

libertaria

il piacere dell'utopia

**Hong Kong:
La crisi
del settimo anno
di Mok Chiu Yu**



**Dimenticare
Kant con Stirner
e Foucault
di Saul Newman**



**Viaggio
nella comunità
agricola
di Urupia
di Francesco Codello**



**Radio e tv libere:
vanno in onda
i pirati della rete
di Andrea Morando**

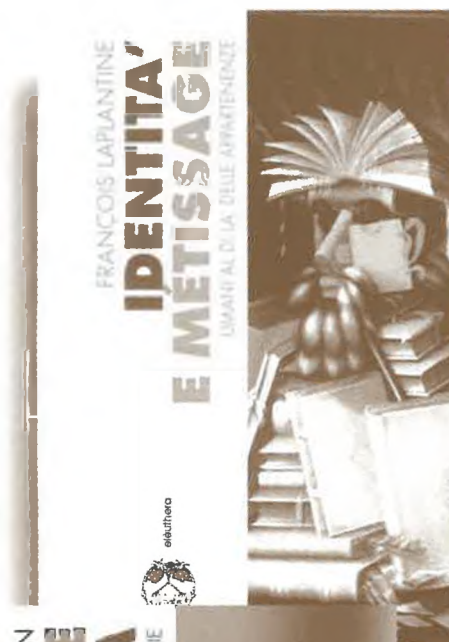


**Finirà il «patto
del silenzio»
in Spagna?
di Xavier Diez**



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

168 pp.
euro 12,00



128 pp.
euro 10,00



176 pp.
euro 13,00

In catalogo anche
Marc Augé •
Murray Bookchin •
Albert Camus •
Noam Chomsky •
Ivan Illich •
Henri Laborit •
Kurt Vonnegut •



Il catalogo completo può essere
 richiesto a **elèuthera**
 tel. 02 26 14 39 50
 fax 02 28 46 923
 cas. post. 17025, 20170 Milano
 e-mail: eleuthera@tin.it
<http://www.club.it/eleuthera>

L'esperienza di Urupia e l'anticipazione del libro di Jean-Claude Michea che *Libertaria* pubblica in questo numero condizionano il tema dei *lavori in corso*. Il vissuto, le dinamiche di una comunità che vuole estraniarsi e al contempo interagire con la realtà che la circonda, una comunità che mantiene rapporti economici con l'ambiente esterno, ma che li annichilisce al suo interno e che si adopera per allargare questa sua a-economia ad altre realtà «sorelle» trova nel testo di Michea un argomento filosofico di grande sostegno. E non è un caso che *Libertaria* li abbia affiancati. Entrambi, a loro modo, propongono una rottura radicale con l'immaginario economico formatosi a partire dalla nascita delle repubbliche marinare nei primi anni Mille e approdato nella sua formulazione ideologica con Adam Smith. Poi espanso a dismisura nell'Ottocento e «reinventato» con brutalità nell'economia globalizzata. Urupia e Michea ci propongono, nella pratica e nella teoria, la scoperta (meglio, la riscoperta) di una logica diversa da quella affermatasi. Urupia ci dice: viviamo a contatto del mercato capitalistico, ma escludiamolo al nostro interno. Di più, lavoriamo per soppiantarli anche nelle realtà con cui entriamo in contatto. Michea irrompe con gentile irruenza nel nostro immaginario economico per destrutturarli. Mentre John Clark (autore del saggio sul comunitarismo) indica un percorso di alterità capace di prescindere dalla contrapposizione con i potenti per creare una logica estranea alla società del dominio.

Tre articoli che compaiono su questo numero sono uno dei temi che Libertaria vuole sempre più sviluppare. Perché si tratta di ipotesi e di esperienze destinate a sviluppare un ampio dibattito fra chi si muove

VIA DALLA PAZZA



Bene, abbiamo tre indicazioni precise che, amalgamandosi, ci danno il senso di un percorso. Annichilire l'economico attraverso il pensare e l'agire «altro». Percorso difficile, ma in un certo senso obbligato per chi propone una vera alternativa.

È un tema che *Libertaria* vuole (forse si dovrebbe dire, deve) affrontare con assiduità perché l'orizzonte in cui tutti ci muoviamo, volenti o nolenti, è definito dall'economico. Il pregio di Michea è quello di mettere il di-

to in una piaga tanto evidente quanto taciuta. La sinistra, estrema e non, ha in definitiva la stessa idea di economia del liberalismo. Al massimo con una variante: a fronte di un analogo modo di produrre si affianca un sistema più equo (meno diseguale) di ripartire il reddito disponibile. Ma c'è una prima grande contraddizione nel percorso per superare o annichilire l'immaginario economico: gli strumenti che abbiamo a disposizione sono essenzialmente economici. Al di fuori

Anno 6
numero 4
ottobre / dicembre
2004

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

Internet
www.libertaria.it

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

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

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

Versamenti
ccp 53537007
intestato
a Editrice A
sezione Libertaria
casella postale 9017
00167 Roma
rimesse bancarie
IntesaBci
c/c 037761/14
Abi 03069, Cab 05046
Roma, agenzia 6
intestato a Editrice A
sezione Libertaria

Distribuzione
nelle librerie
Diest
Via Cavalcanti, 11
10132 Torino
telefono
e fax 011/8981164

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

ISSN 1128-9686

Collettivo
redazionale

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

progetto grafico
Ferro Piludu
Carla Baffari

responsabile
Luciano Lanza

(*)
Libertaria
come
al solito va
controcorrente:
ha ridotto
il prezzo
degli
abbonamenti

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

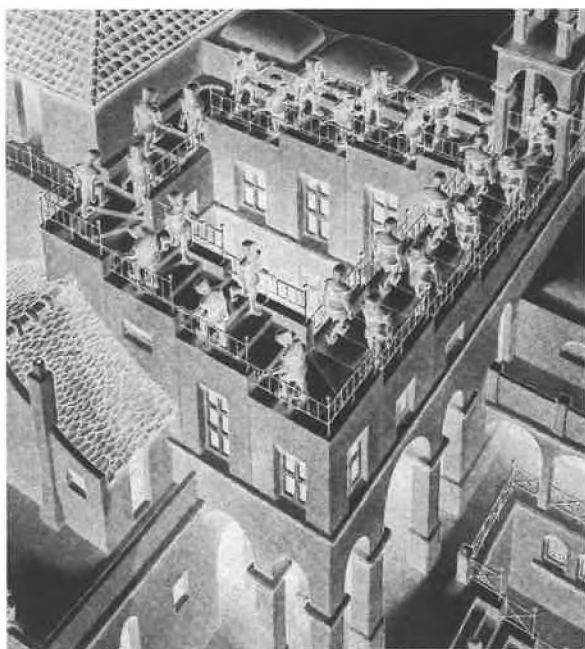
libertaria 4/2004 ●

in questo numero

- | | |
|-------------------|---|
| ● lavori in corso | 2 Via dalla pazzia economia |
| ● dietro i fatti | 4 Hong Kong: la crisi del settimo anno <i>di Mok Chiu Yu</i>
8 Chavez? Un Peron in salsa venezuelana <i>di Persio Tincani</i>
13 A Caracas aspettando il voto <i>di Justin Podur</i>
16 Spagna: l'era glaciale dopo la breve estate dell'anarchia <i>di Xavier Diez</i> |
| ● piano sequenza | 28 Va in onda il mediattivismo <i>di Andrea Morando</i> |
| ● laboratorio | 38 Stirner e Foucault: verso una libertà post-kantiana <i>di Saul Newman</i> |
| ● rifrazioni | 55 Il movimento rivoluzionario del ventunesimo secolo
<i>di David Graeber e Andrej Grubacic</i>
62 Urupia: un'utopia concreta <i>di Francesco Codello</i>
68 La microecologia della comunità <i>di John Clark</i>
78 La libertà politica in una società meccanizzata <i>di Pietro M. Toesca</i> |
| ● lanterna magica | 84 libreria / Le sfide della modernità <i>di Salvo Vaccaro</i>
90 libreria / Il vicolo cieco dell'economia <i>di Jean-Claude Michea</i> |
| ● arcipelago | 96 Notizie della cultura libertaria |

per l'alternativa sociale. È da una discussione (e da una pratica) di tale segno che si costruisce la comunità di chi non accetta le regole della società del dominio. E un piccolo contributo vuole darlo anche questa rivista

ECONOMIA



di rapporti circoscritti (d'amicizia, di parentela, di comunanza d'interessi...) quelli che intratteniamo attraverso mediazioni più complesse sono definiti dal calcolo economico. Quindi è proprio a partire dalla ridefinizione di questi rapporti che si può riuscire a configurare una nuova visione della socialità. E in questo percorso non ci sono d'aiuto i sogni primitivisti che qualcuno in campo libertario (ma non solo) propone. No, la fuoriuscita dall'economico deve misurarsi

con l'economico. Una contraddizione solo apparentemente insuperabile. Bisogna, infatti, procedere per tentativi: la scoperta di una nuova marginalità che si articola per «isole» di produzione, consumo e vita comunitaria (si vedano le riflessioni di Clark) capaci di strutturarsi in arcipelago all'interno del mare economico tradizionale. Una sperimentazione che non si pretende modello generale, ma che nella sua particolarità esprime una nuova ricchezza sociale.

E questa ricchezza sociale si esprime in una capacità di interagire fra le varie isole creando una sorta di mercato parallelo. Un mercato fatto di scambi che prescindono dal semplice calcolo economico. Vale a dire un mercato che non ha più i connotati capitalisti, ma (stupite) quelli libertari. Che sanno cioè affiancare alla dimensione mercantile la solidarietà, la dimensione mutualistica.

Insomma, tanti piccoli laboratori (tante piccole Urupia) che non pretendono di creare nuove leggi dell'economia, ma che sappiano togliere tasselli alla costruzione economica. Quella che è poi una supposta razionalità, una particolare forma adeguata alla «razionalità» della società del dominio. Allora questi laboratori di libertà possono creare le condizioni per pensarsi secondo una nuova logica dello scambio.

Qui può sembrare che si sia ancora all'interno dell'economico, ma non è così. Come accennato prima, non si esce dall'economico soltanto proclamando un nuovo immaginario. Questo immaginario bisogna forgiarlo proprio inserendoci in una logica apparentemente contraddittoria. Una logica che si distacca dalla razionalità dell'economia capitalista inserendo forme di vita e di scambio che lentamente, ma inesorabilmente, trasformano l'agire, il produrre, il consumare.

Come direbbe Martin Buber si tratta di «sentieri in utopia». E va bene così. Le autostrade possiamo benissimo lasciarle alla società del dominio.

● dietro i fatti

Economia in difficoltà, riduzione degli stipendi, restrizioni delle libertà. Strapotere dei nuovi ricchi e dei burocrati di Pechino.

Lasciate alle spalle le concessioni politiche e sociali promesse l'1 luglio 1997,

il governo centrale cinese sta attuando un giro di vite per controllare più strettamente l'ex colonia inglese. Ecco il quadro della situazione tracciato da un libertario di quella città



HONG KONG: **LA CRISI** DEL SETTIMO ANNO

di Mok Chiu Yu

Peter Lau, un broker assicurativo, si lamenta che nel ristorante Chiu Chow di Hong Kong i clienti sono pochi per essere un venerdì sera, tutt'altra cosa dai bei tempi andati quando ricchi speculatori pieni di entusiasmo affollavano i ristoranti divorando piatti di «riso con pinne di pesceccane» e altre portate costose. I «bei tempi» erano i mesi immediatamente successivi all'1 luglio 1997.

Quel giorno la Repubblica popolare cinese riacquistava la sovranità su Hong Kong dalla Gran Bretagna. Deng Xiao Ping e il Partito comunista da lui diretto avevano imposto che la riacquisizione del territorio non fosse negoziabile. Deng con la formula «un paese due sistemi» aveva espresso il principio in base al quale Hong Kong si riuniva alla madre patria, ma poteva mantenere il sistema capitalista al proprio interno, mentre la Cina è socialista. Questo non solo per tranquillizzare gli uomini d'affari di Hong Kong, ma anche la maggioranza della popolazione del territorio, che aveva paura di finire sotto la dittatura della burocrazia del Partito comunista cinese, che dal 1949 aveva eliminato ogni tipo di libertà civile.

Come si è visto dopo l'1 luglio 1997, l'economia ha continuato a «prosperare» solo per un breve lasso di tempo, grazie alle speculazioni sul mercato immobiliare e alle capacità, visibili e invisibili, nel settore dell'import-export. Ma non ci è voluto molto perché esplodesse la bolla speculativa (a rimorchio di quanto era avvenuto in Thailandia e in Corea): governata da un incompetente direttore generale della Regione speciale am-

ministrativa di Hong Kong, Tung Chee Hwa (eletto da una ristretta cerchia di votanti, in base a un nuovo sistema ideato da Pechino, per essere certa che a capo dell'amministrazione ci fosse una sua marionetta), l'economia andava di male in peggio, con crisi del commercio al dettaglio, sprechi e un alto tasso di disoccupazione, il tutto aggravato poi dall'esplodere della Sars, l'epidemia che ha colpito la città nel 2003.

Dal punto di vista politico non si sono avverate le funeste previsioni: imminente soppressione della libertà di espressione, della stampa, proibizione di fare figli e così via. C'era molta paura, ma la setta Falungung poteva fare pubbliche manifestazioni, e in tutti questi anni aveva occupato una parte dello Star Ferry Concourse nel quartiere turistico di Tsimshatsui, da dove trasmetteva le accuse al governo cinese di torture, di repressione e di falsità, con tanto di documentazioni visualizzate su monitor, distribuite opuscoli e cd con filmati. *Apple Daily* continuava la propria diatriba giornaliera con le autorità locali e quelle di Pechino, mentre alla radio erano invitati personaggi come Albert Cheng e Wong Yuk Man, molto popolari per i loro programmi di discussioni telefoniche con commenti senza remore su questioni d'interesse pubblico riguardanti Hong Kong e il governo centrale (anche se, a dire il vero, nel 1999 Albert Cheng era stato aggredito proprio fuori della sede della Commercial Radio, una stazione radiofonica privata, da un gruppo di teppisti che avevano l'intenzione di interdirla per sempre l'uso delle gambe, ferendolo con coltelli affilati; per fortuna si è ripreso perfettamente e oggi cammina e

scrive senza difficoltà. Gli aggressori non sono mai stati individuati e arrestati).

Prima di andarsene, gli inglesi avevano cercato di introdurre in fretta e furia a Hong Kong una democrazia liberale, permettendo l'elezione di un parlamento, ma era troppo tardi e i cinesi non l'avrebbero permesso. Tutto quello che avevano fatto gli inglesi era annullato e la Cina aveva imposto invece un sistema per cui gli elementi che le si opponevano, liberali, democratici o radicali che fossero, non avrebbero mai potuto ottenere più della metà dei seggi nel parlamento. Il sistema è di tipo proporzionale a collegi plurinominali al primo turno. Questo fa sì che gli impopolari candidati dei partiti favorevoli a Pechino siano comunque eletti. Inoltre il sistema prevede rappresentanze professionali. Diversi settori della società, organizzazioni imprenditoriali, operatori sociali, insegnanti, medici, contabili, operai eleggono i propri deputati. Un sistema del genere è pesantemente condizionato da interessi economici e concede ad alcuni il diritto di un doppio voto. Inoltre, una proposta di legge può essere approvata solo se viene votata sia dalla maggioranza dei deputati eletti direttamente sia da quella delle rappresentanze professionali. Il risultato? Le leggi non gradite dal governo locale o da quello di Pechino non vengono mai approvate.

Nel 2003, la situazione economica era peggiorata, con maggiori difficoltà per i lavoratori, molti dei quali dovevano far fronte a salari più bassi, alla



sottoccupazione e addirittura alla disoccupazione, mentre anche nella classe media molti avevano perso l'impiego, subivano tagli delle retribuzioni, e si vedevano decurtato il patrimonio (con la crisi immobiliare, molti dovevano continuare a pagare pesanti mutui ipotecari, mentre le loro proprietà immobiliari avevano un valore molto più basso rispetto alle cifre versate per acquistarle). Nello stesso tempo, sul fronte politico nulla si muoveva e questo sommava delusione a delusione.

La situazione ha subito un peggioramento per l'arrivo della Sars che aveva reso Hong Kong una zona a rischio e aveva ridotto l'arrivo di viaggiatori da ogni parte del mondo. Per qualche inspiegabile ragione, il governo di Tung Chee Hwa decise di mettere in attuazione le leggi previste dall'articolo 23 della Basic Law (una mini-constitutione redatta dalla Cina e dai rappresentanti di imprenditori e intellettuali per stabilire come deve essere governato il territorio) che stabiliscono norme più severe per sedizione, sovversione, tradimento, separatismo e così via. La loro attuazione è stata considerata dalla maggior parte degli abitanti come una stretta repressiva nei confronti della libertà di parola, dei diritti e delle libertà civili.

Protesta in piazza

L'insoddisfazione nei confronti dell'economia e dell'imminente attuazione delle leggi conformi all'articolo 23,

è culminata con una manifestazione di massa di più di mezzo milione di persone. La trasmissione quotidiana di Albert Cheng e di Wong Yuk Man e la prima pagina dell'*Apple Daily* avevano contribuito a lanciare l'appello ai manifestanti. Il numero dei partecipanti al corteo in cui confluiva ogni genere di rivendicazioni e dove si avanzava la richiesta di una maggiore democrazia del sistema elettorale ha toccato un nervo sensibile del governo di Pechino, che si è reso conto del grave fallimento del governo fantoccio di Hong Kong. Così Pechino ha reagito non con il bastone ma con la carota.

Economicamente, ha tolto alcune restrizioni al commercio, agli investimenti e all'afflusso di manodopera a Hong Kong, con gran gioia degli imprenditori e dei professionisti locali. Ha reso anche più facili i viaggi dal continente a Hong Kong (oggi diecimila persone provenienti dalla Cina arrivano e fanno spese nel territorio) e qualcuno coltiva la speranza che alla fine un decimo della popolazione cinese (cioè cento milioni di persone) avrà visitato Hong Kong... L'economia locale sta vivendo un miglioramento nel settore turistico.

In campo politico, Pechino e il governo locale, pur accettando di mettere temporaneamente in frigorifero l'attuazione dell'articolo 23, confermano la propria intenzione di proseguire su quella strada con leggi draconiane, sia pure con qualche correzione.

Agli abitanti di Hong Kong è stato anche comunicato che probabilmente fino al 2012 non ci saranno elezioni dirette a suffragio universale per il direttore generale dell'amministrazione del territorio, né altre riforme di «democratizzazione». Pechino teme le tendenze separatiste.



Le elezioni si sono svolte in modo pacifico. Qualche elettore ha protestato per le lunghe file davanti ai seggi in attesa dell'arrivo delle nuove urne che si sono riempite in fretta di schede. La percentuale dei votanti rispetto agli aventi diritto è stata del 55,6 per cento. Alta? Dipende dai punti di vista. Il 40 per cento degli aventi diritto non si è nemmeno preso il disturbo di registrarsi. I partiti, le fazioni e i candidati pan-democratici hanno ottenuto il 60 per cento dei voti, ma questo non permette ancora a loro di controllare il parlamento. Il sistema

RISULTATI



E i libertari?

La risposta è stata una nuova manifestazione, il 1° luglio di quest'anno, con meno partecipanti rispetto a quella dell'anno scorso, ma comunque molto grande, dato che si è calcolato che i presenti fossero tra i 200-300 mila.

Albert Cheng e Wong Yuk Man (cui si è aggiunto Allen Lee) hanno dovuto comunicare che avrebbero interrotto i programmi radiofonici di conversazioni telefoniche dopo aver ricevuto minacce. Un modo per mettere il bavaglio al dissenso.

Il 12 settembre si tiene un nuovo turno elettorale per mandare all'assemblea legislativa nuovi deputati per i prossimi quattro anni. Cheng ha deciso di candidarsi affermando che ormai l'assemblea è l'unica tribuna da cui è possibile parlare e manifestare il proprio pensiero. Wong Yuk Man e Allen Lee gli hanno fatto i migliori auguri, ma sono rimasti da soli in prima linea.

Albert si atteggia da combattente per la libertà e da democratico, ma se si guarda alla sua storia si possono nutrire molti dubbi: era un socialista riciclatosi come editore di *Playboy*. Pubblicava anche la rivista *Capital*, sfacciatamente filocapitalista. È molto popolare e questo gli dà la quasi certezza di conquistare un seggio. Analogamente, ci si aspetterebbe che i liberal-democratici (avvocati e professionisti in vari settori, con una base limitata, o i candidati favorevoli ai lavoratori, che militano sotto diversi simboli come quello del Democracy Party, del Frontier Group) conquistino la maggioranza dei seggi in elezioni dirette. I liberal-democratici sperano di conquistare la maggioranza per costringere Pechino a concedere riforme politiche. Un unico trozkista, Long Hair, partecipa al contesto elettorale e, con il sistema proporzionale, potreb-

be farcela, sostenuto com'è da studenti universitari, giovani e persone deluse dai partiti istituzionali: il suo ingresso in parlamento farà dell'istituzione un palcoscenico, creando spettacolo più che cambiamenti veri e propri.

I libertari non sono scomparsi dalla scena, ma non sono particolarmente interessati alle elezioni. Continuano le attività culturali in primo luogo: organizzano concerti, fanno teatro... con un'influenza crescente, ma sembra che abbiano messo da parte da molto tempo la militanza politica.

