato per il verso giusto? Quali sono le cose di cui ci eravamo dimenticati?

### **La realtà**

Ecco di seguito un tentativo di rispondere al quesito. Nella società agraria preindustriale, la stragrande maggioranza della popolazione vive la vita dei produttori agricoli, e passa il tempo entro i limiti di piccole comunità autonome.

La Russia, ad esempio, era ancora un paese di questo tipo all'inizio del secolo. Le conseguenze culturali di una situazione del genere sono abbastanza ovvie. Le comunità di villaggio non possiedono i mezzi per l'alfabetizzazione, né avvertono la necessità di essa e di una comunicazione di tipo astratto. Gente che passa la vita in contesti stabili, di fronte a situazioni stereotipate che tendono a ripetersi (e nelle quali figurano sempre gli stessi attori) comunica attraverso

l'intonazione, la postura, l'espressione facciale: per essa il linguaggio costituisce una forma d'arte stilizzata che può essere paragonata alle sue danze popolari e non una macchina per la produzione di un'infinita varietà di messaggi staccati dal contesto (definizione chomskiana del linguaggio). Soltanto gli strati più elevati di una società agraria (e non certo la totalità dei suoi membri) sono in grado di usare la lingua in maniera astratta e sciolta dal contesto, e di vivere una vita in cui una capacità di questo tipo ha una funzione. Parlare in un modo del genere, per un contadino, sarebbe stato soltanto una manifestazione di insolenza che poteva facilmente costargli un paio di frustate: chi si crede d'essere? Conseguenza generale ed estremamente tipica di tale condizione è che in una società di questo tipo ci si trova di solito in presenza di una notevole discontinuità tra alta cultura e bassa cultura, o tra alta tradizione e bassa tradizione. Il rapporto politico tra i due livelli varia da caso a caso. L'alta cultura è, per così dire, normativa: si considera come il modello del comportamento degli uomini e disprezza la bassa cultura come una distorsione miseranda o un'aberrazione; può trattare la bassa cultura con indifferenza o invece con disprezzo, oppure può pensare che in un mondo perfetto la bassa cultura dovrebbe essere trasformata a sua propria immagine.

Nell'Islam, per esempio, i dotti, gli *ulama*, sono i guardiani dell'ortodossia morale, politica e teologica, e considerano uno scandalo ogni deviazione popolare dai loro canoni coranici. Di tanto in tanto essi tentano di portare al proprio livello il mondo tribale, rustico e quello delle classi povere urbane (ma sempre senza successo, fino all'avvento del mondo moderno). L'Islam è pervaso da uno zelo missionario che si rivolge tanto all'esterno quanto all'interno, e che ne fa una sorta di riforma permanente. Per questa Jihad interna, però, il conseguimento di risultati stabili è sempre stato ostacolato dalle effettive condizioni sociali, perlomeno fino all'avvento della moderna tecnologia nell'amministrazione, nell'esercito e nella produzione che ha fatto sì che

questa tendenza, continuamente presente, giungesse infine ad affermarsi. Il segreto alla base della forza politica dell'odierno fondamentalismo islamico (un fenomeno altrimenti enigmatico) è proprio questo. Nell'induismo, invece, gli strati brammanici più elevati si sforzano, praticamente per definizione, di monopolizzare a proprio vantaggio la perfezione umana, escludendo gli altri, per così dire, dall'umanità piena e incontaminata. Le caste inferiori cercano di rubare il fuoco sacro attraverso un'emulazione di quelle superiori (un processo descritto dal sociologo indiano Srinivas come sanscritizzazione). Nell'Europa nordoccidentale, il protestantesimo, con la sua accentuazione dell'importanza della capacità di leggere e scrivere (dell'eguaglianza nella possibilità di accedere alla divinità e al suo messaggio, cioè, in altri termini, dell'universalizzazione del clero) riuscì in larga misura ad attenuare la distanza tra alta e bassa cultura, preparando così il terreno sia per il capitalismo che per il primo sorgere del nazionalismo politico.

Una determinata società agricola alfabetizzata varia moltissimo, nei particolari, rispetto a un'altra. A noi, però, interessa qui il modello generale che le accomuna: il distacco tra una cultura alta, trasmessa mediante l'istruzione scolastica, basata sulla conoscenza della scrittura e una cultura bassa, di tipo orale, trasmessa di generazione in generazione con scarso o nessun aiuto da parte di specialisti della cultura o di modelli normativi scritti. Per quanto riguarda la condizione culturale dell'umanità nel periodo agrario, questa divisione profonda rappresenta la norma diffusa; essa non affonda le sue radici, come spesso pensano i propagandisti dell'ordine culturale alto e normativo, nell'umana debolezza o nella depravazione dei ceti inferiori; si basa, invece, sulle effettive condizioni materiali prevalenti in quel periodo particolare, condizioni che limitano le possibilità di una vita culturale. I contadini non possono essere dei dotti o dei pedanti: ballano, cantano e vivono la loro cultura, ma non possono leggerla o scriverla. Non si tratta della debolezza della carne, ma delle richieste del sistema

●  
●

sociale di produzione, riproduzione e autosostentamento che impediscono alla maggior parte degli uomini di conformarsi agli ideali dominanti della propria cultura.

La situazione lavorativa del moderno uomo industriale è completamente diversa. Solo una piccola percentuale di lavoratori zappa la terra, e anche coloro che lo fanno, impiegano utensili che ricordano quelli del lavoro industriale. Un buon trattorista padroneggia il codice di segni del sistema di controllo di una macchina relativamente complessa e sa come usarla e mantenerla secondo le indicazioni di un manuale stampato.

Per la maggior parte della popolazione, lavoro vuole dire trattare con significati e persone, non con cose. Il lavoro è interpretazione, selezione e trasmissione di messaggi, e non trasformazione diretta della natura per mezzo della forza bruta. La crescente sofisticazione della produzione industriale significa che l'operaio non maneggia vanga e piccone, ma ha la qualificazione necessaria per padroneggiare il sistema di controllo di una macchina utensile. L'impiegato, quando non fa la pausa per il tè, riceve ed emette messaggi attraverso il telefono, la macchina per scrivere, il telex, e via discorrendo.

### **L'accesso alla cultura**

Nel mondo industriale moderno la cultura alta, trasmessa dall'istruzione scolastica, per la prima volta nella storia dell'uomo, non è più privilegio e monopolio di una minoranza, ma è diventata un possesso diffuso della stragrande maggioranza della popolazione. Il cittadino della società moderna deve la sua possibilità di essere assunto, la sua partecipazione culturale, la sua cittadinanza morale, la sua capacità di trattare con una burocrazia onnipresente, non già a capacità acquisite sulle ginocchia della mamma o sul prato del paese, o magari trasmessegli da un capomastro durante un apprendistato compiuto in laboratorio; no: egli deve tutto ciò a capacità che possono essere acquisite soltanto attraverso un lungo iter di istruzione basato su un

vocabolario convenzionale che trasmette informazioni contenute in manuali più che in automatismi culturali, e si fonda sulla capacità diffusa di ricevere, capire, reagire e trasmettere messaggi a interlocutori anonimi, secondo modalità indipendenti dal contesto. Senza queste capacità, il membro di una società moderna si troverebbe indifeso e verrebbe retrocesso ai livelli sociali più bassi. Le persone con cui l'uomo moderno interagisce non fanno certo parte di un gruppo ristretto di compaesani arcinoti, piuttosto sono parte di un insieme gigantesco di membri di un'anonima società di massa coi quali si comunica attraverso un'alta cultura astratta e basata sulla scrittura. L'investimento più importante, o il possesso più grande dell'uomo moderno, è conseguentemente, e di gran lunga, il suo accesso a quell'alta cultura, basata sulla scrittura, che è il mezzo di comunicazione di un sistema industriale funzionante.

L'accesso a un sistema industriale di questo tipo dipende da due fattori: la padronanza delle capacità richieste, il possesso di attributi personali compatibili con l'immagine che la cultura in questione ha di sé. La natura e le implicazioni del primo fattore sono state già prese in considerazione, mentre il secondo fattore, altrettanto importante, richiede una trattazione a parte.

Se per essere membri di una società industriale avanzata bastasse la padronanza delle capacità tecniche richieste per operare con gli strumenti semanticamente sofisticati di questa società, ci si potrebbe allora attendere la nascita di una sorta di internazionalismo dell'industria avanzata, una fratellanza di tutti quelli che hanno superato i riti di iniziazione ai misteri della tecnologia moderna. Sia i liberali che i marxisti lo hanno previsto, ma queste previsioni non si sono avverate. È chiaro che alcuni segni di uno sviluppo di questo tipo, esistono; si dice che fra i dipendenti delle grosse società multinazionali ci sia una specie di fratellanza cosmopolita che taglia trasversalmente i confini nazionali, e qualcosa di simile tra i membri delle professioni più specializzate (addetti alle ricerche petrolifere, matematici,

si dice persino che ci sia, non istituzionalizzata, un'internazionale di militari). Tuttavia il cosmopolitismo industriale, per così dire, costituisce al giorno d'oggi un fenomeno incomparabilmente meno rilevante dell'affermazione enfatica e a volte violenta, del sentimento nazionale. Come si spiega tutto ciò?

L'alta cultura che, per la prima volta nella storia umana, pervade intere società, non è costituita semplicemente da capacità formali come il saper leggere e scrivere in quanto tale, la capacità di lavorare con i computer, leggere manuali ed eseguire istruzioni tecniche. Essa si articola necessariamente in lingue particolari come il russo, l'inglese o l'arabo e deve anche contenere regole di comportamento per la vita. In altri termini, deve contenere una cultura in senso etnografico. L'uomo del diciannovesimo e del ventesimo secolo non si trova semplicemente al centro di un processo di industrializzazione, ma ci si trova in quanto tedesco, russo o giapponese. Gli esclusi dalla nuova comunità sono tali non solo a causa dell'insuccesso nell'acquisizione delle necessarie competenze, ma anche a causa del fatto che le hanno apprese nell'idioma sbagliato. La moderna alta cultura industriale non è incolore: possiede anzi una colorazione etnica che attiene alla sua essenza. Il modello culturale include una serie di attese, richieste e prescrizioni che per i membri di essa costituiscono obblighi. Da un inglese non si pretende solo che parli la lingua di William Shakespeare, ma anche che sia bianco. Il che costituisce un problema per le persone che per nascita, lingua e cultura sono inglesi, ma che non si conformano a quanto ci si aspetta dallo stereotipo dal punto di vista della pigmentazione. I polacchi o i croati dovrebbero essere cattolici; i persiani sciiti; i francesi possono essere forse non cattolici, ma in ogni caso non devono essere musulmani.

È noto che l'industrialismo, l'avvento del moderno apparato di produzione, non tocca tutta l'umanità simultaneamente. Al contrario, arriva in modo irregolare, creando enormi diversità di sviluppo, grandi disparità di ricchezza

e di potere economico e politico. Ai confini tra popolazioni più e meno sviluppate, sorgono grandi e dolorosi conflitti. Esistono forti motivazioni per la formazione di frontiere e di esclusioni, sia tra i gruppi più sviluppati, che tra i gruppi che lo sono di meno. Le regioni maggiormente sviluppate importano a basso presso lavoratori provenienti da quelle meno sviluppate, ma sono generalmente riluttanti quando si tratta di condividere la piena cittadinanza e l'alto livello delle infrastrutture sociali con paria appena arrivati e culturalmente diversi. La miseria e la discriminazione fanno sì che questi ultimi, o alcuni tra loro, siano spinti verso un sottobosco criminale che rafforza ulteriormente il pregiudizio contro di essi. La situazione che ne deriva dà nuovo vigore ai sentimenti nazionalisti fra entrambe le popolazioni che si fronteggiano.

### **Gli squilibri**

C'è, poi, un altro fattore importante. In condizioni capitalistiche o di libero mercato, le regioni arretrate non possono svilupparsi con facilità, essendo ostacolate dalla competizione delle aree più avanzate: e devono quindi isolarsi. Nel caso in cui siano già fornite di una leadership centralizzata, lo sviluppo verrà perseguito mediante l'isolamento e il protezionismo economico o politico e culturale, e questo per garantire il rafforzamento politico e militare dell'élite in questione e dell'unità su cui comanda. Se l'area arretrata faceva precedentemente parte di un impero coloniale o semicoloniale, le élite locali avvertono il vantaggio di formare un'unità separata all'interno della quale esse avranno il monopolio dell'accesso alle posizioni politiche e di altro tipo, non dovendo entrare in competizione, in un'unità più vasta, con rivali forniti di una tradizione educativa più antica. Sulla base di questi principi, è più che probabile la formazione di unità politiche separate, collegate al sistema di istruzione e quindi al sistema di simboli e di immagini culturali proprie di ciascuna di esse.

Questo, dunque, è lo scenario generale della transizione

dalle società preindustriali non nazionaliste a quelle nazionaliste industriali; nelle prime una grande ricchezza di differenziazioni culturali, che spesso le taglia trasversalmente, non produce in genere turbolenza politica. Al contrario, tende a sanzionare e sostenere le strutture politiche e sociali esistenti. Viceversa, la standardizzazione delle attività produttive in condizioni di produzione industriale genera un insieme di unità politiche omogenee all'interno e differenziate rispetto all'esterno le quali costituiscono a un tempo unità politiche e culturali. L'unità politica (lo stato) è il protettore di una cultura, la cultura è il simbolismo e la legittimazione dello stato. Il monarca inglese è definito ufficialmente come il protettore di una fede, ma nei fatti il moderno stato inglese protegge una cultura, non una dottrina. Il numero di queste unità nel nostro globo è di molto inferiore rispetto a quello delle precedenti differenze culturali. I loro confini riflettono adesso, in parte, i confini di alcune tra le maggiori culture preindustriali, e in parte i punti di conflitto che durante il cammino verso l'industrializzazione, attraverso sviluppi ineguali, divennero focolai di infezione. Le unità culturali minori tendono a scomparire, mentre le maggiori diventano molto importanti dal punto di vista politico. Questo è il nocciolo della questione.

Questa teoria potrebbe forse pretendere di essere una versione del materialismo storico classico, in quanto pone in relazione il fenomeno di cui si occupa, il nazionalismo, con il modo fondamentale di produzione dell'età nella quale questo fenomeno giunge ad affermarsi. Si distacca, però, dal materialismo storico, in due punti: riconosce appieno l'aumentato vigore del nazionalismo politico, che dopo tutto è il problema dal quale abbiamo preso le mosse, e in secondo luogo si concentra non già sulla proprietà del capitale, ma sulla natura e sulle implicazioni dei tipi di capacità e attività coinvolte nelle moderne forme di produzione.

La teoria rende conto di come mai il nazionalismo, non molto rilevante nel passato, sia nei nostri anni un fenomeno così importante. Essa, d'altra parte, non può spiegare tutti

gli aspetti della nostra presente situazione. Non spiega, per esempio, come mai il nazionalismo tedesco sia potuto diventare così virulento durante il periodo nazista. O ancora, essa non arriva a spiegare la salda fedeltà dei canadesi all'attuale unità politica canadese, nonostante il fatto che i canadesi anglofoni non abbiano comunque la minima difficoltà ad adeguarsi all'organizzazione statale degli Usa. Che cosa può offrire questa teoria a chi nel mondo reale combatte contro la turbolenza del nazionalismo?

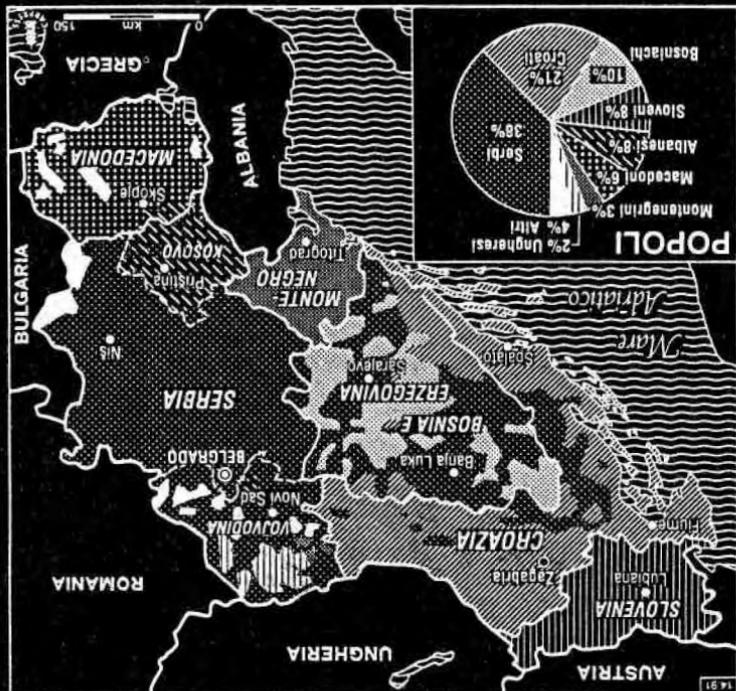
### **Le radici**

La necessità di un misurato realismo. Il richiamo dell'identità culturale (etnica) non è un inganno nato nel cervello di romantici confusi, diffuso da estremisti irresponsabili e utilizzato da classi privilegiate egoiste al fine di istupidire le masse e occultare loro i veri interessi che le riguardano. Il suo richiamo affonda le radici nelle condizioni reali della vita moderna, e non può essere vanificato né dalla pura buona volontà e dalla predicazione della fratellanza universale, né dall'incarceramento degli estremisti. Dobbiamo capire queste radici e vivere con i loro frutti, ci piaccia o no.

L'adeguamento alle nuove realtà non può essere sempre indolore. Il mondo preindustriale ci ha lasciato in eredità un insieme variegato di differenze culturali, e di stratificazioni, e molti confini che non tengono conto dell'etnicità. La condizione moderna implica un egualitarismo (le cui radici somigliano a quelle del nazionalismo) che è profondamente ostile, a differenza di ciò che avveniva nel vecchio mondo, al collegamento tra privilegio, o sottoprivilegio, e differenziazione etnica. Essa tollera alcuni privilegi, ma non la loro esteriorizzazione culturale o etnica. È anche piuttosto allergico alla non congruenza fra confini politici e confini etnici. La correzione di tutte queste sopravvivenze di una età precedente, non può essere sempre piacevole. Siamo fortunati quando può essere ottenuta attraverso la semplice assimilazione e la rettifica delle frontiere, senza il ricorso ai metodi più brutali dispiegati nel corso di questo secolo.

Ci sono motivi per un parziale ottimismo. La diffusione della prosperità economica può far diminuire l'intensità dei sentimenti etnici. Quando due popolazioni, precedentemente in uno stato di conflitto etnico, hanno entrambe prospettive economiche egualmente favorevoli, l'antagonismo acuto generato dall'ineguaglianza dello sviluppo economico, e reso visibile e offensivo da differenze culturali etniche, finisce per scomparire gradualmente. Si può pensare a degli esempi e sperare che il fenomeno diventi più generale. Più di questo, al momento, non è possibile dire.

*traduzione di* **Andrea Damascelli**



## Guy Scarpetta / *Sul nazionalismo*



*Come è possibile spiegare la rinascita dei nazionalismi in Europa? Per rispondere adeguatamente bisogna capire le motivazioni che stanno alla base della tendenza «identitaria» su cui i risorti nazionalismi poggiano. La tendenza identitaria è fondata su di uno schema mitico di purezza perduta che le rivendicazioni nazionalistiche vorrebbero ricreare. Un mito, a cui il cosmopolitismo come pratica e non come utopia, può fornire l'alternativa più appropriata. Guy Scarpetta propone un modello culturale di poli-appartenenze che renderebbe possibile l'integrazione culturale, consentendo al contempo il mantenimento delle proprie identità. Scarpetta, scrittore e saggista, insegna storia della letteratura e del cinema all'università di Reims. Tra i suoi libri: L'Italia (1983), L'impuro (1990), L'artificio (1991), Eloge du cosmopolitisme (1981). È inoltre caporedattore della rivista La règle du jeu, da cui è tratto questo articolo (n.2 / 1990).*

**I**l tema qui trattato nasce da un'inquietudine. Inquietudine di vedere in quella parte di Europa che si disimpegna dall'impresa comunista, risorgere, proliferare, passare al-

l'azione i vecchi demoni del nazionalismo e della xenofobia. Inquietudine di percepire che, nella stessa Francia, la quasi totalità della classe politica si situa sul terreno dell'identità nazionale, e numerosi intellettuali, artisti, scrittori, si lasciano andare a una strana deriva identitaria. È come scrittore che reagisco: cioè soggettivamente, in prima persona, e con un discorso forzatamente ambiguo, interrogativo, non definitivo. Destinato a porre domande più che a dare risposte sicure. Da qui, di primo acchito, la mia inquietudine, il mio malessere. Perché che cosa conta la parola di uno scrittore visto che la questione in gioco è il legame sociale?

Potrei, certo, declinare la genealogia intellettuale, non priva di prestigio, nella quale intendo iscrivermi; ricordare, ad esempio, Gustave Flaubert («Si avvicina il tempo in cui tutte le nazionalità scompariranno. La patria sarà allora un archeologismo come la tribù»). O Robert Musil («l'extra-territorialità dell'intellettuale, ecco la formula giusta in questa epoca di sangue, di terra, di razza, di massa, di capi e di patrie».) Potrei anche evocare, naturalmente, la grande vena antipatriottica del surrealismo, con quel tono di insolenza e di provocazione di cui non è proibito, oggi, rimpiangere l'assenza. Ma nessuno di quei discorsi pretende di poter unire una comunità allargata. Si potrebbe, piuttosto, per uno scrittore, prendere le distanze dal legame, metterlo in crisi, dissentire.

### **Lo schema della purezza perduta**

Guy Konopnicki, in occasione della prima riunione del Forum Democratico, registra una cesura tra ciò che accade oggi sul piano della cultura, colta o popolare (luogo di attraversamenti, di confronti, di ibridazioni) e quel che succede sul piano politico (in cui la «nazione» resta il quadro principale, e in cui il discorso dell'identità o dei valori nazionali trionfa a tutti i livelli). Ma queste affermazioni sarebbero senza dubbio da sfumare: perché anche sul terreno della cultura, possiamo rintracciare una divisione, un antagonismo, un conflitto, tra una tendenza cosmopolita e una

tendenza identitaria, e non solamente in Francia. È sufficiente discutere, oggi, con artisti e scrittori dell'Europa centrale e orientale per percepire che questa linea di demarcazione, ovunque in Europa, divide il paesaggio culturale, e divide le due grandi tendenze una di fronte all'altra.

Mi sembra impossibile capire l'emergere o il rinforzarsi di questa tendenza identitaria, senza analizzarla in funzione di una doppia causalità, esterna e interna. La causa esterna, definisce le condizioni del fenomeno. Ad esempio, è chiaro che la confisca delle sovranità nazionali da parte dell'impero sovietico (non solamente in Urss, ma in tutta l'Europa situata al di là della «cortina di ferro») ha permesso l'amalgama (da quando la morsa si è allentata) tra rivendicazione democratica e rivendicazione nazionale, con il rischio di vedere la prima diluirsi nella seconda, e la posta in gioco, strettamente democratica scomparire a favore di una logica del capro espiatorio. O ancora: è chiaro che il flusso di immigrazione, in Europa occidentale, può produrre, in circostanze economico-sociali difficili, e in assenza di ogni piano di integrazione di ampio respiro, uno shock culturale difficile da vivere nel quotidiano suscitando riflessi razzisti o xenofobi.

Ma si rischierebbe di non capire nulla in profondità di questo fenomeno se ci si limitasse a questo. Poiché per far sì che il nazionalismo possa radicarsi nel tessuto sociale, è necessario anche che queste «condizioni esterne» incontrino degli schemi di pensiero, o di rappresentazione, atti a dargli forma. In altre parole, qualcosa come una «ideologia», certamente diffusa, estremamente differenziata nelle sue premesse e nelle sue formulazioni, ma capace di trovare un minimo di coerenza intorno a uno schema semplice. È quello che chiamerò *lo schema della purezza perduta*. Che potrebbe riassumersi così: qualche cosa, che garantisce la nostra «identità», è stato in altri tempi puro; poi è stato insozzato, corrotto, da un elemento straniero; da qui la necessità di sbarazzarsi dell'elemento corruttore, per ritrovare la purezza perduta.

In fondo, questo schema (che si ritrova nel cuore di ogni razzismo e di ogni nazionalismo) è particolarmente insistente, onnipresente. Così come è presente in maniera accecante, (cioè così manifesto che non lo si vede più) nel cuore dell'inno nazionale francese, *La Marsigliese* («che un sangue impuro impregna il nostro suolo»). Prova che Claude-Joseph Rouget de l'Isle non aveva bisogno di avere letto Johann Herder per inventare, spontaneamente, qualcosa che attenesse all'ideologia del sangue e del suolo. Si potrebbe, ben inteso, sottolineare il carattere «edipico» di un tale schema della purezza perduta, e suggerire che esso si modella nei meccanismi inconsci più arcaici; ma ciò pone in realtà più problemi di quanti non ne risolva. Anche se questo non significa che sia falso. Infatti, questo schema è evidentemente mitologico. Non sono mai esistite nella realtà delle «nazioni pure», delle «culture pure», non è mai esistita la «purezza originaria», né sul piano individuale, né sul piano collettivo. È anche quel che evidenziavano, a loro modo, il dogma biblico del «peccato originale», come la tesi freudiana della sessualità infantile (che fa del bambino, non un essere innocente, ma un «perverso polimorfo»). Tutto sta nel sapere perché queste elaborazioni (religiose o analitiche), strappate alle credenze spontanee della specie, oggi non rappresentano più un baluardo sufficiente per resistere alla marea nera della pretesa purezza originaria.

Questo schema della purezza, mi sembra venga a controinvestire una crisi di identità che di sintonizzare la propria identità con una appartenenza (la nazione), e simultaneamente concepisce la nazione come minacciata (dall'esterno), ma non può vedere quello che, dall'interno, mette in crisi l'identità. È la frase talvolta intesa, nei bar: «Sono francese, io, signore», che si può intendere: io non sono più che questo, allorché tutte le altre appartenenze stanno crollando, anche questa appartenenza è minacciata. È questa senza dubbio la trave portante della xenofobia; l'illusione dell'ultimo legame sociale, quando tutti gli altri si sono sciolti e con loro, all'improvviso, l'ultima sacca di gratifica-

zione. Perché in tutto ciò è in gioco una soddisfazione: l'altro (lo straniero, il corruttore), è percepito dallo xenofobo come colui che lo deruba della sua gratificazione. Perché lo straniero è supposto gioire (esageratamente, ben inteso), nel suo angolo, oltre le frontiere, o nel suo ghetto, ma vicino, troppo vicino, perché la soddisfazione dello xenofobo (o almeno l'immagine che egli se ne costruisce) non si senta destabilizzata o contaminata. Non è il rifiuto dell'altro come si dice spesso, quanto piuttosto il terrore davanti al fatto che l'altro non stia al suo posto, che si mescoli, che venga a confondere o vivere come un parassita nell'isola fantasmatica della purezza. Da questo come corollario, la tematica, del contagio. Niente di più significativo, in questo senso, del caso di Louis Ferdinand Céline, medico, ossessionato dalla profilassi, e preso allo stesso tempo in quel fantasma sessuale della purezza perduta (l'inizio di *Bagatelle per un massacro*; il tema degli ebrei «lubrici», che «rubano le nostre donne»).

Ciò può incarnarsi, evidentemente, in diverse forme. Dal tizio che esce di senno per la musica (straniera, barbara) dei suoi vicini del piano di sopra fino all'artista che rivendica con forza la sua «tradizione nazionale», cioè una condizione che gli permette di non cimentarsi in un confronto internazionale dove rischierebbe di rivelare che la sua arte non ha i requisiti necessari. Ed è qui che si inserisce la logica del capro espiatorio: autorizzando un ultimo tipo di giustificazione (sado-masochista) in colui che farebbe qualsiasi cosa pur di non vedere che la frontiera è in lui.

Dicevo prima: nessuna «cultura pura». Nel caso della Francia, si potrebbero enumerare i fatti. La divisione delle origini (il crogiolo gallo-romano). L'influenza della cultura arabo-ispánica sulla poesia dei trovatori. La presenza del «modello italiano» nel Rinascimento. L'importanza del riferimento alla cultura inglese per la Francia dei Lumi (l'influenza di Laurence Sterne su Denis Diderot). E ancora, per parlare di fenomeni più recenti: l'origine «straniera» del surrealismo (nato a Zurigo con il movimento Dada), e la sua

vocazione deliberatamente internazionale. Il fatto che il grande movimento che ha segnato il teatro francese degli anni Cinquanta è stato guidato da tre drammaturghi, di cui uno era irlandese, il secondo rumeno, e il terzo russo-armeno Samuel Beckett, Eugène Ionesco, Arthur Adamov. Il paradosso della Nouvelle vague, nel campo del cinema: incontestabilmente il più importante movimento di tutta la storia del cinema francese, e che è stato elaborato e definito tra coloro che non esitavano a contrapporre il grande cinema americano (Orson Welles, Howard Hawks, Alfred Hitchcock) o italiano (Renzo Rossellini) a quel che ironicamente chiamavano cinema francese di qualità.

Si potrebbero moltiplicare gli esempi all'infinito, ricordare che Pablo Picasso o Joan Miró erano immigrati, e che Émile Zola, abitualmente percepito come l'onore della cultura francese nel momento dell'affare Dreyfus, era un immigrato della seconda generazione. Si potrebbe mostrare, a partire da ciò, che la cultura francese non è mai stata tanto grande come quando è stata concepita come una cultura di «accoglienza e irradiazione», e che al contrario i momenti di ripiego sciovinista, di chiusura, di iscrizione nella sola «tradizione nazionale» sono stati piuttosto dei momenti di debolezza (si pensi alla pittura astratta francese degli anni Cinquanta).

Ora, tutta la questione (e tocchiamo qui i limiti della risposta «pedagogica» al nazionalismo), è che un tale richiamo non serve a gran ché. Non è sufficiente enunciare delle «verità» per mettere in crisi lo schema della purezza perduta. Questo, infatti, non si situa solo a un livello razionale. Lo stesso, ci si stupisce talvolta dell'«antisemitismo senza ebrei» (in Austria, in Polonia), che non sembra assolutamente logico. Salvo concepirlo, ancora una volta, come l'elaborazione fantasmatica che viene a controinvestire una crisi di identità. Perché tanti viennesi antisemiti? Forse, perché essi non vogliono vedere che Vienna. Ma senza Gustav Mahler, senza Sigmund Freud, senza Arnold Schönberg, senza Hermann Broch, Vienna non è più Vienna, e

allora si scopre che l'«identità» stessa dell'Austria potrebbe ben essere assolutamente artificiale. Da qui la necessità, per vederci un po' più chiaro, di cogliere ciò che è in gioco nella riduzione dell'identità all'appartenenza.

### **La questione dell'origine**

Si potrebbe fare una deviazione, verso quel che sembra essere il rovescio del nazionalismo, cioè il cosmopolitismo. Senza dubbio bisognerebbe, di primo acchito, distinguere due forme di cosmopolitismo. Una è il cosmopolitismo inteso come utopia (il grande sogno dei «cittadini del mondo»), il programma di fraternità fondato su una essenza umana astratta e universale («gli uomini sono tutti fratelli»). L'altro il cosmopolitismo inteso come pratica: fondato non su un'essenza, ma su una esperienza. Non sulla negazione dell'origine, ma sulla costruzione dell'origine, sul lavoro dell'origine, destinato ad allargarla, a contraddirla, a moltiplicarla, ad aprirla all'alterità.

Perché fare questa distinzione? Sarebbe evidentemente molto più semplice, per controbattere le attitudini all'esclusione, alla xenofobia, ritornare all'Uomo astratto, a quello dell'umanesimo, o di Immanuel Kant, o dei Lumi. Ma non si può eliminare così facilmente la questione dell'origine. perché la sola «essenza umana» reperibile, è quella che definisce il soggetto umano come essere parlante; e il soggetto umano, essere parlante, si iscrive in una lingua, una sola, inizialmente (quella che Jacques Lacan puntualizzava scrivendo «lalingua» in una sola parola) allorché le lingue, per definizione sono molteplici, diverse, contrapposte. È questo, mi sembra, il paradosso dell'origine: ciò che fa di noi dei soggetti umani, è un ordine simbolico, che determina un'appartenenza; ora questo ordine simbolico, a partire dal momento in cui attiene a «lalingua», non è né universale, né astratto.