Quando, come molti del suo stampo, ricorda con nostalgia i bei tempi andati, il broker Peter Lau si dimostra un perfetto rappresentante della borghesia di Hong Kong. Non è sicuro se andrà a votare per i liberal-democratici, perché non crede che possano attuare qualche cambiamento attraverso l'assemblea legislativa, e perché considera troppo forte il potere di Pechino. In effetti, si chiede se i liberal-democratici non farebbero meglio a mitigare la loro opposizione. In fondo si rende conto di che cosa rappresenta la convergenza tra Pechino e Hong Kong: prende il peggio dei due mondi. Un sempre più spietato sfruttamento capitalista controllato da una burocrazia che si autoperpetua dichiarandosi avanguardia del popolo. Per fortuna moltissime persone sanno che si tratta di una banda di parassiti corrotti in combutta con i capitalisti. Questa alleanza non si è ancora perfezionata a Hong Kong, ma presto avverrà.

traduzione di
Guido Lagomarsino

elettorale, di tipo proporzionale, e l'esistenza di liste riservate agli esponenti del mondo del business e delle professioni hanno assicurato il 60 per cento dei seggi a candidati pro Pechino, filogovernativi.

Albert Cheng e Long Hair ce l'hanno fatta... Gli elettori hanno scaricato la propria rabbia sul governo subentrato agli inglesi negli ultimi sette anni. Essi si aspettano una maggiore spettacolarizzazione delle future sessioni dell'assemblea legislativa che comunque sono sempre state prossime alla farsa.

*Ha vissuto a Caracas
giorno dopo giorno
le fasi che hanno
preceduto e seguito
il famoso
e seguitissimo
referendum contro
Hugo Chavez.
Referendum vinto
dal presidente
del Venezuela.*

*Ecco il clima
e che cosa dicevano
sostenitori
e oppositori di Chavez
nel racconto
di Persio Tincani,
filosofo politico
e autore
di Argomenti
di giustizia
distributiva (2004)*

CHAVEZ? UN PERÓN IN SALSA VENEZUELANA

di Persio Tincani



«I caballeros dell'opposizione hanno voluto osservatori internazionali e li hanno avuti. Ora, visto che gli uomini del Centro Carter dicono che non ci sono irregolarità nelle elezioni, loro non sono più contenti, gli osservatori internazionali non gli vanno più bene. Beh, un'altra volta vedano di far venire qualcuno da Marte, così avranno anche gli osservatori interplanetari!». Il «personaggio» Hugo Chavez è fatto così: nelle sue dichiarazioni-fiume (la trasmissione domenicale della televisione di stato *Halo Presidente* è un monologo che dura dal dopopranzo all'ora di cena) scherza, parla di baseball (lo sport nazionale), lancia frecciate acute, ribatte a domande di poche parole con risposte che non di rado prendono più di un'ora. Durante la trasmissione speciale del 16 agosto, il giorno successivo al referendum revocatorio indetto in seguito alla travagliata raccolta di firme di aprile (il firmazo), era prevedibile che l'ex parà (e golpista mancato) sarebbe stato incontestabile, e così è stato. La costituzione bolivariana prevede che il presidente della repubblica possa essere revocato con un referendum (la vittoria del «sì» lo manda a casa, quella del «no» lo lascia al proprio posto) e, al di là delle consuete dichiarazioni elettorali trionfalistiche, si può pensare che Chavez abbia davvero passato qualche notte bianca: le manifestazioni di propaganda dall'opposizione (il cosiddetto Fronte del sì) erano ovunque gremite di persone festanti che cantavano «Claro que Sí!» sulle note di un ritmato motivo caraibico e, cosa più importante, molti sondaggi davano il partito del presidente bloccato al 47 per cento. Addirittura, non so quanto fondate, cominciavano

a girare voci su possibili dimissioni a sorpresa di Chavez (magari proprio la sera del 14, alla vigilia del referendum) perché la costituzione gli avrebbe così permesso di candidarsi nuovamente alle elezioni, cosa che non avrebbe potuto fare se fosse stato sconfitto al referendum. Diversamente da quanto sostiene molta stampa internazionale, non è affatto vero che Chavez goda del sostegno incondizionato della fascia più povera della popolazione, che qui rappresenta la grande maggioranza; il malcontento sembrava distribuito quasi indifferentemente tra i benestanti (che sembrano temere una svolta castrista) e tra gli abitanti dei barrios, che ricordano i floridi anni Ottanta dove anche per loro le cose giravano meglio. Tuttavia, né i sondaggi né le manifestazioni potevano essere presi senza riserve. I risultati dei primi sono di valutazione difficile, sia perché è piuttosto diffuso l'atteggiamento di non palesare con facilità le proprie intenzioni politiche, sia perché nessuno potrebbe garantire sull'attendibilità degli istituti statistici. Molte manifestazioni, d'altra parte, sono delle vere e proprie feste di piazza dove si balla per ore e circola a fiumi la birra Polar, ed è di fatto impossibile distinguere quanti partecipino per genuino sentimento politico da chi si trova lì per la sana voglia di fare baldoria.

Un volpone affabulatore

Comunque sia, nonostante molte previsioni lo dessero per perdente (e quindi revocato), Chavez ha vinto il referendum di ferragosto con uno scarto di più di un milione di voti, e in un paese che conta soltanto 24 milioni di abitanti è un vantaggio di tutto rispetto. La percentuale di voti a favore di Chavez

è stata del 59,76 per cento, il miglior risultato per un presidente venezuelano dal 1958. Perciò, che il 16 agosto avremmo visto un Chavez da manuale era più che comprensibile. Ai giornalisti, venezuelani e stranieri, il presidente si è concesso con tutto il suo repertorio di battute, facezie, previsioni economiche a breve e lungo periodo, analisi di politica internazionale, il tutto mescolato in uno schema collaudato che mira, più che a rispondere, a stupire, a divertire e a catalizzare l'attenzione. Sia chiaro, Chavez non è affatto uno sprovveduto, ma una volpe. Divaga ma non perde il filo del discorso, sa esattamente che cosa vuole dire e lo dice nella maniera più efficace possibile. Tra una battuta e l'altra infila frasi di Simon Bolivar sugli Stati Uniti («Una nazione molto grande, molto ostile e capace di tutto»), critiche puntuali al mercato petrolifero internazionale (e il Venezuela, non si dimentichi, è uno dei maggiori produttori di petrolio del mondo), piani di sviluppo sensati, come gli incentivi all'agricoltura al fine di assicurare al Venezuela la piena indipendenza alimentare. A una elegante inviata della televisione araba Al-Jazeera che gli chiede che cosa intenda fare per migliorare la sua immagine (il giorno prima in Messico dei colleghi giornalisti le avevano detto: «Vai a intervistare il dittatore Chavez») risponde: «Beh, dipende in gran parte dalle persone con cui hai parlato, credo... Vedi, anch'io conosco tanta gente ignorante e l'ignoranza è una cosa terribile, una piaga sociale. Se per loro sono il dittatore Chavez e non il presidente Chavez non è un problema mio, della mia immagi-

ne... è un problema loro, perché sono loro a essere ignoranti». I futuri rapporti con l'opposizione? «Dobbiamo tutti portare rispetto per quel 40 per cento di persone che hanno votato in buona fede per il sì». E i dirigenti dell'opposizione? «Possono fare quello che vogliono: possono andare a Margarita, a Canaima [*il parco naturale ai confini con l'Amazzonia*, ndr], possono andare a pescare nell'Orinoco, se gli piace, ma smettano di voler fare i dirigenti sociali perché non sanno nemmeno da dove si cominci». E lui, Chavez, è capace a fare il dirigente sociale? «Certo, vedete, io ho imparato la scienza militare e la scienza politica è un po' come la scienza militare con altri mezzi». Una specie di Karl von Clausewitz, ma al contrario. Non teme, adesso, che scoppino disordini? «L'altro giorno ho visto in televisione un combattimento di judo alle olimpiadi tra due ragazze, una cubana e l'altra... di dov'era? Boh, non importa. Si sono fatte l'inchino, hanno detto qualcosa in giapponese e hanno cominciato a menarsi. Quell'altra l'ha massacrata, la cubana. Dopo si sono strette la mano, hanno fatto un altro inchino, un bel sorriso ed è finita lì... Ci sono stati disordini? No, perché hanno combattuto con le rego-

le dello judo e c'erano giudici ad attestarli, e c'è la possibilità di fare reclamo... Noi abbiamo combattuto con le regole di questa costituzione bolivariana che porto sempre nel petto [*la tira fuori di tasca e ci mette sopra un crocifisso*], ci sono gli osservatori internazionali del Centro Carter... Ci saranno disordini? No».

I disordini, in effetti, ci sono stati, ma si è trattato di ben poca cosa. La sera del 15 agosto a Caracas si contavano un morto e una decina di feriti, ma bisogna tenere presente che di solito, tra il sabato e la domenica, a Caracas vengono assassinate in media 120 persone. Fatti più gravi si sono verificati il giorno successivo, in seguito a un blocco stradale organizzato da alcuni oppositori sulla strada che conduce alla plaza Altamira, ma anche contando questo episodio, il bilancio della giornata si attesta ben al di sotto dello standard delle normali giornate festive.

Il motivo di ciò, è facile desumerlo, è stata la massiccia e capillare presenza dei militari della Guardia nacional (nella stragrande maggioranza fedelissimi di Chavez) di presidio alle urne e alle zone «calde». Durante la sua conferenza stampa torrenziale, Chavez non ha infatti mancato di rin-

graziare sentitamente la Guardia nacional per la sua attività preziosa di sorveglianza e controllo, senza la quale la giornata avrebbe avuto un altro esito.

Il ruolo della Guardia nacional

Su questo, cioè sul fatto che senza la Guardia nacional il bilancio del referendum sarebbe stato diverso, sembrano essere d'accordo tutti. Anche l'opposizione, che denuncia come la vittoria di Chavez sia stata un prodotto della particolare attività di controllo svolta dalla Guardia nacional che ha rallentato con metodo le operazioni di voto nei collegi dove era prevista una schiacciante maggioranza antichavista, mentre le ha agevolate nei collegi del no. Gli osservatori internazionali, per bocca dell'ex presidente degli Stati Uniti Jimmy Carter, si sono detti favorevolmente impressionati per la massiccia affluenza alle urne (secondo Carter, che ha partecipato a più di 50 elezioni in veste di osservatore, si è trattata della «presenza di votanti più grande» a sua memoria); l'osservatore César Gaviria ha elogiato «l'impressionante dimostrazione di senso civico da parte del popolo venezuelano». Il 25 agosto, presso la sede di Washington



della Oea (l'organismo degli osservatori internazionali che insieme con il Centro Carter ha supervisionato le votazioni), il rappresentante venezuelano si dichiarava soddisfatto per la grande prova di stabilità democratica dimostrata, ricordando che «la democrazia può essere minacciata non solo da un governo non democratico, ma anche da settori non democratici dell'opposizione, come è stato il caso del Venezuela», e si auspicava che ciò potesse essere l'inizio di un più vasto processo di consolidamento democratico che coinvolga l'intera America latina.

Già nelle prime ore della mattina del 16, il collegio di osservatori garantiva il regolare svolgimento delle elezioni: le poche irregolarità riscontrate sono fisiologiche in ogni consultazione elettorale e, in questo caso, la loro esiguità non influisce sul risultato. Il problema, però, non è questo. Del resto, nessuno avrebbe potuto ragionevolmente aspettarsi veri e propri brogli, intesi come truffe nel conteggio delle preferenze, distruzione di schede e così via; almeno, non dopo il putiferio che era scoppiato in aprile in seguito al firmazo (la raccolta di firme per il referendum revocatorio), quando Chavez impose la ripetizione di parte del-

le operazioni denunciando doppie firme o moduli sottoscritti da persone defunte, inesistenti o irrintracciabili. L'affluenza alle urne è stata in effetti massiccia, forse superiore alle aspettative. Lo stesso Chavez, durante la conferenza stampa del 16 agosto, ha preso atto con soddisfazione della grande partecipazione referendaria e ne ha attribuito il merito, almeno in parte, alla grande attività di sensibilizzazione intrapresa dal suo governo nei mesi scorsi: «Uno dei miei figli», ha detto, «ha votato ieri per la prima volta. Credo per me... Prima che uscisse da casa gli ho detto, vedi, oggi ci saranno persone di 84 anni che voteranno per la prima volta, perché siamo andati a cercarle e gli abbiamo spiegato che era un loro diritto, e che votare è la cosa più importante in una democrazia».

Vero, probabilmente; ma è altrettanto vero che l'accesso alle urne non è stato facile per tutti, almeno secondo la stampa non governativa. Il quotidiano *El Universal* di lunedì 16 agosto scrive di «ritardi ingiustificabili» dipesi in gran parte dai controlli snervanti dei militari, a quanto pare un comportamento che non ha sorpreso più di tanto. Nell'Est del paese, i ritardi sono stati la norma.

Si noti, inoltre, che il programma ufficiale prevedeva la chiusura delle urne alle 10 di sera, e che solo il timore (come qui pensano un po' tutti) dello scoppio di una protesta incontrollabile da parte delle migliaia di persone che dall'alba attendevano fuori dai seggi, ha indotto Chavez a procrastinare la chiusura delle operazioni di voto. Su questo, poi, c'è un piccolo giallo: a ferragosto la radio, in un primo momento, comunicava che le votazioni si sarebbero chiuse a mezzanotte (due ore in più rispetto al programma); poi, nel corso della serata, veniva comunicata la decisione di tenere aperti i seggi fino a quando tutti non avessero votato. Alla fine, le urne vennero comunque chiuse a mezzanotte, fila o non fila. E gli osservatori internazionali? Piena soddisfazione, al massimo «irregolarità insignificanti» ma «grande dimostrazione di responsabilità civile degli elettori». Certo, i disordini erano la cosa più temuta alla vigilia e per fortuna non si è visto niente di quanto si paventava. Anche nel dopo-voto la situazione è tranquilla e le



manifestazioni degli elettori sconfitti si limitano a qualche parata e alla scritta «Fraude!» sulle automobili e sui manifesti chavisti. Ma piazze infuocate e schede contraffatte (che non ci sono state, almeno non in quantità significativa) non sono le sole cose che possono far giudicare con scetticismo un esito elettorale.

Come al solito: il petrolio

È ovvio che tutto questo sia ben presente agli osservatori del Centro Carter, ma non è altrettanto ovvio il perché essi sembrano relegare, nella migliore delle ipotesi, queste evidenze marchiane tra le irregolarità ininfluenti. Come sempre succede, per capirci qualcosa bisogna andare a vedere chi ci guadagna, ovvero a chi conviene che Chavez resti dov'è.

Qui, le persone bene informate sono convinte che la spiegazione, neanche a dirlo, ruoti attorno al petrolio. La compagnia petrolifera nazionale, la Pdvsa, è una potenza, oltre che economica, anche politica (una specie di Eni di Enrico Mattei, tanto per fare paragoni), in grado di collocare propri uomini nei posti chiave dell'amministrazione. Gli

scioperi dello scorso anno, che hanno visto protagonisti soprattutto i dipendenti della grande compagnia petrolifera, hanno causato serie preoccupazioni al governo perché, di fatto, senza la benzina il paese è stato paralizzato. Cessate le agitazioni, Chavez ha reagito con l'epurazione del personale della Pdvsa, sostituendo i dipendenti che avevano scioperato contro il governo con personale fedele al presidente. Era perciò ampiamente prevedibile che a una vittoria del sì sarebbe seguita una epurazione di segno contrario. Il problema è che l'avvicendamento deciso da Chavez ha richiesto tempi tecnici che hanno ulteriormente ritardato la ripresa della piena produzione, con problemi per l'economia interna e ripercussioni sul mercato petrolifero internazionale; circostanza che si sarebbe ripetuta anche adesso, con effetti previsti ancora più gravi, dato il preoccupante andamento del mercato del petrolio causato dalla guerra in Iraq e dalla crisi dell'industria petrolifera russa.

L'impressione, quindi, è che fosse interesse dei poteri economici forti, nazionali e stranieri, che le cose restassero com'erano. Si potrebbe obiettare che gli Stati Uniti, di certo

la nazione più potente dell'area, non avrebbero invece nulla da guadagnare dalla vittoria del no, almeno a giudicare dall'atteggiamento ostile di Chavez e dalle sue frequenti minacce di non vendergli più «nemmeno una goccia di petrolio». Nei fatti, tuttavia, la politica del presidente è abbastanza diversa dalle sue dichiarazioni demagogiche. Durante la stessa conferenza stampa del 16 agosto, infatti, Chavez comunicava l'imminente avvio di un'intensa attività di sfruttamento dei vasti giacimenti di gas del paese, in concessione a un consorzio internazionale che comprende importanti imprese statunitensi. Inoltre, il governo di Chavez ha distribuito aiuti sotto forma di elargizioni di petrolio e di materie prime un po' dappertutto in l'America latina, dal Brasile di Lula alla Cuba di Fidel Castro; e proprio con il Brasile Chavez ha stretto un rapporto privilegiato, assegnando gli appalti per la realizzazione di diverse grandi opere pubbliche a imprese brasiliane o con personale brasiliano. Se si considerano anche queste importanti circostanze, il peso dei poteri internazionali, penalizzati da una sua sconfitta, aumenta considerevolmente.



«Osservatori interplanetari»

Tutto ciò non deve per forza portare a concludere che, se tutti avessero potuto votare, Chavez non avrebbe vinto. Questo, forse, non lo può sapere nessuno, e in tutta onestà pare oggi improbabile. Molto probabile, invece, è che la sua vittoria sarebbe stata molto più risicata, un fatto che gli analisti internazionali indicano come un pericolo certo per la stabilità economica e politica, soprattutto in nazioni che sono tradizionale brodo di coltura per i vari golpisti e riserva di caccia per gli imperialismi di ogni epoca. Quindi, che Chavez abbia vinto e che lo abbia fatto con una forte maggioranza, è il miglior risultato che, in questo momento, i poteri forti internazionali potessero auspicarsi. Non sappiamo se qualcuno abbia dato la proverbiale spintarella. Sappiamo solo che alla fine è andata così, e sembra che di questo dovremo accontentarci.

Gli «osservatori interplanetari», per quanto se ne sa, non ci sono. È vero che ogni tanto salta fuori qualcuno nel Texas che racconta di essere stato rapito dai marziani, ma non è proprio la stessa cosa. In mancanza, i soli osservatori ai quali si possa fare ricorso sono quelli terrestri, e altrettanto certo è che il loro operato, in questo caso, fa sorgere almeno qualche dubbio sulla loro imparzialità. Ma, del resto, è naturale: perché non vengono da Marte, ma dai tanti stati di questo pianeta, ciascuno dei quali ha più che qualche buona ragione per cercare di garantirsi una posizione privilegiata nella spartizione del potenziale di ricchezza e delle immense risorse naturali che qui, in Venezuela, aspettano soltanto qualcuno che le venga a prendere.

A CARACAS ASPETTANDO IL VOTO di Justin Podur

*«Ho passato buona parte delle ultime ventiquattro ore ascoltando i discorsi di Hugo Chavez. Quest'uomo parla molto. Ma lasciatemi spiegare».
Ecco
«una giornata particolare»
del giornalista freelance
Justin Podur*

Quella strana paura. Ho cominciato a interessarmi al Venezuela quando mi occupavo della Colombia. Mi sembrava che i due paesi, storicamente legati in tanti sensi, vivessero oggi vicende completamente diverse. Ricordo il golpe dell'aprile 2002 in Venezuela e un momento in cui ho pensato che il paese avrebbe percorso la stessa strada di un regime paramilitare e neoliberalista basato sui massacri e gli omicidi. Ma in questi due anni i venezuelani hanno saputo bloccare i ripetuti tentativi che volevano farli precipitare in un futuro di questo genere.

Ieri, però, mi sono reso conto di avere trascurato un altro fatto: quella storia di sanguinose repressioni delle rivolte è una parte fondamentale della storia del Venezuela. Ieri sera, al Complejo cultural teatro Teresa Careno (un teatro costruito per i ricchi, per il loro esclusivo utilizzo) c'è stato un avvenimento commovente. Un pubblico composto da più di mille persone, in gran parte giovani, studenti (persone non privilegiate), era venuto per la presentazione della quarta edizione di un libro scritto da un giornalista che ora è il vicepresidente del Venezuela, José Vicente Rangel. Il libro, *Espediente Negra*, è un'indagine sulle violazioni dei diritti umani perpetrate qui in Venezuela durante gli anni della «democrazia». Negli anni Sessanta e Settanta ci fu una rivolta armata ferocemente repressa: con il solito corredo di sparizioni, di massacri e di assassini. Un presidente si fece pubblicità con il motto «prima spara, poi scopri chi è stato».

Oltre alla stranezza di un teatro di lusso pieno di gente, sarebbe stato facile sbagliare: trasformare un'iniziativa che era una specie di commemorazione in una sorta di speculazione

politica. Invece (senza negare che qualche vantaggio politico ci sia stato) si sono onorati i morti. Molti familiari degli scomparsi hanno parlato e raccontato le proprie vicende. Ci sono stati interventi culturali e gruppi musicali hanno suonato tra un discorso e l'altro. E sì, c'era Chavez, sullo schermo e in persona.

Il tema della serata era «recuperare la memoria» («recuperar» in spagnolo ha un significato più profondo di recuperare). Sullo schermo si vedevano gli scomparsi. Le famiglie mostravano i loro ritratti. Si sono fatti i nomi (Alberto Lovera, Alejandro Tejero, Andres e José Ramon Pasquier, José Carmelo Mendoza, Luis Alberto Hernandez e così via). Un famoso musicista di quel periodo, Ali Primera, ha cantato una canzone, ispirata a quello che decenni fa un famoso sacerdote aveva detto di uno dei morti nel corso di una funzione: «Chi muore per la vita non può essere chiamato morto» (di nuovo, si perde qualcosa nella traduzione ma rende l'idea). Le foto erano presentate in un montaggio, accompagnate dalla musica di Ali Primera.

Qual è stato il senso politico di tutto ciò? Beh, all'inizio di queste note ho detto che il mio interesse iniziale per il Venezuela non era quello di qualcuno che cerca la rivoluzione autentica o un altro modello rivoluzionario: era, invece, una specie di paura di fronte a una situazione con i gruppi paramilitari che affilano i coltelli e aspettano la buona occasione per intervenire. Pensavo alla Colombia, ma i venezuelani hanno ricordi vi-

vidi di tutto questo. E per la gente di Chavez aveva senso semplicemente voler ricordare ai venezuelani quello che c'era prima. Chavez non fa sparire la gente, non fa torture e massacri, anche se lo accusano di essere un dittatore. I venezuelani lo sanno. E molti dell'opposizione sono tra quelli che hanno partecipato alla lotta. Per questo gridano «no volverán!» (non torneranno!).

Parla Chavez. La serata è finita nel nome di Chavez. Prima Luis Britto, uno della vecchia generazione della sinistra (è nel governo), ha fatto vedere alcuni video interessanti. A chi accusa di censura, ha detto, mi permetto di ricordare questa libertà di stampa. Poi ha mostrato due video dell'attuale vicepresidente, José Vicente Rangel (negli anni Novanta era un noto giornalista televisivo), che cerca di intervistare Chavez in galera dopo aver tentato di rovesciare il regime nel golpe del 1992. Tutte e due le volte le interviste erano state brutalmente censurate: una grande scritta rossa «censurado» era attaccata alla faccia di Chavez e lo sforzo finiva qui.

Ma poi Britto ha presentato il video di una lunga intervista che Rangel aveva fatto a Chavez due giorni prima che vincesse le elezioni del 1998. Quella era un'intervista interessante. Rangel faceva domande sul potere: dicono che sei un uomo che vuole il potere, Chavez... perché? Potere per farne che cosa? Chavez rispondeva: il potere non è come un bicchiere d'acqua che prendi in mano: è qualcosa che costruisci... io voglio costruire un nuovo tipo di potere, potere democratico, potere popolare.

Dopo la lunga intervista Chavez si è alzato per parlare di persona. «Sarò breve», ha cominciato, e lo è stato: ha parlato solo per un'ora. Ha raccon-

tato una storia di quando era nell'esercito e, nel luogo in cui era stato assegnato come giovane sottotenente negli anni Settanta, aveva assistito alla tortura di due campesinos. Aveva provato a fermarli e non ci era riuscito, allora aveva deciso che era suo dovere fare qualcosa.

E parla ancora un po'. Poi, questa mattina, ho fatto quello che ogni buon giornalista dovrebbe fare almeno una volta nella vita: sono andato a una conferenza stampa ufficiale al palazzo presidenziale! Un autentico circo mediatico. Molte centinaia di persone, inviate dai principali media dell'America latina, dell'Europa e anche qualcuno degli Stati Uniti. C'era il venezuelano Juan Forero (leggete i suoi servizi sul *New York Times*, sulla Colombia e sul Venezuela, se avete uno stomaco forte) seduto a un paio di posti di distanza da me. Mi è toccato vederlo impartire istruzioni a un altro giornalista americano su tutto il denaro che Chavez sta spendendo per cose futili come la



scuola, la sanità e il manzo argentino. Mi è toccato vederlo dare di gomito allo stesso giornalista americano e ridacchiare quando Chavez ha accennato all'infallibilità del nuovo sistema elettorale e dei meccanismi di voto (che mi hanno dato un po' i brividi, in realtà. Sembra che qui tutti i partiti amino i meccanismi di voto. Non è un indizio che qualcosa non va?)

I giornalisti americani (probabilmente di questo si legge di più su *Narconews*: c'era una squadra in blocco di *Narconews*) avevano l'aria di chi è stanco del mondo, cinica e di sufficienza. Era un atteggiamento che colpiva, considerando quanto poco usavano il buon senso e il ricorso al dubbio quando si occupavano del proprio governo. Ma forse la cosa non sorprende.

In ogni caso, Chavez durante la conferenza stampa ha toccato i soliti temi: l'integrazione dell'America latina, l'opposizione al neoliberalismo, la probabile vittoria schiacciante al referendum, la rapida risposta e la preparazione ad alcune

«irregolarità», la lunga storia della destabilizzazione degli Usa nel continente (citando il Cile molte volte).

Quando gli è stato chiesto che cosa si aspetta dagli Stati Uniti, Chavez ha detto: «Ci aspettiamo molto. Che cosa non potremmo ottenere con gli Usa? Che cosa non potremmo raggiungere nella lotta contro la povertà, per l'istruzione, per la sanità, per l'alfabetizzazione nelle campagne? Cosa non potremmo ottenere per tutte le Americhe o per il mondo intero? Sarei il primo ad allearmi con gli Stati Uniti per qualcosa del genere. Ma non ci possiamo aspettare niente del genere. Questa mattina ho letto che gli Usa stanno per prendere Najaf. Invece di ritirarsi dall'Iraq, come ha fatto la Spagna». Ha ricordato al pubblico che il Venezuela si è sempre opposto e continua a opporsi alla guerra in Iraq. E ha ricordato ai presenti che uno dei motivi per cui il prezzo del petrolio sta salendo è proprio quella guerra.

Poi quando gli hanno chiesto della Cia, ha detto: «Sapete, è come James Bond. Ora, mi piace James Bond. Penso che i film di Sean Connery siano impareggiabili. Ma James Bond non è più quello di una volta. Lo stesso vale per la Cia. Noi, un paese del terzo mondo, sottosviluppato, abbiamo registrato su nastro le lezioni che la Cia dava qui in Venezuela (cioè ci siamo infiltrati tra le loro file). Ho chiamato l'ambasciata degli Stati Uniti per chiedere che la smettesse di cercare di infiltrarsi nel nostro esercito: conosco l'esercito, quando succede qualcosa me lo vengono a dire». E quando gli hanno chiesto se gli Usa cercheranno di destabilizzare il Venezuela, ha detto che probabilmente ci proveranno, ma falliranno sempre.

Scommettiamo? Per le strade stanotte ci sono manifestazio-

ni. Una dell'opposizione del «sì», i cui manifestanti dalle reti televisive private sembrano centinaia di migliaia e un'altra, una festa in piazza del «no». Vedete, non è permesso fare propaganda elettorale il venerdì e il sabato, quindi questa è l'ultima sera per la campagna pubblica. Sono nel posto sbagliato, sto qui a scrivere mentre potrei essere in piazza. Ma dovrei menzionare l'unica cosa che i mezzi di comunicazione dominanti probabilmente faranno notare del discorso di oggi di Chavez.

C'era un tono di disponibilità: Chavez ha fatto allusione al canale di informazione privato con Alvaro Uribe, presidente della Colombia. Ha citato molti giornalisti e analisti di Wall Street della stampa ufficiale che prevedevano il caos e che una vittoria di Chavez avrebbe prodotto stabilità sui mercati, di cui c'era proprio bisogno, specialmente per il mercato del petrolio, mentre l'opposizione non ha progetti né un'idea di come governare il paese. Al centro di questo discorso pratico sull'integrazione dell'America latina, sui cambiamenti rispetto alla riforma agraria, agli alloggi, all'istruzione, alla sanità c'era anche questa indicazione: il governo venezuelano potrebbe lavorare con le multinazionali, lavorare in megaprogetti e cooperare in alcune aree. Immagino che i mezzi di comunicazione ufficiali lo coglieranno al volo.

traduzione di
Marcella De Meglio



SPAGNA: L'ERA GLACIALE DOPO LA BREVE ESTATE DELL'**ANARCHIA**

di Xavier Diez



Nella società spagnola è stato cancellato il ricordo della guerra civile e della rivoluzione spagnola vissute dal paese iberico dal 1936 al 1939. C'è stata un'operazione di occultamento. Questa operazione, servita per costruire l'ordine attuale, non richiede soltanto amnesia e manipolazione. Serve un terzo ingrediente per poter assicurare la coesione di uno stato sorto da un regime totalitario. E questo è la paura. Un sentimento ampiamente radicato nella società spagnola. La calce che mantiene l'adesione psicologica dei cittadini ai propri sfruttatori. La forza che permette di sopportare gli squilibri sociali, conservare le lealtà politiche e i clientelismi locali.

La paura, infatti, è stata durante il franchismo il motore di costruzione del presente. Così la rottura del «patto del silenzio» sugli orrori del franchismo annunciata dal governo di Zapatero non produrrà reali cambiamenti nella società spagnola. Questa è l'analisi di Xavier Diez, storico, filosofo e pedagogista barcellonese. Autore, fra l'altro, di Utopia sexual a la premsa anarquista de Catalunya (2001). Diez è collaboratore delle riviste El Contemporani, Spagna Contemporanea, Orto, Polémica, El Gra de Sorra, El Punt. È anche membro del Centre de Documentació Històrico-Social di Barcellona

*Where have all
the flowers gone?
Long time passing (...)
Girls have picked
them every one
When will they ever learn?
Pete Seeger*

Che ne è stato di quei fiori?, si domandò una volta il poeta, musicista e cantautore Pete Seeger, in una delle sue canzoni più emblematiche. Erano gli inizi degli anni Settanta e subito quei versi divennero un inno antimilitarista contro tutte le guerre, e in particolare quella del Vietnam. Ma l'intellettuale pacifista on the road che percorse gli Stati Uniti da un capo all'altro aveva avuto un inseparabile compagno: Woody Guthry (1912-1967), quell'amico che contrariamente ai loro comuni principi pacifisti, prestò la sua voce e la sua azione civile in appoggio alla rivoluzione spagnola, che si difendeva, sola e quasi disarmata, tra l'ostile indifferenza delle democrazie occidentali, contro la coalizione dei fascismi internazionali.

Certamente, la guerra civile spagnola (1936-1939) e la rivoluzione sociale verificatasi in buona parte del territorio repubblicano durante i primi mesi del conflitto continua a risvegliare tanto interesse quante passioni suscitò nella società dell'epoca. La sua spettacolarità e drammaticità, l'avverso contesto internazionale e le illusioni frustrate dal successivo sviluppo degli avvenimenti alimentarono un mito che ancora permane tra i pochi sopravvissuti di quegli anni difficili e tra una parte ridotta di saggisti e storici. Così, quella breve estate dell'anarchia, secondo il poetico titolo di un noto saggio di Hans Magnus Enzensberger [1] continua ancora a essere un riferimento per ciò che avrebbe potuto essere e non fu. Un modello sociale, magari

imperfetto, ma probabilmente assai più giusto dell'attuale. Prova di tutto ciò è che la guerra civile e la rivoluzione continuano a essere uno dei temi più studiati (il che non implica essere conosciuti meglio) della storiografia contemporanea, con migliaia di riferimenti bibliografici che potrebbero superare quelli dedicati agli altri conflitti bellici del ventesimo secolo. Ma, al di là del mito, cosa è rimasto di tutto ciò?

Nella memoria collettiva della Spagna odierna, possiamo affermare che ben poco, quasi niente, rimane al di là di ridotti nuclei di militanti, più o meno nell'orbita libertaria, e alcune decine di ricercatori sull'anarchismo. Senza dubbio, la costruzione del mito fu assai più forte oltrefrontiera, dove si concentrarono nuclei significativi di spagnoli esiliati, e dove veterani volontari della guerra mantennero viva la memoria di un tempo inesorabilmente passa-

1. Hans Magnus Enzensberger, *Der Kurze Sommer der Anarchie. Buenaventura Durrutis Leben und Tod*, titolo originale del saggio sulla figura dell'attivista libertario Buenaventura Durruti, pubblicato da Surhkam Verlag, Francoforte, 1972.

to. Ma a sud dei Pirenei, no. In Spagna si impose il silenzio e la perdita di memoria. Per decenni infuriò una tempesta di cloroformio per anestetizzare una società orfana di riferimenti. E a ciò contribuirono, e contribuiscono, in molti [2].

La guerra civile spagnola non si concluse l'1 aprile 1939. Continuò sotto forma di conflitto di bassa intensità, ma contro un nemico disarmato. Assassini, fucilazioni, repressione e torture, solamente attenuati dopo l'esito della seconda guerra mondiale, continuarono fino alla morte del dittatore. Di fatto il conflitto iniziato nel 1936 si sarebbe potuto denominare la *guerra dei quarant'anni*, dato che, alla fin fine, il tentativo di eliminazione fisica e intellettuale del dissidente continuò fino agli anni Settanta, e poté concludersi solo quando i gruppi sociali vincitori, una volta superato il delicato periodo della transizione dal franchismo alla monarchia, ottennero la legittimità fondata sulla Costituzione del 1978.

È chiaro che un «trattato di pace» come quello della transizione, nel quale i vincitori del 1939 si assicurano la permanenza al potere dando in cambio il permesso all'opposizione di partecipare «tangenzialmente» alla gestione politica rinunciando alla rottura, ebbe un prezzo. E l'oblio, la perdita di memoria, il silenzio su

un passato scomodo fu la tassa da pagare per tutti coloro che intendevano accedere al potere politico, e in tal modo instaurare un regime di libertà formali. Non si tratta di una cosa da poco. Se l'accettazione dei simboli franchisti (l'inno, la bandiera e il re) rappresentava il rispetto del testamento politico del dittatore, la loro esplicita rinuncia alla memoria era una condizione indispensabile per il mantenimento dell'ordine. La conoscenza del passato (e parliamo di concrete responsabilità, non



Miliziani anarchici. Un miliziano e una miliziana di guardia al fronte alla fine di luglio 1936

di interpretazioni storiografiche) avrebbe delegittimato il potere di fatto e quindi, avrebbe sovvertito pericolosamente (per alcuni) l'ordine stabilito. L'amnesia diventa, dunque, un'ulteriore ragion di stato.

Ma anche per qualcuno (come chi scrive queste note, che si è aggirato per diversi anni per le aule della facoltà di lettere e filosofia di un'università catalana) la narrazione della guerra civile era spesso vittima dell'interpretazione storica marxista, a quell'epoca egemone tra i professori

di una classe intellettuale progressista in uno dei principali spazi geografici di dissidenza rispetto alla Spagna franchista. Interpretazioni che si contraddicevano apertamente con le letture dei resoconti diretti su quei giorni del 1936, come il notevole *Hommage to Catalonia* di George Orwell, e anche con i frammentari racconti familiari che pazientemente cercavo di ordinare e ricostruire. Tanto per i franchisti e i loro collaboratori, quanto per il marxismo (che fu il primo a rispettare la bandiera

e l'inno fascisti e l'erede di Francisco Franco) è come se una rivoluzione non fosse mai avvenuta. E nel caso in cui questa si fosse verificata, si trattava di puro e semplice caos, causa in gran misura della sconfitta repubblicana.

Sono passati tanti anni, ma il sospetto e la diffidenza verso tutti quelli che, come noi, cercano di analizzare criticamente queste versioni interessate dei fatti, permangono. Come esempio, potremmo rimarcare la fredda ostilità con la quale fu accolto il manifesto *Combate por la historia* [3] nel quale ci si esprimeva

a favore di un'interpretazione aperta e libera dagli schematismi dogmatici propri delle scuole storiografiche positiviste e marxista rispetto al periodo della guerra civile. Questo documento fu duramente criticato negli ambiti accademici e messo sotto silenzio da quelli

2. Un'eccellente riflessione su questa circostanza la troviamo nel libro di recente pubblicazione: Marta Rovira, Félix Vázquez (a cura di), *Politiques de la memoria. La Transició a Catalunya*, Pòrtic, Barcellona, 2004.

3. Il manifesto citato è stato pubblicato su diverse riviste e anche su internet. http://www.nodo50.org/despage/El%20Bloque/combate_por_la_historia.htm.

mediatici, nonostante fosse sottoscritto da importanti firme di storici e intellettuali.

L'ordine vigente, quindi, si fonda sulla mancanza di memoria. Questa è condivisa da coloro che trassero beneficio dal silenzio, cioè quelli che acceperono al potere in modo illegittimo, facendo abortire con lacrime e sangue un'evoluzione nella quale la democrazia sociale pretendeva essere il secondo passo della democrazia politica, e anche coloro che per poter partecipare, anche sussidiariamente, rinunciarono a utilizzare il ricordo come un'arma. Rimasero quindi fuori dal sistema quelli che non si sottomisero a questo «patto del silenzio». E su di loro cadde tutto il peso dello stato e del potere. In primo luogo si disfecero dei resti di una Cnt (Confederación nacional del trabajo) che, sebbene avesse acquisito una straordinaria importanza durante i primi anni della transizione, pativa drammatiche contraddizioni in un contesto storico difficile per i suoi principi socio-politici. L'apparato poliziesco si incaricò di montare operazioni, come il caso Scala [4] per distruggere la Cnt e far precipitare le lotte intestine che culminarono con la sua frammentazione. Ma anche i nazionalismi periferici, che mettevano in questio-

ne l'unità culturale e amministrativa dello stato spagnolo furono, e sono, duramente combattuti. All'inizio escludendoli dal gioco politico, poi, quando era ormai inevitabile accettarli per la pressione sociale, perseguendo continuamente l'erosione delle loro autonomie, e attualmente mettendo fuori legge, come è accaduto nella primavera del 2003, partiti politici come Herri Batasuna o giornali come *Egunkaria*, unico organo di stampa quotidiana redatto esclusivamente in basco. In particolare l'accanimento dello stato contro il paese basco e la Catalogna, inaspritosi a



Un sindacato per la rivoluzione. Un camion requisito dai militanti della Cnt per portare armi al fronte

partire dal 2000 (quando la maggioranza assoluta del Partito popolare, erede biologico e ideologico del franchismo, rese superflui gli appoggi parlamentari dei nazionalisti periferici), è stato, in certe occasioni, brutale. Accuse di connivenza con il terrorismo, campagne diffamatorie lanciate dai media (in maggioranza collaterali alla destra reazionaria spagnola) continuano a cercare di cancellare qualsiasi traccia di dissidenza. La questione è seria. Le campagne governative antibasche e anticatalane hanno origine da precisi motivi. Entrambi i terroristi, che hanno un alto grado di

autonomia amministrativa e nessun riconoscimento simbolico, possiedono buona memoria. Di fatto, si può dire che si tratta di ampi spazi di dissidenza nei quali i loro mezzi di comunicazione diffondono la memoria recente del paese e ci ricordano *chi è chi* nello stato. Mostre su *Las cárceles del franquismo* (2003), allestita dal Museu d'Història Nacional de Catalunya o reportage televisivi come *Las fosas del silencio* (2002), sui desaparecidos repubblicani della guerra o i primi anni della dittatura, *Los muertos olvidados de la transición* (2002), che smonta la leggenda di questo periodo mitizzato, *Operación Nikolai* (2002), che ricorda l'eliminazione dei gruppi marxisti eterodossi per mano degli stalinisti durante la guerra civile, o *Los niños perdidos del franquismo* (2003), sul rapimento dei bambini repubblicani da parte dell'establishment franchista, tutti passati in ore di massimo ascolto, divengono l'espressione pubblica della dissidenza e mettono in discussione l'ordi-

ne odierno che deve più al 1939 che al 1975, quando il dittatore morì nel letto di un ospedale. Ma per quanto l'ordine attuale richieda amnesia e manipolazione, serve un terzo ingrediente per poter assicurare la coesione di uno stato sorto da un regime totalitario. E questo è la paura. La paura è un sentimento ampiamente radicato nella società spagnola. È la calce che permette ai cittadini di mantenere l'adesione psicologica ai propri sfruttatori. È la

4. Luis Andrés Edo, José Ros, Galo Sánchez, *En relación con el caso «Scala». Nueva ofensiva policiaca contra la Cnt y el Mle*, Cnt, Barcelona, 1980. Anche Bernat Muniesa, *Dictadura y monarquía en España. De 1939 a la actualidad*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 212-215, e Alfredo González, Juan Pablo Calero, *La Cnt en la transición* in *Orto*, n. 133/2004, pp. 14-19.

forza che permette di sopportare gli squilibri sociali, conservare le lealtà politiche e i clientelismi locali. La paura fu durante il franchismo il motore di costruzione del presente. La generazione dei nostri genitori provava una paura reale, fisica e vicina, di essere denunciato, o ritenuto un *rojo* (un «rosso») o un *desafecto* (un oppositore), di essere picchiato, incarcerato o semplicemente escluso. E questo sentimento che porta alla fragilità individuale, naturalmente, fu trasmesso ai loro figli. Quei terribili quarant'anni di guerra contro tutto quello che non credeva nei valori della Spagna nazionale riuscirono a smobilizzare una maggioranza silenziosa di sudditi dello stato che non giunsero mai a conquistare la categoria di cittadini. Molti anni dopo, se diamo uno sguardo a un qualunque notiziario o programma televisivo, potremo percepire una certa dipendenza dalla paura. Di recente la violenza di genere è divenuta un tema d'attualità, nonostante la Spagna presenti delle cifre assai inferiori a quelle dell'Unione Europea, o riappare con insistenza l'idea che la delinquenza inondi le nostre strade, quando ciò che è certo è che i delitti sono diminuiti negli anni Novanta e attualmente le statistiche ne indicano un certo arresto, o il terrorismo dell'Eta viene presentato come uno dei grandi problemi del paese, proprio quando negli ultimi tempi il numero di attentati non supera la mezza

dozzina l'anno. In questo senso, la Spagna di José Aznar ha seguito lo stesso modello dei nevrotizzati Stati Uniti di George Bush jr.