Si passa la vita a dibattere con questo. In altre parole: l'apertura all'alterità, non è qualcosa di naturale o di spontaneo, è un vero processo, complesso, che smuove

forzatamente l'identità (immaginaria) che l'essere parlante attribuisce all'origine. E ciò implica ogni sorta di conflitti, di scosse, di vacillamenti, di shock, di guerre interiori, di progressi e di regressioni, di momenti di gioia e di fobia (talvolta sono gli stessi), fino al momento in cui si finisce per cogliere (forse) che la frontiera (questa ossessione dei nazionalisti) non è all'esterno, limite stabile e definitivo destinato a separare le comunità, ma che la frontiera passa all'interno di ciascuno di noi. E questo non è sicuro che tutti possano sopportarlo per sempre. Come definire, a partire da ciò, il cosmopolitismo come pratica, e non come utopia? Suggerisco tre dimensioni:

- Il cosmopolitismo non è un assunto, una «posizione di base», ma un movimento di emancipazione, da diffondere e ravvivare senza sosta. Ad esempio: ciascuno ha perfettamente diritto di non amare tutte le culture del mondo con la stessa intensità, di operare delle scelte, di affermare delle preferenze. Non c'è niente di «colpevole» in ciò (solo l'universalismo astratto potrebbe colpevolizzarlo); bisognerebbe concepire, piuttosto, l'allargamento messo in opera (il passaggio da una cultura di appartenenza a una policultura) come presupposto di percorsi specifici, in cui il desiderio entra in gioco, e che funziona per scoperte, contagi metonimici, intrusioni, cortocircuiti, in cui, ogni volta, il soggetto possa trovare un supplemento di gioia.

- Si tratta di considerare la questione dell'origine e non di negarla. Ad esempio, se si osservano i grandi percorsi cosmopoliti della cultura mondiale, si percepisce che essi partono tutti da un punto preciso, e che è sondando questo «punto di origine» e rivelandolo come sempre già conflittuale, impuro, che i transfert possono prodursi. (Dante e Firenze, James Joyce e l'Irlanda, Franz Kafka e l'ebraismo centro-europeo, Jorge Luis Borges e l'Argentina, Witold Gombrowicz e la Polonia, Carlos Fuentes e il Messico, e così via).

- Non si tratta di rifiutare l'appartenenza (gesto di pura negazione), ma di concepirla come una «identificazione» tra le altre; un processo, ancora una volta, in cui si tratta di

passare da una appartenenza semplice, unica, e forzatamente riduttiva, a una «poli-appartenenza».

A ciascuno, insomma, il compito di cavarsela con quel che gli è stato dato, e nel quale si iscrive: le traiettorie non si sovrappongono, non ci sono dei «modelli astratti» di cosmopolitismo. Perché tutto questo, in definitiva, implica delle mutazioni nell'immaginario, dei cambiamenti di polarità, dei cambiamenti di intensità, delle lacerazioni o delle complementarietà, delle possibilità, cambiamenti nel gioco.

Tutto un processo, che il nazionalismo ha esattamente la funzione di fissare, rapportandolo a un modello semplice (e rassicurante) di appartenenza esclusiva.

### **La poli-appartenenza**

Ecco perché il cosmopolitismo, come ho tentato di abbozzare sin qui, non è necessariamente in contraddizione con l'attaccamento a una cultura nazionale.

Se osservo, ad esempio, a quanto mi caratterizza culturalmente (e che non ha evidentemente nulla di definitivo), mi sembra di scorgere quanto segue:

- Un attaccamento evidente alla cultura francese, e anche a quel che essa ha di più specificamente francese (e la cui assenza finisce sempre per tormentarmi quando sono immerso in una cultura straniera); ad esempio: la grande tradizione francese del diciottesimo secolo, di Diderot, di Donatien Alphonse François de Sade e Pierre Ambroise François de Laclous, nei quali si coniugano valori di eleganza, di lucidità, di gioco, di scetticismo, di liberazione, e di libertinaggio. D'altronde, certi elementi decisivi della cultura francese, tanto sul piano letterario (François Rabelais, Gustave Flaubert, Charles Baudelaire, Marcel Proust, Céline) che pittorico (Édouard Manet, Claude Monet, Paul Cézanne, Henri Matisse) fanno inequivocabilmente parte dell'eredità che io rivendico.

- Una polarità italiana (evidentemente legata alla configurazione specifica della mia «origine», che fa sì che io non mi sia mai sentito all'estero in occasione dei miei soggiorni

a Roma, a Venezia o in Toscana, e che Dante o Piero della Francesca, Claudio Monteverdi o Paolo Uccello, Carlo Gesualdo di Venosa o Giambattista Tiepolo, Luchino Visconti o Pier Paolo Pasolini, tra gli altri, fanno parte di quanto più intenso e di più permanente c'è nel mio «museo immaginario».

- Una tradizione cattolica (anche se, familiarmente, si tratta piuttosto nel mio caso di un cattolicesimo laicizzato), di alcuni aspetti, del quale mi sono riappropriato, con cognizione di causa, tanto sul piano dei valori etici che dei riferimenti estetici. Questa tradizione, per definizione, è trans-nazionale.

- Una appartenenza «europea», in senso lato, con dei punti d'elezione più particolari: la cultura ispanica (colta o popolare), quella dell'Europa centrale (una costellazione di creatori ai quali mi sento singolarmente vicino, è quella che si manifesta a Vienna nei primi del secolo: da Musil a Broch, da Anton Webern ad Alban Berg.

- Un sentimento profondo di prossimità con i grandi creatori nord-americani (William Faulkner, prima di tutti, ma anche Ernest Hemingway, Jackson Pollock, Mark Rothko, Welles) e latino-americani (Borges, Lesama Lima, Fuentes), che non rappresentano secondo me, una alterità radicale rispetto allo spirito europeo ma piuttosto il suo inserimento e la sua estensione su di un altro continente.

- Al di là, un interesse implicito per il «museo immaginario» più vasto possibile: dalla danza indiana alle sculture pre-colombiane, dalla scultura khmère alla grande architettura islamica (Ispahan), dall'arte pittorica o calligrafica cinese e giapponese ai ritmi africani e afro-cubani.

Tutto ciò per dire che esiste, a ben pensarci, uno scarto tra la mia «appartenenza» giuridico-politica alla nazione francese (al suo stato di diritto, ai suoi valori fondanti, ai principi della sua costituzione) e la mia «poli-appartenenza» culturale (in cui l'elemento francese è un elemento tra gli altri, che non considero in ogni caso come esclusivo). Ed è questo scarto, infatti che mi impedisce di aderire «in

blocco» a una identità nazionale definita una volta per tutte. Da ciò, per esempio, il diritto che mi dò di non accettare «la Francia» come un insieme omogeneo, di scegliere tra una Francia nella quale mi riconosco (per farla breve: la Francia dei Lumi, della grande tradizione democratica e anti-fascista) e una Francia che rifiuto (quella di Henri Philippe Pétain, di Jean Marie Le Pen, del «fascismo alla francese»). O ancora: niente mi sembra scandaloso nell'idea che la Francia possa integrarsi in una identità tras-nazionale (l'Europa), con le necessarie traslazioni di sovranità che ciò implica. Indico brevemente a che punto tutto ciò mi rende refrattario al «neo-gollismo» stereotipato che, di questi tempi, sembra invadere la sinistra francese. Dato che Charles De Gaulle, per me, è non soltanto il mitico eroe della Resistenza, è anche colui che ha ostacolato e frenato il processo di costruzione dell'Europa politica; colui che ha sviluppato un anti-americanismo primario non giustificato da un legittimo desiderio di indipendenza; colui che ha imbavagliato la televisione, e sotto l'autorità del quale *La religiosa* (il film di Jacques Rivette, tratto dall'opera di Diderot) è stato censurato. Per non parlare del maggio '68.

Quel che designo qui come poli-appartenenza non è evidentemente qualcosa di fissato. L'importante, in tutto questo, è mettere in evidenza un gioco plurale di appartenenze che si relativizzano l'un l'altra, in una sorta di percorso aperto a partire dall'«origine» (o dall'appartenenza nazionale iniziale), e che non ha senso se non allargandosi senza sosta, ramificandosi, diversificandosi, moltiplicandosi.

Questo schema di poli-appartenenza (che ciascuno, ancora una volta, dovrebbe poter inventare, a modo suo, a partire dalla sua relazione singola con l'origine) è forse quel che permette di superare l'alternativa semplice nella quale alcuni, oggi, vorrebbero rinchiuderci: quella della scelta tra un buono e un cattivo nazionalismo.

Mi sembra in effetti che ci sia molto di meglio da fare, in questa fine del ventesimo secolo, che non scegliere tra un

«buon nazionalismo» (disponibile, scaturito dall'Illuminismo, e nel quale coinciderebbero, come per miracolo, i valori nazionali e i valori universali) e un «cattivo nazionalismo» (esclusivo, xenofobo, scaturito dal Romanticismo, dall'ideologia del sangue e del suolo). In primo luogo perché tutta la storia ci ha mostrato che lo scivolamento dall'uno all'altro è sempre possibile (è, ad esempio, in nome dei valori universali di «civiltà» che il colonialismo ha commesso i suoi peggiori misfatti). Poi perché la definizione di un «buon nazionalismo» rivela di fatto un inganno intellettuale: se i diritti dell'uomo non hanno senso se non sono universali, allora è una contraddizione in termini parlare di «patria dei diritti dell'uomo». I diritti dell'uomo, per principio, non hanno patria.

Lo schema di poli-appartenenza, almeno, ha qualche merito:

- Quello di non rendere antagonista l'attaccamento a certi valori nazionali (giuridico-politici, etici, culturali) con quelli del cosmopolitismo.

- Quello di non fondare questo cosmopolitismo su una universalità astratta, ma piuttosto su traiettorie singole.

- Quello di autorizzare un processo in cui le situazioni (sempre più frequenti) di esilio, di immigrazione, o di doppia origine, non sarebbero fatalmente vissuti in termini di frattura, ma piuttosto in termini di complementarietà, laddove non si tratterebbe di scegliere un'appartenenza contro un'altra (ciò che rischia inevitabilmente di produrre degli effetti di ritorno), ma piuttosto di giocare la dualità iniziale come «cinghia di trasmissione» di una dinamica di moltiplicazione e di estensione.

- Quello di essere molto più pertinente che lo schema dell'identità nazionale per avvicinare certe situazioni (notoriamente, oggi, quelle dell'Africa, o dell'Europa centrale) che manifestamente sono refrattarie al quadro arbitrario (e sovente imposto) degli «stati-nazione».

Una delle caratteristiche dell'ideologia nazionalista, è di giocare un modello semplice (l'«identità nazionale»), imma-

ginato come assoluto, a-storico, contro ogni forma di «società multi-culturale».

### Qualche modello di poli-cultura

È opportuno, a questo punto, ricordare alcune situazioni. Quella dell'America latina, prima di tutto: cioè il modello di ibridazione culturale, dell'origine multipla, di mescolamento delle culture. Quel che si nota, qui, è meno un «nazionalismo» in senso stretto che una tentazione indigenista: il che consiste nel mettere in gioco delle componenti culturali (l'india, la precolombiana) contro l'altra (quella iberica, quella coloniale), secondo quello che chiamavo precedentemente il fantasma della «purezza perduta». Degli scrittori come Borges, Paz o Fuentes hanno a più riprese contestato questa tendenza, mostrando che la posizione più creativa consisteva al contrario nel non negare alcuna delle componenti (india, africana, iberica), nell'accettarle nei loro scontri come nella loro fusione per, aprirsi sempre più all'alterità, al cosmopolitismo. È significativo che, per uno scrittore come Fuentes, un tale movimento proceda inizialmente da un sondaggio quasi archeologico dell'«origine» (in romanzi come *La morte di Artemio Cruz* o *La più limpida regione*), in cui ciò che si finisce per ottenere non è una purezza originale consolidata, ma una origine già eterogenea.

La situazione degli Stati Uniti: si sa che la nazione americana è sempre pensata come il risultato e il focolaio dei flussi migratori di origini diverse, suscettibili di fecondare l'identità nazionale. Un esempio caratteristico: il grande cinema americano, rappresentativo del modo in cui la nazione si immagina e si rappresenta, è stato il più sovente il prodotto di creatori immigrati, o recentemente integrati. Ieri Otto Preminger, Friedrich Murnau, Erich von Stroheim, Fritz Lang, Charlie Chaplin, Hitchcock; oggi Michael Cimino, Roman Polanski, Milos Forman, Martin Scorsese, Francis Ford Coppola). Questo modello di integrazione presenta anche, ben inteso, i suoi punti deboli: la persistenza

del fenomeno dei ghetti, che contraddicono o rallentano la poli-appartenenza; l'apparizione di atteggiamenti di rifiuto, da quando un flusso di immigrazione rischia di sommergere l'equilibrio dei flussi anteriori (come succede oggi per l'immigrazione dei «latinos»). Ma non di meno ha il merito di fondarsi su una concezione inclusiva e sinergica della nazione (al contrario dei concetti esclusivi e fissi che predominano nei nazionalismi europei).

Ma è una terza situazione, più prossima a noi, che converrebbe studiare da vicino: è quella della Spagna. Ciò che colpisce, nella Spagna democratica di oggi, è la compatibilità tra un attaccamento alla cultura nazionale (la tauromachia, il flamenco) e una dimensione sempre più cosmopolita (sia nella cultura di alto livello sia in quella popolare), allorché queste due tendenze, all'epoca del franchismo, erano manifestamente conflittuali. È come se la Spagna stesse inventando un modello di poli-appartenenza, superando le antiche opposizioni, e perciò fosse piuttosto all'avanguardia rispetto agli altri paesi europei. Non è indifferente nella logica che sto tentando di abbozzare, che questo appaia nel momento stesso in cui si opera un sincero lavoro di anamnesi sulle fonti occulte della cultura spagnola (ebraica e araba), che viene a contraddire il fantasma della «purezza originaria» su cui si modellava il vecchio nazionalismo. Si presenta sovente la Spagna di oggi come un esempio di transizione riuscita dalla dittatura alla democrazia; converrebbe anche, senza dubbio, rivalutare il modello culturale che lì si articola.

Mi è evidentemente impossibile, nei limiti di questo articolo analizzare la situazione della Francia rispetto agli esempi che ho appena evocato. Indico schematicamente questo: si rivela in modo chiaro oggi in Francia lo scacco del modello di integrazione che aveva funzionato sino ad ora. Si potrebbero declinare le ragioni (prima tra tutte probabilmente, la crisi delle istituzioni di integrazione), ma mi sembra in ogni caso che il modello di assimilazione scaturito da una certa tradizione repubblicana non sia più in grado di

prendere in carico la situazione socio-culturale della Francia attuale. Senza dubbio questa è l'occasione per cercare di abbandonare una concezione mitologica dell'origine (che determina una interpretazione fissa ed esclusiva dell'identità nazionale). Ad esempio uno stereotipo sta prendendo piede, quello che pretende che l'attuale immigrazione «islamica» sia più difficile da integrare che non l'immigrazione italiana, spagnola e polacca prima della guerra. Non è inutile ricordare, a questo proposito, che la cultura francese e la cultura islamica non sono così radicalmente eterogenee come certi pretendono. Si pensi all'influenza dei grandi pensatori arabo-andalusi (Avicenna, Averroè) sul pensiero teologico medioevale, a quello della poesia arabo-andalusa sull'estetica dei trovatori, alla traccia sensibile dell'arte islamica su certi aspetti dell'architettura romanica notoriamente nel Poitou). È strano che questi punti di contatto (la cui funzione di transfert potrebbe non essere trascurabile nel processo di integrazione delle giovani generazioni nate dall'immigrazione) siano sistematicamente svuotati e sottostimati nella concezione culturale diffusa dall'istituzione scolastica.

### **L'Europa centrale**

Nel 1925 a Praga, ebbe luogo la prima rappresentazione in Cecoslovacchia di *Wozzeck*, l'opera di Berg. Questi è presente, nello stesso palco di Franz Werfel (lo scrittore ceco di lingua tedesca) e Alma Mahler (alla quale l'opera è dedicata). La rappresentazione va male: è stata programmata per lo stesso giorno del funerale del borgomastro, cosa che certi nazionalisti praguesi interpretano come una intollerabile provocazione «austriaca». Dal levarsi del sipario, Berg, Werfel e Alma Mahler (il cui palco è identificato dai fiori che lo decorano) vengono insultati. Il direttore d'orchestra è costretto a fuggire. Berg viene trattato da «sporco ebreo» dalla folla scatenata. (Ricordiamo però che Berg era un puro cattolico e anche figlio di un mercante che vendeva oggetti sacri nel suo negozio situato all'ombra della cattedrale).

drale di santo Stefano a Vienna). Una tale sequenza di fatti, perfettamente romanzesca, possiede una dimensione emblematica. Mi sembra che basterebbe sondarla in profondità per far sorgere, a proposito del carattere transnazionale della cultura centro-europea di inizio secolo, e dei legami del nazionalismo e dell'antisemitismo in questa parte di Europa, un effetto di verità sorprendente. Sapere quel che accadeva quella sera, nelle teste (di Berg di Werfel di Alma Mahler, degli spettatori cechi che scatenarono il subbuglio), ci insegnerebbe probabilmente molto più che molti studi oggettivi sulla questione.

Introduco qui un altro richiamo. Freud, e Gustav Mahler (che sono considerati oggi come i fiori all'occhiello della vita intellettuale e artistica viennese) sono nati entrambi, in cittadine che appartengono oggi alla Cecoslovacchia. Robert Musil, pur essendo nato in Austria, ha passato la maggior parte della sua infanzia a Brunn (oggi Brno, ancora in Cecoslovacchia). Quanto ai due compositori considerati generalmente come «tipicamente ungheresi», l'uno Franz Liszt, è nato in un villaggio oggi situato su territorio austriaco, e l'altro Béla Bartok, in un villaggio ora situato in Romania.

Tutto ciò indica, evidentemente, il carattere artificiale delle frontiere che hanno suddiviso l'Europa centrale in seguito alla prima guerra mondiale, rispetto alla dimensione transnazionale della sua cultura. Si potrebbe evocare anche il caso Polonia le cui frontiere, tante volte spostate, non hanno alcun carattere «naturale»: esiste una incontestabile dimensione «germanica» dei territori situati a est del limite segnato dall'Oder-Neisse (notoriamente la Pomerania, la Prussia orientale, in cui sono nati Kant e Günter Grass), così come esiste una dimensione «polacca» a est della frontiera che separa la Polonia dalla Russia e dalla Lituania (Vilnius, l'attuale capitale della Lituania, è stata, a lungo, sotto il nome di Wilno, una città essenzialmente polacca).

Un consenso (più o meno forzato) sembra essersi oggi

stabilito sulla necessità di non cambiare nulla delle frontiere nate dall'ultima guerra. Ben inteso, questo consenso si giustifica parzialmente, come una necessaria barriera: va da sé che se il tracciato di queste frontiere, all'occorrenza, fosse rimesso in questione, le peggiori attitudini nazionalistiche potrebbero scatenarsi e opporsi, con un rischio di guerra assolutamente probabile. Ma questa posizione di principio resta non di meno precaria: se queste frontiere, storicamente, non fossero sempre esistite, se esse non fossero esistite dove sono situate oggi, allora niente garantirebbe che l'attuale situazione possa essere considerata come definitiva. Non è neanche certo che questo sia desiderabile.

Ciò che una tale situazione fa apparire, in tutti i casi, è il carattere profondamente artificiale (e inadeguato) del modello dello stato-nazionale così come si è imposto in questa parte di Europa dallo smantellamento dell'impero austro-ungarico. Da qui, oggi, in numerosi intellettuali dell'Europa centrale (ma anche ben al di là, in altri strati della popolazione) traspare con insistenza questa paradossale nostalgia dell'impero. Nostalgia che non bisognerebbe interpretare come il vano sogno di un ritorno al passato (di una restaurazione), ma piuttosto come l'utopia di un mondo in cui l'appartenenza nazionale non sarebbe esclusiva rispetto ad altre appartenenze, più vaste o più trasversali: l'utopia, in senso stretto, di una poli-appartenenza.

Quel che sembra aver percepito Vaclav Havel, quando ha lanciato (è il principio di un processo più radicale?) il progetto di una struttura federativa, che unirebbe la Polonia, la Cecoslovacchia e l'Ungheria. Con, evidentemente, queste domande in sospenso: che fare, in una tale ipotesi, dei territori una volta appartenenti all'impero, e che restano culturalmente implicati nell'Europa centrale (o piuttosto per riprendere la formula di Milan Kundera, nello «spirito mitteleuropeo»), come la Serbia, la Slovenia, e per gran parte la Romania? O dell'attuale Austria? E se venisse esclusa da questa nuova Mitteleuropa, dopo essere stata il

cuore di quella antica? Non significherebbe spingerla a desiderare di aggregarsi alla nuova Germania riunificata, e a reclamare, in qualche modo, una riedizione dell'*Anschluss*?

Quale che sia la situazione, mi sembra che l'Europa centrale è oggi davanti a una scelta ideologica decisiva. Può lasciarsi trasportare da una logica dei nazionalismi (secondo il fantasma della nazione «eletta», e della «purezza perduta da ritrovare»), ed è certo allora che di fronte a dei problemi come quelli delle minoranze nazionali, o quelli delle zone «ibride» nei territori di frontiera, sono possibili esplosioni violente (la questione della minoranza ungherese della Transilvania rappresenta già un punto di esplosione prevedibile). Oppure può tentare progressivamente, bene o male, di impegnarsi verso un modello politico e culturale tratto dalla poli-appartenenza, cominciando a riconnettere i circuiti interrotti, reinstaurare le circolazioni e gli scambi che la storia recente aveva bloccato.

Ora, non bisogna dimenticare che queste circolazioni, queste trasversalità, questi passaggi di frontiera, erano in altri tempi, in un certo modo, attuate dal popolo ebraico che ne era l'emblema, e il vettore (è ciò che ricordava Hermann Broch: all'inizio del secolo, a Vienna, il cosmopolitismo ebraico si era a poco a poco sostituito all'antico cosmopolitismo, cattolico e aristocratico, quello dell'epoca barocca). Ma la presenza ebraica, oggi, è praticamente scomparsa in questa parte d'Europa. E pertanto questa strana situazione, definisce senza dubbio una delle sfide maggiori dei prossimi anni. Tutto accade come se si trattasse di reinventare uno spirito ebraico, in questa parte del continente europeo in cui le comunità ebraiche non rappresentano più che una minuscola minoranza.

Questo, come sempre, sono gli scrittori che l'hanno percepito con più intensità. Danilo Kis, in primo luogo, questo romanziere tipico della Mitteleuropa, la cui intera opera è dominata dalle traversate, dalle erranze, dalle dispersioni, dai legami, dalle filiazioni impossibili, sullo sfondo della ri-

cerca senza sosta (ironica e tragica allo stesso tempo) di una origine inevitabilmente impura.

### Aperture

Sarebbe vano, beninteso, pretendere di concludere una tale esposizione con delle affermazioni definitive, suscettibili di trovare applicazioni pratiche immediate. Indico semplicemente, a titolo di ipotesi, di invito alla discussione, qualche riflessione generale:

- Il nazionalismo (in quanto lega i soggetti alla loro appartenenza territoriale, e si sostiene sempre su una logica di esclusione) rimane più che mai il nemico della civile convivenza. Mi sembra assurdo, in particolare voler togliere il nazionalismo all'estrema destra: che si possa amare il paese in cui si vive (la sua cultura, i suoi paesaggi, i suoi modi di vita) è una cosa; che si trasformi questo attaccamento in modello di identità non potrà mai sfociare che in discriminazioni gravide di pericoli.

- È importante distinguere l'integrazione in senso giuridico (l'accettazione delle leggi e dei principi del paese in cui si vive, con i diritti e i doveri che ciò implica) dall'integrazione in senso culturale. Questa sarebbe mutilante se si riducesse al ristretto quadro di una tradizione nazionale unica e omogenea («i nostri antenati Galli»), nel momento in cui andiamo avvicinandoci sempre più alla realizzazione del vecchio sogno goethiano della cultura mondiale.

- Cultura mondiale non significa universalmente astratta, ma un reticolo di percorsi, di confronti, di scontri, di echi a distanza: un processo sovente conflittuale, in cui la questione dell'origine è in gioco, e che soprattutto non bisognerebbe ricondurre a un modello unico e fisso.

- In questo senso, la sola «integrazione» culturale suscettibile di non fallire mi sembra emergere da quel che ho tentato di designare con il concetto di poli-appartenenza. Una delle proposte che si potrebbe fare in questo senso, sarebbe di inserire molto presto nei programmi scolastici dei paesi interessati, un accesso alla «cultura mondiale»

(storica, artistica).

Il resto è evidentemente un problema individuale in cui entrano in gioco i desideri, il gusto, l'immaginario, il trattamento per ciascuna delle questioni aperte alle sue «origini». Ma stento a immaginare che si possa cedere su questo principio fondamentale, al quale bisogna legarsi più che mai: le frontiere nazionali non dovrebbero essere considerate, in nessun caso, come delle barriere culturali.

*traduzione di* **Elena Petrassi**





## *Jirina Siklová / All'Est niente di nuovo*



*Perché le società post-comuniste sono colpite da un'epidemia nazionalista? Una risposta va ricercata nel vuoto di valori creatosi in quelle società. Così il nazionalismo non sarebbe altro che una compensazione all'identità perduta con la scomparsa dell'ideologia marxista-leninista. Questa è la tesi di Jirina Siklová, sociologa ceca. Questo articolo è stato pubblicato sul mensile praghese Pritomnost n. 3/1991.*

**T**utti cercano una spiegazione per la brusca apparizione di problemi nazionali negli stati dell'Europa centrale e orientale. Un fenomeno che si sviluppa come un'epidemia. In quanto sociologa, trovo una delle spiegazioni fondamentali in questa esplosione del nazionalismo nella perdita dello status sociale secondario o acquisito in tutti gli strati della popolazione, in tutti i gruppi sociali e anche in ogni generazione dei paesi che si proclamavano, ancora non molto tempo fa, socialisti.

Il sistema sociale che si poneva come erede delle speranze e dei desideri secolari di uguaglianza e di giustizia sociale è crollato, e ha dimostrato di non essere più in grado di porsi in concorrenza con il capitalismo così come non è più capace di sfamare la propria popolazione. Uno shock, un cambia-

mento troppo brusco per tutti. La gente, spinta dalla forza d'inerzia, continua a procedere nella stessa direzione e si stupisce di vedere che la sua «fuga nella libertà» somiglia piuttosto a una caduta o a un passo falso. È logico: la distruzione delle frontiere e la caduta dei sistemi comunisti non ha causato solo la rottura delle barriere esterne, ma ha anche perturbato la continuità della vita interna. Il mutamento politico ha sicuramente colpito i detentori del potere e i principali dirigenti dei partiti comunisti, ma ha anche sfaldato gli stereotipi della vita quotidiana, compresa quella di coloro che erano all'opposizione. I dissidenti si sono visti privati dello scopo dei loro sforzi, del senso stesso delle loro vite. Anche loro devono cambiare rapidamente. La gente della «zona grigia» che nel passato oscillava tra establishment e dissidenza, cerca anch'essa la propria identità.

Nella dissoluzione dei sistemi comunisti, la conseguenza più pesante è la caduta delle persone comuni che, nel corso degli anni, si erano più o meno adattate, si erano conformate. Ciascuno aveva conquistato (e come avrebbe potuto fare altrimenti) il suo statuto sociale secondario, acquisito, rappresentato dall'istruzione, dalla posizione sociale. Uno statuto acquisito grazie a un certo grado di collaborazione con il regime. Colui che non avesse ottenuto niente per se stesso era cosciente che almeno i suoi figli o i suoi parenti avrebbero ottenuto una discreta posizione. È a causa di ciò che oggi in Europa centrale e orientale, la maggior parte della gente si sente in pericolo: ciò che li minaccia di più, è probabilmente la loro coscienza, non proprio pulita. È nel momento del crollo dei valori positivi e negativi esistenti che i cittadini dell'Europa centrale e orientale hanno allo stesso tempo guadagnato la possibilità di esprimersi, di aderire alle proprie convinzioni e di dire chi sono.

Ciascuno deve cercare oggi una nuova identità, riformulare dei programmi per il proprio avvenire. Se nello stesso tempo, le persone si rendono conto che quasi tutte le loro conquiste erano contaminate dalla collaborazione con il vecchio regime comunista, capiscono allo stesso tempo che

nella nuova realtà, possono aderire, soltanto e senza vergogna, al proprio statuto sociale primario, innato: all'età, al sesso, alla generazione di appartenenza così come alla propria nazionalità. In questo caso, la domanda «come e a quale prezzo l'hai conquistato?» non si pone. La nazionalità è sempre il sistema più comodo per autodeterminarsi, delimitarsi ma anche difendersi. Se una persona si dichiara slovena, ceca, ungherese o tedesca, si identifica in questo modo con altre persone che hanno il suo stesso destino. Infine gli antenati hanno già provato, nel secolo scorso, il valore della nazionalità come segno sostitutivo della loro identificazione, quando affluivano dalle campagne verso le città, dove perdevano i valori della loro situazione precedente e il rispetto dei propri vicini.

Il nazionalismo che si manifesta così improvvisamente in quasi tutti i cittadini dell'Europa centrale e orientale, è l'espressione di un vuoto totale di valori, ma anche l'espressione di una vergogna. Questo nazionalismo traduce l'assenza di altri valori. La libertà è stata conquistata, ma, al momento, non si sa come utilizzarla, con quale impegno riempirla. In effetti, il nazionalismo si manifesta in genere tra coloro che si sono sottomessi in silenzio, che si sono lasciati umiliare docilmente e hanno adesso la percezione di avere sprecato la propria vita: odiano i comunisti, soprattutto perché li hanno sopportati passivamente. E ora, cercano nel nazionalismo la loro identità e la loro fierezza, alle quali avevano più o meno volontariamente rinunciato. Nello stesso tempo, essi hanno bisogno di designare rapidamente un colpevole, per dissimulare l'evidenza della loro parte di colpevolezza. Il colpevole ben inteso, deve essere l'altro. E se il colpevole si distingue per il colore della pelle o per la lingua che parla, tanto meglio. Diventa così evidente che non si è colpevoli.

Le persone liberate a metà hanno bisogno di ottenere dai propri sforzi un nuovo status sociale. Più rapidamente lo raggiungeranno, più veloce sarà la regressione delle loro frustrazioni e della necessità di accusare gli altri: il loro

nazionalismo si polverizzerà. La situazione tedesca dopo la prima guerra mondiale serve da esempio. Dopo il trattato di Versailles, la miseria tedesca si è proiettata nella nascita del nazionalismo e del fascismo. Dopo la seconda guerra mondiale, quando i tedeschi (almeno nella parte occidentale) hanno avuto la possibilità di ricostruire l'economia e uno stato democratico, il nazionalismo non si è manifestato.

Il nazionalismo odierno è tanto più potente perché le popolazioni degli attuali regimi post-comunisti sono cresciute nell'ideologia della lotta di classe, ridotte alla ricerca perenne del nemico: borghesi, kulaki o imperialisti che fossero. In questi regimi, il male è sempre stato personificato. Se in Europa centrale e orientale la situazione evolverà verso una nuova erosione materiale e spirituale, il nazionalismo festeggerà nuove vittorie, e la libertà conquistata si trasformerà in un manicheismo di altra natura.

*traduzione di Elena Petrassi*



176 93



## Mira Oklobdzija / *Alla ricerca delle differenze* ●●

*Il confronto-scontro tra serbi e croati è il prodotto soltanto di differenze etniche o non è piuttosto il risultato di un'ennesima manipolazione delle popolazioni da parte dei loro dirigenti statali? Mira Oklobdzija, sociologa dell'università di Zagabria, sulla base di un'attenta ricostruzione storica sostiene che le attuali divisioni in Jugoslavia hanno scarsi fondamenti etnici, ma rispondono alla volontà di potenza dei leader dei nuovi ministati.*

Che cosa hanno studiato e appreso gli studenti nelle scuole jugoslave (in tutte le repubbliche) negli ultimi cinquanta anni? Anzitutto veniva insegnato che esistevano sei repubbliche e due regioni autonome, altrettanti popoli e numerosi gruppi etnici (tutti conviventi in buona armonia), tre principali fedi, un paese piccolo però ricco di risorse e molto interessante, ricco di minerali e una costa adriatica molto più bella di quella italiana, una variegata tradizione culturale, molti personaggi famosi che hanno arricchito il sapere dell'umanità e un passato difficile ma eroico. Nel corso della storia si è sempre trovato qualcuno che voleva dominare gli jugoslavi, però questi hanno cacciato i romani, i veneziani, i turchi, gli austriaci e gli ungheresi, vinto i

fascisti, detto «no» a Stalin ed evitato i tranelli dell'imperialismo, sempre sapendo come vanno trattati i nemici esterni e interni. E tutto questo sono riusciti a raggiungere, ben conosciuti per il loro eroismo, onestà, cordialità e ospitalità, ossia popoli che per filosofia fondamentale della loro vita avevano scelto la «fratellanza e l'unità»<sup>1</sup> (unitamente al non-allineamento e l'autogestione) [1].