Un'altra delle pesanti eredità della dittatura, incentivata dal neofranchismo trionfante del Pp è l'esibizione dell'ignoranza. Certamente i quarant'anni di repressione furono un'epoca di oscurantismo culturale promosso ufficialmente, con l'eccezione di nuclei dissidenti isolati. Attualmente in Spagna esi-

trionfante ha fomentato un'esibizione spregiudicata dell'ignoranza che punta al discredito della cultura, sempre più sostituita dallo spettacolo. Ciò ha molto a che fare con una certa berlusconizzazione dei mezzi di comunicazione, consistente nel promuovere l'esibizionismo, senza complessi, delle varie miserie di un paese di scarsa sensibilità civica in reality show di infima qualità, dai quali vengono trasmessi una serie di valori subliminali

che associano l'impegno alla radicalità, il consumo all'intrattenimento, il lavoro al disprezzo e la meschinità e la furbizia (la picaresca) al successo. Programmi come il *Grande Fratello*, o altri simili, hanno prodotto una sottocultura nella quale viene glorificato il volgare e punito l'intelligente e che finisce per disattivare qualunque accenno di pensiero critico o rivendicativo a delle classi popolari sempre più infantilizzate. Siamo passati dall'orgoglio del disprezzato al disprezzo dell'orgoglio. Molti dei discendenti dei protagonisti della breve estate dell'anarchia

sono oggi dei consumatori sottomessi. Tutto ciò in un'era glaciale che ha congelato la società civile.

Divertiamoci fino a morire

L'evoluzione sociale spagnola degli ultimi anni potrebbe essere paragonata all'espressione con cui il saggista recentemente scomparso, Neil Postman, criticava la contaminazione della vita pubblica e delle istitu-



Il peso dell'eredità storica. La festa di San Firmino: una corrida collettiva dove tutti si sentono toreri

stono livelli elevati di analfabetismo funzionale e bassi indici di lettura tra la popolazione adulta. Di fatto, nel 1991, meno del 38 per cento della società spagnola possedeva titoli di studio secondari o superiori [5]. L'investimento nell'istruzione è uno dei più bassi dell'Unione Europea. Ma ciò che è peggio è che il neofranchismo

5. Instituto nacional de estadística, www.ine.es/inebase/cgi/axi.

zioni prodotta dalla televisione. *Divertiamoci fino a morire* potrebbe essere il grido di battaglia con cui le generazioni che controllano il presente esprimono la propria profonda alienazione. Orfani del nostro passato, mutilata la nostra memoria collettiva, paurosi, gli spagnoli dimostrano di essere altamente manipolabili. Solo così può spiegarsi il comportamento elettorale e la devianza morale che governa la vita civile. Lo stato ha ottenuto un gran successo in quest'impegno di disattivazione civile. Chissà che non sia questo ciò che il presidente Bush ammirava di Aznar. In questo senso, un buon esempio di come si può indirizzare il presente e condizionare il futuro è la rottura dei legami generazionali. Come storico (a volte intervenuto in manifestazioni pubbliche) posso constatare come il lavoro che, in pochi, abbiamo cercato di svolgere sul recupero della memoria, ha permesso ad alcuni vecchi sopravvissuti della storia di recuperare la dignità loro sottratta dopo decenni di dittatura e di democrazia

immemore. Molte persone che avevano vissuto quei momenti difficili si avvicinavano, emozionati, per ringraziare del fatto che, dopo troppi anni, qualcuno le riconoscesse. Migliaia di persone molto anziane, che erano rimaste, anno dopo anno, in un esilio interiore, riparate dietro un muro di silenzio, hanno iniziato a parlare, sono tornate a rivivere. Ma, parallelamente a questo processo, senza dubbio giusto ed emotivo, non è difficile trovarsi di fronte al-

l'indifferenza e alla freddezza delle generazioni più giovani, poco capaci, a volte, di comprendere la grandezza e la gravità dei fatti a cui parteciparono i loro padri e nonni, e come la frustrazione degli antichi progetti determini i loro problemi di oggi. Troppo spesso, molti professori di storia si lamentano dell'ignoranza volontaria ed esibizionista di una parte importante di alunni poco interessati al passato e scarsamente fiduciosi verso il futuro.

Oggi i differenti gruppi di età coesistono in compartimenti



Condizione contadina. Allo scoppio della rivoluzione moltissimi lavoratori della campagna conducevano una vita miserabile

stagni, incomunicanti e senza neanche la possibilità di interagire, un'ulteriore (e probabilmente la principale) strategia di dissoluzione dei vincoli sociali. La generazione del '68 poté forse rompere con i valori dei propri padri, ma ha anche cercato disperatamente di rompere i legami con quella dei propri figli, spesso considerati come un ostacolo per una realizzazione personale, in genere fallita. Tutto ciò si materializza nella riuscita segregazione a cui sono sottoposti, attualmente, giovani e adole-

scenti. Con il pretesto della protezione, nella Spagna di oggi, i cittadini di minore età sono rinchiusi in ghetti generazionali, condannati a non poter condividere spazi con altre persone di differenti età, a non potersi relazionare liberamente con i più anziani. Vent'anni fa i dibattiti educativi vertevano su questioni come l'uguaglianza, il cambiamento verso una scuola meno autoritaria, la scelta di contenuti più plurali o la laicità in istituzioni dove la chiesa manteneva, e mantiene, una presenza sproporzionata.

Oggi dibattiti non ce ne sono, ma si assiste a una battaglia cruenta per poter aumentare il calendario scolastico e il numero di ore di permanenza degli alunni nelle aule. Abbiamo sostituito la discussione sui valori con una politica carceraria... Molti genitori fanno pressione sulle autorità affinché i propri bambini possano passare più tempo a scuola, per poter così facilitare il proprio supersfruttamento, a partire dall'aumento della già lunga giornata lavorativa, accompagnata da una flessibilità che

porta beneficio a pochi [6].

Oltre a questo isolamento delle giovani generazioni, derubate dei loro principali spazi educa-

6. Salvador Cardús, *Propostes d'intervenció per a la conciliació d'honors escolars, laborals i familiars*, Publicacions de la Generalitat de Catalunya, Barcellona, 2002. Attualmente esistono numerose famiglie la cui giornata non termina prima delle otto o le nove di sera.

tivi, esistono altri esempi che dicono molto sull'evoluzione sociale spagnola, e forse sono legati a questioni che hanno molto a che vedere con ciò che attualmente succede nelle aule. L'arrivo della nuova immigrazione proveniente da aree geografiche impoverite, Africa e America Latina in special modo, ha rivelato numerosi comportamenti razzisti in una società che, appena un decennio fa, si autodefiniva tollerante e ospitale. Oggi invece le classi medie, e buona parte di quelle meno abbienti, mandano i propri figli in scuole private religiose per evitare la convivenza con immigrati poveri.

E lo stato sovvenzionava generosamente questo comportamento. In Spagna, la povertà, a imitazione del mondo anglosassone, si è trasformata in un peccato.

Tutto ciò confluisce in un fenomeno piuttosto significativo, e questo è quello della *sindrome della classe media*. Nonostante in Spagna il reddito pro capite sia tra i più bassi dell'Unione Europea, la maggioranza degli spagnoli non possieda titoli di studi secondari, meno di un quinto sia lettore abituale di giornali e la precarietà lavorativa riguarda più di un terzo della popolazione attiva, gli spagnoli, ossessionati da un consumo compulsivo e dalla loro fiducia nei discorsi ufficiali, si autodichiarano classe media. Il Partito popolare ha inviato con pesante insistenza un messaggio alla popolazione, un messaggio arrivato in profondità tra la maggioranza della gente: *la Spagna va bene*, la sua politica economica ha permesso di raggiungere tali quote di

prosperità capace di illuderli di vivere in un paese sviluppato (confondere consumo con il benessere è troppo frequente). Ciò ha generato una serie di comportamenti che hanno provocato un solido appoggio elettorale al Partito popolare e l'accettazione maggioritaria di alcune idee politiche che l'opposizione cerca di imitare: le tasse sono cattive, le privatizzazioni sono buone, la speculazione è una forma facile per arricchirsi, l'egoismo è un sentimento positivo, e si deve eliminare dal dizionario la parola *solidarietà* per tornare a scrivere con lettere dorate quella di *carità* [7].



Segnali di svolta. Il governo di José Zapatero (al centro fra Jacques Chirac e Gerhard Schroeder) sta attuando riforme soprattutto nel campo delle libertà civili

Questa sindrome della classe media ha prodotto, senza dubbio, una rivoluzione nella mentalità della maggioranza degli spagnoli. Racconterò due aneddoti. Il primo si determinò nell'istituto superiore di un paese catalano abitato per oltre i due terzi da emigranti provenienti da zone rurali del sud della Spagna. Durante la lezione di sto-

ria, quando il professore domandò quanti dei loro genitori erano passati per l'esperienza dell'emigrazione, nessuno alzò la mano. Di fronte all'insistenza dell'insegnante, uno dei suoi alunni rispose laconicamente, *che i suoi genitori non erano emigrati, avevano fatto un cambio di domicilio*. Qualunque cosa li assimilasse all'immigrazione attuale e ricordasse un passato di povertà, rappresentava un'autentica offesa. L'amnesia non ha solo trionfato, ma è divenuta una droga pesante. Il secondo aneddoto è raccontato dallo scrittore Antoni Puigverd in un recente articolo [8]. L'au-

tore spiega come recentemente avesse deciso di imbiancare la propria casa e telefonò quindi a presunti professionisti che offrivano prezzi molto vantaggiosi. Il giorno convenuto, l'imbianchino, con scritto in faccia e nell'accento il proprio passato di emigrante proletario, gli fece un rapido preventivo, mentre un immigrato ecuadoriano portava tutti gli attrezzi. Durante la settimana, l'imbianchino non

tornò. Tutto il lavoro lo fece il povero ecuadoriano che non solo guadagnava una decima parte del prezzo accordato, ma per di più mangiava insufficientemente e doveva vivere sotto il tetto del padrone. Puigverd, colpito da questa situazione, ma anche incuriosito per il suo istinto giornalistico, gli dette, oltre che da mangiare, un numero di telefono nel caso avesse dei problemi, e indagò più a fondo nella situazione. L'imbianchino professionista aveva

7. Una riflessione straordinariamente lucida su una situazione globale che caratterizza il capitalismo postindustriale in Zygmunt Bauman, *Work, consumerism and the new poor*, Open University Press, Buckingham, 1998.

8. Antoni Puigverd, *Esclavos en casa*, in *El País*, 19 ottobre 2003.

in casa un esercito di ecuadoriani che sfruttava impunemente data la loro condizione di clandestini disperati. Puigverd rifletté su come quell'imbianchino, probabilmente andaluso, che nella sua gioventù doveva aver sofferto le miserie dell'emigrazione, forse ex di sinistra, aveva finito per adattarsi in maniera soddisfacente alla logica capitalista e si era così trasformato in un freddo sfruttatore, esaltato dai messaggi politici del Partito popolare. Se la destra (con la sinistra di complemento) esalta gli istinti egoisti degli individui, riusciremo a creare, in poco tempo, una Spagna con i peggiori difetti e nessuna delle virtù della classe media, vile, indifferente, priva di solidarietà, ma a sua volta terribilmente fragile, paurosa e manipolabile.

La disuguaglianza è una droga molto pesante. E combinata con l'amnesia, con l'oblio del recente passato, può risultare assai pericolosa per gli equilibri sociali e la salute mentale degli individui. È certo che in Spagna ci si è dimenticati assai rapidamente di venire da un passato molto recente di miseria, ignoranza, povertà, precarietà. E oggettivamente, nonostante i nostri politici e le televisioni ci ripetano di continuo che apparteniamo al mondo sviluppato, è certo che siamo un paese nel quale più di un 20 per cento della popolazione è, secondo criteri statistici oggettivi, povera

[9]. Ma oggi essere povero, in Spagna, a differenza della tradizione cattolica, è un castigo divino e una vergogna sociale. L'idea di appartenere a una classe media (godendo dei privilegi economici e senza doversi accollare gli obblighi civili ed educativi che ciò comporta) implica situazioni assurde e fascistoidi. Altri due aneddoti. In vari videogiochi per adolescenti, esiste la possibilità di bastonare dei vagabondi. Anche se simbolica, questo tipo di violenza gratuita e aberrante, che certo non è infrequente nelle strade di alcune città spagnole, è considerato da diversi giovani come



Presidente nazionalista. Il cattolico tradizionalista Jordi Pujol ha guidato la Catalogna dal 1980 al 2003

qualcosa di normale mentre non ha provocato alcuno scandalo, fino a questo momento, tra i mezzi di comunicazione. Secondo aneddoto, ancora scolastico. Un professore spiega come, durante l'ultimo corso, al momento di affrontare la questione della schiavitù nell'impero romano, rimase agghiacciato quando si rese conto che la maggioranza dei propri alunni si identificò più con i privilegi del padrone che con la sofferenza dello schiavo. Il professore (come lo storico che redige questo articolo) cresciuto in un contesto nel quale la coscienza di classe era ancora una realtà

tangibile e che contrassegnava delle convinzioni più o meno solide, rimase scandalizzato nel comprendere l'anomalia morale che imperava nella sua classe, composta in maggioranza da figli e nipoti di lavoratori industriali [10].

Prigionieri e disarmati

L'ultimo bollettino di guerra dell'esercito franchista, l'1 aprile 1939 recitava così: *Fatto prigioniero e disarmato l'esercito rosso, le truppe nazionali hanno raggiunto i loro ultimi obiettivi. La guerra è finita.* Certamente il franchismo ha rag-

giunto i suoi ultimi obiettivi. Come abbiamo appena visto con i ragazzi che studiano l'impero romano, la coscienza sociale, condizione necessaria per poter progettare un qualche tipo di cambiamento, è praticamente scomparsa. Le lotte sociali sono state sostituite da un consumo compulsivo. La propensione dell'universo libertario a raggiungere la liberazione individuale, a partire dalla conquista di

una propria cultura, è stata sostituita dall'esibizionismo dell'ignoranza. Il modello di spettacolo, ispirato alle pratiche di volgarizzazione del berlusconismo mediatico, ha trionfato. Oggi la società spagnola, eccettuate delle minoranze non

9. Le statistiche che si riferiscono a questo problema possono essere consultate in <http://cuarto.mundo.free.fr/MundoParaTodos/La%20Pobreza%20en%20España%20Datos%20Esenciales.htm>.

10. La identitat a les aules. Taula rodona amb Cèlia Cañellas, Dolors Quinquer, Joan Maria Serra i Santiago Bocanegra, in *L'Avenç*, n. 287, gennaio 2004, pp. 37-44.

troppo attive, si trova di fronte a una paralisi sociale. Spesso, Sigmund Freud torna e ci ricorda che esiste un inconscio collettivo che normalmente limitiamo. Così, possono organizzarsi riusciti scioperi generali contro la politica del lavoro del governo nel 1988, nel 1993 o nel 2002. Possono anche manifestare un milione di persone per le strade di Barcellona per protestare contro la guerra in Iraq, come è accaduto nel febbraio del 2003. Può permanere un certo senso di autogestione in buona parte della società nella quale si tenne, 68 anni addietro, una lezione pratica di organizzazione al di fuori del capitalismo. Ma oggi l'oblio, l'alienazione, la perdita di coscienza, la paura, l'assenza crescente di legami sociali e spazi di convivenza, la rottura generazionale impediscono di progettare seriamente una qualche alternativa al capitalismo regnante. Oltre a ciò questa posizione di falsa sicurezza della classe media rende appunto fragile e vulnerabile la società spagnola. Senza vincoli civili, avendo indebolito

quasi tutte le solidarietà, compresa la famiglia, autentico «stato assistenziale» sostituito di quello pubblico assente, gli spagnoli sono straordinariamente vulnerabili di fronte all'oppressione del capitalismo neoliberale. Ciò consente la crescita della precarizzazione e della flessibilità nei rapporti di lavoro, la speculazione immobiliare può fare i propri comodi, o che la mancanza di

protezione sociale possa far cadere in grave povertà milioni di persone. In un contesto in cui la politica (i partiti) si è intensamente professionalizzata e nel quale i sindacati finiscono per agire come un semplice ufficio amministrativo per aderenti e una lobby in più nel dialogo sociale, non rimane quasi nulla di un universo alternativo che i libertari spagnoli tessero pazientemente nel corso di molti decenni. La breve estate del 1936 è oggi

*Where have all the graveyards gone?
Long time ago
Where have all the graveyards gone?
Covered with flowers every one
When will we ever learn?*

Il miraggio del marzo 2004

Questo articolo è stato scritto nel febbraio del 2004, poco prima che una decina di terroristi islamici deponessero i loro zaini mortali sui treni locali di Madrid. Ma le bombe non solo esplosero in prossimità della stazione di Atocha e falciarono la vita di centinaia di persone che si recavano al lavoro. Le bombe si sono anche trascinate via l'ordine pazientemente costruito da Aznar e dai suoi collaboratori. Disgraziatamente, quella settimana che vivemmo pericolosamente, dette ragione ai milioni di cittadini estranei ai partiti con i quali avevamo manifestato un anno prima contro la guerra in Iraq. La stupidità e l'incompetenza con le quali i governanti del Partito popolare gestirono la crisi prodotta dall'attentato comportò la loro sconfitta

nelle urne tre giorni dopo, in seguito a una rivolta civile e spontanea, e consegnarono il potere, contro tutte le previsioni, all'opposizione socialista.

Fin qui, lo schema comunemente accettato. Ma che cosa è cambiato? Che cosa può cambiare? Chi dipende dalle analisi facili crede che possa cambiare molto. Noi che osserviamo dal di fuori e abbiamo la tendenza ad abusare della prospettiva sto-



Il declino dell'Eta. La formazione nazionalista basca sta vivendo un momento di eclisse politica

un fantasma, allontanato del tutto dalla memoria degli spagnoli. Ma, nonostante tutto, non bisogna dimenticare che spesso i fantasmi possono comparire quando uno meno se lo aspetta, specialmente quando se ne ignora l'esistenza. Perché la storia è sempre terribilmente ostinata. In fin dei conti, come spiegava Pete Seeger nella sua canzone, sulle tombe dei morti finiscono per sbocciare fiori che forse qualcuno raccoglierà.

rica, pensiamo che i modi possono risultare fortunatamente più dolci, ma i contenuti, in sostanza, sono piuttosto simili. Certo, l'inaspettata vittoria di José Luis Rodríguez Zapatero ebbe come primo e immediato risultato un rilassamento del clima politico del paese, rarefatti sino a farsi quasi irrespirabile nel corso dell'ultima legislatura. L'ostilità contro i nazionalismi basco e catalano, la sotmissione all'aggressiva politica estera degli Stati Uniti, l'insensibilità di fronte all'acutizzarsi dei problemi sociali come la precarietà lavorativa o la speculazione immobiliare, lo scontro tra regioni per la questione del Piano idrologico nazionale (Phn) [11] e la prepotenza mostrata dai loro rappresentanti, assai vicina a quella degli speculatori senza scrupoli né cultura che si arricchì a profusione durante il franchismo, fecero sì che moltissimi cittadini anonimi, per la prima volta nella loro vita, discutessero apertamente e appassionatamente di politica. Così, i primi cento giorni del nuovo governo socialista sono serviti per disfare ciò che aveva dato tanto fastidio a buona parte della società civile. È in questo modo che si può capire l'immediato ritiro delle

truppe spagnole dall'Iraq, la volontà di dialogo con Vittoria e Barcellona, la deroga del Phn, l'annuncio di diversi progetti più o meno ambiziosi per conferire un tono più sociale alla nuova legislatura o la dichiarazione iniziale del presidente entrante di mostrare una maggiore umiltà nello stile di governo. E a dire il vero, contrariamente a ciò che si poteva supporre, durante le settimane successive all'attentato l'ambiente politico migliorò sensibilmente. Dopo

Il Partito popolare ha perso 590 mila voti scarsi, passando da 10,32 milioni del 2000 a 9,63 nel 2004, anche se la sua percentuale relativa è scesa dal 44,52 al 37,64 per cento, poco meno di nove punti. Ciò significa che, nonostante tutto quello che capitò in quelle 72 ore di brutale intensità, e ancora smentendo le inchieste che prevedevano unicamente una leggera erosione della coalizione al governo, il Partito popolare, incarnazione politica del franchismo sociolo-

gico conserva oggi un appoggio sociale molto solido, che corrisponde, a grandi linee, sia socialmente sia geograficamente, alla Spagna nazionale che ottenne il potere mediante una cospirazione militare nel luglio del 1936. Che cosa è successo, quindi? Certamente, nonostante l'evidenza delle menzogne presentate dal ministero dell'Interno, particolarmente assurde la sera del giorno 12 marzo (quando vennero annunciati i primi arresti e il ritrovamento di nastri registrati con passaggi del Corano nel veicolo abbandonato dai terroristi), quasi 10 milioni di spagnoli continuavano a fidarsi cie-

camente di un governo che sosteneva, contro qualunque logica e razionalità, la responsabilità dell'Eta. Forse mezzo milione si astenne dal recarsi alle urne per l'ombra del dubbio. Il cambiamento fu accelerato dai milioni di astensionisti abituali che si mobilitarono per evitare che il partito di Aznar tornasse a vincere (si passò dal 69,98 al



Astensionisti vincitori. La mobilitazione anti Aznar di milioni di astensionisti abituali ha accelerato «el cambio» e la vittoria del socialista José Zapatero

gravi tensioni, oggi il paese vive un clima sociale più tranquillo. Questo bilancio, che potrebbe considerarsi positivo, che diffonde un aroma di rottura con il passato, nasconde abbondanti e profonde continuità. Nonostante le apparenze, i risultati delle elezioni del 14 marzo, realizzate sotto l'impatto emotivo degli attentati e le evidenti menzogne di cui ci onorava il ministro dell'interno Ángel Acebes, non hanno portato ad alcuna rivoluzione copernicana.