Così si è arrivati al 1990, con le prime libere elezioni. Erano le conseguenze di una crisi che si trascinava da anni nel sistema e di sforzi della sinistra e della destra nel trovare nuove verità. I primi passi di quella che eufemisticamente viene definita «la nostra giovane democrazia», hanno provocato il caos nelle menti degli ex-studenti, che credevano alle lezioni impartite negli anni passati, ed euforia presso molti altri, che credevano un po' meno agli insegnamenti obbligatori.

Dopo un anno ci sono ancora sei repubbliche (Slovenia, Croazia, Bosnia-Erzegovina, Serbia, Montenegro e Macedonia), però ci si è anche accorti che «la fratellanza e l'unità» era una gran bugia e un bell'inganno. Le due regioni autonome (Vojvodina e Kosovo) non sono più autonome ma semplicemente parti della Serbia. I numerosi popoli (serbi, croati, sloveni musulmani<sup>2</sup>, macedoni e montenegrini) hanno iniziato, ognuno per conto proprio, a fare i conti di quanto i fratelli di ieri li hanno danneggiati finanziariamente, sfruttati economicamente, soverchiati culturalmente e ingannati umanamente. Anche le minoranze, anzitutto gli albanesi (che in Jugoslavia sono quasi tre milioni) tentano di trovare un miglior posto sotto il sole, però con scarsi risultati. Anche le forze religiose alimentano questo processo nazionalista, mentre dal censimento di quest'anno

1. «Fratellanza e unità» è uno slogan propagandistico dell'epoca comunista molto diffuso, e il nome di un'onorificenza politica e militare istituita da Tito (Ndt).

2. Ai musulmani della Bosnia-Erzegovina, Tito aveva riconosciuto lo statuto di nazionalità assieme a quella serba e croata e non soltanto di gruppo etnico-religioso (Ndt).

la definizione «jugoslavo» è stata omessa quale nazionalità di appartenenza. La nuova storia classifica lo jugoslavo nella categoria «altri». Invece del termine «unità» si cerca la sovranità della repubblica e la separazione, e invece della «fratellanza» la disunione. Vengono offerti due concetti nuovi della comunità jugoslava, federativo e confederativo, dei quali il primo è sostenuto dalla Serbia e dal Montenegro e il secondo da tutti gli altri. La nazione ha preso il posto della classe quale categoria dominante della realtà sociale. Per l'individuo non è ancora arrivato il momento. Si trova immerso (più o meno volontariamente) nella nazione, o impotente ai margini della società, ancora una volta soggetto a una qualche ideologia o vittima dei contrasti di interessi delle repubbliche, delle loro élite politiche in lotta fra loro e di varie pressioni da parte dell'Europa e del mondo. Come dice lo scrittore Mica Danojlic: «La nazione è l'ultimo, purtroppo e, per fortuna, irraggiungibile punto di riferimento dell'individuo. Solo questa è in grado di dare all'individuo perplesso una certa base tranquillizzante dell'essere. Al di sopra si trova naturalmente il valore e il senso della vita individuale ossia la libertà. Quando questa possibilità di affermazione viene a mancare la gente comincia a ricordarsi che appartiene a gruppi definiti di nazionalità. E se proprio non possiamo essere uomini, allora cerchiamo di essere serbi, tedeschi, irlandesi o greci». E in Jugoslavia (ma non solo in questo paese) la maggioranza della gente ancora aspetta che la libertà (o la propria umanità) le venga regalata. Non è ovviamente possibile dare o ricevere un simile regalo, e non comprenderlo rientra nel dominio della natura umana.

Come si potrebbe allora descrivere in breve la Jugoslavia di oggi? A livello *informativo* si tratta di un paese dove, per poter capire che cosa sta accadendo, bisognerebbe guardare almeno tre emittenti televisive delle varie repubbliche, e osservare in quale modo un determinato avvenimento viene presentato dai vari punti di vista; inoltre bisognerebbe leggere almeno cinque quotidiani ufficiali o indipendenti

(per la medesima ragione), seguendo contemporaneamente i mass-media europei per rendersi conto di come viene presentata la situazione (e anche per sapere che cosa accade nel mondo, dato che i mass-media jugoslavi si sono concentrati sugli avvenimenti locali, lasciando uno spazio minimo agli avvenimenti al di fuori dei confini balcanici). Quanto avviene a livello *politico* è soprattutto esaltazione nazionalista, scontri armati, morti, feriti e rapiti, villaggi bloccati, barricate sulle strade, il ruolo indefinito delle forze armate nelle repubbliche, armamento illegale dei cittadini, continue riunioni sterili dei presidenti delle repubbliche (che un giornale italiano ha giustamente denominato «cow-boy», la presidenza federale che non funziona, il parlamento federale che nessuno prende sul serio, rafforzamento dei partiti di destra, tentativi frenetici dei partiti di sinistra e dei comitati cittadini, che senza successo tentano di far udire anche le loro voci. A livello *legale* esiste un caos totale causato dalla contemporanea esistenza di sette sistemi legali (federale e delle varie repubbliche), la qual cosa rende i procedimenti giudiziari di dubbia legalità, dove le leggi vengono applicate a seconda della momentanea convenienza del magistrato per ragioni politiche, e non legali. A livello *economico* la situazione si può dire vicina alla catastrofe, sia per le conseguenze di ipoteche del passato sia per il collasso del mercato interno e la mancanza di aiuti dall'estero (condizionati dalla normalizzazione della situazione politica) con la conseguente caduta del potere di acquisto della popolazione, l'inflazione in crescita, forte e improvviso aumento della disoccupazione, impossibilità di prelievo di valuta estera dalle banche<sup>3</sup> (ad eccezione di rare concessioni), diffidenza da parte di investitori esteri in una «zona a

3. Bisogna ricordare che in Jugoslavia, per frenare l'esportazione di valuta, è stato permesso il deposito ufficiale in banca di qualsiasi valuta estera, con interessi nella stessa valuta, esigibili senza cambio obbligatorio in qualsiasi momento. Oggi la valuta depositata è di colpo sparita dalle banche. Qualche malalingua sostiene che è servita, o è accantonata, per l'acquisto di armi sul mercato nero internazionale (Ndt).

rischio» in Europa, stagnazione del turismo, che è una delle principali fonti di attività nel paese (in giugno è stato registrato soltanto il 5% di turisti stranieri rispetto a quelli presenti nello stesso periodo dell'anno scorso).

Per quanto poi riguarda la situazione *sociale* in generale, questa è caratterizzata da paura, diffidenza, odio, accentuazione delle differenze fra le varie etnie, fioritura dei nazionalismi. Tutto sommato, la Jugoslavia rappresenta oggi un ottimo campo per i giornalisti che amano l'avventura e per gli studiosi di scienze sociali, che desiderino apprendere di persona e di prima mano, e non dai libri, come si svolgono gli scontri tribali, i rapidi mutamenti della struttura sociale e la ridivisione del potere.

Tutto questo rappresenta solo una sintetica descrizione di una situazione e non è una semplice frase dire che la crisi jugoslava è un fenomeno complesso e complicato. Se vogliamo cercare di comprendere il nazionalismo, una delle caratteristiche principali di questa crisi, si rende necessario rivolgere l'attenzione al passato. E va sottolineato un aspetto spesso trascurato: la differenza politica ed etnografica del paese. Sulla carta geografica politica le repubbliche sono divise su un asse nord-sud e quindi si parla di repubbliche settentrionali, ossia Slovenia e Croazia, di quella centrale, la Bosnia-Erzegovina, in situazione estremamente delicata, e delle repubbliche meridionali, che hanno conservato il cosiddetto sistema socialista (Serbia e Montenegro), mentre quella geograficamente più meridionale (più precisamente sud-orientale), la Macedonia si proclama simile alle repubbliche settentrionali (nord-occidentali). Se invece esaminiamo la carta etnografica e i confini culturali, il quadro cambia. Questi confini non collimano con quelli politici e corrono in direzione oriente-occidente (sud-est e nord-ovest). Da un punto di vista culturale, esiste una zona mediterranea (nella quale, politicamente, entrano parti della Slovenia, Croazia, Bosnia-Erzegovina e del Montenegro), poi, nell'entroterra abbiamo la zona dinarica (costituita da parti della Croazia, Bosnia-Erzegovina, della Serbia

e del Montenegro), la pannonica (parti della Croazia e della Serbia), l'alpina, entro i cui confini si trova la Slovenia (che nel complesso è molto più vasta) ed infine la zona dei fiumi Vardar e Morava che culturalmente comprende una parte della Serbia e della Macedonia, e collegata agli altri paesi balcanici che non sono entro i confini della Jugoslavia: Bulgaria, Grecia e Albania. Poiché attualmente il maggior focolaio della crisi si trova in Croazia, e precisamente nella sua parte attorno alla città di Knin e dei comuni vicini (zona della Krajina), ci soffermeremo su questa zona. Qui si incontrano le regioni mediterranea e dinarica, ci vivono croati e serbi, politicamente appartiene alla Croazia (in parte una situazione simile si ripete nei comuni vicini, che si trovano sul territorio della Bosnia-Erzegovina, dove, con i croati e i serbi convivono anche i musulmani), mentre la maggioranza della popolazione è serba e chiede l'autonomia con l'annessione alla Serbia (con la quale non confina). In questo modo la crisi jugoslava si avvicina a un punto molto pericoloso perché si inizia a parlare (da una parte pretendere e dall'altra respingere) di un cambiamento dei confini, la qual cosa potrebbe essere causa di scontri ancora più violenti di quelli attualmente in corso.

L'aver sottolineato la differenza fra i confini politici ed etnici non è casuale. Il fatto è che in tutti gli aspetti della cultura (quindi a tutti i livelli della vita quotidiana) gli abitanti della zona dinarica si assomigliano di più, pur essendo diversi fra loro, senza riguardo alla nazionalità o religione. Così per esempio un croato di questa zona assomiglia molto di più, culturalmente, al vicino serbo che a un croato della Pannonia. A questi livelli il problema nazionale si ravvisa solo se causato da fattori esterni poiché, parlando seriamente, i fattori locali non lo provocano, dato che si tratta di popolazione mista, tradizionalmente e culturalmente unificata. Anche se questa dovrebbe essere, e spesso, per lunghi periodi è stata una buona base unificante in passato si sono verificati conflitti. Semplificando si può dire che nella zona della Krajina i conflitti non insorgevano per

ragioni culturali o tradizionali, ma causati da ragioni politiche, ove qualche fattore politico trova interesse nel presentare ai Serbi (ortodossi) e ai croati (cattolici) in modo amplificato le differenze e minimizzando i tratti comuni, indicati come casuali e non importanti. In definitiva, cercando di trasformare i ponti di ieri in fossati [6].

Jovan Cvijic (scrittore serbo) ha dimostrato con studi approfonditi, che, dopo l'immigrazione degli slavi nel settimo secolo, e particolarmente negli ultimi seicento anni, le popolazioni balcaniche si sono mescolate in tutti i sensi. Queste migrazioni sono state in modo particolare causate dalle conquiste turche, e queste correnti migratorie interessano zone anche al di fuori degli attuali confini della Jugoslavia. «Le migrazioni hanno talmente influenzato il carattere preesistente, già etnicamente diversificato, portandolo a complessità tale da non poterlo scientificamente definire. Nessuno è ora più in grado di stabilire con sufficiente autorevolezza quali e quanti elementi etnici hanno influenzato la formazione delle nazionalità formatesi sul territorio dell'odierna Jugoslavia» [2, p. 149]. In questo contesto non è possibile trascurare il ruolo delle religioni. La religione si intreccia con il momento etnico, spesso vissuta come suo sinonimo, particolarmente nei rapporti personali. «L'ortodossia si identificava con la nazionalità serba e montenegrina, in funzione di simbolo etnico coesivo nella lotta per la conquista di un'altra religione. La cattolicità dei croati e degli sloveni era portatrice di influenze del mondo e della cultura occidentale, differenziandoli dal gruppo con le medesime origini, ma influenzate nel corso della storia dall'oriente, da Bisanzio e poi dall'impero ottomano. L'accoglimento dell'Islam<sup>4</sup> ha creato l'elemento essenziale per la

4. In realtà la Bosnia-Erzegovina si trova a essere l'unica repubblica con una forte presenza musulmana (oltre che nel Kosovo). Storicamente ciò è stato favorito dalla presenza in quei territori della setta ereticale dei Bogumili che, per rimanere indipendente rispetto alle etnie vicine e sfuggire alla repressione, fu costretta a confluire nell'Islam; all'epoca più tollerante nelle questioni religiose (Ndt).

formazione del gruppo etnico musulmano» [5, p. 25].

Nella letteratura storica esistono delle opinioni diverse su quando e come sono iniziati gli scontri nella zona della Krajina. Questa zona è stata creata nel sedicesimo secolo (denominata Voina Krajina: Zona militare) con funzioni di resistenza alle conquiste turche e denominata «Antemurale Christianitatis». Alcuni autori affermano che le ricorrenti inimicizie fra le popolazioni croate e serbe venivano provocate dall'ingerenza degli austriaci e dei feudatari locali. Altri dicono che ai conflitti si arriva solo nel diciannovesimo secolo, quando comincia a mancare il fattore aggregante del «nemico esterno» che univa serbi e croati nella lotta comune. «Finché eravamo soggetti allo straniero, eravamo tutt'uno, anima e corpo. Non appena si cominciarono a dividere le proprietà terriere scoppiarono le liti fra i capi, che poi si trasferirono al popolo. Il popolo, fino ad allora unito, si divise per ragioni politiche su cui si innestarono motivazioni religiose» [8, p. 15]. Ad ogni modo il giudizio che se ne dà è unanime: i conflitti partono dai capi, dai nemici esterni e dai feudatari e non dalla base, ossia dal popolo. Quindi la storia, anche in queste contrade inquiete segue strade ben note [7].

Ai tempi della costituzione della Vojna Krajina (Zona militare) vennero trasferite popolazioni ortodosse e ricevettero dei privilegi da parte degli imperatori austriaci, ad esempio non erano soggetti allo stato di servi della gleba fino a quando erano in servizio militare<sup>5</sup>. Questo aveva causato l'opposizione della nobiltà locale, che perdette le proprietà sui confini (fra l'impero austriaco e quello ottomano), e non poteva riscuotere alcun diritto di rendita dagli immigrati «granicari» (letteralmente: confinario, milite ad-

5. Il servizio militare spesso durava tutta la vita. Si trattava di contadini-soldato (paragonabili agli attuali kibuzzim) che contribuirono a formare una zona cuscinetto tra l'impero ottomano e quello austriaco. Gli immigrati serbi provenivano dai territori invasi dagli ottomani ed erano reinsediati in zona di confine dalle autorità imperiali austriache con notevoli privilegi in cambio di servitù militari (Ndt).

detto alla guardia dei confini). Inoltre, anche le popolazioni locali iniziarono a prestare servizio nei reparti militari di confine, cessando di avere lo status di assoggettati ai feudatari. La chiesa cattolica, dalla parte della nobiltà locale, inizia la propaganda contro gli immigrati senza ovviamente svelare le vere ragioni del suo intervento. A questo punto nella guerra di propaganda si inserisce la chiesa ortodossa, a salvaguardia dei propri privilegi. «In questo modo, gli interessi di classe vennero ancora una volta coperti da pretesti religiosi. Le reciproche recriminazioni e maledizioni non potevano non lasciare tracce presso il popolo e, poiché la coscienza del popolo si identificava con quella religiosa, questi eventi costituirono un fattore importante negli scontri fra cattolici e ortodossi, ossia fra croati e serbi» [4, p. 250].

Questi scontri sono proseguiti anche nei secoli successivi. Nel diciannovesimo secolo agiscono nuove forze che incoraggiano le esclusioni etniche. In questo periodo la Serbia era sotto l'influenza della Russia, in Croazia e in Slovenia si rafforza il clericalismo, e i popoli alternano litigi con riappacificazioni e vengono influenzati da scontri e da interventi esterni ai loro interessi. Questo continua anche nel ventesimo secolo, e gli scontri odierni dipendono principalmente dai ricordi degli eventi della seconda guerra mondiale. Bisogna sapere che le autorità ustascia (dello stato indipendente di Croazia)<sup>6</sup> sono responsabili dell'uccisione di molte migliaia di persone in questa zona. Le vittime sono state in primo luogo i serbi, e nella memoria collettiva popolare quella esperienza non può essere facilmente dimenticata. Qui si trova una delle ragioni per la quale le po-

6. Gli ustascia (letteralmente insorti) erano i fascisti croati che combattevano contro lo stato jugoslavo lottando per l'indipendenza della Croazia. Sotto la protezione dell'Italia e della Germania fascista si creò lo stato croato indipendente con a capo un re di casa Savoia, Aimone (che fu tanto accorto da non mettervi mai piede). Gli ustascia si appropriarono per la loro bandiera dello storico simbolo nazionalistico della scacchiera che oggi, riutilizzato dall'attuale governo croato, viene letto dai serbi come un recupero dell'ideologia ustascia (Ndt).

polazioni serbe nella Krajina non tollerano l'indipendenza della Croazia, senza considerare il fatto che le condizioni storiche sono completamente mutate e non esiste alcuna seria ragione per una qualche identificazione della attuale dirigenza croata con quella del 1941. Comunque la diffidenza da una parte è forte e dall'altra parte (da quella delle autorità) non è stato trovato alcun modo convincente per una soluzione pacifica. D'altro canto, in un contesto più ampio della crisi jugoslava, alla dirigenza serba conviene una situazione caotica in Croazia e la incoraggia in ogni modo con la propaganda e con le armi. Con il popolo nella Krajina giocano due fattori, gli attuali boss locali e il ricordo delle vittime e degli scontri (causati da altre autorità e da altri boss). Dalla Serbia arrivano altri incoraggiamenti quali le parole tradizionali «Solo la Concordia salva il serbo»<sup>7</sup> e «Tutti i serbi in uno stato» mentre in Croazia (che è la loro patria) sentono: «Dio e croati» e «Tutto è nostro sulla nostra terra», con nuove bandiere, stemmi e inno, cambiamenti dei nomi delle strade (per esempio recentemente la piazza dei martiri del fascismo a Zagabria è stata denominata piazza dei notabili croati) e assistono a una crescente esaltazione nazionale croata. Questa esaltazione è, almeno in parte, la conseguenza della stessa esaltazione dei serbi che da qualche anno incoraggia Slobodan Milosevic chiamata «rivoluzione antiburocratica» (che si è manifestata molto rumorosamente in occasione dei cosiddetti meeting della verità). «L'idealizzazione dei simboli nazionali è diventata uguale a quelli tradizionalmente sacri ... i simboli nazionali non debbono essere chiamati sacri, malgrado vengano trattati proprio in questo modo» [4, p. 107].

È difficile dire se si troverà sufficiente saggezza, tattica e buonsenso per la pacificazione della situazione. È comunque chiaro che per questo sarebbe necessario trovare una

7. CCCC: per antica tradizione questo motto, nella forma di quattro c attorno ad una croce (in cirillico c si legge s) compare nella bandiera serba (Ndt).

via nuova, non ancora sperimentata, tale da poter convincere tutti. Comunque gli ultimi massacri in Croazia non lasciano molte speranze in una rapida soluzione per la cessazione degli scontri e il ritorno alla normalità. Questo in primo luogo perché i serbi credono che solo la Jugoslavia unita e indipendente può loro garantire la parità in Croazia. Gli ottimisti sperano nella pace, mentre i pessimisti (la maggioranza) prevedono la continuazione dei combattimenti, dei quali la forma peggiore potrebbe essere una estesa guerra civile, oppure dei conflitti per lunghi anni, sull'orlo della guerra civile. In questo modo i serbi in Croazia potrebbero agire nello stesso modo degli irlandesi o dei baschi. A ogni modo fare previsioni è un compito ingrato. Gli esperti le evitano, non per vigliaccheria o mancanza di fantasia, ma semplicemente perché molti aspetti e fattori non sono di dominio pubblico, e si trovano nelle mani di coloro che possiedono il potere e tirano le fila. Nel caso concreto e per le molte ragioni già esposte (e di molte altre ancora) delle quali alcune entrano nell'ambito della psicologia sociale (e anche patologia sociale), non è possibile prevedere l'esito. È possibile solamente presumere e sperare che alla fine possa prevalere quello che dovrebbe guidare l'umanità soprattutto nei momenti di crisi: la ragione.

Il popolo (come anche la stirpe) è caratterizzato in primo luogo dall'appartenenza di sangue, lingua e cultura (ove per cultura si intende la vita sociale). «Il popolo, quale gruppo etnico, crea il sentimento di una appartenenza comune, della cultura e del destino, inteso come protezione dalle minacce naturali, dalla guerra, dal nemico» [3, p. 120]. Questo sentimento si manifesta in forma di patriottismo, che è un sentimento emotivo e non razionale. Pertanto esso rientra nell'ambito della vita psichica. «Le minacce portate a questo sentimento, sia effettive o immaginarie, accumulano le frustrazioni, e le frustrazioni si risolvono in aggressività» [3, p. 120]. Il meccanismo di difesa che scatta a seguito delle frustrazioni collettive (come pure di quelle in-

dividuali) è l'insorgere dell'odio e della diffidenza verso gli altri. Le manifestazioni del sentimento dell'appartenenza etnica possono essere espresse nella coppia amore-odio (patriottismo-xenofobia), dove spesso ambedue le parti sono cieche. Nel 1921 Martin Buber scriveva: «Il popolo è un fenomeno della vita; la nazione un fenomeno di coscienza; il nazionalismo è un fenomeno di una coscienza esasperata» [4, p. 105]. Però il nazionalismo non rimane a livelli coscienti, si muove nella dimensione istintuale perché provoca comportamenti che determinano aggregazione. Mentre la ragione non produce reazioni emotive. Luis Wirth classifica i tipi di nazionalismo in quattro categorie: espansionistico o egemone; separatista o particolaristico; marginale; nazionalismo delle minoranze [9, pp. 723-737]. Oggi in Jugoslavia sono presenti tutti e quattro i tipi. Alcuni inseriti nella politica portata avanti dalle singole repubbliche e quindi considerati legittimi, altri ritenuti invece illegittimi. Nel modo di applicare le norme legali, nell'analizzare le informazioni e nel definire i vari tipi di nazionalismo, non esistono atteggiamenti concordanti. Però tutti concordano sul fatto che esistono modi diversi per analizzare questo fenomeno. Tutti differenziati: ognuno contraddice l'altro. E ricompare il binomio noi-loro. Noi, i democratici, loro, i nazionalisti.

Una delle motivazioni per comprendere quanto sta succedendo va ricercata nel recente passato, ossia nell'ideologia e nella politica che lo hanno caratterizzato. Dalla seconda guerra mondiale fino ad oggi, in tutti i livelli della vita sociale esisteva soltanto l'ideologia comunista, quale unico punto di riferimento ammesso. Per quanto riguarda i rapporti interpersonali era prescritta la formula «fratellanza e unità», insistendo sui tratti unificanti e sull'aggregazione, e negando anche quelle differenziazioni (culturali), che difficilmente avrebbero potuto portare a scontri. Ora questa formula viene sostituita dall'ideologia nazionalista. È interessante constatare che da parte di tutti i nuovi partiti arrivati al potere (e perfino di alcuni dell'opposizione), si

promuovono programmi basati sulla questione nazionale, trascurando problemi economici. Così oggi si insiste proprio sulle differenze, trascurando gli aspetti comuni, e invece della «fratellanza e unità» si crea allarme insistendo sul «tradizionale pericolo di influenza negativa nei confronti dei propri interessi da parte di altri».

In questo modo sorgono odio e diffidenza, tutte le verità di ieri vengono considerate menzogne, dando fiducia ai nuovi padri della patria. Molti teorici ritengono che i sentimenti nazionali, oppressi per anni, dovranno essere «sfogati», mentre altri dicono che non è difficile manipolare il popolo, abituato all'obbedienza verso i capi. E questo fenomeno «obbedienza all'autorità suprema» deriva dalla cultura patriarcale, dominante nella maggior parte dei Balcani. Il presidente Tito era stato per decenni il padre di tutti gli jugoslavi. Dopo la sua morte, nessuno poteva identificare questa autorità con la presidenza collegiale, che aveva assunto le funzioni politiche di Tito. A questo punto sono comparsi i nuovi capi, che dovevano riempire lo spazio emotivo e ricevere l'onere dell'amore dei figlioli perduti. Riportando alla memoria le tradizioni, dio, antichi eroi, canzoni dimenticate, la mitologia e il glorioso passato delle proprie nazioni, sono riusciti a svegliare le masse, fino a ieri in letargo. Senza comunque dimenticare (se mai fosse possibile evitarlo) di dirigere una buona parte di queste energie sopite nella direzione della diffidenza e dell'odio. Anche se è vero che fino a ieri si imponeva l'uguaglianza e si incoraggiava un'uniformità inapplicabile è ancor più vero che l'attuale propaganda sull'impossibilità di superare le differenze non è basata sulla realtà. La vecchia regola «divide et impera» si dimostra ancora una volta efficace. Il romanticismo nazionalista stravince sull'opzione razionale. La Comunità europea e l'America svolgono il ruolo di severi giudici, che comunque non soltanto non riescono ad assicurare un fair-play, ma non capiscono nemmeno come poter agire su un terreno dove ognuno gioca applicando regole proprie.

Qualche piccolo esempio comunque permette di coltivare delle speranze. Ne voglio ricordare soltanto uno. Il villaggio Kijevo (abitato da Croati) nella Krajina, questa primavera, era isolato dal mondo. Sulle strade le barricate, poste dai loro vicini dei villaggi serbi, non potevano essere superate dall'esercito. In questo modo a Kijevo non arrivavano provviste alimentari, e neppure medicine o assistenza medica. Da quanto ha dichiarato il capo della polizia del luogo, la gente ha potuto superare l'assedio perché altri vicini, da altri villaggi (serbi) portavano quotidianamente quanto occorreva attraversando sentieri di campagna.

Può darsi che esempi di questo genere esistano anche altrove ma gli ubbidienti giornalisti si dimenticano di riportarli. In ogni caso, episodi del genere non possono godere di grande pubblicità, considerato il clima dominante. Se esempi di questo tipo si moltiplicassero, forse potrebbero smusare le lame dell'odio e della diffidenza, riportando alla memoria tempi migliori quando la convivenza non costituiva un problema. Forse la gente potrebbe cominciare a comprendere che è pericoloso (e storicamente criminale) dare peso a differenze che obiettivamente non esistono, se qualcuno non cerca di imporle alla coscienza del popolo. E forse allora si potrebbe constatare che la «gente comune», una volta svegliatasi dal sonno ipnotico, prima del comunismo, adesso del nazionalismo, ha più buon senso di coloro che la guidano. Comunque questo non piacerebbe ai capi nazionalisti. A loro le differenze piacciono tanto.

*traduzione di Dušan Bunčuga*

*Bibliografia*

1. Vaso BOGDANOV, *Historijski uzroci sukoba između Hrvata i Srba*, Jazu, Rad, Zagabria, 1957.
2. Jovan CVLJIC, *Balkansko poluostrvo i južnoslavenske zemlje*, Zavod za istraživanje udzbenika SR Srbije, Belgrado, 1966.
3. Blaženka DESPOT, *Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije*, Glas Slavonije, Osijek, 1976.
4. Nikola DUGANDZIJA, *Religija i nacija*, OKD, Zagabria, 1983.
5. Ruža PETROVIC, *Etnobiološka homogenizacija jugoslovenskog društva*, in *Sociologija*, Belgrado, n. 2/1968.
6. Milan RADEKA, *Gornja Krajinna*, Savez udruženja pravoslavnih svestenika SR Hrvatske, Zagabria, 1975.
7. Rudi RIZMAN, *Nacionalizam kao teorijski problem u društvenim naukama*, Institut za proučavanje nacionalnih odnosa CK BiH, n. 18-19/1987.
8. Josip SMODLAKA, *Jugoslavenski nacionalizam 18-og veka*, in *Zeta*, Podgorica, 1941.
9. Luis WIRTH, *Types of Nationalism*, in *American Journal of Sociology*, XLI/1936.



## Reha Çamuroglu / *La variante turca* ● ●

*In occidente, la nascita del nazionalismo in Turchia viene fatta risalire a Kemal Atatürk, fondatore della repubblica turca. Ma è possibile identificare questo concetto, sviluppatosi soprattutto in Europa, anche nella cultura musulmana? In una certa misura la risposta è affermativa, ma apportandovi delle varianti legate alla specificità di quella popolazione e al differente immaginario sociale. Ecco quali sono, secondo Reha Çamuroglu, storico, autore di diversi volumi sull'impero ottomano e attivista libertario a Istanbul.*

È molto difficile, per uno storico non europeo, trattare problematiche storiche parzialmente comuni all'Europa: il primo ostacolo da superare è l'enorme differenza concettuale e ideologica. Infatti essa può assumere dimensioni così rilevanti da risultare paralizzante. Per colmare questa distanza è opportuno iniziare da concetti e da idee fondamentali.

La problematica storica presa in esame è la rinascita del nazionalismo, fenomeno legato ai concetti di «nation» e «nationalism». Considerando i significati di questi, secondo un'ottica inglese, risulta assai chiaro il giudizio logico che

ne deriva; ma una simile conclusione non può essere applicata alle realtà turche e alle aree di cultura islamica. È quindi necessario fare chiarezza sull'etimologia delle parole legate al concetto di nazionalismo; senza questa spiegazione sarebbe difficile, per un lettore occidentale, comprendere la complessità delle culture turche e arabo-islamiche.

### Questioni terminologiche

Il dizionario turco-inglese *Redhouse*, il più usato in Turchia, traduce «nation» con i seguenti termini:

millet: nazione;

budun: popolo, tribù, setta, famiglia;

ulus: nazione;

gemaat: comunità, assemblea religiosa;

ummet: nazione, popolo, assemblea religiosa.

Lo stesso dizionario afferma che il corrispondente di «nationalism» è il termine «milliyetçilik», derivato dalla parola «millet». In realtà il significato proprio di «millet» copre concetti di altra natura: fede, religione, comunità dei fedeli di una setta, quindi «milliyetçilik» non corrisponde al concetto occidentale di nazionalismo.

Le difficoltà di traduzione non si fermano qui, passiamo al termine «budun». Questa parola corrisponde all'arabo «kavim» e individua un gruppo di persone appartenenti alla stessa stirpe che condividono le stesse tradizioni, che parlano un'unica lingua e mantengono intatta la propria identità culturale a prescindere dalle condizioni politiche e sociali.

Il termine «ulus» e il suo derivato «ulusculuk» possiedono una connotazione storica ben precisa essendo stati conati dai nazionalisti turchi filoccidentali. Così «ulus» sta a indicare una comunità che si differenzia dalle rimanenti preservando la propria lingua, cultura, ideali e «ulusculuk» è il valore supremo che ogni popolo dà alla propria esistenza restando legato alla tradizione, accettando che non è possibile abolire le classi sociali.

Questo è quanto più si avvicina ai concetti occidentali che la lingua turca è in grado di esprimere. I termini restanti si

pongono nell'ambito della religione, dove «gemaat», di origine araba, indica le sette e le comunità religiose affiancate dall'Imam. Attualmente il termine è diventato infatti, sinonimo di comunità religiosa. Ma ancora «ummet» è la comunità dei fedeli credenti e praticanti legati alla rivelazione di un profeta, quindi «ummet» è la globalità dei musulmani uniti dalla parola di Maometto.

Dati questi presupposti non è da una di queste parole che potremo cogliere il significato di nazionalismo in Turchia ma dal loro insieme e dall'uso che ne viene fatto dai diversi gruppi politici. Così i conservatori fanno leva sul significato di «milliyetçilik», mettendo in rilievo l'aspetto religioso e considerando fondamentale l'unità linguistica e i risvolti sociali che ne conseguono; ciò sarebbe dimostrato dall'unità che accomuna i turchi abitanti in Turchia ai turchi abitanti in Azerbaigian che professano lo sciismo. Ma tale concetto non può essere condiviso dai popoli arabi e dagli iraniani che sono musulmani ma non di stirpe e lingua turca.

L'area politica di estrema destra preferisce parlare di «budum» cioè di legami di sangue e di peculiarità etniche, privilegiando così l'assetto sociale e relegando in secondo piano l'elemento religioso, visione che non è condivisa dai più. I progressisti turchi, invece utilizzano «ulus» inteso come nazione e «ulusçuluk» inteso come nazionalismo. Due termini che contengono una forte componente ideologica, mentre le implicazioni etniche e religiose sono messe in disparte.

La frase di Kemal Atatürk, fondatore della repubblica turca, «Beato chi dice di essere turco» esprime molto bene questo tipo di mentalità. E infatti il concetto legato a «ulus» ha numerosi sostenitori tra tutti gli strati sociali ed è l'ideologia ufficiale di stato.

La tematica delle parole «gemaat» e «gemaatçilik» è patrimonio delle sette islamiche e dei religiosi. Questi che alternano toni moderati a toni estremisti incontrano l'appoggio di un numero molto elevato di turchi e di arabi, suscitando preoccupazione nelle aree moderate e progressi-

ste che temono una generale regressione. Anche il contenuto concettuale di «ummet» e «ummetçilik» è chiaramente religioso e mira all'unione di tutti i musulmani. Tra gli integralisti islamici tale concetto riappare periodicamente, sostenuto soprattutto dagli intellettuali legati all'ambiente religioso. Durante i periodi di crisi, ad esempio la guerra del Golfo, quest'idea trova appoggio in vasti strati della popolazione, altro motivo di preoccupazione per i laici.

### **La dissoluzione dell'impero ottomano**

Ora districato, mi auguro, il nodo linguistico e terminologico, è necessario riassumere gli eventi storici che, a partire dalla rivoluzione francese, hanno prodotto la Turchia moderna. A quell'epoca la maggior parte dei territori in cui erano presenti queste culture, era sotto l'amministrazione dell'impero ottomano la cui classe dirigente era prevalentemente turca. Nel 1789 la popolazione dell'impero ottomano era costituita per circa metà da cristiani europei e non (greci, serbi, bulgari, ungheresi, rumeni, armeni, georgiani, siriani e maroniti), l'altra parte era rappresentata dal gruppo musulmano formato da arabi, turchi e curdi.

L'influenza della rivoluzione francese si manifestò, come naturale, sui territori europei abitati dai sudditi ottomani. In questo periodo, l'impero ottomano si sforzava di contrastare l'imperialismo occidentale attraverso un processo di modernizzazione. In risposta alle rivendicazioni dei cristiani europei per l'ottenimento di una propria identità nazionale, venne creata dai modernisti turchi l'ideologia dell'ottomanesimo.

Alla base di questa ideologia vi era la convinzione che tutti gli abitanti dell'impero, cristiani e musulmani, potessero costituire una moderna nazione ottomana. Il tentativo fallì in breve tempo soprattutto perché mancarono spinte popolari e tutto rimase circoscritto negli ambienti intellettuali più avanzati.

Nel 1829 una parte dei greci formò uno stato indipendente; altri popoli cristiani seguirono quest'esempio e formarono

no propri stati. La Serbia, la Bulgaria e il Montenegro furono il frutto di questo processo. Nonostante l'occupazione francese nell'Algeria del 1830, avesse reso possibile l'avvicinamento degli elementi arabi e turchi (divisi da dispute e rappresaglie) grazie alla stessa appartenenza religiosa, la classe dirigente ottomana e gli intellettuali capirono che la politica dell'ottomanesimo era fallita.

A questo punto l'unica alternativa possibile era mantenere il controllo su ciò che ancora rimaneva e si aprì la via all'*ummetçilik*. Questa politica favorì disordini con i cristiani d'Anatolia e del Libano e fallì in seguito ai nazionalismi sorti tra gli arabi. Il fatto interessante è che le spinte nazionalistiche arabe, contro gli ottomani, ebbero origine da una frattura religiosa in seno all'Islam causata dalla setta Wahhabita abitante nell'odierna Arabia Saudita. Gli wahhabiti costituivano una comunità puritana islamica, fondata nel diciottesimo secolo, che condannava ogni tipo di innovazione, in particolare il culto dei santi, i pellegrinaggi alla tomba del Profeta, l'uso del tabacco, dell'alcool e la musica.

Può sembrare un paradosso ma il popolo che sviluppò per ultimo il nazionalismo nell'impero ottomano, grazie all'influenza degli azeri e dei turchi caucasici della Russia zarista, furono i turchi e ciò accadde verso la metà del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo.

Nel 1908, soprattutto dopo il 1925, il governo turco adottò una politica tesa a sviluppare il nazionalismo. Ma i risultati non furono quelli sperati, invece di un blocco unico nazionale attualmente esistono diversi orientamenti che sfociano in conflitti a cui seguono riappacificazioni grazie a soluzioni basate su compromessi. A questi compromessi c'è tuttavia un limite determinato dal quadro politico, sociale, ideologico, economico e diplomatico. Tra i problemi politici interni il più importante è legato allo sviluppo del nazionalismo curdo.

Prima del crollo dell'Unione Sovietica i movimenti nazionalisti curdi erano improntati a una forma di social-nazio-

nalismo terzomondista, oggi hanno assunto connotazioni unicamente nazionaliste senza più venature socialiste. La popolazione curda, dopo il crollo dell'impero ottomano, si è trovata a vivere divisa su quattro diversi territori statali: attualmente i curdi sono circa un quinto della popolazione in Turchia, cioè dodici milioni, un milione in Siria, tre-quattro milioni circa in Iraq e tre milioni in Iran. Questa situazione alimenta il nazionalismo dei curdi oppressi e al contempo favorisce nuovi nazionalismi degli iraniani in Iran e degli arabi in Siria e Iraq. Mentre una forte spinta al nazionalismo turco proviene dalle repubbliche sovietiche dell'Asia centrale, cioè Azerbaigian, Kazakistan, Uzbekistan, Turkmenistan e Tagikistan che, volendo ottenere l'indipendenza, chiedono l'appoggio della Turchia.

La guerra del Golfo ha scatenato problemi di varie dimensioni nella regione meridionale: l'odio delle popolazioni musulmane verso quelle cristiane, il socialismo influenzato dall'Occidente, il fondamentalismo islamico si mescolano a ideologie di tipo nazionalistico contribuendo alla formazione di una rete intricata e complessa, resa ancora più delicata dalle aspirazioni della Germania che aspira a giocare un ruolo rilevante in questa regione, entrando in concorrenza con gli Usa. E molto probabilmente la guerra del Golfo è stata solo il preludio a una lunga serie di scontri, anche perché è quasi impossibile che le popolazioni di questa zona possano vivere in pace, basandosi sui legami unificanti dell'Islam. Questi legami ancora vivi e forti, non fanno altro che accrescere i contrasti. Mentre una soluzione di tipo occidentale non è ritenuta accettabile. Sfortunatamente la diversità, che è uno degli elementi costitutivi del concetto di libertà, è anche uno degli elementi che forma il concetto di dominazione.

### **Diversità, dominio, libertà**

Nelle culture del dominio in cui viviamo, l'esaltazione delle differenze culturali può aumentare l'ostilità e l'incomprensione tanto quanto l'idea di un'umanità libera e pacifi-

ca. Perché una delle differenti dinamiche possa passare in primo piano e acquisire credibilità deve prima essere influenzata dalle scelte dei «signori» dello status quo mondiale, anche se ritengo certo che tali scelte non porteranno mai a una risoluzione positiva e libertaria.

Pensavo che il crollo del socialismo potesse rallegrarmi, non tanto per il crollo in se stesso quanto per le persone a cui è legato, ma purtroppo con l'autodistruzione socialista sono andati perduti anche quei valori di libertà creati dal movimento anarchico. Ed è quindi necessario impedire che il nazionalismo colmi il vuoto lasciato dall'internazionalismo. Anche se sono ormai molti quelli che pensano impossibile la scomparsa del dominio da un giorno all'altro. Qualche speranza, però, rimane. Le ipotesi formulate da Amedeo Bertolo di una trasformazione sociale grazie a generazioni di particolari «mutamenti» culturali (*Potere, autorità, dominio*, in *Volontà* n. 2/1983) e soprattutto *L'ecologia della libertà* di Murray Bookchin (Elèuthera, 1986), ponendo l'accento sulle trasformazioni culturali, permettono di prospettare nuove vie della trasformazione sociale, dopo il crollo dei miti rivoluzionari. Come gli occidentali sono il prodotto della cultura occidentale, anche i turchi sono il frutto di specifiche e complesse dimensioni culturali.

Ma chi è turco, che cosa è un turco?

Qualche tempo fa venne svolta un'inchiesta tra i lavoratori di una fabbrica della città di Smirne; alla domanda «Come considerate voi stessi?» le risposte furono le seguenti: abitante di Smirne 3,6%; originario del paese natio 1,8%; musulmano 37,5%; turco 50,3%; lavoratore 6,2%; non sa 0,6%. Dopo questa prima selezione fu chiesto ai lavoratori di definirsi «turchi» o «musulmani» e ai due gruppi venne rivolta la seguente domanda: «Come considerate le persone con cui vivete?» Le risposte furono le seguenti. Turchi: compagno di fede 36,1%; concittadino 1,2%; connazionale 50,6%; compagno di lavoro 7,2%; abitante di Smirne 2,4%; altro 2,5%.

Musulmani: compagno di fede 89,2%; concittadino 0%;

*Reha Çamuroglu / La variante turca*

Volontà / NOSTRA PATRIA È IL MONDO INTERO

connazionale 12,9%; compagno di lavoro 3,2%; abitante di Smirne 1,6%; altro 3,1%.

Nonostante lo scetticismo che nutro nei confronti delle indagini sociologiche devo confessare che le conclusioni rispecchiano la sfaccettata realtà turca.

*traduzione di Giulia Gerola*





## *Benjamin Beit-Hallahmi / Radici del sionismo* ● ●

*Come è nato, si è sviluppato e che cosa rappresenta oggi quel particolare nazionalismo che va sotto il nome di sionismo? Qual è la sua filosofia e la sua politica? A queste domande risponde il saggio di Benjamin Beit-Hallahmi professore all'istituto di psicologia dell'università di Haifa. Questo articolo è ripreso da un libro ancora inedito e che verrà pubblicato a Londra dalla Pluto Press con il titolo Original Sins: Reflections on Israel and Zionism.*

**I**l programma del sionismo si basava fondamentalmente su una diagnosi e su una conseguente cura. La diagnosi era che la condizione ebraica era anormale. In primo luogo perché gli ebrei erano una minoranza tra le popolazioni che li ospitavano, la maggioranza delle quali, però, non li aveva mai accettati. Per il sionismo gli effetti della vita nella Diaspora erano stati per gli ebrei devastanti e avevano creato condizioni fisiche, psicologiche e sociali anormali, che erano diventate però la normalità per gli ebrei, una vera e propria «mentalità della diaspora». Per i sionisti vi era poco nella storia e nella tradizione degli ebrei che potesse

essere mantenuto o emulato. La futura vita del popolo ebreo doveva essere completamente diversa. Da questa visione scaturiva la necessità di una terapia. Per arrivarvi bisognava però riformulare la storia degli ebrei, affermando prima di tutto che l'autentica identità ebraica era quella che si era formata in Palestina e non quella della Diaspora, e in secondo luogo che gli ebrei erano stati costretti all'esilio contro la loro volontà.

### **La cura**

Lo scopo dichiarato del movimento era quello di rappresentare un ammonimento. Un'inversione di tendenza, un punto di arrivo per la storia degli ebrei, una ribellione totale. Il sionismo è una ribellione contro il destino e la storia degli ebrei. È stato creato per dare vita a una rivoluzione, non correggendo, ma costituendo un punto di arrivo per la storia degli ebrei così come il mondo l'aveva conosciuta per duemila anni, e ponendo fine alla condizione ebraica una volta per tutte. Se la condizione ebraica veniva vista come una malattia incurabile, il sionismo ne rappresentava il rimedio miracoloso. A un livello più profondo, alcuni dei sionisti tentavano di curare la malattia incurabile della «ebreità». La meta che il sionismo si poneva non era niente di meno che il risveglio degli ebrei dal lungo incubo del passato. Riportare in vita il morto vivente, le maledette ossa disseccate, avrebbe significato la fine del ruolo di vittime che gli ebrei avevano rivestito nel corso della storia. La vittoria del sionismo avrebbe dovuto porre fine alla storia degli ebrei così come è conosciuta, inaugurando una nuova era di normalità e di felicità.

La cura più appropriata per la passività degli ebrei doveva essere una ribellione contro la storia. Il sionismo rappresentava la rivolta contro la passività e i sogni messianici e avrebbe permesso di entrare nella storia come attori reali, accettando la responsabilità per il destino collettivo. Gli ebrei erano spettatori e vittime, mentre la storia continuava il suo corso sulla scena. La storia degli ebrei era

sempre stata fatta da altri; ora sarebbero stati gli ebrei a farla. Questa frase divenne uno slogan popolare. Gli ebrei stavano per rifare la loro comparsa sul palcoscenico della storia, diventando degli attori come tutti gli altri.

Il sionismo significava far passare la redenzione dal sogno alla storia, dalla religione al pragmatismo della politica, dalle preghiere e dai lamenti a una azione secolare risoluta e pubblica. Quello che lo distingueva dai sogni messianici era l'esigenza di un'azione umana. Se il sogno del sionismo era in qualche modo simile ai precedenti sogni di redenzione religiosa, lo era perché avrebbe dovuto costituire una redenzione realizzata per mano umana. I desideri e le sofferenze delle innumerevoli generazioni che avevano sognato e pregato per il ritorno a Sion, sfociarono nelle energie umane che diedero vita al movimento.

### **Ritorno alla normalità**

Lo scopo dichiarato della rivoluzione sionista era quello di superare, una volta per tutte, l'anormalità della condizione ebraica. Dato che la cultura e la situazione degli ebrei venivano considerate anormali e ormai irrecuperabili, venne proposto un programma di cura e riabilitazione. La questione era come curare l'anomalia ebraica, dando vita così a una normalità ebraica. Il sionismo non intendeva limitarsi alla soluzione dei problemi relativi all'esistenza nella Diaspora, ma puntava anche all'abolizione di tale esistenza nel suo complesso e, con essa, della cultura e della identità ebraica così come erano in quel momento.

Il ritorno alla normalità del popolo ebreo si sarebbe realizzato mediante l'autoemancipazione e l'autoliberazione. Il sionismo è, a buona ragione, ossessionato dalla vittimizzazione e dalla passività degli ebrei.

La cura che veniva proposta era un cambiamento rivoluzionario per la condizione ebraica, facendo degli ebrei una maggioranza all'interno di una patria tutta loro, della quale avrebbero avuto la sovranità. Gli ebrei non sarebbero più stati privi di una patria e sarebbero diventati padroni del

loro destino per la prima volta nel corso degli ultimi duemila anni, portandoli così per la prima volta a una normale condizione umana, per soffrire e godere della vita in prima persona con il resto dell'umanità. Il sogno sionista era quello di porre fine, mediante una trasformazione radicale, all'anomalia del popolo ebreo come popolo senza patria, senza radici e senza potere, facendolo così diventare una normale nazione-stato.

La cura per lo status di uomo medio, da un punto di vista economico, dell'ebreo, che non aveva mai lavorato nei settori fondamentali dell'economia, avrebbe dovuto essere rappresentata dalla «produttivizzazione», che avrebbe collocato gli ebrei in tutto lo spettro delle attività economiche nella antica/nuova patria avrebbe comportato delle enormi trasformazioni. Il ritorno alla terra, al contatto fisico con il suolo, doveva costituire un legame psicologico che veniva considerato come tipico dei contadini. Una nuova nazione doveva germogliare dalla terra come una pianta, che avrebbe fatto sbocciare i suoi fiori e avrebbe fruttificato sotto forma di nuovi esseri umani e di un popolo vivo, vibrante.

Il sionismo contrappone alla terribile realtà della Diaspora la visione della redenzione in una patria rinnovata. Il sogno del sionismo era lasciarsi alle spalle la squallida vita della Diaspora, per trovare un'altra vita, lontano dall'odiata Europa. La cura per la malattia consiste nella creazione di un'antitesi rivoluzionaria, di un sogno utopico, creato con il supporto di emozioni utopiche e di una grande dose di immaginazione. Lo scopo era quello di annullare il presente del popolo ebreo in favore di un futuro basato su un ritorno alla immaginata gloria del passato. Tutti gli aspetti della vita degli ebrei in Europa venivano rifiutati. Una nuova struttura economica, una nuova lingua, il nazionalismo al posto della religione, l'Asia in sostituzione di quella che era la realtà ebraica in Europa. L'ambizione maggiore del sionismo era l'eliminazione totale della Diaspora, mediante il ricongiungimento degli esiliati in Palestina.

Theodor Herzl sognava un esodo ebreo di massa dall'Eu-

ropa alla Palestina. Esistono ancora oggi, in Israele, ardenti sionisti che nutrono sogni di questo tipo, poiché senza di essi la loro visione del sionismo crollerebbe. Uno stato indipendente in continuo progresso, produttivo, democratico, la cui maggioranza della popolazione sarebbe stata costituita da ebrei provenienti da tutto il mondo; un nuovo tipo di essere umano, liberato dal peso psicologico della Diaspora, legato alla sua antica/nuova terra. Questa era la speranza più ambiziosa e fondamentale del sionismo.

### **Il balzo**

Secondo la versione sionista della storia, la dispersione e l'esilio rappresentavano un'interruzione nella storia ebraica, una transizione alla passività. Nel 135 dopo Cristo la storia degli ebrei subì un'interruzione, per essere ripristinata 1800 anni più tardi dal sionismo. Ora il sionismo avrebbe riportato gli ebrei al loro sito originario, dando loro una seconda possibilità. Il sogno era quello di tornare al punto in cui gli ebrei si trovavano nel 135 per riformulare la storia, per prendersi una rivincita sulla storia, tornare sulla scena dell'antico fallimento e ripercorrere la storia nel modo giusto. Il sionismo predica quindi un balzo all'indietro, che è allo stesso tempo un balzo in avanti.

Il sionismo ha tentato in primo luogo di portare a termine una rivoluzione materiale, di cambiare la realtà degli ebrei, e solo in secondo luogo una rivoluzione culturale, mediante la modifica radicale del contenuto della cultura e della identità ebraica. Prima di tutto, bisognava costruire una patria, poi si sarebbe potuto creare un popolo. La rivoluzione materiale mirava al ritorno degli ebrei a una esistenza storica precedente, alla vita su di una propria terra, a stretto contatto con la natura e con il lavoro fisico. La rivoluzione culturale, invece, mirava alla rinascita dello spirito e della lingua in uso nei tempi antichi della sovranità ebraica. Il sogno romantico era quello di un balzo lungo duemila anni di esilio. Dovevano essere create una nuova società e una nuova identità, in totale contrasto con quella

che era stata la condizione degli ebrei nella Diaspora.

### **L'identità ebraica**

Il sionismo si è ovviamente impegnato per la salvaguardia di quella che era l'identità ebraica, ma giustificare questo impegno da un punto di vista che andasse a proprio vantaggio non era così semplice e così ovvio. Perché rimanere ebrei? Per quale motivo? Perché mai qualcuno avrebbe dovuto mantenere e conservare la sua identità ebraica, individualmente o collettivamente? Qual è il valore della conservazione di un'identità ebraica e quali quelli, da essa incarnati, che avrebbero dovuto essere conservati? Dal momento della conquista dell'emancipazione e della relativa assimilazione queste domande venivano poste da un numero sempre crescente di ebrei.

La tradizionale risposta di tipo religioso era che gli ebrei erano un popolo eletto al quale era stata affidata una missione sacra. Questo aveva avuto inizio con una rivelazione divina presso il monte Sinai, che impegnava gli ebrei a creare sulla terra un regno di santità e di adorazione di Dio. Le ricompense promesse per l'adempimento del loro destino si erano raramente materializzate, ma anche se erano state scarse o nulle, gli ebrei dovevano continuare a essere pii.

Il paradosso sionista consiste nel rifiuto del giudaismo e della sua concezione della storia e dell'unicità ebraica, conservando allo stesso tempo il desiderio di mantenere una identità ebraica. Il sionismo rifiuta chiaramente di abbracciare le tradizioni ebraiche. Le respinge, continuando però a sostenere che a) il loro rifiuto da parte dei gentili era ingiusto e b) è importante continuare a conservare una identità ebraica. Sono qui molto evidenti le ambivalenze riguardo al giudaismo come base dell'identità ebraica. Da una parte, il sionismo rivendica la continuità con la storia e l'identità ebraica. Dall'altra intende dare vita a una discontinuità netta.

Gli ebrei assimilazionisti hanno risposto alla questione della identità ebraica, suggerendo che la collettività ebraica è

investita di una missione, ma che questa missione consiste nella diffusione di uno speciale messaggio rivelato in principio solo agli ebrei: il messaggio di uno stile di vita autenticamente etico. Vi sono stati anche dei sionisti laici che hanno proposto una versione del concetto di «missione secolare», che concepiva il vero destino di Israele come quello di essere un esempio morale, un «faro tra le nazioni», ma essa non ha mai fatto parte dei punti fondamentali del nazionalismo sionista. Per alcuni sionisti, la sola sopravvivenza dell'identità ebraica per duemila anni, in condizioni così avverse, rappresentava un argomento per la sua sopravvivenza, ma si tratta di un aspetto che non può essere seriamente sostenuto. La durata non è di per se stessa una prova di valore. La vera risposta sionista è stato l'argomento nazionale, e questo costituisce in effetti l'unicità del sionismo rispetto ad altri movimenti ebrei moderni. Noi siamo una nazione, dice il sionismo, e quindi la questione se preservare o meno la nostra identità non è più ragionevole del porre la stessa questione per i francesi o gli ungheresi. Conservare identità, cultura e storia è naturale, come è naturale per un individuo conservare la sua identità personale. L'idea di nazione conduce quindi al nazionalismo e l'argomento nazionalista (in qualsiasi nazione) è che non stiamo semplicemente conservando un'identità, ma una grande e preziosa tradizione di eroismo, grandezza e unicità. Definire la condizione ebraica come una nazionalità ha creato uno spazio per (e il bisogno di) un nuovo nazionalismo ebraico, modellato sulle esperienze europee.

### **La dimensione laica**

Cosa e chi è ebreo, e chi sono gli ebrei? La condizione di ebreo è il riflesso dell'esistenza di una tribù, di una razza, di una religione, di una nazionalità, di un'etnia, di una consanguineità? Lungo la maggior parte della storia ebraica, gli ebrei hanno vissuto come una casta, i cui confini erano visibili e impenetrabili, facendo sì che la definizione della identità ebraica fosse quasi palpabile. Le pratiche religiose

erigevano una barriera tra la comunità ebrea e il resto del mondo. Essere ebreo significava agire in conformità alla legge ebrea in ogni aspetto della vita: dal cibo, all'abbigliamento, al sesso, al calendario.

Il bisogno di una nuova definizione scaturì dalla ovvia discontinuità con il passato. Gli ebrei sono stati la comunità che per prima ha avviato quel processo di secolarizzazione che si è diffuso in tutto il mondo, e il loro rifiuto della tradizione religiosa è stato il più radicale. La secolarizzazione ebrea è stata unica per carattere e per estensione, trasformando quella che era una casta religiosa in una tribù laica, comunque decisamente più laica della maggior parte delle nazioni europee. Questo elemento aggiunse al già singolare e tragico passato storico del popolo ebreo, un nuovo fattore di crisi. Il processo di secolarizzazione ha creato degli ebrei che vengono definiti tali da un punto di vista sociologico, ma non hanno nessun contatto visibile con il giudaismo. L'identità storica ebrea, basata sul giudaismo rabbinico, rimane, per la maggior parte degli ebrei di oggi, semplicemente sconosciuta e lontana dalla loro esperienza personale. La maggior parte degli ebrei nati dopo la prima guerra mondiale ha una idea vaga del giudaismo rabbinico e della cultura ebrea classica.

La radicale secolarizzazione della maggior parte degli ebrei ha dato vita al bisogno di ridefinire il contenuto e i limiti della identità ebrea. La separazione della condizione di ebrei dal giudaismo ha creato il problema di ridefinire ciò che caratterizza un ebreo, questione che non si era mai posta in precedenza e che ora è in questi termini: qual è il significato della esperienza ebrea? L'essere ebrei è un puro fattore casuale acquisito con la nascita o costituisce invece una missione? In che cosa potrebbe consistere un approccio laico a tale questione?

Gli ebrei sono rimasti un gruppo identificato dalla consanguineità, e questa appartenenza veniva ancora misurata e quantificata in base a (falsi) presupposti biologici. Si poteva essere ebrei, o «semi-ebrei», nello stesso modo in cui

alcune persone hanno un po' di «sangue ebreo» (o, a seconda dei casi, del Dna ebreo). Negli Stati Uniti vi sono persone che vengono considerate per 1/32 Cherokee o per 1/18 Hopi e questo riflette sempre o la percezione che hanno di se stesse o un giudizio sociale di affinità. Espressioni come «semi-ebreo» riflettono sia la tradizione ebraica di identità biologica sia l'opinione comune sull'etnicità e la razza. Così, Marcel Proust, che era di madre ebrea, è un ebreo secondo la definizione rabbinica (che prende in considerazione solo la madre) ma «semi-ebreo» agli occhi del resto del mondo. John Salinger è di padre ebreo, il che ne fa un non-ebreo per i rabbini, ma ancora un «semi-ebreo» agli occhi della maggior parte dei suoi lettori. Simili giudizi riflettono la sensazione che vi sia sempre qualcosa di differente in un semi-ebreo, anche quando costui non si considera un ebreo.

È diventata necessaria una nuova definizione della condizione di ebreo perché gli ebrei si sono secolarizzati e la loro definizione di «comunità religiosa» non ha più alcun senso. Alla fine del diciannovesimo secolo, la maggior parte degli ebrei era laica, stava diventandolo. Alcuni critici del sionismo ritengono di aver demolito le sue basi affermando che il giudaismo è solo una religione e non una fonte di identità nazionale. Si tratta di una cosa indubbiamente vera, ma è totalmente irrilevante nelle condizioni della realtà odierna. Il giudaismo è in effetti una religione, ma questa religione ha molto poco a che fare con la vita di più del 90 per cento degli ebrei di questo mondo.

Quei critici del sionismo che affermano che gli ebrei sono solo una comunità religiosa, che si fonda sul giudaismo, e che il sionismo ha dato luogo a una interpretazione artificiale su basi laiche, sono rimasti indietro nel tempo di circa duecento anni. (La questione se il sionismo sia o meno fedele all'eredità del giudaismo è ancora più irrilevante). Al giorno d'oggi esiste solo una minoranza che soddisfa la definizione di comunità religiosa e per le persone che la formano il problema della identità ebraica non si pone, mentre si pone invece la questione rappresentata dalla maggioranza degli

ebrei che sono tali da un punto di vista sociologico.

Allo stesso tempo, gli ebrei si sentono spesso diversi e vengono definiti come diversi. Esiste quindi un problema di definizione, di identità e di comunità. Che cosa ha in comune il non credente di Buenos Aires con il non credente di New York? Molti ebrei sentono di essere membri di una tribù, unita dalla comune esperienza di diversità, laicità e modernità. L'unità è dovuta inoltre alla loro definizione, da parte degli altri, come «diversi». Il sionismo ha fatto la sua affermazione più originale, e ha dato in tal modo vita alla più impegnativa sfida a se stesso, offrendo al mondo una nuova definizione degli ebrei sparsi per il mondo.

### **Una nuova definizione**

La definizione sionista degli ebrei rappresentava un'analisi originale e si basava sul nuovo concetto degli ebrei come nazione dispersa. Il sionismo affermava che gli ebrei che vivevano in Polonia non erano polacchi e quelli che vivevano in Francia non erano francesi. Essi erano tutti membri della nazione ebrea, dispersi per il mondo e destinati a fare ritorno in patria e a riunirsi. Il sionismo rivoluzionò la discussione sulla vita degli ebrei, definendoli come un popolo, e non come una comunità o una minoranza religiosa all'interno dei moderni stati-nazione. Ispirò una nuova coscienza critica della identità degli ebrei, dicendo loro che erano un popolo, non una casta; una nazione, una nazione senza patria, ma non una comunità di credenti, poiché i credo religiosi non erano più in grado di unificare gli ebrei.

Il sionismo definì gli ebrei come una normale nazione, per poi stabilire un piano su come riunirli. Offriva una normalizzazione della identità ebrea, offrendo una definizione normale. Vi era il desiderio che, seguendo questa definizione astratta, si sarebbe prodotto un cambiamento della realtà e che sarebbe avvenuta una normalizzazione. Mentre si ispirava ai movimenti nazionali esistenti in Europa, i problemi del sionismo erano di natura completamente diversa, a causa della situazione anormale del popolo ebreo,

che non aveva un paese o un linguaggio comune. Per i movimenti nazionalisti europei, ai quali il sionismo si era in principio ispirato, il processo di acquisizione dell'indipendenza consisteva nello sbarazzarsi di un dominatore straniero. Ma a differenza degli ungheresi, che volevano conquistare l'autodeterminazione, al sionismo mancavano i due elementi fondamentali per la liberazione: il territorio e la popolazione. Aveva prima di tutto bisogno di creare una nuova nazione, secondo dei piani precisi, e solo in seguito raggiungere l'autodeterminazione. Per il sionismo il problema era prima di tutto quello di creare una nazione, e solo in secondo luogo quello di creare uno stato nazione.

Un'anomalia ancora più marcata del sionismo divenne chiara in seguito. Il territorio nazionale al quale ambiva era occupato da un altro gruppo nazionale, che viveva la sua normale esistenza. I nativi della Palestina avevano in comune una lingua, una cultura e un territorio. Per il sionismo il problema divenne allora prima di tutto quello di creare un movimento di immigrazione, prendendo solo in seguito possesso di un paese, che fino ad allora era stato abitato da chi vi era nato. Mentre i movimenti nazionali europei avevano un paese e un popolo da liberare, il sionismo doveva creare un popolo e conquistare un paese. Questi obiettivi erano completamente diversi da quelli che si ponevano i normali movimenti nazionali europei.

La definizione di una nazionalità, o dell'appartenenza a un popolo, si basava in Europa su di una storia, una lingua, una cultura e un territorio comuni. Questa normale definizione cozzava con la realtà dell'esistenza degli ebrei. Questa anomalia diede vita a un movimento nazionale abnorme e divenne l'ostacolo più serio alla realizzazione delle mete che i sionisti si prefiggevano.

Definire gli ebrei come una nazione crea dei problemi particolari per quanto riguarda il modo in cui le nazioni vengono considerate nel mondo moderno e nel diritto internazionale. Crea una nuova nazionalità extraterritoriale, aspetto che è assolutamente contrario alla logica e al diritto

internazionale, e che fa degli ebrei che non risiedono in Israele degli stranieri per definizione. Se un ebreo che vive negli Stati Uniti è davvero di nazionalità ebrea, come la mettiamo con la sua nazionalità americana, che è attestata da certificati di cittadinanza e dai diritti legali di cui gode? Se tutti gli ebrei sparsi per il mondo formano una nazionalità, allora ogni ebreo della Diaspora costituisce un fenomeno nazionale dualistico, che gli piaccia o meno. Anche se un singolo ebreo si definisce un leale cittadino della sua nazione, secondo la definizione sionista rimane sempre uno straniero. Agli occhi della posizione sionista, essere ebreo supera sempre qualsiasi altra classificazione. Sotto questo aspetto il sionismo condivide il punto di vista antisemita degli ebrei come irrimediabilmente stranieri.

Il paese di nascita, che rappresenta di norma il criterio di assegnazione di una nazionalità fin dal diciassettesimo secolo, è irrilevante per il sionismo, perché gli ebrei sono per definizione degli stranieri, dovunque essi vivano. Charles Cohen di Parigi non è per niente un francese, anche se afferma di esserlo e Charles Cohen di New York è innanzitutto e in primo luogo un ebreo. Possiamo osservare come questo concetto sia messo in atto in Israele, dove gli ebrei vengono in ogni occasione identificati per l'appunto in base alla loro condizione di ebrei. Quando negli Stati Uniti una donna venne eletta sindaco di Houston nel 1987, il fatto fu riportato dai mezzi di comunicazione israeliani perché da un punto di vista sociologico era una ebrea. Era una americana solo in secondo luogo, mentre per gli israeliani, era prima di tutto un'ebrea.

### **Il separatismo**

Il sionismo aveva la buona e nobile intenzione di risolvere il problema ebreo rispetto ai non-ebrei e il problema dei non-ebrei rispetto agli ebrei. Herzl ha scritto in *Lo stato ebraico* che il sionismo rappresentava un trattato di pace tra gli ebrei e il mondo intero. La guerra più lunga stava per terminare. La cura adatta a risolvere la condizione ebrea si

basava sull'ideale del separatismo e dell'esclusivismo ebreo. Poiché l'emancipazione e l'assimilazione non funzionavano, come provava il persistere dell'antisemitismo, la cura risiedeva nella preservazione dell'identità ebraica in un contesto politico a sé stante.

Il sionismo era un rimedio alla disperazione. Tutte le altre soluzioni che si basavano sull'integrazione degli ebrei in un contesto non-ebreo, come l'internazionalismo socialista o l'autogoverno degli ebrei nella diaspora, venivano rifiutate. Era la prospettiva di un antisemitismo eterno che stava alla base del rifiuto. Ci si era accorti che il pregiudizio antiebreo non sarebbe mai sparito e che pertanto la vita nella diaspora avrebbe significato una situazione senza vie d'uscita. Naturalmente, l'idea del separatismo ebreo sembrava piuttosto attraente per molti europei, specialmente per gli antisemiti. Si presentava finalmente una possibilità di liberare l'occidente dagli ebrei, mettendoli direttamente nel bel mezzo dell'oriente.