11. Piano che in pratica prevedeva di trasportare l'acqua dell'Ebro che scorre in Aragona e Catalogna, regioni dove governavano partiti ostili ad Aznar, verso la Comunità Valenziana e la Murcia, autonomie a maggioranza di destra che cercavano l'acqua per sviluppare turisticamente la regione con urbanizzazioni, campi da golf e parchi tematici.

77,23 per cento di partecipazione elettorale), con una strategia di «voto utile» per poter cacciare dal governo un partito che si era ripetutamente mostrato indegno di occupare il Palazzo della Moncloa. Se si incrociano i dati in modo più dettagliato si comprende che il fattore principale che scatenò il cambiamento fu quello geografico. Furono l'Andalusia, tradizionale feudo socialista, ma soprattutto il paese basco e i 7 milioni di abitanti della Catalogna (dove il partito al governo ottenne appena il 15 per cento dei suffragi, alle spalle dei socialisti, dei nazionalisti moderati e degli indipendentisti repubblicani) a decidere il cambiamento. Ciò non deve meravigliare, dato che con l'ossessione nazionalista spagnola Aznar si procurò grandi inimicizie in periferia, anche se proprio questo discorso antibasco e anticatalano porta come contropartita grandi sostegni nella Spagna profonda, nelle regioni tradizionalmente cattoliche e conservatrici.

In questa strana situazione, la destra spagnola non mostra alcun senso di colpa. Non c'è stato, nel partito di Aznar, alcun esame di coscienza, al contrario. Immediatamente dopo la sua traumatica cacciata dal potere, i suoi fedelissimi mezzi di comunicazione (Abc, El Mundo, La Razón, Antena 3 e la maggioranza delle emittenti radiofoniche) hanno partorito un discorso assoluto che ritorce tutta la responsabilità su di un connubio di nazionalisti periferici, Francia e media vicini ai socialisti (El País, la Cadena Ser e Canal Plus). Questi media, e come argomentano nell'attuale Commissione di inchiesta parla-

mentare, contro ogni evidenza, continuano a sostenere la possibilità che l'Eta ebbe un qualche ruolo nell'attentato di Atocha, e che repubblicani indipendentisti catalani come Josep Lluís Carod-Rovira (nipote di un anarchico aragonese che guidò una colonna libertaria durante la guerra civile sul fronte di Teruel) cospirarono per riuscire a mobilitare i cittadini contro di loro, organizzando manifestazioni a mezzo di Sms davanti le sedi del Partito popolare alla vigilia delle elezioni. Fatte salve le dovute differenze, è lo stesso identico discorso che il generale Franco chiamava la «cospirazione giudaicomassonica», cioè: qualunque proble-



La stazione della strage. Atocha oggi tornata alla normalità dopo gli attentati dell'11 marzo

ma del paese, dall'isolamento internazionale alla siccità, era colpa dei massoni e degli ebrei, comunità numericamente irrilevanti. Ma, per fare dei paralleli, questo pensiero infantile e assolutamente manicheo, semplicistico e apocalittico ricorda quello dell'ultradestra statunitense, capace di silurare qualunque velleità progressista. Tuttavia, la sua forza è assai solida e possiede una grande capacità di influenza politica, con l'appoggio di una gerarchia cattolica sempre più dominata dai settori più reazionari dell'Opus Dei (alcuni dei suoi membri sono stati ministri dell'ultimo governo) o di altre analoghe organizzazioni settarie come i Le-

gionari di Cristo (che può contare sulla simpatia dichiarata della moglie di Aznar).

Si potrebbe quindi pensare che le due Spagne torneranno a organizzarsi. Ma manca un attore. La Spagna nera sembra robusta, ma la rossa ha cessato di esistere durante la transizione, compito nel quale il Psoc e il Pce si distinsero contribuendo alla smobilitazione dei cittadini e firmando il «patto del silenzio». Abbiamo già parlato dei modi raffinati del nuovo governo, ma nella storia spagnola recente, gli anni nei quali il Psoc ebbe il potere (1982-1996), guidato da Felipe González, si è dimostrato che i socialisti avevano un senso dello stato, una passione per l'ordine

e una prospettiva economico-sociale neoliberale assai superiore a quelli dell'opposizione conservatrice. L'uso e l'abuso della guerra sporca contro l'Eta, la mancanza di dialogo con gli attori sociali e la sua politica economica ortodossa lo confermano. E attualmente, nonostante l'evidente cambio della guardia generazionale prodottosi nel socialismo spagnolo, al di là dei primi gesti motivati dal dover calmare gli animi esasperati da Aznar, i primi segni del nuovo governo non invitano all'ottimismo. Nonostante l'offerta di dialogo, il nuovo governo socialista mantiene una contrarietà assoluta a discutere il Piano Ibarretxe, un progetto di costituzione per il quale il governo basco si dota di personalità costituzionale propria stabilendo che la sovranità nazionale basca appartiene al popolo basco, che sarà consultato al riguardo. In Catalogna, anche se apparentemente esiste una buona sintonia con il gover-

no autonomo (in mano a una coalizione di socialisti, indipendentisti, ex comunisti e verdi), si è in pieno processo costituente, con la riforma dello statuto. Al di là delle discussioni giuridiche, questo lavoro a cui partecipano tutte le forze politiche cerca di superare la situazione di frustrazione collettiva di 27 anni di restaurazione autonomista (condotta dai cattolici conservatori di Jordi Pujol) e nessun riconoscimento simbolico della nazionalità catalana. Con l'indipendentismo che cresce socialmente ed elettoralmente fino a livelli sconosciuti nella storia recente, il Psoc si troverà di fronte a rivendicazioni come la creazione di squadre sportive proprie o la richiesta di un sistema di intesa fiscale simile a quello di cui usufruisce il paese basco. Conoscendo la storia, lo scontro con il socialismo spagnolo sembra annunciato e inevitabile. Ma anche i primi passi compiuti da alcuni nuovi ministri hanno inquietanti significati. Il piano contro la violenza domestica sembra rispondere alla logica del capro espiatorio. La cosiddetta «violenza di genere», in Spagna statisticamente poco significativa, è stata gonfiata dai mezzi di comunicazione. Il piano ministeriale sembra un facile modo di accusare individui isolati il cui comportamento risulta eticamente indifendibile, indirizzando le ire della cittadinanza, in una specie di psicosi collettiva, contro persone che hanno problemi mentali e scarsa capacità di resistenza. Di contro, non c'è stata nessuna legge che metta fine alla precarietà lavorativa (colpisce il 33 per cento della popolazione occupata), o che mobiliti

i cittadini contro l'economia sommersa (stimata in un 20 per cento del prodotto interno lordo). Ma questa non è una peculiarità spagnola. In Gran Bretagna, Francia e Belgio, questo potere di mobilitazione catartica contro i malvagi è diretta verso i pedofili. Altre misure rivelano una filosofia sbagliata, o piuttosto l'inibizione politica di fronte al potere reale. Dopo 22 anni di politiche liberali, gli speculatori immobiliari hanno fatto della Spagna il paese dell'Ocse con il peggiore coefficiente nel rapporto tra reddito familiare e prezzo della casa, in modo tale da creare problemi così gravi che anche *The Economist* e lo stesso Fondo monetario inter-

per avvicinarsi al modello statunitense di capitalismo selvaggio. Raffinatezza nei modi, durezza nei contenuti.

Aznar si ricollegò alle peggiori tradizioni della destra spagnola, quella del franchismo e del caciquismo della prima restaurazione conservatrice (1876-1923). Rude, austero, corrosivo e volgare seppe entrare in contatto con ampi strati sociali che si identificavano in uno come lui, un ex funzionario (ispettore delle finanze) di provincia che, alla fine degli anni Settanta, scriveva invettive su giornali locali contro gli eccessi della democrazia e rivendicando l'eredità politica del franchismo. Anche il Psoc sembra riallacciarsi alla sua tradizione di partito di stato, giacobino, con a cuore l'ordine e la coesione politica, con professionisti efficienti e amministratori (di fatto i suoi membri sono assai più valorizzati nell'Unione Europea, come Javier Solana, commissario agli esteri, o Josep Borrell, presidente del parlamento di Strasburgo) ma che durante la transizione accettò l'ordine messo a

punto da Franco e rinunciò alla memoria. Anche se un piccolo gesto nel corso dell'investitura, di cui fu protagonista Rodríguez Zapatero potrebbe dar luogo a un riscatto della memoria. Nel cercare di riassumere i principi ai quali intendeva ispirare la sua azione politica, ricordò le ultime parole che scrisse suo nonno, un repubblicano fucilato dai franchisti durante la guerra civile: «Un'ansia infinita di pace, l'amore per il bene e l'avanzamento sociale degli umili».

traduzione di
Pietro Masiello



Lotta ecologista. Secondo l'organizzazione ambientalista Greenpeace la Spagna è la pattumiera dell'Europa

nazionale hanno avvisato le autorità spagnole sui pericoli di mantenere i prezzi artificiosamente alti. La risposta del nuovo governo è stata quella di dare aiuti economici e rifiutare l'unica soluzione possibile, vale a dire l'intervento sui prezzi. È chiaro, il ministro socialista dell'economia altri non è che Pedro Solbes, un economista ortodosso, il precedente commissario europeo che sanzionava i paesi dell'Unione che non adevpivano alle direttive di Maastricht e che è stato sempre imbevuto dei valori della scuola liberista di Chicago. È il ministro che difende, per esempio, e contro gli stessi ministri socialisti catalani, la libertà degli orari commerciali

per avvicinarsi al modello statunitense di capitalismo selvaggio. Raffinatezza nei modi, durezza nei contenuti.

Andrea Morando

VA IN ONDA IL MEDIATTIVISMO



*Ecco un mondo formato da tante
realità tutt'altro che omogenee.
Una miriade di esperienze anche
molto distanti e poco riconducibili
a un'idea comune di fondo. Tanti attori
con idee diverse sia sul mezzo sia
sui contenuti e sui linguaggi adottati.
Sono i nuovi media. Non solo quelli più recenti
o con tecnologie innovative, ma anche quelli
capaci di operare una rivoluzione semantica
in media tradizionali. Li racconta
uno degli animatori di Radio Bandita di Milano*

È un fenomeno relativamente giovane e in continua evoluzione. Si trasforma con la velocità formidabile con cui evolvono le tecnologie e il linguaggio. Coniuga aspetti globali come internet e i satelliti [1] con situazioni locali quali le street tv. Ha come attori un'umanità multicolore: hacker, mediattivisti, militanti politici, smanettoni, antennisti, technofreak, grafici, montatori video e audio, sistemisti, programmatori, esibizionisti, temerari video-maker, web master e via dicendo. Descriverli tutti è quasi impossibile, quindi qui cercherò di raccontare le esperienze, a mio avviso, più significative di mediattivismo in Italia. Senza tralasciare le principali riflessioni, sul medium, sulle strategie, sui linguaggi, sui modelli redazionali. Il tutto alla luce di questioni fondamentali quali credibilità, fondatezza dell'informazione così come la semplicità di fruizione e di creazione dei nuovi media.

Per nuovi media non intendo solo i media più recenti o con una componente tecnologica innovativa (il web, le trasmissioni satellitari e digitali), ma anche quelli che nascono dalla commistione di vecchie e nuove tecnologie (radio o tv via internet) o ancora operano una rivoluzione semantica, un cambio di prospettive, in un media tradizionale (street tv).

Forse non tutti sanno che mediattivismo è un neologismo di origine anglosassone: indica quelle molteplici ed eterogenee esperienze di attivismo (in Italia, in altri anni, si sarebbe forse parlato di militanza) sociale, politico o culturale attraverso l'uso dei media, dapprima soprattutto attraverso la rete internet, ma sempre di più anche con media più tradizionali quali radio e televisione, quasi sempre ripensati e modificati in un contesto che ha comunque la rete informatica come infrastruttura di base.

Tutte queste realtà creano un puzzle complesso e tutt'altro che omogeneo, una miriade di esperienze talvolta anche molto distanti e poco riconducibili a un'idea comune di fondo, sia rispetto all'analisi del medium sia, soprattutto, riguardo quali contenuti e quali linguaggi debbano attraversare lo stesso.

1. Mi si passi la definizione di globali per strumenti che sappiamo benissimo essere una risorsa quasi esclusiva di una parte definita della popolazione mondiale, quella che possiede gli strumenti economici e intellettuali per utilizzarli.

Seattle: anno zero

Dalle Bbs (Bulletin Board System) degli anni Ottanta alla diffusione di internet in Italia nella prima metà dei Novanta non sono mancate esperienze controculturali e politiche che abbiano intuito le potenzialità di questi nuovi strumenti. Esperienze nate dal movimento cosiddetto cyberpunk (www.decoder.it) ma anche da gruppi più legati all'autonomia (www.ecn.org) oppure al movimento pacifista (www.peacelink.it). Esiste però un evento particolare, unanimemente considerato come l'evento-nascita del mediattivismo, non solo italiano: le grandi manifestazioni contro la riunione della Wto nella città americana di Seattle negli ultimi giorni del novembre 1999.

Le proteste di Seattle non nascono dal nulla, raccolgono anni di lotte contro le biotecnologie, per l'abolizione del debito del Sud del mondo, per un commercio equo e per il boicottaggio delle multinazionali. Diciamo di più, nascono nel contesto americano, nel quale da anni internet è diventato un centro di incontro, dibattito, collaborazione di vasti gruppi di vocazione per lo più liberal e legati alla galassia di associazioni, Ong, media democratici e così via che si occupano dei più svariati problemi sociali, economici, culturali. Ma ciò che più interessa in questa sede è che Seattle, oltre a essere stata una grande manifestazione di persone in carne e ossa (non dimentichiamo che il vertice della Wto fu bloccato nella giornata inaugurale e si concluse con un fallimento), fu un grande evento mediatico, seguito in diretta in tutto il mondo e, per la prima volta, raccontato dagli stessi protagonisti, attraverso il sito internet di Indymedia Seattle (<http://seattle.indymedia.org>) con testi, immagini, radio e video.

Nascita di Indymedia

Indymedia Seattle è nato per documentare le manifestazioni di Seattle ma aveva un retroterra che dalla fine degli anni Sessanta, sull'onda del free speech movement, aveva visto sorgere migliaia di radio e fanzine prima, e poi anche canali televisivi e siti internet e soprattutto dalla rivoluzione di techies (tecnici), maghi dell'elettronica e dell'informatica, programmatori e sistemisti, web designer e hacker.

E così il modello inaugurato a Seattle con Indymedia si è diffuso molto rapidamente. Dappri-

ma in molte altre città nordamericane, in Europa e in Australia, in seguito in molti stati di ogni continente [2]. Tra questi il sito italiano di Indymedia (<http://italy.indymedia.org>) nato nel giugno 2000, in occasione del vertice Ocse di Bologna e oggi è tra i più attivi e visitati nodi di Indymedia al mondo: un interessante strumento di informazione e di dibattito interno al movimento e non solo.

Il modello in questione si distingue dal semplice uso di internet come strumento di propaganda di campagne o azioni (già peraltro in auge anche in Italia) ed è ben riassunto da DeeDee Halleck, uno dei protagonisti dell'Indymedia Center di Seattle: «Credo che prima di Seattle nessuno immaginasse davvero che strumento popolare ed efficace potesse essere un sito web. Certo, molti gruppi hanno il proprio sito web, ma il dinamismo di quello di Seattle era fenomenale. Questo era dovuto in gran parte alle straordinarie potenzialità del software Active, che rendeva facile a chiunque inviare non solo testi, ma anche foto, video e file audio. La strategia in sé era rendere il sito quanto più accessibile, non solo per il downloading, ma anche per l'uploading [3]. Penso che solo dopo che il sito fu approntato e reso così efficiente noi iniziammo sul serio a renderci conto di quanto potente fosse quello strumento» [4].

Il modello Open Publishing

Il network di Indymedia prevede che chiunque possa creare un Imc (Indymedia Center) purché ne accetti i «principi di unità» (5). Tra questi spiccano la natura no profit degli Imc; l'uso di programmi informatici liberi (free software); un metodo di decisione basato sull'unanimità [*] piuttosto che sulla maggioranza; la possibilità per chiunque di pubblicare anonimamente contenuti, il cosiddetto Open Publishing [6]. L'Open Publishing rappresenta sicuramente

uno strumento di libertà, permettendo a chiunque di pubblicare notizie, informazioni, commenti, critiche, materiale multimediale di ogni genere, ma non è certo privo di ambiguità e di pericoli. Un rischio è rappresentato dall'eventualità di tentativi di propagandare idee in netto contrasto con le linee guida del progetto. Fascisti, razzisti, revisionisti storici, provocatori e spammer di ogni sorta potrebbero non solo pubblicare liberamente le proprie idee o pubblicità commerciali o elettorali, ma anche (e sarebbe il pericolo maggiore) sabotare il progetto stesso attraverso un «bombardamento» di pub-

gono prese con votazioni a maggioranza, ma, attraverso discussioni, con la partecipazione di tutti. Vale a dire che se qualcuno dissente dalla decisione presa, pur manifestando il suo dissenso, non si oppone e al limite partecipa. Nel caso invece ritenesse la decisione contraria alle sue idee può voler bloccare l'iniziativa oppure dissociarsi all'iniziativa. Questa, pratica adottata dai gruppi e dai movimenti anarchici fin dall'Ottocento, tradizionalmente si chiama unanimità.

6. Cos'è l'Open Publishing: <http://italy.indymedia.org/news/2002/07/64459.php>.

2. Un elenco completo dei siti geografici e tematici di Indymedia si trova nella colonna di destra del sito <http://www.indymedia.org>.
3. Per uploading si intende la possibilità di pubblicare documenti di vario tipo sul sito web, siano essi testi, immagini, fotografie, audio o video.
4. Matteo Pasquinelli (a cura di), Intervista a DeeDee Halleck di Ugo Vallauri, *Derive/Approdi*, Roma, 2003.
5. Principi di unità: <http://italy.indymedia.org/news/2002/07/64305.php>.

* Il termine inglese consensus ha un doppio significato: consenso e unanimità. Nel linguaggio no-new global e nei movimenti alternativi in genere viene tradotto come consenso. Sta a indicare che le decisioni non ven-

italy.indy

RECLAIM Y

media.org



UR MEDIA

blicazioni, rendendo di fatto Indymedia uno strumento inutilizzabile. Per prevenire questo rischio Indymedia Italia attua una policy non di censura, bensì di occultamento del materiale non confacente a precisi criteri editoriali [7]. A mio parere un ottimo compromesso tra libertà di pubblicazione e garanzia di mantenere lo strumento non solo funzionante ma anche utile e coerente.

Nel manifesto di presentazione di Indymedia Italia si legge: «La vera forza di Indymedia sta in ultimo nella capacità di influenzare i grandi media, di costringerli a collaborare con l'informazione dal basso, di vigilarne la condotta. Indymedia è lo zoccolo che si incunea negli ingranaggi della grande industria dei media e la costringe a riavviarsi in modo nuovo. (...) Indymedia Italia si sviluppa strategicamente considerando la storia e lo stato attuale dei media italiani e vuole conquistarsi una propria visibilità nel panorama televisivo, radiofonico, della stampa, della rete. Indymedia Italia è una piattaforma che sa innestare dinamicamente i propri forma-

ti nel palinsesto nazionale e aspira a conquistare spazi autogestiti sui canali pubblici, come già accade in alcune televisioni europee».

Quindi tra gli intenti strategici di Indymedia c'è da una parte l'idea di vigilare sulla condotta dei mass media [8] e dall'altra di influenzarne la condotta.

Mentre risulta «facile» contestare ai mass media di non prestare sufficiente attenzione a particolari eventi o notizie e denunciare l'incompletezza e l'omologazione dell'informazione nonché gli interessi economici, politici, ideologici o le incompetenze e i limiti che ne stanno alla base [9] meno chiaro risulta secondo quali criteri potrebbe criticare la non attendibilità e non fondatezza dell'informazione istituzionale, dal momento che Indymedia si basa sulla pubblicazione di notizie in modo libero e anonimo.

Fondatezza e attendibilità

Il collettivo aperto di gestione di Indymedia si occupa della composizione di notizie nella parte centrale della pagina del sito. Il lavoro redazionale consiste nello scrivere un breve articolo che riassume una notizia ritenuta importante e rimandi, tramite link, agli articoli pubblicati secondo il modello Open Publishing da anonimi. Quale fondatezza e credibilità possiamo dare a tali articoli? Come può Indymedia vigilare sui media istituzionali su questioni che essa stessa non ha risolto?