### **Gli obiettivi**

Il sionismo è l'espressione di una doppia delusione, la prima riguardante le tradizioni del giudaismo e la seconda relativa alla moderna assimilazione. La tradizionale risposta religiosa alla questione ebraica era sempre stata quella della passività e del separatismo, nell'accettazione incondizionata della sofferenza e nell'attesa della venuta del Messia. Mentre la tendenza all'assimilazione esortava gli ebrei a divenire dei cittadini europei pienamente integrati. Il programma di azione del sionismo parte da due presupposti fondamentali. La continuità del popolo ebreo nel tempo, la continuità storica tra antichi ebrei e ebrei di oggi, e la continuità del popolo ebreo nello spazio: l'unità degli ebrei di tutto il mondo. Il sionismo politico è il risultato del confronto di questi due presupposti. Il suo programma politico prevede la raccolta di tutti, o della maggior parte degli ebrei in uno spazio definito, allo scopo di poter garantire la loro continuità nel tempo. Dato che gli ebrei sono una

nazione, con una cultura e una identità comuni, essi hanno tutto il diritto di avere una terra, allo stesso modo delle altre nazioni. Se gli ebrei di tutto il mondo formano una nazionalità, e non si integreranno mai con le altre nazioni nelle quali vivono, per il permanere dell'antisemitismo, l'unico modo per garantire l'esistenza degli ebrei è la loro concentrazione territoriale e la loro sovranità. Questo territorio sarebbe stato la Palestina, e su di esso sarebbe stata stabilita la giustizia e la libertà sarebbe stata garantita a tutti gli ebrei. Il fine politico del sionismo era un governo degli ebrei, per gli ebrei, esercitato da ebrei, in Palestina. In un primo tempo, secondo gli scritti di Herzl, questa nuova sovranità doveva essere stabilita solo per quegli ebrei europei che non volevano essere assimilati, rimanendo nella diaspora, poiché l'assimilazione veniva ancora considerata un'opzione legittima.

### **Il progetto politico**

Per molte generazioni le uniche eccezioni alla ostilità generale verso gli ebrei erano consistite in manifestazioni di compassione, ma il sionismo politico non domandava pietà. Offriva una strategia politica tangibile che comportava benefici tangibili. Questa era la differenza essenziale tra il sionismo utopico e il sionismo politico. L'originalità del progetto politico sionista risiedeva nel suo atteggiamento verso la politica delle grandi potenze, piuttosto che nella azione interna alla comunità ebraica o nella filantropia. Non carità, ma giustizia, veniva richiesta dal sionismo politico e ciò significava il riconoscimento internazionale del diritto politico degli ebrei a un territorio, che in seguito, dopo essere rimasto per un certo periodo di tempo indeterminato, sarebbe stato identificato nella Palestina. Il sionismo politico creò, a partire dal 1897, una realtà politica nazionale per gli ebrei. Il congresso sionista era un parlamento ebreo in esilio ed esisteva un governo ebreo in esilio, impegnato in attività diplomatiche mediante contatti con le grandi potenze mondiali. Il sionismo era destinato a guadagnarsi

una legittimazione internazionale grazie a un trionfo della sua politica diplomatica che sarebbe durato fino agli anni Sessanta, quando questa legittimazione cominciò a essere messa in questione da alcuni paesi extraeuropei. La Palestina divenne il punto di attrazione del movimento a causa dei suoi legami religiosi, culturali e storici e alla sua disponibilità, come territorio sottosviluppato che poteva essere ottenuto mediante un accordo con l'Impero ottomano o con le potenze coloniali europee. Una volta che la soluzione politica fosse stata articolata, essa sarebbe stata immediatamente raggiungibile. Bastava semplicemente che un'importante potenza straniera avesse patrocinato il programma dei sionisti. Era necessario solo questo. A un accordo con una o più grandi potenze avrebbe fatto seguito un esodo degli ebrei dall'Europa.

Herzl propose una «società di concessione», organizzata sul modello della Compagnia delle Indie Orientali e di altri gruppi simili, che avevano formato paesi fin dal sedicesimo secolo. Nel 1880 vi erano in Gran Bretagna delle compagnie di concessione per il Borneo settentrionale, per l'Africa orientale, per l'Africa del sudovest e per la Nuova Guinea. A tali compagnie venivano concessi dei diritti di proprietà e di insediamento da parte della corona.

Herzl fu in effetti il primo uomo di stato ebreo dopo duemila anni e (partendo da un'iniziale mancanza di poteri) cominciò a proporre trattative con coloro che detenevano il potere. Già nel 1896 egli cercava di convincere la Germania imperiale che il programma del sionismo avrebbe portato fuori dall'Europa grandi masse di ebrei, indebolendo così i partiti rivoluzionari. D'altra parte, il sionismo avrebbe esportato i capitali di proprietà degli ebrei, spezzando così quella che era una potenza finanziaria a livello mondiale. Si trattava in tutti e due i casi di aspetti convenienti per la Germania e lo stato ebreo sarebbe stato un protettorato tedesco in Oriente. Un bambino di dieci anni, dal nome di Chaim Weizmann, che morì in seguito nel 1952 come presidente dello stato di Israele, esortò nel 1884 gli ebrei ad

andare a Sion, confortati dalla fiducia in se stessi e dalla alleanza con l'Inghilterra. Una volta diventato adulto, Weizmann, professore di chimica all'Università di Manchester, costruì questa alleanza, che diede luogo alla Dichiarazione di Balfour e al Mandato sulla Palestina del 1922. Cercare l'egida delle potenze imperiali per promuovere la causa del sionismo e per raggiungere i propri scopi non era un segno di cattive intenzioni, ma di realismo politico. Questo realismo è stato un segno distintivo del sionismo politico fin dai tempi di Herzl.

I primi leader del sionismo politico erano molto ben consci di due problemi che dovevano affrontare con grande energia. Uno era quello degli ebrei sparsi per il mondo, delle masse che dovevano mobilitare per portare a buon fine il programma sionista, e senza il supporto delle quali il sionismo era destinato a fallire. La seconda sfida, che costituiva il nocciolo politico del sionismo politico, era quella di ottenere il sostegno delle maggiori potenze mondiali. Ottenere il sostegno delle grandi potenze era la prima priorità. La sfida di cui invece nessuno sembrava preoccuparsi si rivelò in seguito quella più importante a lungo termine. Questa era rappresentata dall'esistenza, e dalla resistenza, degli arabi nativi della Palestina, che alla fine del diciannovesimo secolo, e all'inizio del ventesimo erano semplicemente troppo deboli e insignificanti, agli occhi dei sionisti, per poter essere considerati un problema.

*traduzione di* **Andrea Ferrario**





## Luciano Lanza / *Un antipartito istituzionale: le Leghe* ● ●

*La sostanziale immutabilità del sistema partitico italiano è stata messa in discussione dal crescente successo elettorale della Lega lombarda. Con parole d'ordine quali federalismo, localismo, lotta allo stato centralizzatore, la Lega ha catalizzato il voto di molti scontenti, ma soprattutto ha dato voce ai ceti produttivi del Nord. E così ha creato le premesse per un nuovo corporativismo: imprenditori, manager, impiegati e operai, tutti uniti contro il clientelismo, la corruzione e l'inefficienza del Palazzo. Ma le Leghe (oggi non più solo Lombardia: Nord, Centro e Sud) sono anche l'espressione di un nazionalismo che si fonda sulla dimensione locale e sulla riaffermazione di privilegi minacciati dalla burocrazia centrale.*

**S**i presenta sotto le insegne del federalismo, della riscoperta del localismo contro lo stato centralizzato e burocratico. E in questo modo la Lega lombarda (oggi Lega Nord) ha costruito le sue fortune elettorali. Ha creato scompiglio tra i partiti tradizionali che non si aspettavano una simile prorompente novità. E in questa ottica è stato un elemento positivo: ha messo in discussione l'assetto istituzionale che tradizionalmente gestisce il potere in Italia. Ma gli aspetti

positivi si fermano qui. Il federalismo è poco più che uno slogan, mentre assumono preminenza rivendicazioni venate di razzismo e per la conservazione dei privilegi delle popolazioni del Nord.

In definitiva è una risposta statutale a una domanda di autonomia. Un partito, nel senso classico del termine, che ha la capacità di presentarsi come anti-partito. Una componente del sistema dominante che sa atteggiarsi ad anti-sistema. Così è possibile sintetizzare un giudizio libertario sul fenomeno rappresentato dalle Leghe fondate da Umberto Bossi, senatore della repubblica italiana. Ma il successo della Lega lombarda (19% dei voti validi e 16,4% degli iscritti in Lombardia) evidenzia una realtà politica e sociale che non è possibile liquidare con slogan o formule esorcistiche. Si è di fronte, infatti, a un partito che presenta una crescita, dalle precedenti elezioni del 1987, del 16% e del 13,7% (sempre per voti validi e iscritti al voto). E che nel novembre 1991 è diventato il primo partito di Brescia con il 24,4 % dei voti.

Perché si è potuto verificare questo successo, inusuale nel contesto politico italiano? La risposta è semplice: le Leghe rappresentano una rivolta contro lo strapotere dei partiti. In Italia (e il fatto è così noto da non suscitare più scalpore) i partiti di governo, e in misura crescente anche il Pds, decidono tutto: presidenze di banche, di enti, organismi di controllo, Rai, società di servizi. In pratica tutti i posti di rilievo nell'ambito del parastato, del credito, della finanza, dell'industria, vengono stabiliti nelle segreterie dei partiti. Nulla sfugge. Anche perché nell'area privata (quella del grande capitalismo) le scelte sono condizionate dall'approvazione dei partiti. Nessun imprenditore di rilievo può permettersi di nominare dirigenti sgraditi al potere politico. Un dirigente non bene accetto dalle segreterie come potrebbe stipulare accordi con il potere pubblico? Cioè con il maggior committente. Non è un caso, infatti, che Raul Gardini, leader fino a poco tempo fa del gruppo Ferruzzi, sia stato messo alla porta dalla famiglia, spaventata da una

contesa che la opponeva al potere politico.

Per contare, e fare affari, in Italia bisogna alla corte dei partiti e da questi trarne approvazione con conseguenti benefici, oppure gravitare nell'orbita di Mediobanca e del suo nume tutelare, Enrico Cuccia. Al di fuori di questi due schieramenti esiste soltanto la marginalità, anche se ricca.

In questa situazione le Leghe hanno dato voce alla piccola impresa. Cioè a quella realtà che non conta nelle decisioni strategiche, ma che rappresenta l'80% dell'economia italiana. Le simpatie per le Leghe però, non si circoscrivono soltanto alla piccola borghesia imprenditoriale. Membri di rilievo della Confindustria, l'associazione degli industriali italiani, sono passati (o stanno meditando di farlo) nelle schiere guidate da Bossi.

Si può quindi affermare che le Leghe rappresentano un momento di rottura, rilevante, nel contesto socio-economico-politico italiano. L'immobilismo partitico (Dc, maggioranza relativa, Pds, opposizione, Psi, terza forza determinante per la costituzione di governi) che caratterizza la situazione italiana è stato messo in discussione da un evento ritenuto impossibile. Mentre l'opposizione extra-Pds (radicali, verdi, demoproletari ieri, Rifondazione comunista oggi) non ha conquistato quote rilevanti dell'elettorato. E l'altra grande area definibile come antisistema (l'astensionismo) pur rappresentando il 14% degli elettori, è troppo frammentata per poter essere una forza capace di proporre proprie e specifiche alternative.

### **Un successo imprevedibile, ma scontato**

Che cosa ci racconta, dunque, questo successo? Al di là del populismo, delle sparate demagogiche di Bossi, le Leghe hanno dato voce non soltanto ai ceti economici produttivi, ma privi di decisionalità politica, hanno dato possibilità di espressione a una domanda sinora insoddisfatta di identità. E di contrapposizione. La riscoperta della Padania abitata da gente laboriosa, produttrice di ricchezza, ridà un senso di appartenenza e di orgoglio, rispetto a un Meridione

definito lazzarone, incapace e assoggettato alla mafia.

E così la critica all'inefficienza e alla corruzione del Palazzo, fa affiorare e dà consistenza di proposta politica all'insofferenza dei molti verso il «malgoverno».

Fin qui gli aspetti più appariscenti, la fenomenologia, della politica delle Leghe, ma che ancora non ne spiegano il successo. Ci sono infatti altri elementi che, pur non occupando un posto di primo piano nella propaganda leghista, rappresentano il contenuto profondo a cui fanno appello i dirigenti delle Leghe: la riscoperta del localismo. È il richiamo a un archetipo non dissolto da centotrenta anni di unità nazionale, alla memoria storica dei comuni medioevali. Un ambiente culturale che ha trovato espressione moderna nel pensiero federalista di Carlo Cattaneo, opposto al repubblicanesimo ecumenico di Giuseppe Mazzini. Le Leghe si sono inserite in questo filone di pensiero anche ricordando come l'unificazione dell'Italia non è stata altro che una guerra espansionista dello stato piemontese sabauda. Un fatto noto che però ha suscitato una reazione isterica dei politici italiani che nel Risorgimento (e nella Resistenza) traggono elementi della loro legittimazione. Ma l'affermazione delle Leghe va individuata nel degrado della vita politica, nella corruzione assunta come regola quotidiana, nella gestione clientelare delle risorse, negli sperperi degli appalti e delle relative tangenti suddivise con regole precise (istituzionali) tra i partiti di governo. In definitiva, le Leghe crescono perché molti si stanno accorgendo che il loro tenore di vita è sempre più minacciato dall'inefficienza della burocrazia, dall'espandersi del debito pubblico, dalla distruzione di ricchezze per fini di conservazione del potere. Da qui la rivolta dei ceti agiati ma anche di coloro che occupano strati bassi della piramide economica. C'è dunque un mix di fattori economici e di dimensione identitaria che si è trasformato in una miscela esplosiva per le regole della partitocrazia.

### **Privilegi ed etnie**

Che cosa sta dunque emergendo da questa società sem-

pre più standardizzata? Un elemento molto chiaro. L'affermazione del villaggio globale accentua il desiderio di mantenere o riscoprire la propria identità culturale individuata non solo nell'etnia, ma anche e soprattutto nelle condizioni economiche. Questa domanda di identità culturale ed economica ha trovato risposta politica nelle Leghe. Una risposta intrisa di razzismo, di populismo, capace però di creare una nuova forma di aggregazione e soprattutto non soltanto protesta, ma anche proposta. Una proposta che quest'anno, dopo i successi elettorali, ha portato i dirigenti della Lega (meglio sarebbe dire il dirigente: Umberto Bossi) a volersi affermare a livello nazionale, abbandonando i confini del regionalismo. La nascita della Lega Nord nel febbraio 1991 (e l'indicazione per la creazione di quelle del Centro e del Sud) rappresenta il superamento del localismo, per delineare un programma a livello nazionale. Si tratta di un momento rilevante nell'ideologia leghista, perché non si è di fronte a una semplice espansione geografica dell'azione politica.

La divisione dell'Italia in tre repubbliche, evidenzia infatti il progetto delle Leghe di attribuirsi uno spazio politico-economico più ampio per poter contare effettivamente e poter utilizzare il crescente consenso elettorale. Ma in questo modo, Bossi e soci cadono rapidamente nella logica che vorrebbero combattere. Assumono cioè la dimensione (anche se tripartita) dello stato burocratico e accentratore che vorrebbero annullare. Non più, quindi, l'esaltazione del localismo, del regionalismo, del federalismo, ma la grande dimensione all'interno della quale gestire un mercato, economico e politico, sufficientemente ampio per garantire l'autonomia delle tre repubbliche.

In termini sociologici: *l'istituente assume forme analoghe all'istituto che pretende negare*. Forme analoghe, ma con alcune diversità rilevanti. Il sistema dei partiti oggi fonda gran parte del suo consenso sull'utilizzo discrezionale delle risorse dello stato assistenziale, sulla dislocazione territoriale degli investimenti, sulla creazione di imprese in località poco industrializzate, sulla concessione di piccoli privi-

leggi (pensioni d'invalidità in aree arretrate economicamente, sovvenzioni e così via). Per gestire questo sistema clientelare, i partiti hanno occupato fisicamente tutta l'economia pubblica e il sistema del credito. Questa occupazione ha funzionato finché le compatibilità si sono drasticamente ridotte: oggi il debito pubblico supera ampiamente il valore del prodotto interno lordo.

### **Un nuovo corporativismo**

Di fronte a questa crisi, le Leghe propongono un patto dei produttori contro il parassitismo dello stato assistenziale. In pratica intervengono proprio su un elemento strutturale della crisi per lanciare una riforma istituzionale profonda. In questa ottica si spiega la costituzione all'interno della Lega lombarda dell'Alia (Associazione liberi imprenditori autonomisti) e del Sal (Sindacato autonomista lombardo). Per la precisione l'Alia è un'associazione interna al Sal: l'organizzazione dei lavoratori include quindi l'organizzazione dei lavoratori-imprenditori. Imprenditori e lavoratori uniti sotto l'insegna comunitaria e un'etica del lavoro, sintetizzabile nel motto «rimboccarsi le maniche» contro l'inefficienza dello stato scialacquatore delle ricchezze nazionali. Rinasce così un tentativo di superare il tradizionale conflitto tra capitale e lavoro, perché, secondo le Leghe, ci sarebbe molta più ricchezza da ripartire se il «centro romano» non prosciugasse le finanze delle imprese con tasse e contributi.

Si tratta certamente di un programma semplicistico, ma poggiato su fatti difficilmente contestabili, e proprio per questo di facile presa sia tra gli imprenditori sia tra i lavoratori delle aree più ricche del paese. Inoltre il fatto di essere un programma semplicistico, poco più di uno slogan, non ne attenua la portata e soprattutto la capacità di attrazione che ha il pregio di mettere in discussione una delle principali distorsioni del sistema italiano. Gli elevati contributi prelevati dalla buste paga dei lavoratori non sono in diretta rispondenza con i servizi che questi ottengono dallo stato. Discorso analogo per le tasse: il prelievo

fiscale finisce per penalizzare la concorrenzialità delle imprese rispetto a quelle che sono in grado di evadere in misura consistente, cioè oltre la media fisiologica di capacità d'evasione delle imprese.

Con queste poche e semplici parole d'ordine, le Leghe indicano il nuovo soggetto sfruttatore, lo stato, che partecipa sia agli utili delle aziende sia ai redditi dei dipendenti. Ed è con l'individuazione di questo soggetto sfruttatore che le Leghe stanno costruendo il loro neocorporativismo, che ha discrete possibilità di successo di fronte alla perdita di rappresentatività e capacità d'intervento dei sindacati tradizionali. I segnali della crisi che travaglia le tre maggiori confederazioni sono molteplici. Il loro passaggio a elemento istituzionale della struttura del potere economico-politico è stato accompagnato da un calo di credibilità e consenso tra i lavoratori. Inoltre si sta sviluppando una conflittualità corporativa: le categorie con maggiore potere contrattuale (e più elevati stipendi) tendono a rafforzare la loro posizione privilegiata sfuggendo alla logica degli equilibri generali portata avanti dalle dirigenze sindacali. Così anche i ventilati progetti per una futura riunificazione maturano in un contesto che nulla ha da spartire con gli analoghi tentativi di venti anni fa. Allora i sindacati puntavano all'unificazione sull'onda di un crescente potere nella società, oggi la riunificazione (soprattutto Cgil e Uil) è il segno di una debolezza. Ed è in un simile contesto che le Leghe con parole semplici, ma efficaci con un linguaggio comprensibile, hanno dato una forte spallata al sistema dei partiti, alla loro corruzione istituzionale, al loro clientelario diffuso.

### **Gli elettori**

Chi sono gli elettori della Lega? Chi si è mostrato sensibile ai richiami di autonomismo, federalismo, rivolta contro il Palazzo romano? Dall'analisi dei voti in Lombardia nelle consultazioni del 1990, risulta che l'elettore della Lega è costituito essenzialmente da ex democristiani (6,9%), ex comunisti (2,2%) ed ex socialisti (2,1%). I primi tre partiti

italiani sembrano dunque costituire il bacino elettorale della Lega. Da una prospettiva professionale i simpatizzanti della Lega sono soprattutto impiegati (23,3%), operai (13,8%), lavoratori autonomi (10,4%), liberi professionisti (7,9%), imprenditori (3,3%), dirigenti (2,9%), insegnanti (2,1%). E come vengono percepite le Leghe oggi? Secondo un'indagine condotta nel maggio 1991 su un campione nazionale di 1.013 persone di età superiore ai diciotto anni, e che abbraccia tutte le categorie professionali (dal disoccupato al dirigente, dalla casalinga allo studente, dall'operaio all'imprenditore), le Leghe suscitano curiosità (37,9%); sono viste con indifferenza (25,8%), incontrano favore (14,7%), mentre ridotta è la schiera degli ostili (15%) e di coloro che non esprimono opinioni (6,6%).

Gli aspetti positivi delle Leghe, secondo gli intervistati, sono sostanzialmente due: rompono la gabbia dei partiti (28%) e parlano un linguaggio chiaro (25,5%). Mentre gli aspetti negativi sono individuati nel fatto che sollecitano intolleranza (29,1%), sono un falso rimedio (26,3%), avanzano proposte demagogiche (21,8%).

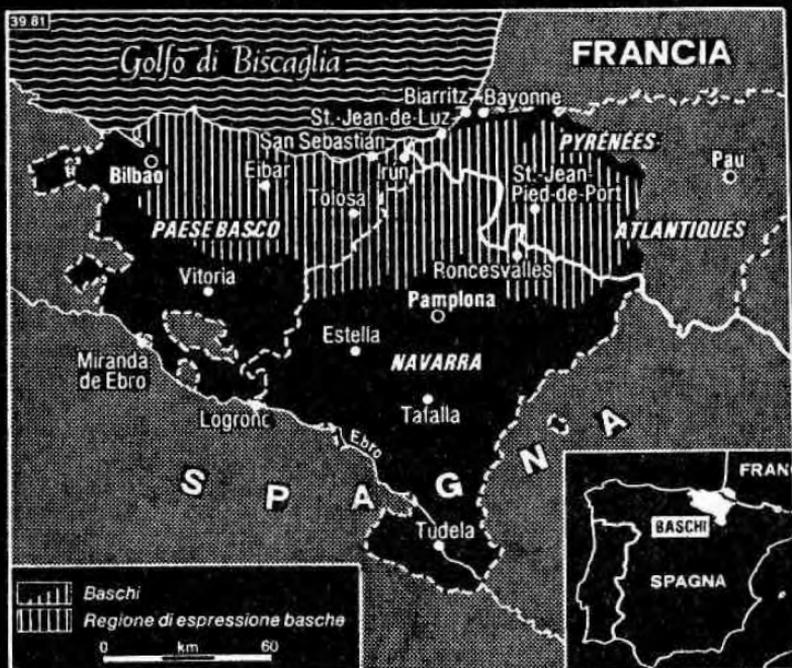
### **Federalismo con nazionalismo**

Quali sono i punti cardine della politica leghista? Lo schema definito nel Primo congresso ordinario della Lega Nord (febbraio 1991) è molto chiaro. Il partito di Bossi ritiene che sia impossibile migliorare lo stato nazionale centralista, quindi questo va cambiato e sostituito con uno «stato etico in quanto federazione di nazioni, cioè di libere culture, di affetti, di spiritualità che possono esprimersi». Quindi le Leghe dichiarano di voler istituire un «federalismo integrale» che deve esprimersi concretamente in una riforma istituzionale a quattro livelli: confederale, federale (le repubbliche Nord, Centro, Sud), regionale, locale. Il livello confederale dovrebbe occuparsi soltanto di politica estera, politica monetaria, trasporti e difesa. Giustizia e istruzione farebbero capo ai governi delle tre repubbliche, mentre alle autonomie regionali e locali sarebbero deman-

dati i compiti amministrativi, gli enti locali, i tributi e la finanza. Un classico programma federalista, ampiamente mutuato (e non è un mistero) dagli scritti di Carlo Cattaneo. Salvo discostarsene in alcuni punti fondamentali, quali ad esempio, quello sulla difesa. Mentre Bossi vuole un esercito professionale, Cattaneo conscio dei pericoli autoritari di una simile soluzione, proponeva l'idea di nazione armata, della milizia popolare, proprio per non delegare a dei professionisti un aspetto così cruciale della vita collettiva. Ma non è su questi aspetti che conviene fermare l'attenzione. Il programma delle Leghe più che nelle enunciazioni va individuato nella pratica. Si è di fronte a un partito che si dichiara federalista, ma che nei fatti è governato in modo totalitario. Il caso recente della secessione-esclusione di Franco Castellazzi, numero due del partito, insieme con altri deputati lombardi è il segnale di una crescente intolleranza da parte del nascente apparato nei confronti del leader indiscusso e indiscutibile. La secessione ha anche altre motivazioni. È il tentativo, subito bloccato, di una parte delle Leghe di iniziare un confronto con le altre forze politiche. Traduzione: iniziare a spartire cariche e compiti istituzionali con gli antagonisti.

Ma questa scissione è anche l'indicatore di una strategia politica con obiettivi più ampi. Bossi vuole mantenere la carica di partito antisistema per poter conquistare altri e maggiori consensi e per poter arrivare su posizioni di indiscutibile forza, al momento in cui dovrà trattare. In quel momento potrà fondare il nuovo federalismo con connotazioni di accentuato nazionalismo. Anche se molto probabilmente sarà un nazionalfederalismo all'italiana.





## Murray Bookchin / *La proposta federativa*



*Il confederalismo come alternativa al nazionalismo non è soltanto un'ipotesi teorica. Nel corso della storia confederalismo e nazionalismo si sono già affrontati, ma oggi le proposte che il pensiero libertario ed ecologico possono apportare sono decisamente più rilevanti. Così il decentramento e l'autosussistenza comunitaria debbono, con l'ausilio di ecotecnologie, ricercare un'ampia interdipendenza da realizzare in forma federativa. La proposta di Murray Bookchin va quindi al di là della riscoperta del localismo e del regionalismo per riformulare in forma moderna uno dei fondamenti teorici dell'anarchismo. Bookchin, uno dei più importanti pensatori ecologici contemporanei, è autore di numerosi libri, tra cui: Per una società ecologia (1989), L'ecologia della libertà (1986), Post-scarcity anarchism (1980), The Rise of Urbanisation and the Decline of Citizenship (1987). Questo articolo è la sintesi di due saggi pubblicati su Green Perspectives sui numeri 21 e 22 del 1991.*

**L**il nazionalismo che pervade molta parte della sinistra degli anni Ottanta e Novanta (spesso in nome della liberazione nazionale) era per lo più estraneo alla sinistra del

secolo scorso e dell'inizio del Novecento. Uso il termine sinistra per il significato che aveva nel linguaggio della Rivoluzione francese del 1789-94, comprendendo in tal modo vari tipi di pensiero socialista e anarchico.

La sinistra del passato rifiutava il richiamo dei rivoluzionari francesi a *la patrie* e considerava il nazionalismo una forza reazionaria che agiva separando tra loro gli uomini e creando le frontiere nazionali. La sinistra riteneva che tutte le frontiere nazionali non fossero altro che fili spinati per dividere l'umanità in strutture particolaristiche che celano la dominazione delle classi al potere su tutti gli oppressi.

*Il Manifesto* dichiara: «I lavoratori non hanno patria. Non possiamo toglierli ciò che non hanno». Quando Karl Marx e Friedrich Engels diedero il loro appoggio ad alcune lotte di liberazione nazionale lo fecero per motivi geopolitici ed economici (o sentimentali, nel caso dell'Irlanda) piuttosto che per questioni di principio. Desideravano vedere una Germania unita argomentando (in modo del tutto sbagliato a mio parere) che lo stato-nazione sarebbe stato la miglior arena per lo sviluppo del capitalismo che essi consideravano (di nuovo secondo me a torto) *storicamente progressista*. Ma non attribuirono mai alcuna virtù al nazionalismo come fine a se stesso.

Gli anarchici erano ancora più ostili di molti marxisti al nazionalismo. I pensatori e gli attivisti anarchici si opposero alla formazione degli stati nazionali, cosa che politicamente li pose molto più avanti dei marxisti. Ogni tipo di appoggio agli stati nazionali va nella direzione contraria dell'antistatalismo anarchico e della sua concezione universalistica dell'umanità. Molto preciso era il punto di vista di Michail Bakunin sul nazionalismo. Senza negare i diritti di ciascun gruppo culturale, per quanto piccole siano queste unità microculturali, a godere della libertà di esercitare i propri diritti come comunità, egli ammoniva: «Dovremmo porre la giustizia umana universale al di sopra di tutti gli interessi nazionali. E dovremmo abbandonare il falso principio di nazionalità, recente invenzione dei despoti di Fran-

cia, Russia e Prussia, che ha lo scopo di schiacciare e frantumare il supremo principio di libertà... Chiunque desideri sinceramente la pace e la giustizia internazionale dovrebbe, una volta per tutte, rinunciare alla gloria, alla potenza e alla grandezza della patria, a tutti i vani ed egoistici interessi patriottici».

In netta opposizione all'usurpazione da parte dello stato del principio di coordinazione, i teorici anarchici proposero la fondamentale nozione di confederazione, in cui comuni e municipalità di varie regioni potevano unirsi liberamente conferendo a dei delegati mandati revocabili. La funzione esercitata da questi delegati confederali era puramente amministrativa. Le decisioni politiche rimanevano totalmente ai comuni e alle municipalità (sebbene non ci fosse accordo tra gli anarchici su come dovesse funzionare il processo decisionale).

Il confederalismo, come alternativa al nazionalismo e allo statalismo, non era un puro costrutto teorico. Nel corso della storia il confederalismo e lo statalismo erano già stati in conflitto per secoli. Questo conflitto esplose nell'epoca delle rivoluzioni democratiche e proletarie, specialmente negli Stati Uniti (1780), in Francia (1793 e 1871), in Russia (1921), nei paesi mediterranei nel corso dell'Ottocento e di nuovo in Spagna durante la rivoluzione del 1936.

### **Il significato del confederalismo**

Oggi molti esponenti del movimento ecologista tendono a ignorare i problemi reali che il localismo pone. Problemi che non sono meno seri di quelli sollevati da un globalismo che favorisce una totale interconnessione della vita economica e politica su scala planetaria. Senza un mutamento culturale e politico globale, il localismo che enfatizza l'isolamento e una certa autosussistenza può condurre al campanilismo e allo sciovinismo.

Dobbiamo dare agli ideali del localismo, del decentramento e dell'autosussistenza un significato più ampio e più concreto. Oggi siamo in grado di produrre i beni fonamen-

tali per la nostra vita (anzi ben di più) all'interno di una società ecologica basata sulla produzione di merci utili di alta qualità. Eppure ci sono ancora nel movimento ecologista quelli che finiscono con il sostenere una sorta di capitalismo «collettivistico» in cui una comunità agisca come un imprenditore, considerando proprietà esclusiva le risorse di cui dispone. Un simile sistema di cooperative dà origine di nuovo a un sistema mercantile di distribuzione, mentre le cooperative stesse rimangono intrappolate nella rete dei «diritti borghesi», ossia in una serie di contratti e sistemi contabili per stabilire l'esatto ammontare di quel che una comunità riceverà in cambio di quello che dà alle altre. Questa degenerazione si manifestò in alcune delle imprese controllate dagli operai che funzionavano come aziende capitaliste a Barcellona dopo l'espropriazione da parte degli operai nel giugno 1936 e fu combattuta dagli anarco-sindacalisti della Cnt all'inizio della rivoluzione spagnola.

Bisogna tenere in seria considerazione il fatto che né la decentralizzazione, né l'autosufficienza in se stesse sono necessariamente democratiche. La città ideale nella *Repubblica* di Platone era pensata come autosufficiente, ma la sua autosufficienza serviva a mantenere una élite di guerrieri e filosofi. In effetti la sua capacità di conservare la propria autosufficienza dipendeva dalla sua possibilità di resistere, come Sparta, all'influenza «corruttrice» delle altre culture. Analogamente la decentralizzazione in se stessa non dà alcuna garanzia che si abbia una società ecologica. Una società decentralizzata può tranquillamente coesistere con gerarchie estremamente rigide. Ne è un esempio lampante il feudalesimo europeo e orientale: ordini sociali in cui le gerarchie principesche, ducali e baronali erano basate su comunità estremamente decentralizzate. Con tutto il rispetto dovuto a Fritz Schumacher, piccolo non è necessariamente bello. Allo stesso modo le comunità a misura d'uomo e basate sulle tecnologie appropriate non sono garanzia sufficiente contro le società del dominio. Difatti per secoli l'umanità ha vissuto in villaggi e cittadine, spesso

fortemente coese socialmente e anche con forme comunistiche di proprietà. Ma queste erano la base materiale di stati fortemente dispotici.

Se esaltiamo quelle comunità per il fatto che erano decentralizzate, autosufficienti, piccole o in quanto impiegavano tecnologie appropriate, dimentichiamo però fino a che punto esse erano anche culturalmente stagnanti e facilmente dominate da élite esterne. La loro divisione del lavoro, apparentemente organica ma legata alla tradizione, può benissimo aver costituito la base materiale per il sistema delle caste degradante e oppressivo in molte parti del mondo, sistema che continua ad affliggere l'India anche oggi. Devo sottolineare che quel tipo di decentralizzazione, di localismo, di autosufficienza e anche di confederazione, ciascuno presi singolarmente, non danno nessuna garanzia di giungere a una società ecologica e razionale. Ciascuno di essi, in un caso o nell'altro, ha funzionato da supporto a comunità campanilistiche, ad oligarchie e perfino a regimi dispotici. Certamente non potremo sperare di giungere a una società libera orientata ecologicamente, se non pensiamo a strutture istituzionali che si sviluppino a partire da questi termini, nel senso in cui li usiamo, e se non cominciamo a pensarli e concepirli insieme, combinandoli in un più vasto insieme.

### **L'interdipendenza**

Il decentramento e l'autossussistenza devono comprendere al loro interno un più vasto principio di organizzazione sociale di quanto non possa fare da solo il localismo. Insieme alla decentralizzazione, a una tendenziale autosussistenza, a comunità su scala umana, all'uso di ecotecnologie, c'è un bisogno urgente di forme realmente democratiche e comunitarie di interdipendenza, in altre parole di forme libertarie di confederalismo.

Ciò che spesso oggi conduce i decentralisti a seri fraintendimenti è il fatto che non vedono la necessità della confederazione che agisca da contrappeso per bilanciare la tenden-

za delle comunità decentralizzate verso l'isolamento e il campanilismo. Se non capiamo fino in fondo che cosa significa il confederalismo, e cioè che esso è un principio fondamentale che dà un significato più ampio al decentralismo, l'obiettivo del municipalismo libertario può facilmente diventare vuoto, nel migliore dei casi, e nel peggiore essere usato per fini nettamente campanilistici.

Che cos'è, dunque, il confederalismo? È soprattutto una rete di consigli amministrativi i cui membri, o delegati, sono eletti direttamente da assemblee popolari democratiche, nei paesi, nelle città e nei quartieri delle metropoli. I membri di questi consigli confederali hanno un mandato revocabile e sono responsabili nei confronti delle assemblee che li hanno eletti al solo scopo di coordinare e amministrare le linee politiche formulate dalle assemblee stesse. Essi hanno perciò una funzione puramente pratica e amministrativa, non politica come quella dei deputati nel sistema di democrazia rappresentativa.

L'approccio confederalista richiede una distinzione netta tra la funzione politica e quella di coordinamento e attuazione delle linee politiche. La funzione politica è prerogativa esclusiva delle assemblee popolari della comunità, basate sulla pratica della democrazia diretta. Il coordinamento e l'amministrazione sono invece responsabilità affidata ai consigli confederali che diventano lo strumento di collegamento tra paesi, città e quartieri di metropoli nella rete della confederazione. Il potere in questo modo fluisce dal basso verso l'alto, invece che dall'alto in basso, e diminuisce estendendosi dai consigli federali alle regioni, e dalle regioni ad aree territoriali sempre più ampie.

Un elemento particolarmente importante per l'attuazione del confederalismo è l'interdipendenza delle comunità in direzione di un autentico mutualismo basato sulla condivisione delle risorse, della produzione e dell'attività politica. Se una comunità infatti, non è obbligata a contare su altre per soddisfare i suoi bisogni materiali fondamentali o per realizzare fini politici comuni in modo da collegarsi a un

sistema più ampio, corre il rischio dell'esclusivismo e del campanilismo.

Il confederalismo è un modo per perpetuare l'interdipendenza necessaria tra comunità e regioni e di fatto è un modo per democratizzare quell'interdipendenza senza rinunciare al controllo locale. Un grado ragionevole di autosufficienza è desiderabile per ogni località e regione e il confederalismo è lo strumento per evitare da una parte il campanilismo e dall'altra la divisione internazionale e globale del lavoro. In breve è un modo in cui una comunità può mantenere la sua identità partecipando però all'impresa globale di creare una società ecologicamente equilibrata. La confederazione è il risultato composito di decentralizzazione, localismo, autosufficienza, interdipendenza e qualcosa in più. Questo qualcosa è la necessaria educazione morale e formazione del carattere, che i greci chiamavano *paideia*, che prepara attivi e razionali cittadini alla democrazia diretta, invece dei membri passivi e dei meri consumatori che abbiamo oggi. Non ci sono alternative se vogliamo una ricostruzione consapevole delle relazioni umane, sociali e con il mondo naturale.

Il confederalismo deve essere concepito come una totalità: un corpo di interdipendenza formato consapevolmente che unisce la democrazia diretta nelle municipalità con un sistema di coordinamento attentamente sorvegliato. Esso richiede lo sviluppo dialettico di indipendenza e dipendenza in una forma di interdipendenza più articolata, allo stesso modo in cui l'individuo nella società libera si evolve dalla dipendenza dell'infanzia all'indipendenza della gioventù, superando entrambe in una forma di consapevole interdipendenza tra gli individui e tra l'individuo e la società.

traduzione di **Filippo Trasatti**





## Colin Ward / *La ragione delle regioni* ●●

*Mentre si formava e si rafforzava l'ideologia nazionalista, il pensiero anarchico affinava la sua critica e le sue controproposte a quella ventata irrazionale. Tre pensatori soprattutto hanno elaborato le risposte più convincenti: Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin e Pëtr Kropotkin, cioè coloro che vengono considerati «i padri fondatori» dell'anarchismo. Colin Ward in questo articolo (originato da una relazione al convegno Ragioni delle regioni, Bologna, 19 aprile 1991) prende in esame l'alternativa anarchica al nazionalismo secondo le ipotesi di questi tre pensatori. Ward, architetto e urbanista, è stato redattore del settimanale anarchico Freedom dal 1947 al 1960 e del mensile Anarchy dal 1960 al 1970. È autore tra l'altro di Anarchia come organizzazione (1976).*

**Q**uella minoranza di ragazzi europei che ha avuto la possibilità di studiare la storia d'Europa insieme a quella della propria nazione, ha imparato che due sono stati i grandi avvenimenti storici del secolo scorso: l'unificazione della Germania ad opera di Otto von Bismarck e dell'imperatore Guglielmo I e l'unificazione d'Italia ad opera di Camillo Cavour, Giuseppe Mazzini, Giuseppe Garibaldi e

Vittorio Emanuele II.

Il mondo intero, che all'epoca voleva dire il mondo europeo, accolse questi momenti come vere vittorie. Germania e Italia si lasciavano alle spalle tutti i principati, le repubbliche e le città-stato, le province pontificie e diventavano stati liberi e imperi conquistatori. Divennero come la Francia, i cui piccoli despoti locali furono domati con la forza, prima da Luigi XIV, con il suo magnifico motto: «L'état c'est moi» e poi da Napoleone, erede della Grande Revolution, proprio come Stalin, che nel ventesimo secolo inventò la «macchina amministrativa» per dimostrarne la sua necessità. Oppure diventavano come l'Inghilterra, i cui re insieme all'unico regnante repubblicano, Oliver Cromwell, riuscirono a conquistare il Galles, la Scozia e l'Irlanda, per estendere poi il loro dominio al resto del mondo fuori d'Europa. Ivan IV, giustamente detto «Il terribile», conquistò l'Asia centrale fino al Pacifico e Pietro I, detto «Il grande», usando le tecniche apprese in Francia e Gran Bretagna, conquistò il Baltico, gran parte della Polonia e l'Ucraina occidentale.

Gli opinion-leader dell'Europa intera furono contenti che Germania e Italia potessero finalmente prendere posto nel club dei potenti, nazionalisti e imperialisti. La conseguenza è stata una serie di terrificanti avventure costate la vita a migliaia di giovani in Europa, durante le due guerre mondiali, e l'ascesa al potere di due demagoghi populistici come Adolf Hitler e Benito Mussolini, gli imitatori dei quali affermano tuttora che «l'état c'est moi».

Conseguentemente, politici di ogni nazionalità e tendenza hanno promosso l'unità europea, adducendo le più svariate ragioni per le loro posizioni: economiche, sociali, amministrative, e naturalmente, politiche.

Chiaramente, agli sforzi politici bisogna aggiungere quelli dei tanti amministratori che siedono a Bruxelles e sfornano decreti per stabilire quali semi vanno piantati negli orti d'Europa, che ingredienti debbono avere gli hamburger, e quali gelati debbano essere venduti in ogni stato membro. I giornali riportano con grande entusiasmo

queste banalità, ma dedicano molta meno attenzione a un altro filone di pensiero paneuropeista che si è sviluppato dai discorsi pronunciati a Strasburgo. Persone di ogni area politica rivendicano l'esistenza di un'Europa delle regioni, osando affermare che lo stato-nazione è un fenomeno che dura dal Seicento al Novecento e che nel ventunesimo secolo non avrà più un ruolo centrale. La storia dell'amministrazione nell'Europa federata per la quale queste persone lottano si basa, ad esempio, su un legame tra Calabria, Galles, Andalusia e Aquitania, Galizia e Sassonia intese come *regioni* e non come *nazioni*, ciascuna alla ricerca della propria identità economica e culturale, identità persa nel momento in cui furono incorporate nei rispettivi stato-nazione, in cui il baricentro del potere è sempre altrove.

Durante la grande ondata di nazionalismo del diciannovesimo secolo ci furono dei profetici pensatori che sostenevano un modo diverso di intendere il federalismo. È interessante notare che i nomi giunti fino a noi sono quelli dei tre più grandi pensatori anarchici del secolo scorso: Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin e Pëtr Kropotkin. L'evoluzione della sinistra politica del ventesimo secolo aveva scartato il loro contributo, definendolo come irrilevante o non pertinente. Tanto peggio per le sinistre, che hanno lasciato campo libero alla destra politica, che nel frattempo ha potuto formulare i propri programmi federalisti e regionalisti. Vediamo cosa affermavano questi pensatori anarchici. Il primo è Proudhon, che dedicò due voluminose opere all'idea della federazione come controproposta allo stato-nazione: *La federation et l'unité en Italie* del 1862 e *Du principe federatif* dell'anno successivo.

Proudhon era cittadino di uno stato-nazione unificato e centralizzato e fu proprio per questo che dovette fuggire in Belgio. Egli temeva l'unificazione italiana per motivi che articolava su diversi piani teorici. Nel suo libro *De la justice*, del 1858, affermava che l'unificazione della Germania avrebbe comportato solo risultati disastrosi per il popolo tedesco e per il resto d'Europa e lo stesso pensava degli

sviluppi politici in Italia.

Il piano teorico fondamentale da cui prendeva le mosse il suo ragionamento era costituito dall'esempio storico, dove confluivano fattori come la geologia, il clima, e le attitudini delle persone. «L'Italia», scrisse, «è federale; questo è dato dalla costituzione del suo territorio, dalla disomogeneità degli abitanti, dalla natura del suo genio, dai comportamenti prevalenti, dalla sua storia. È federale in tutto il suo essere, ed è sempre stata federale (...) più stati indipendenti avrà e più libera sarà». Non è mio compito difendere l'iperbole di Proudhon, ma egli aveva avanzato anche altre obiezioni. Capiva che Napoleone III e Cavour si erano accordati per trasformare l'Italia in una federazione di stati, ma sapeva anche che i Savoia non avrebbero accettato nulla di meno di una monarchia costituzionale centralizzata. Inoltre Proudhon provava una profonda sfiducia nei confronti dell'anticlericalismo liberale di Mazzini, non certo perché amasse la chiesa, ma perché capiva che lo slogan di Mazzini: *Dio e popolo* poteva essere sfruttato da qualsiasi demagogo che si fosse impossessato dello stato centralizzato. Affermava che l'esistenza stessa di questa macchina amministrativa costituiva una minaccia decisiva alla libertà personale e locale. Proudhon era praticamente l'unico teorico politico a percepirlo: «Liberale oggi sotto un governo liberale, domani diventerà uno strumento formidabile nelle mani di un despota usurpatore. È una tentazione davanti alla quale si troverà sempre il potere esecutivo: una minaccia continua alla libertà del popolo. Nessun diritto, sia esso individuale o collettivo, potrà avere un futuro garantito. Quindi si potrebbe dire che la centralizzazione disarmava la nazione a favore del governo».

Tutto ciò che sappiamo della storia d'Europa, dell'Asia, dell'America latina o dell'Africa conferma questa visione della storia. E neppure il federalismo di taglio nordamericano, concepito con grande ardore da Thomas Jefferson, poteva garantire l'eliminazione di tale minaccia. Uno dei biografi inglesi di Proudhon, Edward Hyams, osserva: «È

evidente, dal secondo dopoguerra in poi, che i presidenti degli Stati Uniti possono disporre dell'infrastruttura amministrativa federale secondo i propri voleri, svuotando di significato il concetto di democrazia». E il suo traduttore canadese sintetizza le conclusioni di Proudhon con queste parole: «Sollecitando l'opinione dell'individuo inteso come parte costituente di una massa si ottengono risposte stupide, incoerenti e violente; sollecitando il parere delle persone in base alla loro appartenenza a gruppi caratterizzati da una vera solidarietà e da una vera specificità, le risposte ottenute saranno espressioni di saggezza e del senso di responsabilità. Se esponiamo le persone al linguaggio politico della democrazia di massa, che concepisce il popolo come qualcosa di unitario, definendo le minoranze come traditori, questo popolo partorirà la tirannia. Dotate del linguaggio del federalismo, che concepisce il popolo nei termini di un aggregato diversificato di associazioni reali, queste persone si difenderanno dalla tirannia fino alla morte».

Questa osservazione rivela una profonda comprensione della psicologia politica. Proudhon la estrapolava partendo dall'evoluzione della Confederazione Elvetica, ma esistono altre esemplificazioni di questo concetto in una serie di contesti di interesse specifico. L'Olanda, per esempio, è famosa per la tolleranza del suo codice penale. La spiegazione ufficiale di questa circostanza è la sostituzione, avvenuta nel 1886, del Codice Napoleonico con un codice penale basato sulla nota tolleranza olandese e sulla tendenza ad accettare minoranze devianti. Cito il criminologo olandese Willem de Haan, che afferma che la società olandese «per tradizione, si basa più su linee religiose, politiche e ideologiche che sulle divisioni di classe. I gruppi di confessione crearono le proprie istituzioni sociali in ogni sfera pubblica di rilievo. Questo processo ha determinato un atteggiamento generale caratterizzato dal pragmatismo e dalla tolleranza percepiti come un imperativo sociale assoluto».

In altre parole è la diversità e non l'unità a creare il tipo

di società in cui possiamo trovarci a nostro agio. E la cultura olandese contemporanea è radicata proprio nella diversità che esisteva tra le varie città-stato medioevali olandesi e zelandesi, il che dimostra con altrettanta chiarezza del regionalismo di Proudhon che la premessa di un futuro auspicabile per l'Europa si basa sulla coesistenza delle diversità locali europee.

Proudhon così commentò il dibattito sulla confederazione europea, ossia sugli Stati Uniti d'Europa, che si stava sviluppando nel decennio 1860-1870: «Non sembrano pensare ad altro che a un'alleanza fra tutti gli stati ora esistenti, grandi o piccoli che siano, presieduti da un congresso permanente. Si dà per scontato che ogni stato nazionale mantenga la forma di governo che più gli è congeniale. Ma, dato che il potere di voto di ogni stato nazionale del congresso sarà proporzionale alla sua popolazione e al suo territorio, gli stati piccoli, in questa cosiddetta confederazione, saranno presto inglobati in quelli grandi».

Il secondo dei miei grandi maestri del secolo scorso, Michail Bakunin, richiama la nostra attenzione per più d'un motivo. Bakunin fu l'unico pensatore politico della sua epoca a prevedere non solo gli orrori che dovevano avverarsi con gli scontri tra gli stati-nazione avvenuti nella prima e nella seconda guerra mondiale, ma anche il destino del marxismo centralizzato dell'impero russo. Nel 1867 la Prussia e la Francia sembravano sul punto di entrare in guerra per decidere quale dei due imperi dovesse controllare il Lussemburgo e ciò «avrebbe potuto benissimo coinvolgere l'Europa intera», a causa della commistione di interessi e di alleanze fra i vari stati. A Ginevra si tenne un congresso della Lega per la pace e la libertà, promosso da esponenti di primo piano della scena internazionale, come Garibaldi, Victor Hugo, John Stuart Mill. Bakunin approfittò dell'occasione per rivolgersi a questa platea ed espresse le sue opinioni nella pubblicazione dal titolo: *Federalisme, socialisme et anti-theologisme*. Questo documento si componeva di tredici punti su cui, a detta di Bakunin, il

Congresso di Ginevra si trovava unanimemente d'accordo.

Il primo punto consisteva nell'indicazione che: «esiste solo una strada per perseguire il trionfo della libertà, della giustizia e della pace nei rapporti internazionali in Europa, e per scongiurare il pericolo di una guerra civile tra i vari popoli della famiglia europea: la costituzione degli Stati Uniti d'Europa». Il secondo punto consisteva nella sostituzione degli stati nazionali con le regioni: «il fatto che la formazione di questa unione degli stati d'Europa ci sia totalmente preclusa è dettata dalla tremenda disparità di potere di cui questi stati dispongono». Al quarto punto affermava che: «neanche definendosi repubblica potrebbe uno stato nazionale centralizzato, burocratico nonché militarizzato, entrare con la dovuta serietà in una confederazione internazionale, poiché a causa della propria costituzione, che sarà sempre e comunque una negazione esplicita o implicita dei diritti all'interno del paese interessato, si troverà necessariamente in una condizione di guerra permanente, e di minaccia all'esistenza stessa degli stati confinanti». Di conseguenza, al quinto punto, egli esige che: «ogni sostenitore della lega dedichi le proprie energie alla ricostruzione del suo paese per sostituire l'organizzazione esistente, fondata sulla violenza e sul principio dell'autorità, con un'organizzazione che si basi esclusivamente sugli interessi, i bisogni e le inclinazioni dei popoli, e che non riconosca altro principio se non quello di una libera federazione di individui che confluiscono in comuni, di comuni che confluiscono in province, province in nazioni e queste ultime negli stati uniti, in un primo momento, d'Europa e poi del mondo intero».

La prospettiva si allargava sempre più, ma Bakunin era attento a includere l'opzione della secessione. All'ottavo punto dichiarava: «Il solo fatto che una regione faccia parte di uno stato nazionale, anche per annessione volontaria, non significa affatto che questa regione debba restargli legata per l'eternità ... Il diritto alla libera opinione con l'altrettanto libera facoltà della secessione rappresenta il

primo e più importante dei diritti politici; in assenza di questo diritto la confederazione non sarebbe altro che una centralizzazione camuffata». Bakunin guardava all'esempio della confederazione elvetica con ammirazione, perché, secondo lui e Proudhon: «mette in pratica il modello federativo in maniera davvero riuscita». E prendeva come modello la supremazia del comune come unità di organizzazione sociale, che si rapporta con il cantone, dotato di un consiglio federale puramente amministrativo. Ma entrambi questi pensatori ricordavano gli eventi del 1848, quando il Sonderbund dei cantoni secessionisti fu costretto con la guerra ad accettare la costituzione espressa dalla maggioranza. Il traduttore inglese di Proudhon, Vernon Richard, osserva che, in un'opera postuma (*De la capacité politique des classes ouvrières*), questo pensatore concorda con Bakunin nella condanna del tradimento dell'idea di federazione causato dal principio di unità e argomenta esplicitamente sulla centralità, all'interno di qualsiasi aspetto federale, del diritto di secessione.

La Svizzera, proprio per la sua costituzione regionalista, fungeva da zona franca per innumerevoli rifugiati politici provenienti dalla Germania, nonché per migliaia di italiani vittime dell'impero austriaco e generazioni di russi, come Aleksandr Herzen, che morì a Ginevra, o Bakunin stesso, che morì a Berna. Un anarchico che venne espulso addirittura dalla Svizzera fu Pëtr Kropotkin; era troppo anche per il Consiglio federale svizzero. Ma fu Kropotkin a fare da ponte tra il federalismo ottocentesco e la geografia regionale del ventesimo secolo e fu lui a spiegare le ragioni del regionalismo.

Kropotkin, in gioventù, fu ufficiale militare e partecipò a varie spedizioni geologiche nelle province all'estremo oriente dell'impero russo. La sua autobiografia è colma di indignazione per l'atteggiamento della capitale, che vanificava ogni possibilità di miglioramento delle condizioni di vita in quelle regioni, per ignoranza delle condizioni locali e per incompetenza, e a causa di una burocrazia totalmente

corrotta, che distruggeva le vecchie istituzioni delle comunità, che avrebbero potuto dare alla gente qualche possibilità di miglioramento delle proprie condizioni di vita. Invece i ricchi diventavano più ricchi e i poveri più poveri e la macchina amministrativa soffocava sotto il peso della noia e della sottrazione illecita di fondi pubblici. Testimonianze simili si trovano nella storia di tutti gli imperi e di tutti gli stati: l'impero britannico, quello austroungarico; e alle stesse conclusioni si giunge negli scritti di Carlo Levi e di Danilo Dolci sull'Italia. Nel 1872 Kropotkin fece la sua prima visita in occidente e si stupì per l'aria di libertà che si respirava in Svizzera, fosse pur una libertà borghese. Sui colli del Jura, Kropotkin visse con gli orologiai che hanno lì il loro insediamento. Il suo biografo, Martin Miller, indica questo avvenimento come la chiave di volta nella vita di Kropotkin: «gli incontri e le conversazioni con gli artigiani al lavoro gli rivelarono una libertà spontanea che non riconosceva alcuna autorità o direttiva che provenisse dall'alto. La libertà che egli aveva sognato. Isolati e autosufficienti, gli orologiai del Jura rappresentavano per Kropotkin un modello capace di trasformare la società, se diffuso su larga scala. Non aveva dubbi: questa comunità funzionava perché non imponeva un sistema artificiale, come quello che aveva tentato di applicare Muraviev in Siberia, bensì permetteva all'attività naturale dei lavoratori di esprimersi secondo i loro interessi».

Fu la svolta decisiva della sua vita. Il resto dei suoi giorni fu dedicato, in un certo senso, a raccogliere conferme per le tesi dell'anarchia, del federalismo e del regionalismo. Sarebbe un errore pensare la sua impostazione semplicemente in termini di storia accademica. A comprova di ciò mi riferisco allo studio pubblicato nel 1922 da Camillo Berneri: *Un federalista russo, Pëtr Kropotkin*. Berneri cita la *Lettera ai lavoratori dell'Europa occidentale* che Kropotkin aveva trasmesso all'esponente del partito laburista britannico Margaret Bondfield nel giugno 1920. In questa lettera egli dichiarava che «la Russia imperiale è morta e mai resusciterà».

terà. Il futuro delle varie province facenti parte dell'impero si volgerà verso la costituzione di una grande federazione. I territori naturali delle diverse parti di questa federazione non si differenziano affatto da quelli evidenziati dalla storia russa, dalla sua etnografia e dalla sua vita economica. Ogni tentativo di far confluire le diverse parti dell'impero russo, come la Finlandia, le province baltiche, la Lituania, l'Ucraina, la Georgia, l'Armenia, la Siberia e altre ancora sotto l'autorità centrale è destinato a fallire. Il futuro di ciò che fu l'impero russo è quello di una federazione di unità indipendenti».

Noi oggi possiamo apprezzare la grande attualità di tale pensiero, che pur è stato dimenticato per più di settant'anni. Durante il suo esilio europeo Kropotkin ebbe modo di comunicare direttamente con i pionieri del pensiero regionalista. Il rapporto tra regionalismo e anarchismo è stato delineato degnamente, anzi più che degnamente, da Peter Hall, geografo e direttore dell'Istituto di sviluppo urbano e regionale di Berkley (California), nel libro *Cities of Tomorrow*. C'è poi un geografo anarchico, Elisée Reclus, che propone insediamenti umani su piccola scala, basati sull'ecologia regionale. E Pascal Vidal de la Blache, un altro padre della geografia francese, affermava che: «la regione è qualcosa di più di un oggetto di studio. Essa deve costituire la base per la ricostruzione della vita politica e sociale». Secondo Vidal, ci spiega Hall, fu la regione e non la nazione a «costituire la forza motrice dello sviluppo umano; la quasi sensuale reciprocità tra uomini e donne e il loro ambiente è stata la base fondante della libertà e la fonte dell'evoluzione culturale, che furono attaccate ed erose dallo stato-nazione centralizzato e dall'industria meccanizzata su larga scala».

Infine ci fu lo straordinario biologo scozzese Patrick Geddes, che cercò di sintetizzare tutte queste idee regionalistiche, geografiche, sociali, storiche, politiche, economiche, in un'ideologia di rivendicazione della regione, che la maggior parte di noi conosce grazie al lavoro del suo discepolo Lewis Mumford. Hall afferma che: «molte, anche se non

tutte, le concezioni del movimento per la pianificazione, derivano dal movimento anarchico che fiorì negli ultimi decenni dell'ottocento e i primi del novecento. La visione di questi anarchici non riguardava semplicemente la costruzione di una forma alternativa, ma una società alternativa che non era né capitalistica né burocratico-socialista: una società basata sulla collaborazione volontaria tra uomini e donne che lavorano e vivono insieme in piccole comunità autonome».

Oggi, alla fine del ventesimo secolo, io condivido questa visione. Quei pensatori anarchici dell'Ottocento erano un secolo avanti rispetto ai loro contemporanei nel proporre ai popoli dell'Europa quali sarebbero state le conseguenze di una non adozione dell'approccio regionalista e federalista. I governanti degli stati-nazione europei che sono sopravvissuti alle disastrose esperienze del ventesimo secolo hanno diretto la loro politica verso diverse forme di esistenza sovranazionale. La questione fondamentale che devono affrontare è quella di scegliere fra un'Europa composta da stati e un'Europa formata da regioni.

Proudhon, centotrenta anni fa, aveva confrontato questa tematica con la questione dell'equilibrio del potere, con le ambizioni degli statisti e dei teorici politici e concludeva che tale unione era «impossibile da realizzare tra le grandi potenze con costituzioni unitarie». Affermava, ne *La fédération et l'unité en Italie*, che «il primo passo verso la riforma della legge pubblica in Europa è la restaurazione delle confederazioni dell'Italia, della Grecia, dell'Olanda, della Scandinavia e del Danubio, come preludio alla decentralizzazione dei grandi stati nazionali e da qui al disarmo generalizzato».

E in *Du principe fédératif* notò che «tra i democratici francesi si è parlato a lungo della confederazione europea o Stati Uniti d'Europa. Con ciò sembra vogliano definire un'alleanza di tutti gli stati nazionali esistenti, grandi o piccoli che siano, presieduti da un congresso permanente. Una federazione di questo tipo sarebbe solo una trappola, o

uno sviluppo privo di significato, per l'ovvio motivo che gli stati più grandi avrebbero il predominio sui piccoli».

A distanza di un secolo l'economista Leopold Kohr (austriaco di nascita, di nazionalità britannica e gallese per scelta), che si autodefinisce anarchico, pubblicò un libro, *The Breakdown of Nations*, in cui esalta le virtù della società su piccola scala e fa derivare i problemi dell'Europa dall'esistenza dello stato-nazione, anch'egli loda la confederazione elvetica e, con il sostegno delle carte geografiche, afferma che «il problema dell'Europa, come quello di qualsiasi federazione, è costituito dalla divisione e non dall'unione».

Bisogna altresì notare che gli esponenti dell'idea dell'Europa unita hanno sviluppato una dottrina di sussidiarietà secondo la quale le decisioni dei governi nazionali non dovrebbero essere prese dalle istituzioni sovranazionali della Comunità europea e neppure dai governi nazionali, ma dai livelli amministrativi regionali e locali. Questo particolare principio è stato adottato dal Consiglio d'Europa, che incita i governi nazionali ad adottare la sua carta per l'autogoverno locale, «per formalizzare l'impegno attorno al principio che le mansioni del governo dovrebbero essere svolte al più basso livello possibile e trasferite ai livelli più alti del governo solo per consenso (dei livelli inferiori)».

Questo principio è un tributo straordinario a Proudhon, Bakunin e Kropotkin e a quelle opinioni sostenute solamente da loro (insieme ad alcuni pensatori spagnoli estremamente interessanti come Piy Margall o Joaquin Costa), ma chiaramente è uno dei primi aspetti dell'ideologia paneuropea che i governi nazionali tenderanno a ignorare. I vari stati-nazione sono molto diversi tra di loro sotto questo aspetto: per esempio in Germania, Italia, Spagna e perfino in Francia l'apparato governativo è andato decentrandosi considerevolmente rispetto a cinquanta anni fa. Lo stesso avverrà forse presto per l'Unione Sovietica, anche se questa decentralizzazione non si è verificata così rapidamente come avremmo desiderato. Io concordo nell'affermare che i

fondatori della Comunità europea sono riusciti nell'intento originale di porre fine ai vecchi antagonismi nazionali e hanno reso inconcepibili future guerre in Europa occidentale, ma siamo ancora ben lontani dall'Europa delle regioni.

Io vivo in quello che attualmente è lo stato più centralizzato in Europa e in questo paese il potere del governo centrale è andato aumentando, invece di diminuire, durante gli ultimi dieci anni. Alcuni si ricorderanno la retorica dell'allora primo ministro britannico, Margaret Thatcher, nel 1988: «Noi non abbiamo aperto le frontiere dello stato di Gran Bretagna solo per vedercele reimporre a livello europeo da un super-stato che esercita il suo potere da Bruxelles». Queste sono parole di chi si inganna e non corrispondono alla realtà. Non è necessario essere un sostenitore della Commissione europea per percepirlo, ma indica quanto alcune persone siano distanti dal capire quanta verità è racchiusa nel commento di Proudhon: «Anche l'Europa sarebbe troppo grande per formare una singola confederazione; potrebbe solo formare una confederazione di confederazioni».

Il monito degli anarchici è precisamente questo: l'ostacolo che si frappone tra noi e l'Europa delle nazioni è lo stato-nazione. Per avere qualche peso nel pensiero politico del secolo futuro, si dovrebbero promuovere le ragioni delle regioni. «Pensare globalmente, agire localmente» è uno degli slogan più azzeccati del movimento verde internazionale. Lo stato-nazione ha occupato solo un piccolo spazio nella storia d'Europa. Dobbiamo liberarci dalle ideologie nazionali per agire a livello locale e pensare a livello regionale. Questo ci aiuterà a diventare cittadini del mondo e non di una nazione e neppure di un super-stato transnazionale.

*traduzione di Errida Contiero*

Bibliografia

1. Michail BAKUNIN, *Selected Writings*, a cura di Arthur Lehning, Jonathan Cape, Londra, 1973.
2. Camillo BERNERI, *Peter Kropotkin: His Federalist Ideas*, London: Freedom Press, Londra, 1942. Edizione italiana: *Pietro Kropotkin Federalista*, Edizioni RL, Napoli, 1949.
3. COUNCIL OF EUROPE, *The Impact of the Completion of the Internal Market on Local and Regional Autonomy*, Council of Europe Studies and Texts, Serie n. 12/1990.
4. Willem de HAAN, *The Politics of Redress*, Unwin Hyman, Londra, 4/1990.
5. Peter HALL, *Cities of Tomorrow: An Intellectual History of Urban planning and Design in the Twentieth Century*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
6. Edward HYAMS, *Pierre-Joseph Proudhon*, John Murray, Londra, 1979.
7. Leopold KOHR, *The Breakdown of Nations*, Routledge, Londra, 1957.
8. Martin MILLER, *Kropotkin*, University of Chicago press, Chicago, 1976.
9. Pierre-Joseph PROUDHON, *Selected Writings*, a cura di Stewart Edwards, Macmillan, Londra, 1970.
10. Pierre-Joseph PROUDHON, *The Principle of Federation*, University of Toronto Press, Toronto, 1979. Edizione italiana: *Del principio federativo*, Mondo operaio - Edizioni Avanti, Roma 1979.





## Camillo Berneri / *Le anticipazioni di Cattaneo* ●●

**O**ccorre, prima di entrare nell'argomento, richiamare alla mente la reciproca posizione delle due correnti repubblicane: unitaria e federalista.

I repubblicani unitari posponevano ogni altro scopo alla causa dell'indipendenza nazionale dell'Italia, intesa come unità amministrativa, giudiziaria e politica sotto un solo governo. I repubblicani federalisti davano, invece, prevalente importanza al problema della libertà politica. Gli unitari diffidavano dei principi, ma furono disposti a collaborare col re del Piemonte o col papa quando l'uno o l'altro parve disposto a innalzare la bandiera d'indipendenza e di unità nazionali. I federalisti respingevano l'alleanza con i principi e speravano nel contributo francese alla rivoluzione

italiana.