Sostiene Evan Henshaw-Plath, attivista di Indymedia: «La credibilità non risiede nell'articolo in sé, ma nella sua fonte. Questo è il modo in cui le grandi corporation dei media costruiscono la loro credibilità. Esse offrono una visione "uniformata" sulla quale fondano la loro attendibilità. Rendendo anonime le informazioni di Indymedia, noi spostiamo la sorgente della credibilità, allontanandola dall'autore in due direzioni: innanzi tutto la deviamo su Indymedia, cioè sul collettivo editoriale che opera il lavoro di selezione delle pubblicazioni. In secondo luogo, la credibilità risiede nei contributi che ci pervengo-

7. La policy editoriale e il metodo di occultamento dei post non compatibili con la stessa sono consultabili alla seguente pagina Web: <http://italy.indymedia.org/news/2002/07/64468.php>.

8. Il media watch è pratica molto diffusa negli Usa. <http://www.fair.org>.
9. Molto interessante il sito <http://www.projectcensorred.org> da cui è tratto il libro *Censura, le notizie più censurate del 2003*, Nuovi Mondi Media.

no, il cui contenuto e la cui forma devono essere giudicati dai lettori. Sono state proposte alcune soluzioni per applicare al sistema dell'open publishing usato da Indymedia modelli di credibilità che siano aperti e democratici. Le proposte principali sono: Tre proposte per l'open publishing di Dru (dru.ca/IMC/open_pub.html) e Che cos'è l'open publishing di Matthew (www.cat.org.au/maffew/cat/openpub.html) [10]. Il dibattito quindi resta aperto e per approfondimenti vi rimando ai due interessantissimi articoli sopra citati.

Genova 2001

Indymedia si è nel tempo affermato come un mass media [11]. Durante le giornate di Genova nel 2001, è stato il punto di riferimento non solo per le migliaia di mediattivisti che hanno partecipato alla copertura dell'evento; non solo per milioni di persone che l'anno considerato quanto, o più di ogni altro mass media, attendibile nella cronaca degli eventi, ma anche dal mediascape italiano e internazionale, il quale non ha potuto evitare di utilizzarlo come fonte privilegiata, assegnandole quindi, agli occhi di un vasto e nuovo pubblico, una patente di credibilità e affidabilità, se non altro nel raccontare «i fatti del movimento» [12].

Il modello dell'Open Publishing unito a un modello di redazione debole, aperta, distribuita e a un metodo decisionale flessibile e funzionale, basato sull'unanimità [13] fanno di Indymedia, non solo un importante media alternativo, ma anche un interessante laboratorio collettivo e un vivace forum di discussione che coinvolge vastissimi strati del movimento e non solo.

10. Matteo Pasquinelli (a cura di), *Indymedia, il problema della credibilità e le notizie sul conflitto in Palestina*, Derive/Approdi, Roma, 2003.
11. Non è un eufemismo considerarlo di massa se consideriamo che ogni giorno viene visitato da decine di migliaia di persone e che in concomitanza di particolari eventi sono centinaia di migliaia gli articoli e i file scaricati.
12. Yahoo! (<http://www.yahoo.it>), uno dei portali più visitati al mondo, durante le giornate di Genova del 2001 linkava il sito di Indymedia Italia come fonte di informazione. Il più importante motore di ricerca del mondo (<http://www.google.it>) nel canale di ricerca news indicizza i siti di Indymedia come quelli di qualsiasi altro mass media.
13. Sul metodo dell'unanimità: <http://italy.indymedia.org/news/2002/07/64449.php>.



Accendi la tua radio per favore. Negli anni Venti e Trenta la radio è stata utilizzata dai regimi dittatoriali per accrescere il consenso. Fascismo, nazismo e stali-

La radio al tempo della rete

Era il 1974 quando la Consulta dichiarò incostituzionale il monopolio di stato dell'etere: fu l'inizio di una proliferazione di piccole radio commerciali, comunitarie e di movimento [14]. Una storia finita male, purtroppo, in cui al monopolio dello stato si è affiancato un monopolio economico, suggellato dalla legge Mammì del 1990. L'Italia ancora oggi, con le sue oltre 2 mila emittenti, è seconda solo agli Stati Uniti nel settore della radiofonía privata. Ciò non di meno il panorama è sconsolante: la ricerca di vasti pubblici, lautí compensi pubblicitari, legati a una fortissima concorrenza, hanno di fatto omologato i

14. La storia di Radio Alice, voce poetica e militante del '77 bolognese è raccontata attraverso documenti, audio, e trascrizioni di trasmissione nel libro: Bifo e Gomma (a cura di), *Alice è il diavolo*, Shake, Milano, 2002. Una esaustiva storia della radio si trova in Franco Monteleone, *Storia della radio e della televisione in Italia. Un secolo di costume, società e politica*, Marsilio, Venezia, 2003.



nismo ebbero nella radio un potente alleato e un grandioso strumento di propaganda politica per mobilitare le masse

formati delle trasmissioni e i contenuti musicali, linguistici, culturali. Alla luce di questa uniformazione [15], il pensiero di Marshall McLuhan secondo il quale la radio «contrae il mondo alle dimensioni di un villaggio» senza distruggere le differenze tra i «quartieri di un villaggio» rischia di essere solo una speranza disillusa.

La radio via internet

L'etere saturo e le concessioni carissime hanno di fatto cristallizzato il panorama radiofonico degli ultimi 15 anni [16]. La legge Gasparri obbligherà

le emittenti radio al passaggio alla tecnologia Dab [17] entro il 2006: questo comporterà grandi spese difficilmente sostenibili dalle piccole e piccolissime emittenti, senza di fatto garantire una più equa distribuzione delle nuove frequenze. In questo triste scenario non manca però una ventata di aria fresca: le radio via internet.

La strumentazione necessaria per costruire una radio web è semplice ed economica: un computer di fascia media, un microfono per Pc, una connessione mediamente veloce, i programmi giusti. Un po' di impegno nell'imparare i concetti chiave e l'uso dei programmi [18].

I canali di trasmissione radio via internet sono virtualmente infiniti e, per fortuna, almeno per il momento non occorre nessuna concessione di licenza. Tuttavia lo spettro della Siae[19] incombe sulle radio web, come si legge sul sito www.siae.it: «Per regolarizzare l'attività di web-casting (del tutto simile, sotto l'aspetto dei diritti d'autore, a quella delle normali emittenti radiofoniche (...)) è necessario sottoscrivere la licenza internet della Siae, che prevede l'applicazione di tariffe diversificate, che tengono conto della quantità di musica presente all'interno del palinsesto della web radio». La Siae dunque equipara le radio web alle radio tradizionali, senza considerare fattori importanti quali la natura no profit di un'emittente o la qualità solitamente scarsa dell'audio [20].

L'ascolto di una radio internet necessita di un computer collegato a internet (anche con una connessione lenta) e in grado di riprodurre musica e l'utilizzo di un programma per l'ascolto di file musicali mp3 [21].

15. Le dinamiche globali di trasformazione del medium radiofonico sono ben raccontate e documentate da David Hendy, *La radio nell'era globale*, Editori Riuniti, Roma, 2002.
16. Nel testo vengono utilizzati indistintamente i termini internet radio, radio via internet, web radio, radio web per indicare la trasmissione di audio in tempo reale attraverso la rete internet, quello che con terminologia inglese viene spesso definito audio streaming.

17. Digital Audio Broadcasting, una tecnologia di trasmissione che consente la trasmissione di molti più canali radiofonici (con contenuti anche multimediali) ad alta qualità audio.
18. Esiste molto materiale in rete su come ascoltare o costruire una radio web. Si veda per esempio <http://www.indymedia.it/book/moin.cgi/RadioHowto>.
19. Società italiana autori ed editori. Per rendersi conto delle ambiguità e della gestione di questo «ente pubblico a gestione privata» si legga <http://www.report.rai.it/2liv.asp?s=82>.
20. Non ci si stupisca dato che la Siae prevede il pagamento del diritto d'autore anche per una schitarrata sulla spiaggia o per la musichetta di una segreteria telefonica.
21. Informazioni più dettagliate su come ascoltare una radio via web sono facilmente reperibili su molti siti internet tra cui <http://www.radiobandita.org/howto.html>.

Mediattivismo e web radio

Proprio la semplicità e l'economicità del mezzo hanno fatto nascere negli ultimi anni moltissime radio libere, non commerciali, nella maggior parte dei casi radio fatte da singoli o piccoli gruppi di amici che trasmettono la musica che amano e parole in libertà. Pur apprezzando questo spontaneismo mediatico, qui cercherò invece di indicare alcune esperienze di radio web che hanno utilizzato questo nuovo medium in termini di mediattivismo.

Radio Cybernet [22] comincia le trasmissioni da Catania nel 1997. Nasce dalla bizzarra mente di un giovane hacker chiamato Asbesto, ama l'elettronica e si costruisce gran parte delle attrezzature da sé, compone musica sperimentale, ama Frank Zappa e i radiodrammi. Da una miscela di tal fatta non potevano che nascere trasmissioni geniali, naïf, a tratti psichedeliche, mai scontate. Radio Cybernet ha inoltre trasmesso via radio le edizioni degli hackmeeting italiani [23].

S8Radio [24] trasmette dal 1999, dal sud hinterland milanese. Nasce e si sviluppa come radio particolarmente attenta ai temi delle auto produzioni musicali, del software libero, della libertà di informazione, ma anche di problematiche sociali e legate al territorio. Trasmette in diretta il mercoledì sera, musica e repliche tutto il resto della settimana. Sul sito si trova un ricchissimo archivio di materiale audio.

Radio Bandita [25] è una radio libertaria che produce una trasmissione settimanale di approfondimento su temi culturali, politici, sociali. Radio Bandita viene ritrasmessa da altre radio sia su web sia su etere e le trasmissioni registrate sono anche scaricabili dal sito. Il progetto sta avendo un buon riscontro di ascolto e di apprezzamento e si sta ampliando: prestate attenzione [26].

Radio Lina [27] è un'esperienza peculiare, si tratta infatti di una radio «pirata» che trasmette due

essentioradio

RADIO BANDITA



Radio in web e tele di strada. Le nuove tecnologie hanno messo alla portata di tutti la possibilità di comunicare sia via radio sia con la televisione. La radio strumento «anti-

giorni alla settimana su parte di Napoli e contemporaneamente su internet. Il progetto è del 2003 e affianca alla controinformazione una battaglia per la riappropriazione dell'etere radiofonico. Altre esperienze di trasmissione di radio web legate al movimento mediattivista si trovano facilmente in rete [28].

Dati i costi molto esigui moltissime radio private hanno affiancato alla tradizionale trasmissione in modulazione di frequenza (fm) la trasmissione via internet (streaming). Anche le radio cosiddette libere o di movimento si sono adeguate e dai loro siti è spesso possibile collegarsi e ascoltare le trasmissioni via Internet.

28. Per un elenco sempre aggiornato delle emittenti attive si veda: <http://radio.inventati.org>. Altri elenchi di radio web sono disponibili sulle pagine dei link dei siti delle radio sopra elencate o sui motori di ricerca.

22. Sul sito di Radio Cybernet, <http://www.papuasias.org/radiocybernet> è possibile scaricare molte trasmissioni già andate in onda.

23. Per sapere cosa sono gli hackmeeting si veda <http://www.hackmeeting.org/>.

24. <http://www.s8suono.com>.

25. <http://www.radiobandita.org>.

26. Si veda anche l'articolo apparso sul numero 297 del marzo 2004 di *A rivista anarchica* dal titolo *Radio Bandita, una radio libertaria in internet*, leggibile anche alla pagina <http://www.anarca-bolo.ch/a-rivista/297/27.htm>.

27. <http://www.inventati.org/radiolina/>.



co» si è rinnovato in questi ultimi anni nel web mentre la televisione è diventata «localista» annullando i problemi legati alle frequenze

Il circuito Radio Gap

Radio Gap [29] va in onda in occasione delle manifestazioni di Genova 2001, come un coordinamento di alcune radio comunitarie italiane, insieme all'agenzia radiofonica di informazione AmiSsnet. Radio Gap dal 16 al 21 luglio trasmette dal Media Center di Genova per 18-24 ore di diretta al giorno (di cui tre ore in inglese, spagnolo e francese), su tutte le frequenze delle radio affiliate, su una frequenza occupata illegalmente su Genova e anche su internet. L'esperimento funziona, gli ascolti sono altissimi e il materiale audio viene anche reso di-

sponibile sul sito internet. Il finale è drammatico e noto: la notte del 21 luglio la polizia irrompe nella scuola Diaz, sede del Media Center e di Radio Gap [30]. L'esperienza di Radio Gap non si è esaurita e, seppure con discontinuità, continua in particolare nella copertura di particolari eventi legati al movimento.

Qualcuno aveva dato per morente la radio già negli anni Cinquanta, al crescere inarrestabile della televisione, in realtà non solo ha resistito al mass media per eccellenza, ma ha anche saputo resistere all'avvento di internet. In questo nuovo contesto mediatico la radio si è rinnovata sfruttando le ampie potenzialità della tecnologia, affiancando alla trasmissione audio (internet o rete) strumenti quali siti web, archivi da cui si può scaricare materiale audio o le trasmissioni della radio, la possibilità di interagire attraverso il telefono, la chat, gli Sms...

Radio Gap da questo punto di vista rappresenta egregiamente la capacità di ripensare profondamente un medium per renderlo più adatto, più potente, senza snaturarlo. L'auspicio, da parte mia, è che si formino molte redazioni radiofoniche che, con continuità, trasmettano su internet (ma che tentino anche l'assalto all'etere) e che sappiano, da una parte, utilizzare a pieno le potenzialità della rete e, dall'altra, elaborare linguaggi e formati potenti e innovativi.

Le street tv

E arriviamo alla forma più recente attraverso la quale il mediattivismo tenta di aprire una nuova breccia nell'oligopolio dell'informazione: le televisioni di strada (street tv). Tv corsare contro l'oligopolio che in questo settore diventa di fatto un monopolio o come alcuni lo definiscono: una «teledittatura». La televisione è per eccellenza un media persuasivo e pervasivo, unidirezionale: dai pochi che controllano una televisione ai molti che possiedono un televisore. Perché allora considerare le street tv tra i nuovi media? Perché (come accennato all'inizio) siamo di fronte a un utilizzo alternativo sebbene tecnologicamente non si tratti di un nuovo medium. Alternativo

30. La registrazione audio dell'incursione della polizia nello studio di Radio Gap è reperibile all'indirizzo http://www.radiogap.net/genova01/audio/irruzione_diaz.mp3.

29. Radio Global Audio Project: <http://www.radiogap.net>.

non solo per i nuovi contenuti o linguaggi che lo attraversano, quanto piuttosto per i netti cambiamenti di paradigma, semantici, di prospettiva, fino al punto di voler stravolgere il medium o, al limite, estinguerlo. Se questo non bastasse a giustificare la scelta possiamo portare, come altro elemento che caratterizza le televisioni di strada, le strette relazioni con la rete, intesa come infrastruttura tecnologica ma anche come modello redazionale e di scambio di materiale.

In realtà non esiste un unico modello di street tv, ne esistono molti, sempre di più. Cercare di trovarne tratti comuni non è semplice, mi sembra più utile, anche in questo caso, fornire un'incompleta panoramica di alcune esperienze e gli spunti necessari per approfondirne la conoscenza.

OrfeoTv [31] nasce nella primavera 2002 a Bologna. Nel gruppo di persone che le danno vita vi sono alcuni di coloro che parteciparono all'esperienza di Radio Alice, 25 anni prima. Trasmettitore a bassa potenza e antenna viaggiano sul canale 51, un cono d'ombra [32] nell'affollatissimo etere cittadino. OrfeoTv è descritta da uno dei suoi ideatori come «un'opera concettuale, più che un medium televisivo».

Dal gruppo di OrfeoTv nasce il progetto chiamato **Telestreet** [33]. Attraverso il sito si propone come «piattaforma tecnica, politica, informatica delle street tv» e come centro di raccolta e scambio delle produzioni video indipendenti. Con linguaggio immaginifico e volutamente paradossale il progetto viene così definito: «1. Telestreet è una campagna simbolica contro la tele-dittatura. Davide vince sempre contro Golia. Ci vuole tempo, ma va sempre a finire così. 2. Telestreet è un processo di convergenza dal basso, microantenne di quartiere collegate tramite la rete a banda larga. (...) L'importante non è quanta gente guarda-ascolta (la televisione è sempre una merda). L'importante è quanta gente registra-parla (fare televisione è il contrario di subire televisione). Tutti debbono farla, così nessuno più la guarderà» [34].



Una radio per amica. Le radio alternative sono diventate, da anni, un punto di incontro e di dibattito sociale, politi-

Con una spesa di circa mille euro si può dunque creare una piccola emittente televisiva che copre un raggio di pochissime centinaia di metri. A **TaZTv** questo non basta, la televisione se la vuole fare da zero: «La nostra antenna è fatta di semplici cavi di rame (quelli degli impianti elettrici non-a-norma), il trasmettitore è il vecchio cuore di un videoregistratore resuscitato da un cassonetto» [35]. Nata a Milano nel 2003 dalla vivace comunità hacker e mediattivista TaZTv ha documentato molti eventi legati al movimento e in particolare l'ultima mayday parade di Milano [36].

31. <http://www.telestreet.it/telestreet/tv/orfeotv/home.htm>.

32. Per cono d'ombra si intende una frequenza che, seppur assegnata, risulta non utilizzata in una determinata zona geografica, solitamente perché strutture naturali o artificiali impediscono al segnale di raggiungerle.

33. Oltre a materiale video e collegamenti ai siti di molte street tv, sul sito del progetto Telestreet, <http://www.telestreet.it>, è possibile scaricare documenti di carattere tecnico e legislativo.

34. Berardi, Jacquemet, Vitali, *Telestreet*, Baldini, Castoldi, Dalai, Milano, 2003.

35. Ibidem.

36. <http://www.euromayday.org>.



co e di costume. E si è creato un nuovo modo di comunicare tra soggetti molto diversi tra loro

Sono decine le street TV sorte, in particolare nell'ultimo anno, su tutto il territorio nazionale. Poche tuttavia sono andate oltre qualche trasmissione sperimentale e poche riflessioni originali sono uscite dal nuovo movimento delle televisioni di strada.

Altra esperienza importante è stata quella di **Telefabbrica**, una televisione di strada nata a Termini Imerese per sostenere e documentare la lotta degli operai della Fiat minacciati di licenziamento. Il 4 dicembre 2002, dopo appena tre giorni di trasmissioni (che coprivano un raggio di appena 150 metri!) dal ministero delle comunicazioni giunge l'ordinanza di spegnere i trasmettitori. Per la prima volta il potere giudiziario colpisce una street tv.

La parola e la tecnica

Una questione fondamentale, quando si parla di comunicazione, è ovviamente cosa vogliamo comunicare e perché. Personalmente credo che oggi non sia l'informazione a mancare, mancano la capacità e la forza di comunicare le alternative, di mostrare la complessità del reale e di formulare le domande importanti, di instaurare ancora un senso critico, di offrire strumenti forti contro il pensiero unico, che non vuol dire affatto un unico pensiero alternativo. È sicuramente positivo che si seguano molte strade differenti nel mondo del mediattivismo anche se (nota parzialmente negativa) si presta poca attenzione ai linguaggi della comunicazione, ai formati. Il tutto contrassegnato da frenetica incostanza.

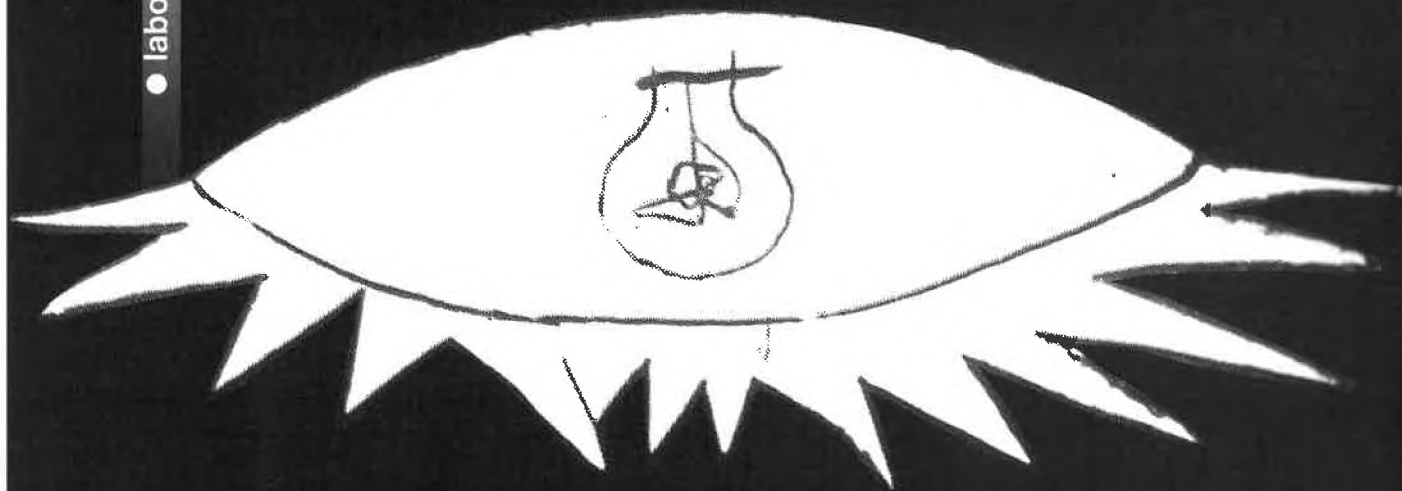
D'altronde il panorama è ricco: nuovi media e nuove combinazioni tra nuovi e vecchi mezzi di comunicazione nascono con la velocità di chi li immagina e li offre al movimento (e non solo). Questi soggetti solitamente sono gli hacker, i programmatori di software libero, tecnici visionari e libertari [37], senza i quali i nuovi media (ma anche la stessa internet per come la conosciamo) non esisterebbero e i mediattivisti probabilmente stamperebbero volantini con il ciclostile e attaccherebbero tazeobao agli angoli delle strade.

Vincenzo Sparagna ripercorrendo quella che chiama *L'avventura del Male* (la rivista di fumetti e satira nata alla fine degli anni Settanta) conclude con una affermazione molto suggestiva: «Io credo che, se il '68 è stato la "presa della parola", gli anni Ottanta sono stati la presa delle tecniche della comunicazione moderna che, in quanto tale, va oltre la parola» [38].

Quindici anni dopo potremmo concludere il suo pensiero dicendo che: gli anni Novanta e questo scorcio del Duemila sono stati la presa dei nuovi mezzi di comunicazione.

37. Esistono moltissimi documenti e una ricca bibliografia al riguardo, un ottimo testo da cui partire è: Arturo di Corinto e Tommaso Tozzi, *Hacktivism*, Manifestolibri, Roma, 2002.

38. Primo Moroni, Nanni Balestrini, *L'orda d'oro*, SugarCo, Milano, 1988.



Per Max Stirner come per Michel Foucault la classica idea kantiana di libertà interpreta l'individuo come un essere «razionale» e «libero» e nel contempo lo sottomette a norme assolute, dividendolo tra soggetti razionali e irrazionali, tra un io morale e un io immorale. L'individuo si conforma liberamente alle norme razionali e in tal modo la sua soggettività si struttura come luogo della sua stessa oppressione. La tacita tirannia della norma autoimposta diventa la forma prevalente di subordinazione. Mentre per Immanuel Kant le norme morali e razionali erano in rapporto complementare con la libertà, per Stirner e per Foucault la relazione è molto più paradossale e conflittuale. Non che le norme morali e razionali neghino la libertà in sé, anzi, nel paradigma kantiano esse la pre-

suppongono. È piuttosto che la forma di libertà che si afferma attraverso queste categorie assolute comporta altre forme, più ambigue, di dominio. E tale dominio viene reso possibile proprio perché il rapporto tra libertà e potere è mascherato. Per Kant la libertà è assenza di costrizione. Invece per Stirner e per Foucault la libertà è sempre implicata nelle relazioni di potere. Ma ciò non significa che Stirner e Foucault respingano l'idea di libertà. Essi interrogano i limiti del progetto illuminista della libertà proprio per espanderla, per inventare nuove forme di libertà e autonomia che superino le restrizioni dell'imperativo categorico. Da queste considerazioni muove il saggio di Saul Newman, ricercatore al Department of Political Science della University of Western Australia

Saul Newman

STIRNER E FOUCAULT: VERSO UNA LIBERTÀ POST-KANTIANA

Max Stirner e Michel Foucault sono due pensatori analizzati insieme solo raramente, anche se qualcuno ha sostenuto che un filosofo per tanto tempo ignorato come Stirner può essere considerato un precursore del post-strutturalismo contemporaneo. In effetti esistono molti sorprendenti paralleli tra la critica stirneriana dell'umanesimo illuminista, della razionalità universale e delle identità essenziali e quelle analoghe di pensatori come Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e altri. La finalità di questo saggio, però, non è tanto quella di collocare Stirner nella tradizione «poststrutturalista», quanto di esaminarne le tesi sulla questione della libertà e di esplorarne le connessioni con l'elaborazione foucaultiana di questo concetto in un contesto di relazioni di potere e d'intersoggettività. In senso lato entrambi i pensatori giudicano profondamente problematica la classica idea di libertà kantiana, poiché comporta presupposti essenzialisti e universali, sovente di per sé oppressivi. È invece necessario ripensare il concetto stesso di libertà. Non può essere visto in termini esclusivamente negativi, come libertà dalle costrizioni, ma deve comportarne concetti più positivi di autonomia individuale, in particolare rispetto alla libertà del singolo di costruire nuovi modi di soggettività. Come vedremo, Stirner fa piazza pulita del concetto classico di libertà ed elabora una teoria dell'individualità propria [*Eigenheit*] per definire la radicale autonomia individuale. Qui sostengo che la teoria della proprietà, in quanto forma di libertà non essenzialista, ha molti punti in comune con il progetto di libertà foucaultiano, che implica un ethos critico e un'esteticizzazione del sé. Foucault interroga i fondamenti razionali antropologici e universali del discorso della libertà, ridefinendoli in termini

di pratiche etiche. Tanto Stirner quanto Foucault sono pertanto cruciali per comprendere il concetto di libertà nel contesto contemporaneo: essi mettono in luce come non sia più possibile limitare la libertà con assoluti razionali o con categorie etiche universali. L'uno e l'altro portano così l'idea di libertà oltre i confini del progetto kantiano, fondandola piuttosto sulle strategie concrete e contingenti del sé.

Kant e l'universale

Per capire come abbia potuto realizzarsi questa riformulazione radicale del concetto di libertà, dobbiamo prima vedere come esso si colloca nel pensiero illuminista. In quel paradigma l'esercizio della libertà è considerato una caratteristica intrinsecamente razionale. Secondo Immanuel Kant, per esempio, la libertà umana è presupposta dalla legge morale che è intesa razionalmente. Nella *Critica della ragion pratica* egli cerca di stabilire un fondamento razionale assoluto per il pensiero morale, al di là di tutti i principi empirici, affermando che essi non sono base appropriata per le leggi morali perché non consentono di stabilirne una vera universalità. La moralità, invece, deve basarsi su una legge universale (un imperativo categorico) che sia comprensibile razionalmente. Per lui, quindi, esiste solo un imperativo categorico che fornisce il fondamento di ogni azione razionale umana: «Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale» (*Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 79). In altri termini, la



Autoritratto,
1907,
olio su tela, 50x46 cm,
Praga, Galleria Nazionale

moralità di un'azione dipende dal fatto che essa possa valere da legge universale, valida in qualsiasi situazione. Kant delinea tre caratteristiche di tutte le massime morali. La prima è che esse devono avere forma universale. In secondo luogo, devono avere un fine razionale. Infine, le massime che emergono dalla legislazione autonoma degli individui dovrebbero essere conformi a una certa teleologia dei fini. Quest'ultimo punto ha conseguenze importanti per la questione della libertà umana. Secondo Kant, la legge morale si basa sulla libertà: l'individuo razionale sceglie liberamente, sulla base di un certo senso del dovere, di aderire alle massime morali universali. Le leggi morali, dunque, per essere razionalmente fondate, non possono basarsi su una qualche forma di coercizione o di costrizione. Bisogna aderirvi liberamente, in quanto atti razionali dell'individuo. La libertà è vista da Kant come autonomia della volontà: la libertà dell'individuo razionale di seguire i dettami della propria ragione aderendo a quelle leggi morali universali. Per lui è questa autonomia della volontà il supremo principio della moralità, e lo definisce come «l'indipendenza della legge da ogni materia (cioè da ogni oggetto desiderato)» (*Critica della ragion pratica*, p. 170). Pertanto la libertà è la capacità dell'individuo di stabilire leggi per se stesso, libero da forze esterne. Tuttavia, questa libertà di autolegislazione deve accordarsi a categorie morali universali. Quindi per Kant il principio di autonomia suona così: «Non fare una scelta se non in modo tale che le sue massime siano comprese nella legge universale della volontà». In questa idea di libertà sembra comparire un paradosso primario: sei libero di scegliere a condizione che tu faccia la scelta giu-

sta, che tu scelga massime morali universali. Per Kant non c'è qui contraddizione: nonostante l'adesione alla legge morale sia un dovere e un imperativo assoluto, resta comunque un dovere liberamente scelto dall'individuo. Le leggi morali sono fondate razionalmente: dato che la libertà può essere esercitata solo da individui razionali, essi sceglieranno necessariamente, sia pur liberamente, di obbedire a esse. In altri termini, un'azione è libera solo in quanto si conforma a imperativi morali e razionali; altrimenti è patologica e quindi «non libera». In tal modo, libertà e imperativo categorico non sono concetti antagonisti ma piuttosto vicendevolmente dipendenti. L'autonomia individuale, per Kant, è il fondamento autentico delle leggi morali.

Che il suddetto principio di autonomia sia l'unico principio della morale, può essere facilmente chiarito mediante la semplice analisi dei concetti della moralità. Questa analisi permette infatti di stabilire che il principio della moralità deve essere un imperativo categorico e che esso comanda null'altro che questa autonomia stessa (*Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 100).

L'opposto autoritario

Ciò nondimeno, parrebbe che ci sia un occulto autoritarismo nella formulazione kantiana. Mentre l'individuo è libero di agire secondo i dettami della propria ragione, deve comunque ubbidire a massime morali universali. La filosofia morale di Kant è una filosofia del diritto. Ecco perché Jacques Lacan è stato in grado di diagnosticare una *jouissance* nascosta (un godimento in eccesso della legge) implicata nell'im-

I tre musicisti,

1921,
olio su tela, 200,7x222,9 cm
New York, Museum of Modern Art



perativo categorico kantiano. Secondo Lacan, è Donatien-Alphonse François Sade la necessaria controparte di Kant: il piacere perverso implicato nella legge diventa, nell'universo sadiano, la legge del piacere. Ciò che lega la libertà kantiana alla legge è il suo collegamento a una razionalità assoluta. È proprio perché la libertà deve essere esercitata razionalmente che l'individuo si ritrova a obbedire con deferenza a leggi morali universali e universalmente fondate. Sia Stirner sia Foucault, però, hanno messo in discussione le categorie universali razionali e morali al centro del pensiero illuminista, sostenendo che tali categorie sanzionano varie forme di dominio e di esclusione e negano la differenza individuale. A parere di Foucault, per esempio, la centralità della ragione nella nostra società si basa sull'esclusione radicale e violenta della follia. Ancora si escludono, si incarcerano e si opprimono persone a causa di una divisione arbitraria tra ragione e non ragione, tra razionale e irrazionale. Analogamente, il sistema carcerario si fonda su di una divisione tra bene e male, tra innocenza e colpa. L'incarcerazione del prigioniero è resa possibile solo attraverso l'universalizzazione dei codici morali. Quelle che vanno messe in discussione, secondo Foucault, non sono solo le pratiche di dominio che si esplicano nel carcere, ma anche i principi morali che giustificano e razionalizzano tali pratiche. La critica di Foucault non s'incentra necessariamente sul dominio interiore, ma sul fatto che il dominio si giustifica su basi morali assolute, proprio quelle che Kant cerca di rendere universali. Foucault vuole demolire la «dominazione serena del Bene sul Male», che è centrale per i discorsi e le pratiche del potere (*Intellettuali e potere*, p. 123).

È lo stesso assolutismo etico cui si oppone Stirner. Per lui la moralità è un «fantasma», un ideale astratto che si colloca al di là dell'individuo e lo sovrasta in modo oppressivo e alienante. Moralità e razionalità sono diventate «idee fisse», idee che finiscono con l'essere considerate sacre e assolute. Un'idea fissa, secondo Stirner, è un concetto astratto che governa il pensiero: una finzione discorsivamente chiusa che nega la differenza e la pluralità. Sono idee che sono state astratte dal mondo e continuano a dominare l'individuo, mettendolo a confronto con una norma ideale impossibile da rispettare. In altre parole, il progetto kantiano di portare le massime morali al di fuori del mondo empirico e in un regno trascendentale dove varrebbero universalmente, sarebbe visto da Stirner come un progetto di alienazione e di dominio. L'appello kantiano per un'obbedienza assoluta a massime morali universali, Stirner lo vedrebbe come la peggiore negazione possibile dell'individualità. Per Stirner al culmine c'è l'individuo e qualsiasi cosa che presuma di applicarsi universalmente a chiunque, o di parlare per chiunque, è un annullamento dell'unicità e della differenza del singolo. L'individuo è tormentato da questi ideali astratti, da queste apparizioni che non sono creazioni sue ma gli sono imposte, mettendolo a confronto con criteri morali e razionali impossibili. Come vedremo, inoltre, l'individuo stirneriano non è un'identità o un'essenza stabile e fissa: questa sarebbe un'astrazione idealista non diversa dagli

spettri che l'opprimono. Invece l'individualità può essere concepita in termini non diversi da quelli di Foucault: una forma radicalmente contingente di soggettività, una strategia aperta in cui ci si impegna per interrogare e contestare i confini dell'essenzialismo.

La critica dell'essenzialismo

L'esorcismo attuato da Stirner su questo «regno dello spirito» degli assoluti morali e razionali fa parte di una critica radicale dell'umanesimo e dell'idealismo illuminista. La sua «rottura epistemologica» rispetto all'umanesimo si presenta con maggiore chiarezza nel suo ripudio di Ludwig Feuerbach. Nell'*Essenza del cristianesimo* Feuerbach applica il concetto di alienazione alla religione. Secondo lui la religione è alienante perché pretende che l'uomo abdichi alle proprie qualità essenziali e alle proprie facoltà, proiettandole su un Dio astratto, oltre la portata degli esseri umani. I predicati di Dio sarebbero in realtà i predicati dell'uomo in quanto specie. Dio sarebbe un'illusione, una proiezione della fantasia delle qualità essenziali dell'uomo. In altri termini Dio sarebbe la reificazione dell'essenza umana. Come Kant, che aveva tentato di trascendere il dogmatismo della metafisica ricostruendola su basi scientifiche e razionali, Feuerbach voleva superare l'alienazione religiosa riaffermando le capacità razionali ed etiche universali dell'uomo come base fondamentale dell'esperienza umana. Feuerbach incarna così il progetto umanista dell'Illuminismo rimettendo l'uomo al posto che gli compete, al centro dell'universo, rendendo divino l'umano, infinito il finito.

Stirner sostiene invece che ricercando il sacro nella «umana essenza», ponendo un soggetto essenziale e universale e attribuendogli certe qualità che fino a quel momento erano state attribuite a Dio, Feuerbach non aveva fatto altro che reintrodurre l'alienazione religiosa, mettendo il concetto astratto di uomo all'interno della categoria del divino. Tramite il rovesciamento attuato da Feuerbach, l'uomo diventa come Dio, e proprio come l'uomo era sminuito sotto Dio, così l'individuo è sminuito nei confronti di questo nuovo essere perfetto, l'uomo. Per Stirner l'uomo è oppressivo alla pari, se non peggio, di Dio. L'uomo diventa il sostituto dell'illusione cristiana. Feuerbach, afferma Stirner, è il gran sacerdote di una nuova religione universale, l'umanesimo: «La religione umana è solo l'ultima metamorfosi della religione cristiana» (p. 185). È importante osservare qui che il concetto di alienazione in Stirner è sostanzialmente diverso dall'interpretazione di Feuerbach che la vede come estraniamento dalla propria essenza. Stirner radicalizza la teoria dell'alienazione vedendo tale essenza come di per sé alienante. Come sosterrò più avanti, l'alienazione in questo caso può essere vista più in linea con il concetto foucaultiano di dominio: un discorso che lega l'individuo a una certa soggettività tramite la convinzione che in ognuno esista un'essenza che deve rivelarsi.

Secondo Stirner, proprio questo concetto di essenza umana universale fornisce le basi per l'assolutizzazione della morale e della ragione. Queste massime sono diventate sacre e immutabili perché ora si basano sul concetto di umanità, sull'essenza dell'uomo, e trasgredirle significa-



Bicchiere e chitarra,
1922,
olio su tela,
83x102,5 cm,
Lucerna, Collezione
Rosengart

rebbe trasgredire proprio quell'essenza. In tal modo il soggetto è posto in conflitto con se stesso. L'uomo è, in un certo senso, perseguitato e alienato da se stesso, dallo spettro dell'«essenza» al suo interno: «Ormai l'uomo non prova più orrore dei fantasmi fuori di lui, ma soltanto di se stesso: si spaventa di se stesso» (*L'Unico e la sua proprietà*, p. 50). Così per Stirner la «rivolta» di Feuerbach non ha distrutto la categoria dell'autorità religiosa, limitandosi a installare l'uomo al suo interno e rovesciando l'ordine tra soggetto e predicato. Allo stesso modo potremmo ipotizzare che la «rivolta» metafisica di Kant non abbia distrutto le strutture dogmatiche della fede, ma si sia limitata a collocare al loro interno la moralità e la razionalità.

In polemica con Kant che voleva portare la morale fuori del regno della religione, fondandola invece sulla ragione, Stirner sostiene che la moralità è solo il vecchio dogmatismo religioso in una nuova foggia razionale: «La fede morale è non meno fanatica della fede religiosa» (p. 55). L'obiezione non riguarda la moralità in sé, ma il fatto che sia diventata una legge sacra, infrangibile; Stirner mette in luce la volontà di potere, la crudeltà e il dominio che stanno dietro alle idee morali. La morale si fonda sulla dissacrazione, sulla dissoluzione della volontà individuale. L'individuo deve conformarsi ai codici morali prevalenti, altrimenti si trova alienato dalla propria essenza. Per Stirner la coercizione morale è tanto negativa quanto quella esercitata dallo Stato, ma è ancor più insidiosa e infida, perché non ha bisogno di ricorrere all'uso della forza. Il guardiano della moralità si è già insediato nella coscienza dell'individuo. Il tema della sorveglianza interiorizzata si ritrova an-

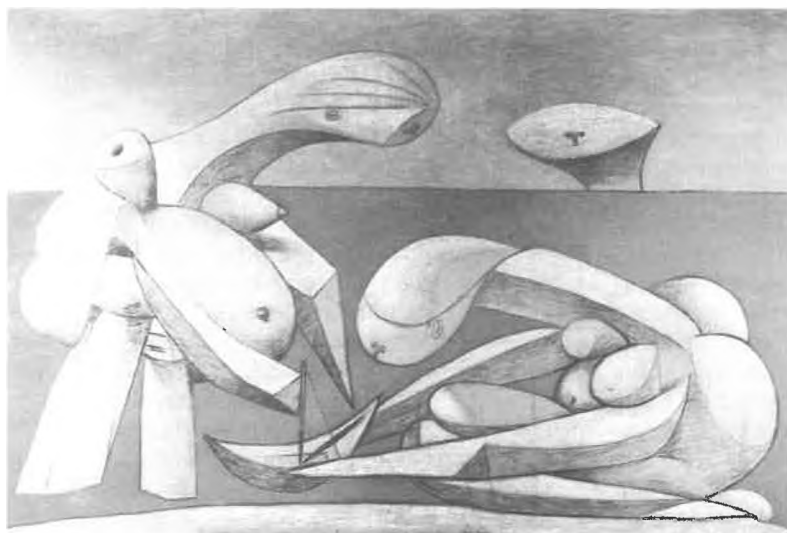
che della discussione del Panopticon proposta da Foucault; qui, ribaltando il paradigma classico, egli sostiene che l'anima diventa la prigione per il corpo (*Sorvegliare e punire*).

È possibile portare una critica analoga alla razionalità. Le verità razionali sono sempre considerate al di sopra della prospettiva individuale e Stirner afferma che questa non è che una delle modalità di dominio sull'individuo. Come per la moralità, Stirner non è necessariamente contro la verità razionale in sé, ma piuttosto contro il modo con cui viene sacralizzata, resa trascendentale, al di là della portata dell'individuo, abrogandone così il potere: «Finché tu credi alla verità, tu non credi a te stesso e sei un - servo, un - uomo religioso» (p. 368). La verità razionale, per lui, non ha nessun senso al di là delle prospettive individuali: è qualcosa che può essere utilizzata dall'individuo. La sua base reale, come per la moralità, è il potere.

Mentre per Kant alle massime morali si ubbidisce razionalmente e liberamente, per Stirner si tratta di criteri costrittivi, che si basano su un concetto alienante di «essenza» umana appiccicato a forza addosso all'individuo. Le massime morali, inoltre, servono a giustificare le pratiche di punizione e di dominio. Per esempio, criticando l'idea illuministica secondo la quale il crimine è una patologia che va curata e non una pecca morale che va punita, Stirner afferma che le strategie terapeutiche e quelle punitive non sono che le due facce dello stesso antico pregiudizio etico. Entrambe si fondano su

Interno con ragazza
che disegna,
1935,
olio su tela,
130x195 cm,
New York, Museum
of Modern Art





**Bagnanti
con barchetta,**
(La Baignade),
1937,
olio, gesso
e carboncino su tela,
128x195 cm,
Venezia, Collezione
Peggy Guggenheim

una norma universale cui bisogna attenersi: «I «rimedi salutari» fanno già capire che si continuerebbe a considerare i singoli come chiamati per «vocazione» a una certa «salute» e li si tratterebbe di conseguenza» (p. 213). Per Kant l'individuo non è forse «chiamato» a una particolare «salvezza» quando gli si chiede di fare il proprio dovere e di ubbidire ai codici morali? Da questo punto di vista l'imperativo categorico kantiano non è forse anch'esso una «vocazione umana»? In altri termini, la critica alla moralità e alla razionalità di Stirner si può applicare all'imperativo categorico kantiano: per quanto le si possano seguire liberamente, le massime morali comportano una costrizione e un autoritarismo occulti. Ciò perché nella formulazione kantiana sono state universalizzate, in quanto norme assolute che lasciano ben poco spazio all'autonomia individuale e che non si possono trasgredire, perché così facendo si andrebbe contro la propria «vocazione umana» razionale e universale.