Carlo Cattaneo sperava che l'impero asburgico, sotto la pressione di tutti i suoi popoli soggetti, si trasformasse in una federazione di stati liberi, uniti da semplice unione personale nella casa regnante. Ciascun popolo avrebbe avuto parlamento, amministrazione, finanza, scuole, esercito per proprio conto. In questa federazione il Lombardo-Veneto avrebbe avuto, essendo molto sviluppato economicamente, una sicura preponderanza; e nulla gli avrebbe impedito di staccarsi dalla federazione austriaca per associarsi a quella italiana. Dopo il 1848, Cattaneo non sperava, né desiderava più, la soluzione federale austro-lombarda; il Lombardo-Veneto doveva, a suo parere, staccarsi ad ogni costo e interamente dall'im-

pero austriaco.

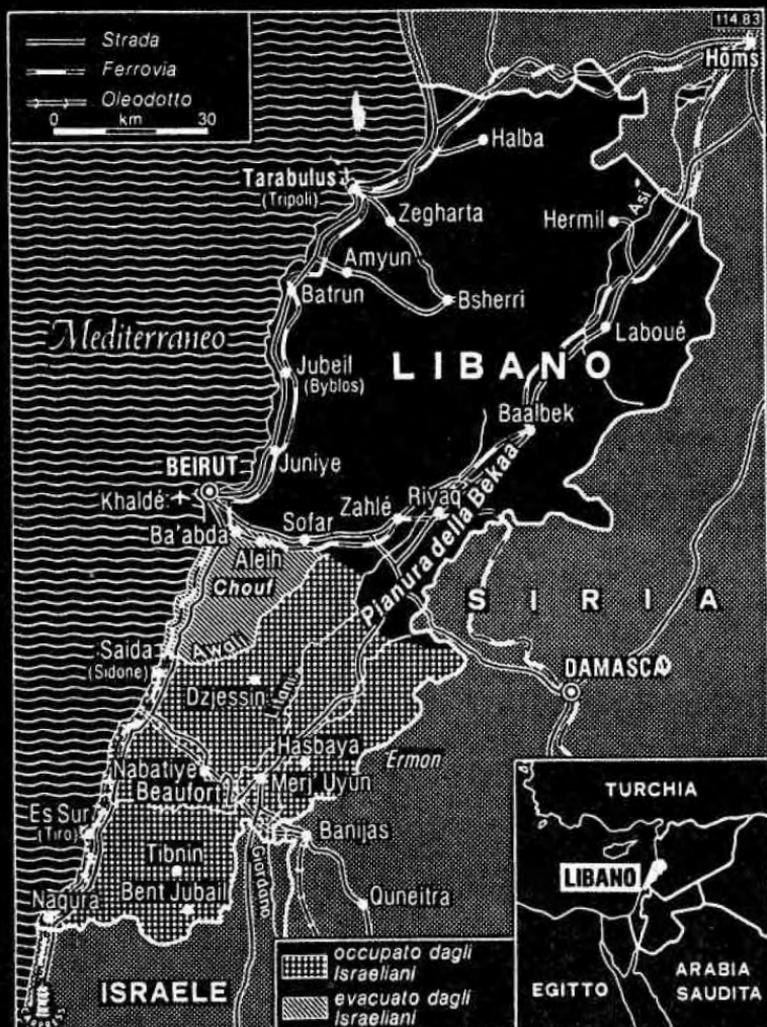
Rivolto lo sguardo all'Italia risorgente, il problema nazionale apparve a Cattaneo come problema di unità nell'autonomia. Ogni stato italiano istituisca il proprio regime rappresentativo; i singoli stati si confederino con un patto di solidarietà perpetua contro ogni pericolo esterno; ciascuno stato ceda alla federazione italiana quel tanto di sovranità locale che sia necessario per assicurare solidità al nodo nazionale. I pensieri dominanti della sua magnifica rivista, *Il Politecnico* erano: il federalismo amministrativo e la nazione armata. Nel primo indicava la causa dominante e insisteva nel dimostrare che il parlamento unico non può avere né il tempo né la competenza necessaria per risolvere i tanti e complessi problemi amministrativi, economici, giuridici, i quali variano

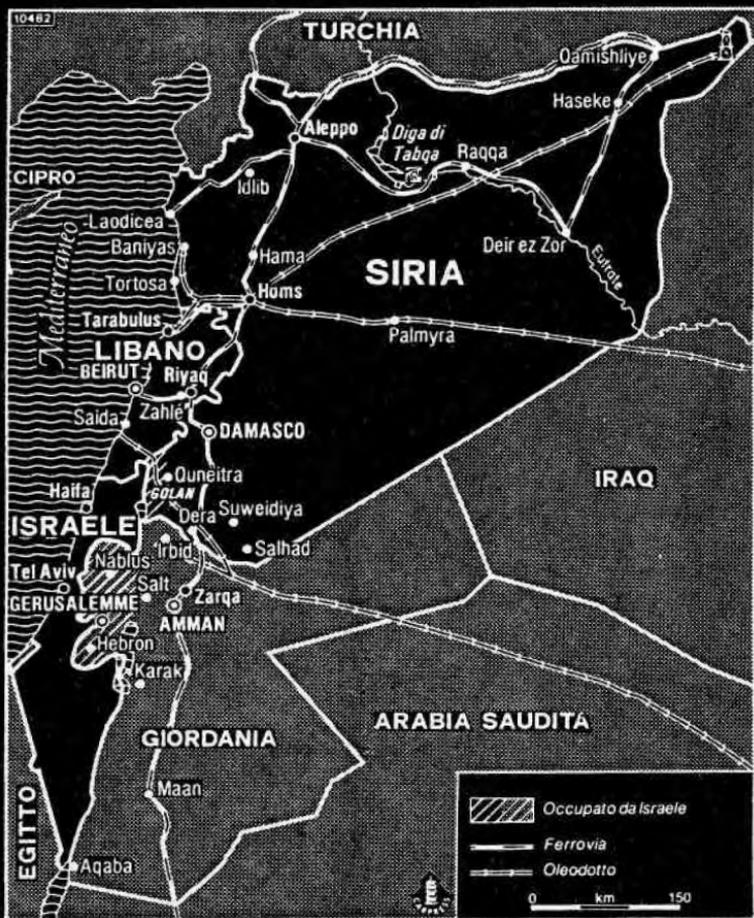
profondamente dall'una all'altra regione. Nel sistema accentratore un'enorme massa di affari è sottratta alla competenza dei consigli locali e rovesciata a Roma, sicché il paese è schiavo della burocrazia e dei ministeri.

Il governo federale, invece, affida agli uffici centrali le sole funzioni politiche di interesse nazionale, lasciando alle amministrazioni locali, più vicine agli interessi, tutta la direzione della vita locale.

L'idea di decentrare l'amministrazione non piaceva al Cattaneo, poiché riteneva che questo sistema si ridurrebbe a un semplice dislocamento della burocrazia centrale nelle province, in forma di «satrapie». Le regioni, i comuni: ecco le basi del suo federalismo.

da Camillo Berneri, *Carlo Cattaneo federalista*, (1936), RL, Pistoia, 1970





## Pierre Joseph Proudhon / *L'idea di federazione* ●●

**F**ederazione, dal latino foedus, cioè patto, contratto, trattato, convenzione, alleanza, è una convenzione per la quale uno o più capifamiglia, comuni o stati, s'impegnano reciprocamente su un piano di uguaglianza gli uni verso gli altri, per uno o più oggetti particolari, di cui sono da quel momento responsabili specialmente ed esclusivamente i delegati della federazione. Ciò che costituisce il carattere federale è che province o stati, non soltanto si obbligano bilateralmente e commutativamente gli uni verso gli altri, ma riservano a sé individualmente, nel dar vita al patto, una quantità di diritti di libertà, di autorità, di proprietà maggiore di quella che sacrificano.

Non è così, per esempio, nella società universale di beni e profitti, autorizzata

dal codice civile, altrimenti detta comunità (società in comunanza), immagine in miniatura di tutti gli stati assoluti. Colui che si impegna in un'associazione di questo genere, soprattutto se è perpetua, si trova ad essere oppresso da legami e oberato da oneri maggiori dell'iniziativa che conserva.

Il contratto di federazione, avendo come oggetto in linea di massima di garantire agli stati confederati la loro sovranità, il territorio, la libertà dei loro cittadini, di dirimere le controversie, provvedere con misure di carattere generale a tutto ciò che interessa la sicurezza e la prosperità comuni, questo contratto, malgrado l'ampio coinvolgimento di interessi, è essenzialmente limitato. L'autorità cui è affidata la sua esecuzione non può mai prevalere sulle

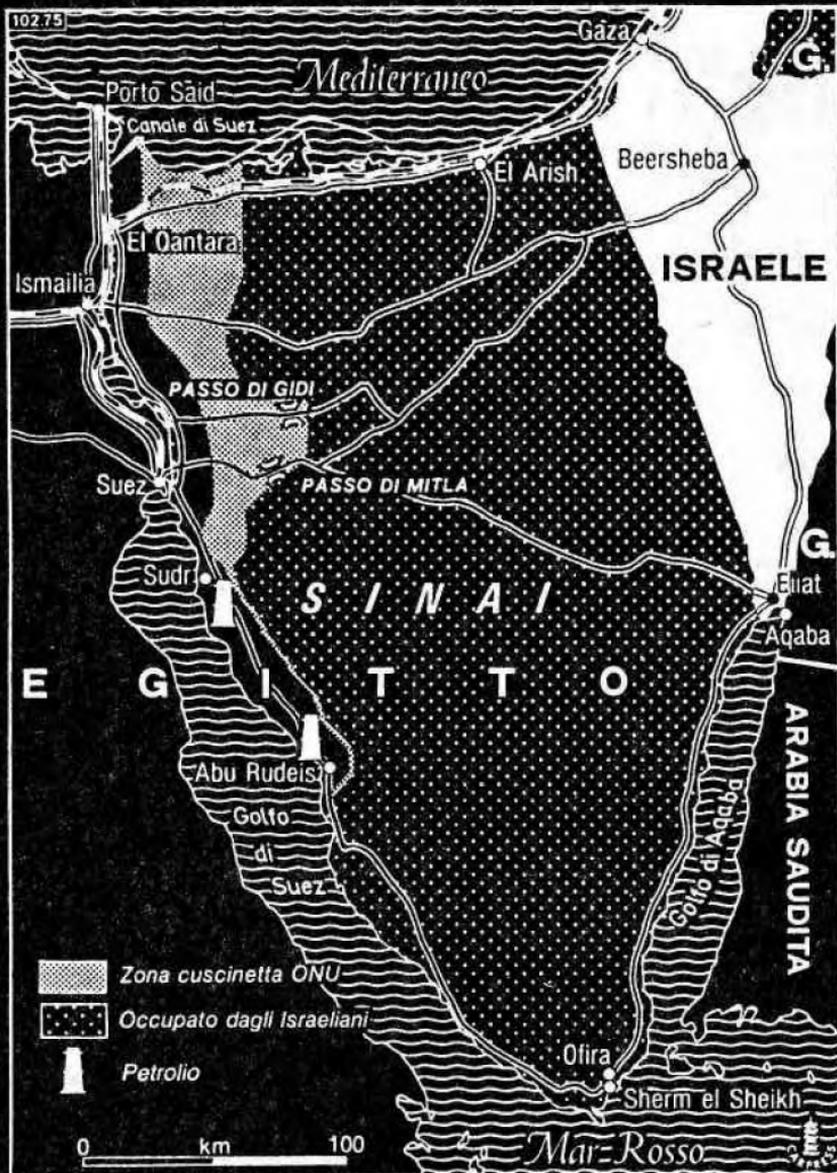
parti costituenti; le attribuzioni federali non possono mai eccedere in numero e in peso quelle delle autorità comunali o provinciali, come queste non possono soverchiare i diritti e le prerogative del cittadino. Se così fosse la federazione tornerebbe ad essere centralizzazione monarchica, l'autorità federale da semplice mandataria e subordinata, quale deve essere, si proporrebbe come preponderante. Invece di essere limitata, a un servizio speciale, tenderebbe ad abbracciare ogni attività e ogni iniziativa; gli stati confederati sarebbero convertiti in prefetture, intendenze, succursali. Il corpo politico così trasformato potrebbe chiamarsi repubblica, democrazia: non sarebbe più uno stato costituito nella pienezza delle sue autonomie, non sarebbe più una confederazione.

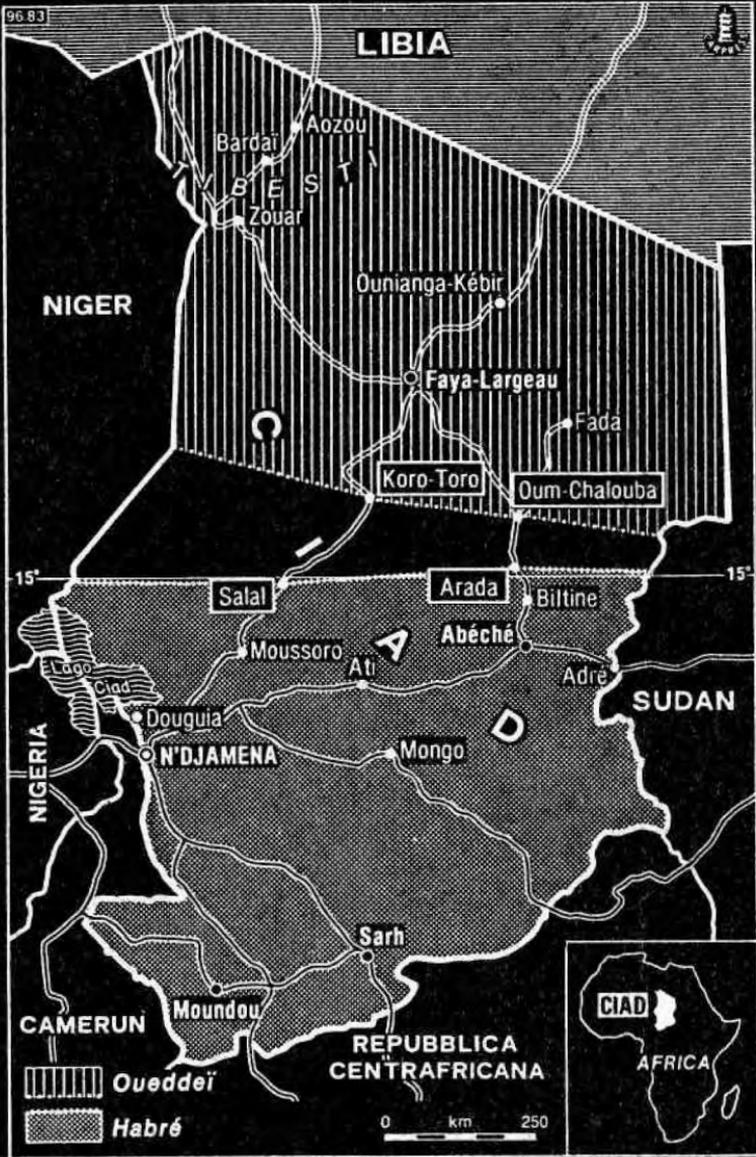
La stessa cosa si verificherebbe, se per un calcolo di economia, o per ogni altro

motivo, i comuni, cantoni o stati confederati incaricassero uno di essi dell'amministrazione e del governo degli altri. La repubblica da federativa diventerebbe unitaria; sarebbe sulla via del dispotismo.

In sintesi il sistema federativo è il contrario della gerarchia o centralizzazione amministrativa e governativa per la quale si distinguono ex aequo le democrazie imperiali, le monarchie istituzionali e le repubbliche unitarie. La sua legge fondamentale, caratteristica, è questa: nella federazione le attribuzioni dell'autorità centrale si precisano e si circoscrivono, diminuiscono in numero, perdono in immediatezza e in intensità, man mano che la confederazione si sviluppa per l'accesso di nuovi stati.

da *Del principio federativo*, (1867), Mondo Operaio-Edizioni Avanti, Roma, 1979





## Camillo Berneri / *Kropotkin* *autonomista* ● ●

Uno dei lati più interessanti del pensiero politico di Pëtr Kropotkin è il federalismo, motivo che ricorre frequentemente nei suoi scritti e costituisce una delle basi della sua ideologia anarchica. Dagli articoli che pubblicò tra il 1879 e il 1882 sul *Revolte* di Ginevra appare evidente che la vita amministrativa degli stati occidentali non gli offrì che nuova materia di critica anti-statale e lo confermò sempre più nelle sue idee federaliste e libertarie. Ovunque vi è l'accentramento trova potere la burocrazia e l'accentramento, portante al funzionario a oltranza, gli appare come una delle caratteristiche del regime rappresentativo. Egli vede nel parlamentarismo il trionfo dell'incompetenza, e così parla, con pittoresca ironia, dell'attività ammini-

strativa e legislativa del deputato, che non è chiamato a giudicare e a provvedere per quanto è di sua particolare competenza e si riferisce al proprio collegio, ma ad emettere un'opinione, a dare un voto sopra la serie variante all'infinito delle questioni che sorgono in quella mastodontica macchina che è lo stato centralizzato.

Il mondo occidentale, insieme agli assurdi amministrativi dei regimi rappresentativi accentrati, gli rivela più vasta e complessa, quell'immensa forza osservata nel *mir* russo: quella delle libere associazioni che «si estendono e cominciano a coprire tutti i rami dell'attività umana» e che gli fanno affermare che «l'avvenire appartiene alla libera associazione degli interessati e non all'accentramento go-

vernativo». Datosi agli studi storici, Kropotkin vede nell'eccessivo accentramento dell'impero romano la causa della sua caduta. L'epoca dei comuni e la rivoluzione francese furono per Kropotkin i due campi storici in cui trovò conferme alle proprie idee federaliste ed elementi di sviluppo della sua concezione libertaria della vita e della politica.

Esponendo le teorie socialiste egli assume un atteggiamento negativo di fronte ai sansimoniani e ai cosiddetti utopisti, soprattutto Étienne Cabet, perché fondavano i loro sistemi su una gerarchia di amministratori, mostrandosi invece entusiasta per la teoria comunista di Charles Fourier. E respinge il collettivismo di stato, perché pur modificando notevolmente il regime capitalista «non distrugge per questo il salariato», poiché «lo stato ossia il governo rappresentativo nazionale o comunale, prende il posto del padrone», sì che i suoi rappresentanti e funzionari assorbono il plusvalore della produzione. Anche lo stato socialista cercherebbe di

estendere le sue attribuzioni e ciò perché «ciascun partito al potere ha l'obbligo di creare nuovi impieghi per i suoi clienti» e ciò, oltre a gravare con le spese dell'amministrazione, sulla vita economica della nazione, costituirebbe una oligarchia di incompetenti.

Per Kropotkin non vi può però essere un federalismo conseguente che non sia integrale. E questo non può che essere socialista e rivoluzionario. «Federalismo e autonomia non bastano. Non sono che parole per coprire l'autorità dello stato accentrato».

«Oggi giorno lo stato è giunto a immischiarsi in tutte le manifestazioni della nostra vita. Dalla culla alla tomba, esso ci serra nelle sue braccia. Ora come stato centrale, ora come stato provincia o cantone, ora come stato comune, egli segue tutti i nostri passi, appare ad ogni canto di via, ci si impone, ci tiene, ci tribola». Il Comune libero è «la forma politica che dovrà prendere una rivoluzione sociale». Egli esalta la Comune di Parigi, appunto

perché in essa l'indipendenza comunale era un mezzo, e la rivoluzione sociale lo scopo. La *Comune* del secolo diciannovesimo «non sarà unicamente *comunista*, ma *comunista*, rivoluzionaria in politica, lo sarà pure nelle questioni di produzione e di scambio». O la Comune sarà assolutamente «libera di darsi tutte le istituzioni che vorrà e di fare tutte le rivoluzioni che troverà necessarie» o resterà «una semplice succursale dello stato», inceppata in tutti i suoi movimenti, sempre sul punto di entrare in conflitto con lo stato e certa di essere vinta nella lotta che avverrebbe. Per Kropotkin dunque i comuni liberi sono l'ambiente necessario alla rivoluzione perché essa raggiunga il suo massimo sviluppo.

Il suo federalismo aspira «all'indipendenza completa dei comuni, la federazione dei comuni liberi e la rivoluzione sociale nel comune,

ossia i gruppi corporativi per la produzione sostituenti l'organizzazione statale».

Kropotkin vide anche il problema tecnico del federalismo. Affermò che l'uomo sarà costretto a trovare nuove forme di organizzazione per le funzioni sociali che lo stato esplica attraverso la burocrazia e che «finché questo non si farà, nulla sarà fatto», ma non poté, per la sua vita ora avventurosa, ora strettamente scientifica, sviluppare sistematicamente la sua concezione federalista. E a tale sviluppo si opponeva, per la parte progettistica, la sua stessa concezione anarchica nella quale *l'elan vital* popolare costituisce l'anima dell'evoluzione nelle sue parziali realizzazioni, varianti all'infinito nello spazio e nel tempo della storia.

da Camillo Berneri, *Pietro Kropotkin federalista*, (1922) Edizioni RL, Napoli, 1949.



-  Arabi in Iran
-  Sciiti in Iraq
-  Zona contestata

0 km 200

## Rudolf Rocker / *E lo stato creò la nazione* ●●

**L**a vecchia idea che attribuisce alla risvegliata coscienza nazionale del popolo la creazione dello stato nazionale non è che una fiaba, molto utile per i sostenitori dell'idea dello stato nazionale, ma non per ciò meno falsa.

*La nazione è il risultato dello stato, non la causa. È lo stato che crea la nazione, non la nazione che crea lo stato.*

Un popolo è il risultato naturale dell'unione sociale, la mutua associazione cui uomini giungono per una certa analogia nelle condizioni esterne della loro vita, per il comune linguaggio, per speciali caratteristiche dovute al clima e all'ambiente geografico. Si determinano in questo modo dei caratteri comuni, vivi in ciascun membro dell'unione, i quali costituiscono una parte

molto importante della loro esistenza sociale. È una parentela interna, che come ben poco si può creare artificialmente, così ben poco si può artificialmente distruggere. La nazione, invece è il risultato artificioso, delle lotte per il potere politico, allo stesso modo in cui il nazionalismo non è mai stato altro che la religione politica dello stato moderno. L'appartenere a una nazione non è mai determinato (come lo è invece l'appartenere a un popolo) da profonde cause naturali. È sempre soggetto a considerazioni politiche, basate su quelle ragioni di stato dietro cui sempre si nascondono gli interessi di minoranze privilegiate. Un piccolo gruppo di diplomatici, rappresentanti d'affari di una casta o classe privilegiata, decidono a loro arbitrio l'apparte-

nenza nazionale di certi gruppi di uomini ai quali non è neppure domandato se sono d'accordo.

Anche dove lo sforzo per l'unità nazionale, influenzato dallo sviluppo di idee democratiche, ha preso la forma di un grande movimento popolare, come accade in Italia e in Germania, essa ha preso le mosse in realtà da un germe reazionario che non poteva condurre a nulla di buono. Gli sforzi rivoluzionari di Giuseppe Mazzini e dei suoi seguaci per la realizzazione di uno stato unitario italiano non potevano che servire a frenare la liberazione sociale dei popoli italiani, i cui fini reali erano nascosti dall'ideologia nazionale.

La trasformazione dei gruppi umani in nazione, cioè in popoli di uno stato, non ha aperto la via a nessuna nuova prospettiva per l'Europa: ha anzi di per sé costituito un forte bastione per la reazione internazionale, ed esso è oggi uno degli ostacoli maggiori alla liberazione sociale.

Ogni forma d'addestramento intellettuale e mora-

le dev'essere usata per radicare nella coscienza religiosa delle masse e così trasformare in questione di fede quella volontà di pochi che nello stato deve mostrarsi come volontà di tutti. Ma la vera forza di ogni fede sta nel fatto che i suoi preti tracciano nette le linee che separano i propri ortodossi dagli aderenti ad una qualsiasi altra comunità religiosa. Senza la malignità di satana non potrebbe reggersi la grandezza di dio. Così accade che gli stati nazionali sono in pratica organizzazioni di chiese politiche; la cosiddetta «coscienza nazionale» non è innata nell'uomo ma è costruita in lui da un deliberato addestramento. È un concetto religioso, per cui si è francese o germanico o italiano allo stesso modo in cui si è cattolico o protestante. Ogni nazionalismo è reazionario per sua natura, perché cerca di forzare su parti separate della grande famiglia umana certi caratteri che sono definiti soltanto secondo una sua idea preconcepta.

Nel nazionalismo culturale si fondono in genere due

sentimenti distinti i quali non hanno in realtà nulla in comune. L'amore per il proprio paese non è patriottismo: non è amore per lo stato né amore radicato nell'astratta idea di nazione. Il proprio paese è, per così dire, la veste esteriore dell'uomo, ogni sua piega e orlo gli sono intimamente familiari. Questo sentimento del proprio paese, di ciò che si dice «la piccola patria», non ha nessuna relazione con la cosiddetta «coscienza nazionale» benché sia buttato con essa in un unico calderone dai falsari moderni. Infatti il vero sentimento del proprio paese è distrutto alla sua origine dalla «coscienza nazionale», la quale cerca sempre di livellare le impressioni molteplici che l'uomo ha dell'inesauribile varietà della piccola patria per costringerla in una forma unica e prescritta. È questo il risultato inevitabile degli sforzi meccanici di unificazione, che in realtà esprimono soltanto l'aspirazione di dominio degli stati nazionali. Il tentativo di surrogare l'attaccamento naturale dell'uomo per il suo paese

con un doveroso amore per lo stato è uno dei più grotteschi fenomeni del nostro tempo. La venerazione di un concetto patriottico astratto non ha nulla in comune con l'amore per il proprio paese. Questo non genera alcuna «volontà di potenza» è libero dai vuoti e pericolosi atteggiamenti di superiorità verso il vicino che sono invece tra le più forti caratteristiche di ogni specie di nazionalismo. L'amore del proprio paese non impegna nella politica pratica né opera in nessun modo per conservare lo stato. È soltanto un sentimento interiore che si manifesta così liberamente come il godimento della natura, di cui, per l'uomo, il proprio paese è una parte.

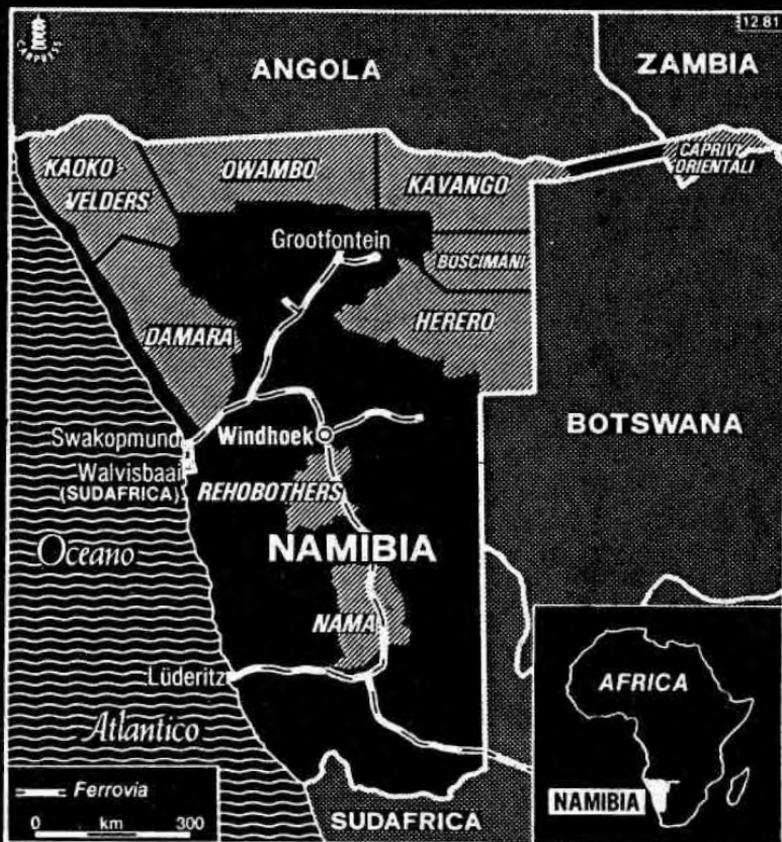
Il sentimento per il proprio paese, così considerato, sta rispetto all'amore per la nazione, ordinato dal governo, come uno sviluppo naturale rispetto ad un surrogato artificiale.

È necessario sottrarre l'uomo alla maledizione del potere e al cannibalismo dello sfruttamento, per liberare completamente in lui

quelle forze creative che danno continuamente nuovi significati alla sua vita. La liberazione dell'uomo dalla forza organizzata dello stato e dal ristretto vincolo della nazione è l'avvio a una nuova umanità che

nella libertà sente rincre-scere le sue ali e trova la sua vera forza nella comunità.

da Rudolf Rocker, *Nazionalismo e cultura*, (1937) Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1960.





## Noir et rouge / *Le strutture del dominio*



**A** partire dalla città, l'unità politica fondamentale si è, nel corso dei secoli, ampliata fino a raggiungere la dimensione dello stato regionale all'alba dei tempi moderni (Borgogna, il territorio milanese, la Toscana, le due Sicilie, la Baviera, il Brandemburgo, la Moscovia e altri) e in seguito, con ritmi diversi a seconda dei paesi, ha raggiunto la dimensione dello stato nazionale (Francia, Inghilterra, Spagna). Da un secolo e mezzo si concorda sul fatto che bisogna considerare lo stato nazionale come una forma predestinata, che corrisponde semplicemente ai dati naturali, come un punto terminale dell'evoluzione umana in ogni paese, a cui tutti i popoli liberamente aspirerebbero e che vi si realizzerebbero appieno. In effetti in molte circo-

stanze i popoli hanno lottato per ottenere l'indipendenza o l'unità nazionale. Ma le rivoluzioni storiche non sono sufficienti per spiegare l'esistenza degli stati nazionali attuali. La creazione e il mantenimento di questa forma politica devono essere spiegati ricorrendo ad altri fattori: sociali (lo stato), economici (il mercato) e psicologici (i miti).

### **Lo stato**

Lo stato è all'origine della nazione. È la continuità politica ciò che più spesso riunisce pezzo per pezzo, provincia per provincia, la nazione e ne fissa i limiti nel gioco dei trattati di pace. Sono i successi militari o diplomatici di una dinastia, di una casta militare o di una classe di commercianti che all'origine hanno deciso di istituire una nazione in

un dato territorio. Il giudizio di Victor Mirabeau, con lievi modificazioni, potrebbe applicarsi a molte realtà nazionali: «La Prussia non è un paese con un esercito, è un esercito che possiede un paese». Infatti è in realtà lo stato che, nella maggior parte dei casi, ha conquistato una nazione e non la nazione che si è data uno stato. Sono rari gli esempi in cui la nazione è il risultato di un sollevamento popolare spontaneo (Svizzera, Paesi Bassi, Stati Uniti d'America, Irlanda), ma anche in questi casi lo stato si è rapidamente sostituito al popolo nel compimento dell'unità nazionale, perseguendo i propri scopi. Lo stato crea la propria nazione in accordo con i propri bisogni, in genere molto ampi.

Dietro la maschera dello stato si cela la realtà: una classe dirigente che vuole territori e popolazioni da far propri per organizzarli a proprio vantaggio. E la presenza della nazione giustificherà a sua volta l'esistenza dello stato come gestore necessario.

### **Il mercato**

Il mercato rappresenta l'utilità della nazione, è lo spazio economico a disposizione della classe di proprietari, è la riserva di caccia che le permetterà di creare il suo apparato di produzione industriale. Si proteggeranno i consumatori dagli industriali stranieri, per destinarli ai prodotti interni. Nazionalismo economico e protezionismo doganale sono inseparabili, come hanno dimostrato Jean-Baptiste Colbert in Francia e Friedrich List, creatore del Zollverein tedesco. Dopo la grande crisi del 1929 e il conseguente innalzamento delle tariffe doganali, l'aspetto economico degli stati nazionali è diventato fondamentale. L'economia mondiale, fino ad allora di tipo liberale, che gravitava intorno all'Inghilterra si è successivamente frammentata in entità separate che producono per il mercato interno la maggior parte possibile delle merci. Questa compartimentazione si è accentuata con le guerre mondiali; ogni economia si è ripiegata su se stessa mi-

rando all'autarchia, alla riduzione di quelle importazioni che non sono compensate da pari esportazioni di beni (apparizione di nuovi paesi produttori industriali), di capitali (penuria interna e rischi esterni di nazionalizzazioni) e di uomini (interruzione dell'immigrazione di massa dopo la prima guerra mondiale).

### I miti

I miti nazionali sono una delle conseguenze dell'isolamento intellettuale degli stati-nazione. La cultura nazionale, interessante in se stessa e sovente preesistente alla nazione moderna, diviene rapidamente esclusiva e si isola dalle altre culture. Viene eretta una barriera intellettuale tra mercato interno e mercato mondiale delle idee, barriera che preserva l'esistenza di una lingua nazionale originale. La maggior o minor diffusione esterna di una lingua nazionale ha delle conseguenze importanti. Un paese che possiede una lingua di grande diffusione potrà essere aperto alle influenze esterne se questa

lingua appartiene anche ad altre nazioni importanti (come l'inglese, lo spagnolo, il portoghese), ma se al contrario questa lingua è comune a un grande paese e a degli altri più piccoli (come il francese e il tedesco), ci saranno tendenzialmente scambi a senso unico: la grande nazione ignorerà le piccole province che si sforzano di imitarla. E ancora, nelle nazioni che possiedono una lingua scarsamente diffusa si cerca di tenersi al corrente traducendo molto dalle lingue più diffuse, ma il contrario non avviene nella stessa misura. Questi ostacoli agli scambi e al confronto culturale tra le nazioni favoriscono la tendenza al monopolio intellettuale delle élite locali. La scomparsa di una vera cultura europea medioevale (legata all'uso di una lingua colta: il latino, sconosciuta al popolo) non ha ancora portato alla nascita di una cultura mondiale. Resta soltanto un antico sfondo comune (greco-latino-ebraico per i popoli di origine europea; persiano o arabo, indiano o cinese altrove) al

quale si sovrappone, a seconda delle lingue, una cultura nazionale moderna. Lo sviluppo di queste culture nazionali spesso è stato legato al progresso dei movimenti nazionali o nazionalisti e tra i due c'è stato un reciproco sostegno. In particolare a partire dal diciannovesimo secolo con il romanticismo, i movimenti per la rinascita nazionale hanno cercato la loro giustificazione e ispirazione nella storia nazionale di ogni popolo, nel passato, nelle leggende, nel folklore. L'esaltazione della tradizione nazionale ha avuto da allora libero corso, dapprima come difesa contro il classicismo universale, troppo spesso paravento di una dominazione straniera. In seguito l'affermazione di sé ha creato le condizioni naturali per un atteggiamento di superiorità e di aggressività permanenti rispetto ai valori stranieri, votati al disprezzo e all'oblio. Poco a poco la storia nazionale sarà l'unica a venir conosciuta, l'unica studiata, spiegata e quella degli altri paesi lo sarà soltanto attraverso le

guerre, che sono il modo peggiore per entrare in contatto. Le leggende e gli eroi nazionali saranno oggetto di un culto accuratamente preservato. Ogni nazione ha i propri barbari alle porte: gli spagnoli e i francesi per gli italiani che, ancora nel sedicesimo secolo, si consideravano come i romani nei confronti delle invasioni dei goti; barbari gli slavi per i tedeschi che li considerano primitivi; barbari gli asiatici per i russi e così via.

Ogni nazione cerca di compensare idealmente l'oppressione subita o l'eseguità del territorio, con il ricordo delle conquiste passate. E quando il sentimento della propria superiorità non basta, vi si confonde la paura (racconti di massacri, di atrocità). Da tutto ciò ha origine il patriottismo, nuova religione con le proprie leggende, luoghi santi (campi di battaglia), edifici sacri (monumenti ai morti), riti, reliquie e simboli soprannaturali (la bandiera). Esso fa appello allo stesso sentimento delle altre religioni: devozione totale, sacrificio di sé, rinuncia alla

coscienza critica e adesione alle manifestazioni dello spirito gregario. Non solo in caso di guerra, ma nella vita interna della nazione si utilizza un arsenale di parole magiche: patria in pericolo, salute pubblica, crociata, risveglio nazionale, rinascita, unità. L'uso di queste parole dal contenuto così ambiguo, può in una nazione infiammare gli animi, mentre in altre lasciare indifferenti.

La maggior parte di questi concetti sono stati impressi una volta per tutte nella mente dei bambini e non vengono mai più rimessi in discussione. In età scolare viene impresso nei bambini tutto un sistema di pensiero orientato secondo le coordinate nazionali. Finita la scuola l'uomo non dovrà far altro che arricchire ciò che lo stato ha già installato nel suo cervello: il quadro di un pensiero collettivo creato per mezzo della coercizione e dell'amputazione. A parte l'esperienza quotidiana il popolo non avrà altro che l'equipaggiamento fornitogli dalla scuola sul quale alligherà

un'informazione standardizzata e limitata a livello nazionale della stampa. Anche l'intelligenza ragionerà solo in funzione di avvenimenti e scritti nazionali: gli esempi, i riferimenti, le citazioni, gli autori saranno per la quasi totalità nazionali e all'interno del credo nazionale. L'universo si è ristretto a ciò che produce la nazione.

### **Diversità nazionale e unità umana**

L'esistenza di una forte struttura nazionale a livello politico, economico e mentale, può nell'insieme essere deplorata dagli anarchici, per principio internazionalisti, per vocazione antinazionalisti. Il desiderio di stabilire al più presto una comunità umana veramente mondiale è uno dei leitmotiv della nostra azione che mira a eliminare gli ostacoli tra un uomo e tutti gli altri e ad accrescere la reciproca comprensione e il mutuo appoggio. Ma comprensione e aiuto reciproco non significano identità, somiglianza in tutto, conformismo e intercambiabilità

assoluta, che negano ciò che è differente. L'umanità come la vogliamo e desideriamo è diversa, infinitamente varia. Il nostro scopo dev'essere quello di abolire le diseguaglianze, le divisioni artificiali e degradanti nate dall'oppressione e dallo sfruttamento. Quanto alle differenze naturali sarebbe altrettanto stupido volerle negare o conservare.

Le differenze tra i popoli, dovute alla storia, come la molteplicità delle lingue, delle culture, delle esperienze passate non devono essere considerate come una difficoltà provvisoria, ma come fonte di confronti fruttuosi. È inutile lamentarsi della nascita delle nazioni. È falsa la nostalgia di un mondo unito: è quella della borghesia che aveva unificato il mondo a scopo di profitto.

L'esistenza degli stati nazionali almeno elimina la dipendenza politica, economica e culturale dei popoli nei confronti dello stato imperialista, anche se essa stabilisce la dipendenza dallo stato nazionale. «Semplice sostituzione» dirà il colonizzatore incosciente, soddisfatto del vecchio ordine delle cose; «forse», risponderà l'ex-colonizzato ma allora avrà coscienza della necessità dell'anarchia. Se l'indipendenza era necessaria per arrivarci, allora non sarà stata inutile. E la scarsa penetrazione delle nostre idee nei paesi coloniali, confrontata con l'ampia eco che si ritrova nei paesi già indipendenti (Giappone e Cina, America latina) porterebbe a pensarlo.

*Structures nationales*, in *Noir et rouge*, n. 7-8, 1958.





## Arturo Schwarz / *I surrealisti contro la patria* ●

Il periodo tra le due guerre mondiali è stato il periodo più buio della storia d'Europa di questo secolo. Più buio nel senso che fu quello in cui le forze della reazione borghese e stalinista gareggiarono per soffocare ogni pensiero indipendente, per spezzare il dinamismo che la rivoluzione d'ottobre aveva impresso al pensiero e alla prassi rivoluzionaria. La classe operaia, indebolita dalla lebbra stalinista, attaccata dalla peste bruna, subì le sue più brucianti sconfitte. In Germania, in Austria, in Cecoslovacchia, in Spagna tutte le sue speranze furono tradite. Il rovesciamento dei valori fu totale. Gli artefici dell'ottobre furono imprigionati, esiliati, assassinati, suicidati. Ci si accanì non solamente contro le loro persone e i loro familiari, ma anche contro il

loro onore di rivoluzionari. La storia venne riscritta, e questo compito fu affidato ai giudici dei processi di Mosca.

Il conformismo degli intellettuali fu pari a quello dei quadri politici. Tutte le leve del potere culturale erano in mano a uomini il cui servilismo non necessitava di ulteriori conferme. È in questo clima di generale riflusso politico e culturale che anarchici e surrealisti assicurarono la continuità del pensiero rivoluzionario. Con loro lavorarono un pugno di poeti e di militanti. È a queste poche decine di uomini che si deve la sopravvivenza del pensiero e della prassi rivoluzionaria in quegli anni. Sono stati loro a gettare il ponte, esile ma indistruttibile, che ha permesso al pensiero libertario di attraversare inden-

ne e arricchito l'oscurantismo di quegli anni in cui la repressione, non solamente stalinista e nazista (le «democrazie» non erano da meno) era riuscita a infierire incontrastata.

Questo periodo recente della storia, che i libri scritti dai cani ammaestrati della storiografia borghese descrivono come quello della lotta tra le democrazie occidentali e totalitarismo tedesco e italiano, vede in realtà la più vergognosa collusione tra gli uni e gli altri. Dalla farsa delle sanzioni alla tragedia del non intervento, alla complicità di Monaco, le democrazie occidentali fanno a gara per aiutare l'Italia fascista e la Germania nazista a consolidarsi, le lasciano sperimentare indisturbate i nuovi ordigni di morte, le incoraggiano a prepararsi all'assalto finale che esse prevedevano verso l'Est e che invece si ritorcerà contro di loro.

Daniel Guérin ricorderà il dramma di una generazione di rivoluzionari antistalinisti «la cui vita intera fu spezzata dal terrificante tabù del despota oggi rove-

sciato, una generazione che si trovò praticamente isolata, con un bavaglio sulla bocca, schiacciata tra una borghesia che la rigettava e una ortodossia comunista che la copriva d'ingiurie, una generazione che si sforzava di sciogliere questa terribile contraddizione: denunciare lo stalinismo senza finire nel campo dei nemici della Rivoluzione d'ottobre» [10, p. 5].

Un luogo comune solidamente radicato nella sinistra, rivoluzionaria e non, vuole l'azione politica di André Breton e dei suoi amici dilettantesca e superficiale. Per confutare il pregiudizio e documentare fino a che punto la loro attività fu ragionata e aderente alle necessità di una prassi autenticamente libertaria basta seguire la cronaca degli eventi. Si vede allora come il surrealismo lungo l'arco di ben quarant'anni sia autorevolmente presente in tutti i momenti chiave con prese di posizione chiarificatrici. Nessun altro movimento culturale può rivendicare una tale continuità di interventi politici,

altrettanto lungimiranti e su un periodo di tempo così lungo. Il sogno a occhi aperti dei surrealisti non fece mai perdere loro di vista la realtà nella quale lottavano.

Il primo proclama del gruppo riprende una classica rivendicazione del pensiero anarchico: «Aprite le prigioni. Sciogliete l'esercito. Non esistono reati di diritto comune». Vi si legge tra l'altro: «Le costrizioni sociali hanno fatto il loro tempo. Niente, né la constatazione di un fatto compiuto, né il contributo alla difesa nazionale potrebbero costringere l'uomo a fare a meno della libertà. L'idea di prigione, l'idea di caserma hanno oggi pieno corso; queste mostruosità non vi sorprendono più» [1, p. 211].

La prima guerra mondiale, che ha fatto incontrare i surrealisti, provoca in loro una presa di coscienza che determinerà tutta l'evoluzione del movimento. «Questo macello ingiustificabile, quest'inganno mostruoso, è ciò che mi ha persuaso che la parola scritta non doveva essere solamente strumento per piacere, ma che piut-

tosto doveva aver presa sulla vita». Il prolungarsi del conflitto non faceva che rendere più totale il rifiuto «degli imperativi e delle costrizioni... che diventavano di giorno in giorno più cinici e intollerabili... Mi aspettavo che la poesia, per sua essenza ferocemente ostile a tutto ciò che avevamo patito, mi desse lo stimolo necessario a questa lotta» [9, p. 217].

Questa prima presa di coscienza è di carattere ancora generico. «In questo momento il rifiuto surrealista è totale, assolutamente inadeguato a lasciarsi convogliare sul piano politico. Tutte le istituzioni sulle quali si fonda il mondo moderno e che hanno avuto la loro risultante nella prima guerra mondiale sono considerate da noi aberranti e scandalose. Per cominciare, ci scagliamo contro tutto l'apparato di difesa della società: esercito, giustizia, polizia, religione, medicina mentale e legale, scuola... Ma per combattere con qualche speranza di successo è necessario attaccare la struttura portante,

la quale in ultima analisi, è di ordine logico e morale: la pretesa ragione di uso corrente, la quale ricopre con un'etichetta fraudolenta il buon senso più logoro, la morale falsificata dal cristianesimo allo scopo di scoraggiare ogni resistenza contro lo sfruttamento dell'uomo» [8, p. 2].

Un altro conflitto, ora di carattere coloniale, vede la Francia mandare un corpo di spedizione in Marocco per domare Abd el-Krim. Questa volta la guerra è ancora più sporca, non si tratta della rissa tra banditi che vogliono assicurarsi una parte maggiore del bottino, si tratta di una guerra fatta per privare un popolo della sua libertà e della sua dignità, una guerra per mantenere in schiavitù altri esseri umani. La protesta assume per la prima volta un carattere politico. *L'Appello ai lavoratori intellettuali* è elaborato in collaborazione con il gruppo della rivista paracomunista *Clarté* (Georges Altman, Jean Bernier, Victor Crastre, Marcel Fourrier, Victor Serge) e con il gruppo *Philosophies*

(Georges Friedman, Henri Lefebvre, Georges Politzer). Vi si afferma: «Turbati e disgustati dalle atrocità commesse da ambo le parti sul fronte dell'Uergha, constatiamo che questi crimini sono di tutte le guerre. Ed è quindi la guerra che bisogna disonorare... Proclamiamo, un'altra volta ancora, il diritto dei popoli, di tutti i popoli, a qualsiasi razza appartengono, a disporre di se stessi» (*L'Humanité*, 2 luglio 1925).

André Breton commenterà: «In presenza di un fatto così brutale, ripugnante, impensabile [la guerra marocchina], l'attività surrealista sarà condotta a interrogarsi sui suoi mezzi, a fissarne i limiti; saremo costretti ad adottare un atteggiamento preciso, esterno a essa, per continuare a far fronte a ciò che va al di là di tali limiti. Questa attività è entrata ora nella sua fase ragionante» [4, p. 12].

La ferma condanna dell'isteria patriottarda è ribadita lo stesso anno nel volantino *La rivoluzione innanzi tutto e sempre*, frutto della collaborazione tra i

surrealisti francesi, i gruppi dei surrealisti belgi attorno a *Correspondance* (Camille Goemans e Paul Nougé), quello della rivista *Clarté* e il gruppo *Philosophies*. Vi si legge: «Ben consci della natura delle forze che attualmente turbano il mondo, prima ancora di contarci e di metterci all'opera, vogliamo proclamare il nostro assoluto distacco e in qualche modo la nostra purificazione dalle idee che sono alla base della civiltà europea ancora assai vicina e così pure da ogni civiltà basata sui principi insopportabili di necessità e di dovere. Più ancora del patriottismo, che è un'isteria come un'altra, ma più vuota e più mortale di un'altra, ci ripugna l'idea di patria che è veramente il concetto più bestiale e meno filosofico in cui si tenta di far entrare il nostro spirito» [2, pp. 213-214].

Nel giugno del 1935, al Congresso internazionale per la difesa della cultura a Parigi, André Breton, al quale viene negata la parola in seguito alle manovre delle delegazioni sovietica e francese, chiarisce l'ambi-

guità politica del riavvicinamento culturale franco-sovietico.

Alle elucubrazioni patriottarde e alla collusione delle classi difesa dall'*Humanité*, Breton oppone un'intransigente posizione di internazionalismo rivoluzionario: «Noi surrealisti non amiamo la nostra patria. Nella nostra qualità di scrittori e artisti abbiamo detto che non intendevamo in nessun modo respingere l'eredità culturale dei secoli. È spiacevole che oggi si sia costretti a ricordare che si tratta per noi di un'eredità universale che ci fa altrettanto tributari del pensiero tedesco come di qualsiasi altro pensiero. Anzi possiamo dire che proprio nella filosofia di lingua tedesca abbiamo scoperto il solo antidoto efficace contro il razionalismo positivista che continua a provocare qui i suoi guasti. Questo antidoto non è altro che il materialismo dialettico come teoria generale della conoscenza» [3, p. 368].

Nel settembre 1935 inizia il breve periodo di collaborazione tra il gruppo di *La*

*Critique Sociale* (diretta da Boris Souvarine, al quale si uniscono Georges Bataille e i suoi amici) e quello del *Surréalisme au Service de la Révolution*. Da questa collaborazione nascerà *Contre-attaque* con Bataille ispiratore.

Il programma del gruppo sta già nel nome. Alla violenza reazionaria è ora di rispondere con la violenza rivoluzionaria: «Violentamente ostili a ogni tendenza, qualunque ne sia la forma che s'impadronisca della rivoluzione a vantaggio delle idee di nazione e di patria ci rivolgiamo a tutti coloro che, con ogni mezzo e senza riserve, siano pronti ad abbattere l'autorità capitalista e quel prodotto della politica che sono le sue istituzioni».

Rientrato in Francia dal Messico, dopo lo storico incontro con Lev Trotzky a Coyoacán che frutterà il celebre manifesto *Per un'arte rivoluzionaria indipendente* [12], Breton si lancia anima e corpo nell'attività per concretizzare i progetti elaborati in Messico. Prima tra tutti, la creazione della Fia-

ri, cioè la Federazione internazionale dell'arte rivoluzionaria indipendente.

La redazione e l'amministrazione di *Clé*, l'organo della Fia-ri, è presso Maurice Nadeau, mentre il gerente è Léo Malet. Il primo numero esce il primo gennaio 1939; ma per il precipitare della situazione politica non si andrà oltre il secondo del febbraio successivo.

L'editoriale del primo numero, dal titolo significativo *Niente patria*, è un appello alla solidarietà con gli immigrati stranieri fuggiti ai regimi totalitari e che la Francia si appresta a riconsegnare ai loro boia.

Ormai siamo arrivati alla vigilia della seconda guerra mondiale. Il 27 settembre 1938 il gruppo surrealista pubblica una dichiarazione, *Né la vostra guerra né la vostra pace!*, dove sono previsti non solo l'approssimarsi della guerra, ma anche la gigantesca mistificazione tendente a far passare questo secondo conflitto imperialista per una lotta tra democrazia e totalitarismo, (*Ni de votre guerre, ni de votre paix*, 27 settembre

1938, *A bas les lettres de cachet*, luglio 1939).

È sintomatico che l'ultima presa di posizione dei surrealisti, poco prima dello scoppio della guerra, nel luglio 1939, sia una protesta contro l'arresto di tre militanti rivoluzionari, nel quale i surrealisti vedono l'annuncio della soppressione di tutte le libertà. «Stiamo bene attenti! L'incarcerazione di questi tre nostri compagni è solo un piccolo saggio. Se riesce, è la fine anche delle poche libertà che ancora ci restano... Invitiamo tutti coloro che non sono stati ancora colpiti da questo ignobile contagio sciovinistico, tutti coloro che osano pensare liberamente, a unirsi a noi per protestare contro gli scellerati decreti-legge che autorizzano lo stato maggiore a far pesare fin da ora la sua dittatura facendo passare per un attentato alla difesa nazionale, anzi per una operazione spionistica, l'azione di uomini coraggiosi, dell'onestà e della lucidità dei quali rispondiamo noi. C'è di mezzo non la loro libertà, ma la libertà di tutti».

La prima dichiarazione collettiva del gruppo va situata nel clima politico dell'immediato dopoguerra, quando conniventi i comunisti al governo, si abiuravano gli ideali della Resistenza. Le forze del colonialismo francese avevano represso con furore selvaggio le istanze nazionaliste in Algeria (45 mila massacrati in seguito alla repressione di una manifestazione dei braccianti del Setif), e in Madagascar (85 mila morti tra il 1947 e il 1948). Ora si trattava di condannare il tentativo di ridurre nuovamente a colonia la Repubblica democratica del Vietnam, la cui indipendenza era stata proclamata da Ho Chi-minh il 29 agosto 1945. Con vigore e lucidità il gruppo riconferma le proprie opzioni rivoluzionarie e internazionaliste: «In occasione di questo nuovo crimine, il surrealismo dichiara di non aver rinunciato a nessuna delle sue rivendicazioni e meno che mai alla volontà di una trasformazione radicale della società. Ma esso sa quanto siano illusori gli appelli alla coscienza, all'in-

telligenza e persino agli interessi degli uomini, quanto siano facili su questo piano la menzogna e l'errore e quanto le divisioni siano inevitabili: per questo il campo che si è prescelto è al tempo stesso il più ampio e il più profondo, commisurato a una vera fraternità umana. Esso è dunque qualificato per elevare la sua protesta veemente contro l'aggressione imperialista e per rivolgere il suo saluto fraterno a coloro che in questo stesso momento incarnano il divenire della libertà» (*Liberté est un mot Vietnamien*, aprile 1947).

Questa dichiarazione e due seguenti (*Rottura inaugurale* e *A cuccia, i piagnoni di dio!*) esplicitano (e il discorso è diretto in particolare alle nuove leve) le direttive fondamentali che hanno caratterizzato la riflessione poetica e ideologica nel periodo tra le due guerre, e cioè: internazionalismo, antistalinismo e anticlericalismo. *Rottura inaugurale* (giugno 1947) ribadisce l'autonomia del pensiero surrealista dai partiti, in primo luogo da quello comunista, e

persino trotskista. Con la *Dichiarazione preliminare* (12 ottobre 1951) iniziava, sotto forma di *Billets surréalistes*, la collaborazione regolare a *Le Libertaire*, settimanale della Federazione anarchica: «Surrealisti noi non abbiamo mai cessato di riservare alla trinità stato-lavoro-religione un'esecrazione che ci ha spesso condotti a incontrarci con i compagni della *Fédération anarchiste*. Questo accostamento ci conduce oggi a esprimerci sul *Libertaire*. Ce ne ralleghiamo tanto più, in quanto questa collaborazione ci consentirà, pensiamo, di definire alcune delle grandi linee di forza comuni a tutti gli spiriti rivoluzionari» [7].

In *Arcane 17* [5], uno scritto redatto durante gli anni dell'ultimo conflitto mondiale, Breton per la prima volta esprime dubbi sulla via proposta dai marxist-leninisti per giungere alla liberazione dell'uomo. Egli è scosso dalla sterile esperienza di quindici anni di lotta accanto alla sinistra, sia pure non stalinista, ma comunque marxista. Questi

anni gli hanno fatto constatare quanto i militanti, non solo di questa sinistra, siano sordi alle rivendicazioni che non siano sociali. L'unico uomo politico che aveva capito il carattere insopprimibile delle rivendicazioni dell'uomo individuo, e non come un'entità astratta indissolubilmente legata alla massa, era stato assassinato quattro anni prima. Breton torna allora al suo primo amore, torna alla grande corrente del pensiero libertario, alle fonti, al socialismo utopico di Charles Fourier [6].

Rievoca l'emozione che provò, a diciassette anni, all'apparire delle bandiere nere in una dimostrazione popolare: «Ritroverò sempre per la bandiera rossa vergine da ogni simbolo o insegna, lo sguardo che ho potuto avere a diciassette anni, quando durante una manifestazione popolare, alla vigilia dell'altra guerra, le ho viste spiegarsi a migliaia nel cielo basso di Pré Saint-Gervais. E tuttavia sento che, a dir la verità, non vi posso far niente, continuerò a fremere più ancora all'evo-

cazione del momento in cui, in tratti poco numerosi e ben circoscritti questo mare fiammeggiante era rotto dallo spiegamento di bandiere nere» [5].

Nell'ottobre 1956, la sollevazione di studenti e operai in Ungheria riporta al governo l'antistalinista Imre Nagy. Le truppe sovietiche invadono il paese l'1 novembre, mentre Imre Nagy annuncia l'uscita dal Patto di Varsavia. La reazione sovietica non si fa attendere: il 4 novembre i russi occupano Budapest. Nagy e alcuni suoi ministri si rifugiano nell'Ambasciata jugoslava (sarà rapito con un inganno da János Kadar e poi processato e fucilato il 17 giugno 1957). L'intervento militare sovietico porta al potere Kadar che si assume il compito di riportare l'ordine nel paese. I surrealisti diffondono il volantino *Ungheria, sole che sorge* (novembre 1956). Come sempre, i loro penetranti commenti li portano a mettere in evidenza (e sono forse gli unici a farlo) l'identità di intenti delle forze reazionarie sia occidentali sia sovie-

tiche: «Esattamente trentanove anni fa l'imperialismo franco-britannico tentava di accreditare la propria versione interessata della rivoluzione bolscevica, facendo di Lenin un agente del Kaiser; lo stesso argomento è usato oggi dai pretesi discepoli di Lenin contro gli insorti ungheresi, confusi, nel loro insieme, con i pochi elementi fascisti che, inevitabilmente, si sono dovuti infiltrare tra di loro. Ma in periodo insurrezionale il giudizio morale è pragmatico: fascisti sono coloro che sparano sul popolo. Nessuna ideologia resiste dinanzi a questa infamia: è Gallifet stesso che ritorna, senza scrupoli e senza vergogna, in un carro armato con la stella rossa».

Torniamo per un attimo al 1955: in novembre viene fondato il Comitato d'azione degli intellettuali francesi contro il proseguimento della guerra in Africa del Nord, al quale ben presto aderiscono più di seicento militanti di tutte le correnti politiche della sinistra (comunisti e loro simpatizzanti, marxisti antistaliniani,

sartriani, cristiani, anarchici e surrealisti). Sin dalle prime sedute si ha una sfaldatura tra le posizioni rivoluzionarie dei surrealisti e loro simpatizzanti e degli anarchici (sostegno dell'insurrezione algerina) e quelle pacifiste dei comunisti e dei cristiani.

Il 15 dicembre nel corso di un assemblea generale, viene avanzata la richiesta di mettere all'ordine del giorno l'intervento sovietico a Budapest. Gli staliniani, sostenuti dai sartiani (J. P. Pontallis, Pouillon, M. Péju), tentano di bloccare la proposta. Ma una mozione presentata da Claude Lefort, Dionys Mascolo ed Edgar Morin è adottata a larga maggioranza [11].

Un editoriale per il numero due, primavera 1957, di *Le Surréalisme, Même* riporta il testo della mozione: «Il comitato condanna il rapimento dei capi del Fln da parte del governo francese e l'aggressione imperialista contro l'Egitto, condanna l'intervento sovietico in Ungheria e il rapimento di Nagy; difende senza riserve e in tutti i casi il diritto dei

popoli all'autodeterminazione. Ci auguriamo di vedere gli intellettuali sovietici premere sul loro governo contro la sua aggressione. Esigiamo dal nostro che applichi in Africa del Nord i principi che pretende di far applicare in Ungheria; che metta termine agli arresti, alle torture, ai massacri e alla cosiddetta pacificazione».

Per rimanere in argomento va ricordato che i surrealisti furono tra i promotori della *Dichiarazione sul diritto all'insubordinazione nella guerra d'Algeria*, più nota come *Dichiarazione dei 121*, in un'epoca (settembre 1960) in cui i firmatari si esponevano a pesanti sanzioni giuridiche.

Nel marzo del 1959 il Congresso del Poup polacco annullava la risoluzione del 1948 che condannava Wladislaw Gomulka. In maggio, al Congresso degli scrittori sovietici, si levarono le prime critiche al grigiore e al servilismo di certi letterati. Questi tenui segni di risveglio, e a un tempo la constatazione che la Francia non è più la custode di una tradi-

zione emancipatrice (e quindi non ha più lezioni da dare a nessuno), improntano il *Messaggio dei surrealisti agli intellettuali polacchi*: «Sfidando la repressione, voi siete riusciti a contenere un potere colossale, padrone assoluto della metà del mondo. Gli intellettuali francesi non sono capaci di mettere in discussione un potere ridicolo, anacronistico, tronfio d'una grandigia irrealista, ma nella sua essenza non meno intollerabile di quanto era in concreto quello che vi opprimeva. Voi avete rischiato tutto, la vostra libertà e la vostra stessa vita. Gli intellettuali francesi non rischiano nullo altro che la loro meschina tranquillità, ma neanche quella sono disposti a rischiare. Da come stanno andando le cose, tra qualche mese, l'arciaccademico André Malraux verrà a farvi conferenze sulla cultura francese. Sappiate fin da ora che questa cultura esiste solo al passato, perché una cultura muore là dove la coscienza diserta. Non leggete alcuna amarezza in queste parole. Quello che conta,

quello che ci aiuta a vivere, è il fatto che, oltre il nostro povero paesaggio di miserie morali, voi, l'intellettualità del più oppresso dei popoli, continuate a prevalere sulle

forze della morte.

Vi dovevamo questo saluto fraterno» (*Message des surréalistes aux intellectuels polonais*, 4 giugno 1959).

Riferimenti bibliografici

1. André BRETON, *La révolution surréaliste*, n. 2, 15 gennaio 1925, in André Breton, *Storia del surrealismo*, Schwarz editore, Milano, 1960.
2. André BRETON, *La révolution d'abord et toujours*, (1925), in Maurice Nadeau, *Storia e antologia del surrealismo*, Mondadori, Milano, 1972.
3. André BRETON, *Discours pour la défense de la culture*, in Maurice Nadeau, *Storia e antologia del surrealismo*, Mondadori, Milano, 1972.
4. André BRETON, *Qu'est ce que le surréalisme?*, Henriquez, Bruxelles, 1934.
5. André BRETON, *Arcane 17*, (1944), Sagittaire, Parigi, 1947.
6. André BRETON, *Ode à Charles Fourier*, Fontaine, 1947.
7. André BRETON, *Declaration préalable*, in *Le Libertaire*, 12 ottobre 1951, ripreso in Arturo Schwarz, *Breton, Trotskji e l'anarchia*, Multipla, Milano, 1980.
8. André BRETON, *La claire tour*, in *Le libertaire*, 11 gennaio 1952.
9. André BRETON, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in *L'Express* 9 agosto 1962, ripreso in *Perspective Cavalière*, Gallimard Parigi, 1970
10. Daniel GUERIN, citato da André Breton, *Discours au meeting Pour la défense de la liberté*, 20 aprile 1956, in *Le Surréalisme, même*, n. 1/1956.
11. José PIERRE, *Tracts surréalistes et déclarations collectives*, *Le terrain vague*, Parigi, 1980, volume I.
12. Arturo SCHWARZ, *I surrealisti*, Mazzotta, Milano, 1989.

---

●

**Volontà**  
gli ultimi numeri

**Il diritto e il rovescio**

scritti di Jacqueline Bernat de Celis / Marco Cossutta /  
Michel Foucault / Thom Holterman / Louk Hulsman /  
Massimo La Torre / Sebastiano Maffettone /  
Anna Monis / Salvo Vaccaro / Clara Wichman /  
Avraham Yassour/

**Droga: il vizio di proibire**

scritti di Giancarlo Arnao / Giorgio Balestrero /  
Noam Chomsky / Alessandro Dal Lago / João Fatela /  
Lawrence Farlinghetti / Gianna Nannini /  
Lysander Spooner / Thomas Szasz / Luigi Veronelli /

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

**A rivista anarchica**

mensile / 44 pagine  
in vendita nelle edicole e nelle librerie /  
una copia 3.000 lire /  
abbonamento annuo 30.000 lire /  
versamenti ccp12552204 intestato a Editrice A

●

**Elèuthera**

volumi pubblicati

*Luigi Veronelli / Vietato vietare*  
*Frederick Simoons / Non mangerai di questa carne*  
*Elisabetta Donini / Conversazioni con Evelyn Fox Keller*  
*Kirkpatrick Sale / Le regioni della natura*  
*Kurt Vonnegut / Perle ai porci*  
*Henri Laborit / Copernico non ha cambiato gran che*  
*E. Chiaramonte, G. Frezza, S. Tozzi / Donne senza Rinascimento*  
*Michael Smith / Educare per la libertà*  
*Kurt Vonnegut / Comica finale*  
*René Dumont / Un mondo intollerabile*  
*Murray Bookchin / Per una società ecologica*  
*John e Nancy Todd / Progettare secondo natura*

---

Con i versi «nostra patria è il mondo intero» inizia una vecchia canzone anarchica. C'è forse un modo migliore per intitolare un volume sui nazionalismi oggi risorgenti? Cioè sul paradosso che attraversa la società attuale, definita villaggio globale, ma percorsa da una domanda di identità che si manifesta nella riscoperta della nazione, dell'etnia, del gruppo. Gli autori analizzano da diverse prospettive questo fenomeno. Tutti però uniti da un tema comune: il nazionalismo è una realtà che va compresa, ma rappresenta un valore?



*Benjamin Beit-Hallahmi*  
**Radici del sionismo**

*Murray Bookchin*  
**La proposta federativa**

*Reha Çamuroglu*  
**La variante turca**

*Ernest Gellner*  
**L'identità culturale**

*Luciano Lanza*  
**Un antipartito istituzionale: le Leghe**

*Alberto Melucci*  
**Società globale ed etnicità**

*Edgar Morin*  
**Che cos'è la nazione**

*Mira Oklobdzija*  
**Alla ricerca delle differenze**

*Guy Scarpetta*  
**Sul nazionalismo**

*Arturo Schwarz*  
**I surrealisti contro la patria**

*Jirina Siklová*  
**All'Est niente di nuovo**

*Colin Ward*  
**La ragione delle regioni**

**VOLONTÀ**

Lire 20.000

FRANCA