La critica stirneriana della moralità e dei suoi rapporti con la punizione ha sorprendenti analogie con gli scritti di Foucault sulla punizione. Per Stirner, come abbiamo visto, non c'è differenza tra cura e punizione: la pratica terapeutica è un'applicazione dei vecchi pregiudizi morali in una nuova foggia «illuminata»:

I mezzi salutari o il risanamento non sono che il rovescio della medaglia della pena; la teoria della salute corre parallela alla teoria della pena; se questa vede in un'azione un'offesa al diritto, questa la considera un'offesa all'uomo contro se stesso, una caduta dallo stato di salute morale (p. 251).

Non molto diversa è l'argomentazione di Foucault riguardo alla formula moderna della pena, per cui le norme mediche e psichiatriche sono solo i vecchi principi morali sotto nuovi panni. Mentre Stirner prende in considerazione gli effetti di tali forme d'igiene morale sulla coscienza individuale, Foucault punta di più sulla materialità del corpo; tuttavia la formula della cura e della pena è la stessa: è il concetto di ciò che è propriamente «umano» che autorizza tutta una serie di esclusioni, di pratiche disciplinari e di norme etiche e razionali restrittive. Per Foucault come per Stirner la punizione è resa possibile quando si fa di qualcosa un oggetto sacro o assoluto, alla stregua di Kant che trasforma la moralità in una legge universale. Ciò suggerisce alcune considerazioni. In primo luogo, sia Stirner sia Foucault considerano problematici i discorsi morali e razionali, in quanto escludono, emarginano, opprimono chi non vive secondo le norme implicite in quei discorsi. In secondo luogo, entrambi vedono come ragione e morale, lungi da rappresentare un punto critico epistemologico a sé stante, hanno profonde implicazioni nelle relazioni di potere. Non solo le norme sono rese possibili dalle pratiche di potere, attraverso l'esclusione e il controllo dell'altro, ma a loro volta giustificano e perpetuano le pratiche di potere, come quelle che si ritrovano nel carcere e nel manicomio.

In terzo luogo, entrambi i filosofi colgono l'ambiguo rapporto che esiste tra morale e libertà. Stirner sostiene che in superficie c'è un'adesione libera alle norme morali e razionali, ma esse comportano nondimeno un'oppressione su noi stessi (un auto-dominio) che è assai più insidioso ed efficace di una costrizione diretta. In

Donna che piange,
1937,
olio su tela,
60x49 cm,
Londra,
Collezione Penrose



altri termini, conformandosi alle norme morali e razionali universalmente prevalenti, l'individuo abdica al proprio potere e consente di essere dominato. Anche Foucault smaschera il dominio occulto della norma morale e razionale che si cela dietro al volto sereno della libertà umana. La classica idea di libertà dell'illuminismo, dice Foucault, consente solo una falsa sovranità. Essa afferma di considerare sovrana «la coscienza (sovrana nel contesto del giudizio, ma soggetta alle esigenze della verità), sovrano l'individuo (intitolato a controllare i diritti della persona ma soggetto alle leggi della natura e della società), la libertà fondamentale (sovrana all'interno, ma che accetta le esigenze di un mondo esterno e "allineata al destino")» (Foucault, *Revolutionary Action*, p. 221). In altri termini, l'umanesimo illuminista afferma di liberare l'individuo da ogni genere di oppressione istituzionale mentre, nello stesso tempo, comporta un'intensificazione dell'oppressione sul sé e la negazione del potere di resistere a questa soggezione. La subordinazione al centro della libertà è visibile nell'imperativo categorico kantiano che, mentre si richiama alla libertà della coscienza, rende comunque tale libertà soggetta a categorie etiche e razionali assolute. La libertà classica affranca solo una certa forma di soggettività, mentre intensifica il dominio sull'individuo che è subordinato a questi criteri morali e razionali. Vale a dire che il discorso della libertà è basato su una specifica forma di soggettività: l'uomo autonomo e razionale dell'illuminismo e del liberalismo. Come dimostrano Stirner e Foucault, questa forma di libertà è resa possibile solo attraverso il dominio e l'esclusione di altri modi di soggettività che

non si conformano a questo modello razionale. In altri termini, mentre la morale non nega o limita la libertà in modo aperto (nel caso di Kant le massime morali si basano sulla libertà di scelta dell'individuo), la restringe in un modo più ambiguo perché le impone di conformarsi ad assoluti etici e razionali.

È allora chiaro che per Stirner come per Foucault la classica idea kantiana di libertà sia profondamente problematica. Essa interpreta l'individuo come un essere «razionale» e «libero» e nel contempo lo sottomette a norme assolute, dividendolo tra soggetti razionali e irrazionali, tra un io morale e un io immorale. L'individuo si conforma liberamente alle norme razionali e in tal modo la sua soggettività si struttura come luogo della sua stessa oppressione. La tacita tirannia della norma autoimposta è così diventata la forma prevalente di subordinazione. Mentre per Kant le norme morali e razionali erano in rapporto complementare con la libertà, per Stirner e per Foucault la relazione è molto più paradossale e conflittuale. Non che le norme trascendentali morali e razionali neghino la libertà in sé, anzi, nel paradigma kantiano esse la presuppongono. È piuttosto che la forma di libertà che si afferma attraverso queste categorie assolute comporta altre forme, più ambigue, di dominio. E tale dominio viene reso possibile proprio perché il rapporto tra libertà e potere è mascherato. Per Kant, come si è visto, la libertà è assenza di costrizione. Invece per Stirner e per Foucault la libertà è sempre implicata nelle rela-

zioni di potere, relazioni che sono tanto creative quanto restrittive. Inoltre, non tenere conto di questo per perpetuare la comoda illusione secondo la quale la libertà prometterebbe un affrancamento universale dal potere, significa fare proprio il gioco del dominio. Si può pertanto affermare che Stirner e Foucault scoprono, in modi diversi, il versante autoritario, «l'altra scena» della libertà kantiana.

La cura del sé

Ciò non significa, però, che Stirner e Foucault respingano l'idea di libertà. Anzi, essi interrogano i limiti del progetto illuminista della libertà proprio per espanderla, per inventare nuove forme di libertà e autonomia che superino le restrizioni dell'imperativo categorico. Come ha evidenziato Olivia Custer, in realtà Foucault è impegnato quanto Kant nel problematica della libertà. Come vedremo, però, egli cerca di affrontare la questione da una diversa prospettiva: attraverso concrete strategie e pratiche etiche del soggetto.

Per Foucault bisogna cancellare l'illusione di uno stato di libertà al di là del mondo del potere. Per di più, è necessario mettere quanto meno in dubbio il nesso tra libertà e categorie essentialiste o coordinate etico-razionali preordinate. In ogni caso, il concetto di libertà è molto importante per Foucault, che non intende disfarsene ma piuttosto collocarlo in un ambito di relazioni di potere che inevitabilmente lo rende indeterminato. Solo ripensando la libertà in questo modo la si può strappare dall'universo metafisico e portarla a livello dell'individuo. Non l'astratto concetto kantiano di libertà come scelta razio-

nale al di là di ogni costrizione e limitazione: per Foucault la libertà esiste in relazione reciproca con il potere. Non una libertà presupposta da massime morali assolute, ma presupposta in realtà dal potere. Per Foucault il potere va inteso come una serie di «azioni sull'azione dell'altro» in cui si scontrano più discorsi, controdiscorsi, strategie e tecnologie: le specifiche relazioni di potere provocano sempre relazioni di resistenza particolari e localizzate. La resistenza è qualcosa che trascende il potere ed è nel contempo interna alla sua dinamica. Il potere si basa su una certa libertà d'azione, una certa scelta di possibilità. In questo senso «il potere si esercita solo su soggetti liberi e solo in quanto essi sono liberi» (*The Subject and Power*, pp. 208-226). Allontanandosi dallo schema classico in cui potere e libertà erano diagrammaticamente opposti, Foucault afferma la totale dipendenza di quello da questa. Dove non c'è libertà, dove il campo d'azione è assolutamente ristretto e determinato, secondo Foucault non può esserci potere. La schiavitù, per esempio, non è una relazione di potere (*The Subject and Power*, p. 221).

Il concetto foucaultiano di libertà si distacca nettamente da quello di Kant. Mentre la libertà è per Kant astratta dai vincoli e dalle limitazioni del potere, per Foucault è proprio alla base di quei limiti e di quei vincoli. La libertà non è un concetto metafisico o trascendentale: è in tutto e per tutto di questo mondo e si presenta in un rapporto complesso e intricato con il potere. In realtà non può esserci un mondo senza relazioni di potere, dato che potere e libertà non possono esistere l'uno senza l'altra.

Inoltre Foucault riesce a concettualizzare la libertà all'interno delle relazioni di potere per-

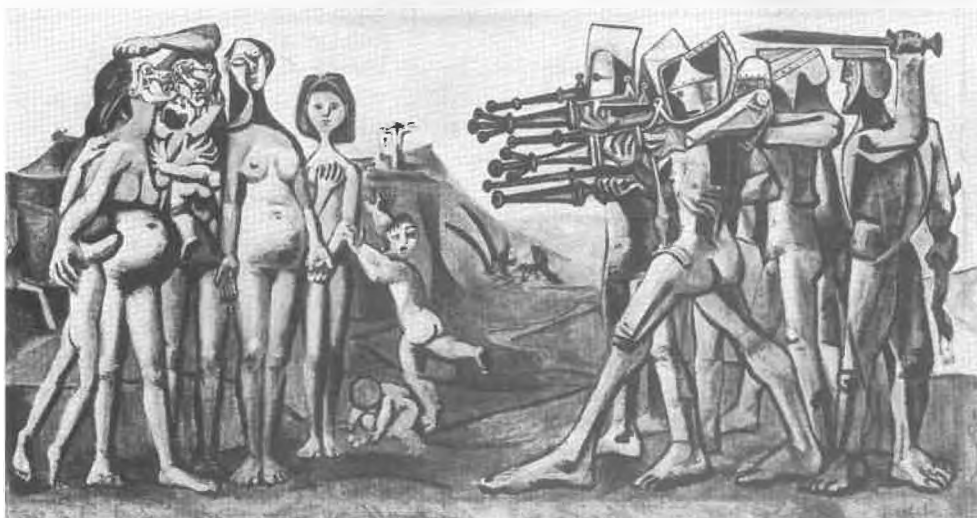


Guernica,
(dettaglio), 1937,
olio su tela, 349,3x776,6 cm,
Madrid, Museo del Prado

ché per lui la libertà è qualcosa di più della semplice assenza o negazione di costrizioni. Egli respinge quel modello «repressivo» di libertà che presuppone un sé essenziale (una natura umana universale) sottoposto a costrizione e che deve essere liberato. La liberazione di una soggettività essenziale è la base del concetto illuminista di libertà ed è ancora al centro del nostro immaginario politico. Invece sia Stirner sia Foucault rifiutano tale idea di un sé essenziale, una pura illusione creata dal potere. Dice Foucault: «L'uomo di cui ci parlano e che invitati a liberare, è già in se stesso l'effetto di un assoggettamento ben più profondo di lui» (*Sorvegliare e punire*, p. 33). Pur non sottovalutando gli atti di liberazione politica (per esempio quando un popolo cerca di affrancarsi dal dominio coloniale), questi non possono operare come base di una modalità costante di libertà. Supporre che sia possibile affermare per sempre la libertà in base a quest'atto iniziale di liberazione significa solo aprire la porta a nuove forme di dominio. Se la libertà vuole essere una caratteristica costante di una qualsiasi società politica, deve essere concepita come pratica: come strategia permanente e come modalità d'azione che sfida e mette in dubbio continuamente le relazioni di potere. Questa pratica di libertà è anche creativa: un processo continuo di autoformazione del soggetto. È questo il senso in cui la si può considerare positivamente. Una delle caratteristiche che distingue la modernità, secondo Foucault, è l'atteggiamento «eroico», alla Baudelaire, nei confronti del presente. Per Charles Baudelaire la natura contingente e sfuggente della modernità va affrontata con un certo «atteggiamento» nei con-

fronti del presente che è concomitante alla nuova forma di relazione che il soggetto ha con se stesso. Ciò comporta una reinvenzione del sé: «Questa modernità non "libera l'uomo nella sua essenza": lo costringe ad affrontare il compito di produrre se stesso» (*What is Enlightenment?*, p. 42). Così la libertà, invece di essere un affrancamento del sé essenziale dell'uomo dalle costrizioni esterne, è una pratica attiva e deliberata d'invenzione del soggetto. E si ritrova questa pratica nell'esempio del *dandy* o *flâneur* «che fa del suo corpo, del suo comportamento, dei suoi sentimenti e delle sue passioni, della sua stessa esistenza, un'opera d'arte» (*What is Enlightenment?*, pp. 41-42). È questa pratica di auto-estetizzazione che, secondo Foucault, ci fa riflettere criticamente sui limiti della nostra epoca. Essa non cerca un luogo metafisico oltre tutti i limiti, ma funziona piuttosto entro i limiti e le costrizioni del presente. E, fatto ancor più importante, è anche un'azione condotta sui nostri limiti e sulle nostre identità. Poiché il potere opera attraverso un processo di soggettivazione (legando un individuo a un'identità essenziale) la ricostituzione radicale del sé è un atto necessario di resistenza. Questa idea di libertà, allora, definisce una nuova forma della politica più attinente ai regimi di potere contemporanei: «Il problema politico, etico, sociale, filosofico dei nostri tempi non è quello di liberare l'individuo dallo stato e dalle sue istituzioni, ma di liberarci dallo stato e dal tipo di individualizzazione a questo collegata» (*The Subject and Power*, p. 216).

Massacro in Corea,
1951,
olio su compensato,
109,5x209,5 cm,
Parigi,
Musée Picasso





**Natura morta
con teschio di bue,**
1942,

olio su tela, 130x97cm,
Düsseldorf, Kunstsammlung
Nordrhein-Westfalen

Per Foucault, inoltre, la liberazione del sé è una pratica eminentemente etica. Essa implica un concetto di «cura del sé» per il quale i propri desideri e i propri comportamenti sono regolati dal soggetto in modo che la libertà sia praticata eticamente. Questa sensibilità nei confronti della cura del sé e della pratica etica della libertà si ritrova, secondo Foucault, tra i greci e i romani dell'età classica. Per loro la libertà dell'individuo era un problema etico. Poiché il desiderio del potere sugli altri era anche una minaccia alla propria libertà, l'esercizio del potere era qualcosa che doveva essere regolato, tenuto sotto controllo e limitato. Essere schiavo dei propri desideri era un male quanto essere soggetto ai desideri altrui. Per regolare i propri desideri e la propria pratica occorreva un'etica dei comportamenti che ognuno costruiva per se stesso. Per praticare la libertà in modo etico, per essere davvero libero, ognuno doveva avere un potere su di sé e sui propri desideri. Come mette in luce Foucault, nel pensiero classico greco e romano, «il buon governante è appunto quello che esercita correttamente il potere, ovvero che lo esercita nello stesso tempo su se stesso» (*Ethics*, p. 288).

Questa pratica etica di libertà unita alla cura di sé tende, però, a un certo punto, a riecheggiare qualche tema kantiano. In realtà, come nota Foucault, «che cos'è l'etica, se non una pratica di libertà? [...] La libertà è la condizione ontologica dell'etica» (*Ethics*, p. 284). Non sembra un richiamo all'imperativo categorico, laddove, per Kant, la moralità presuppone la libertà e si basa su di essa? Nel suo tentativo di sottrarsi all'assolutismo della morale e della ragione, Foucault non ha forse reintrodotta l'imperativo ca-

tegorico nella sua accurata regolazione del comportamento e del desiderio? Non possono esserci dubbi riguardo al rigore di questa forma di etica. Nell'*Uso dei piaceri* e in *La cura di sé* Foucault descrive le prescrizioni dei greci e dei romani su ogni cosa, dall'alimentazione all'esercizio fisico al sesso. Io ritengo, però, che ci sia un'importante differenza tra l'etica della cura e le massime morali universali sostenute da Kant. La regolazione dei comportamenti e la problematizzazione della libertà, elementi centrali per l'etica della cura, sono cose che si applicano a se stessi e non sono imposte dall'esterno, da un luogo universale che travalica l'individuo. La pratica di libertà di Foucault, in questo senso, è un'etica più che una morale. È una certa coerenza di modi e di comportamenti che ha come oggetto la considerazione e la problematizzazione dell'io. In altri termini, essa fa in modo che il sé sia visto come un progetto aperto da costituire attraverso le pratiche etiche dell'individuo e non come qualcosa di definito a priori da leggi universali e trascendentali. Non valgono qui le leggi morali: non c'è alcuna autorità trascendentale, alcun imperativo universale che sanzioni queste pratiche etiche o ne penalizzi le infrazioni. Secondo Foucault la moralità è definita dal tipo di soggettivizzazione che essa comporta. Da un lato c'è il senso morale che applica il codice attraverso ingiunzioni e che comporta una forma di soggettività che riferisce la condotta dell'individuo a queste leggi, sottomettendola alla loro autorità universale. Questa, si potrebbe affermare, è la moralità dell'imperativo categorico kantiano. D'altro lato, sostiene Foucault, c'è la moralità in cui:

L'ossario,
1944/1945,
olio e carboncino su tela,
199,5x250,1 cm,
New York, Museum of Modern Art



l'accento viene messo sul rapporto con se stessi che permette di non lasciarsi trasportare dalla concupiscenza e dai piaceri, di mantenere padronanza e superiorità nei loro confronti, di conservare i propri sensi in uno stato di quiete, di affrancarsi da ogni schiavitù interiore rispetto alle passioni e di raggiungere un modo d'essere che può essere definito dal pieno appagamento di sé o dell'assoluta sovranità di sé su sé. (*L'uso dei piaceri*, p. 35)

Possiamo quindi vedere come il concetto foucaultiano di libertà quale pratica etica sia radicalmente differente da quello kantiano che la pone alla base della legge morale universale. Per Foucault la libertà è etica perché comporta un progetto aperto condotto su di sé, il cui fine è aumentare il potere che si esercita su di sé e limitare e regolare quello che si esercita sugli altri. In tal modo si accrescono la libertà e l'autonomia personali. Per Kant, d'altro canto, la libertà è la base della morale metafisica cui si deve un'ubbidienza universale. In altri termini, per Foucault l'etica intensifica la libertà e l'autonomia, per Kant la libertà e l'autonomia sono in ultima istanza circoscritte proprio dal senso morale che esse rendono possibile.

Ci sono dunque due aspetti correlati nel concetto foucaultiano di libertà che si devono qui sottolineare. In primo luogo, c'è la pratica della libertà che permette di autoliberarsi, non dai limiti esterni che reprimono la propria essenza, ma appunto dai limiti imposti da questa stessa essenza. Ciò implica, in un certo senso, la trasgressione di tali limiti attraverso la trasgressione e la reinvenzione di sé. È una forma di libertà che opera entro i limiti del potere e fa sì che l'individuo ricorra proprio ai limiti per inventare se

stesso. In secondo luogo, c'è l'aspetto della libertà che è distintamente etico: è la pratica della cura del sé che ha come fine un aumento del potere su di sé e sui propri desideri, e che tiene così sotto controllo il proprio esercizio di potere sugli altri. In tal modo, la pratica della cura di sé permette all'individuo di seguire una rotta etica tra le relazioni di potere, con lo scopo di intensificare la libertà e l'autonomia. Pertanto, la libertà è concepita come una pratica corrente e contingente del sé, non predeterminata da stabili leggi morali o razionali.

I due illuminismi

Nel suo tardo saggio *What is Enlightenment?* (*Che cos'è l'illuminismo?*) Foucault si sofferma sul tema kantiano dell'uso libero e pubblico di una ragione autonoma, come via di fuga per l'uomo da uno stato di immaturità e di subordinazione. Foucault ritiene che questa ragione autonoma sia utile in quanto permette un ethos critico nei confronti della modernità, ma respinge il «ricatto» dell'illuminismo, la tesi secondo la quale tale ethos critico al cuore del pensiero dei Lumi, s'iscrive in una razionalità e in una moralità universali. Il problema è che Kant apre uno spazio all'autonomia individuale e alla riflessione critica sui limiti del sé per richiuderlo subito dopo inserendolo nei concetti trascendentali di ragione e morale che richiedono un'ubbidienza assoluta. Per Foucault l'eredità dell'illuminismo è profondamente ambigua.

Secondo lui, come ha messo in evidenza Colin Gordon, ci sono due illuminismi: quello della certezza razionale, dell'identità assoluta e del destino, e l'illuminismo della continua interrogazione e dell'incertezza. Secondo Foucault questa ambiguità si rispecchia nella stessa lettura kantiana dell'illuminismo.

C'è forse un momento kantiano in Foucault? (O, per così dire, un momento foucaultiano in Kant?) Foucault mostra come sia possibile leggere Kant in modo eterodosso, concentrandosi sugli aspetti più liberatori del suo pensiero, ove siamo indotti a interrogare i limiti della modernità, a riflettere criticamente su come siamo costituiti in quanto soggetti. Come dimostra Foucault, Kant considera l'illuminismo (*Aufklärung*) una condizione critica, caratterizzata da una «audacia del sapere» e dall'uso pubblico libero e autonomo della ragione. Tale condizione critica è concomitante a una «volontà di rivoluzione», che tenta di interpretare la rivoluzione (nel caso di Kant quella francese) come un evento che permette di interrogare le condizioni della modernità (una «ontologia del presente») e il nostro metterci come soggetti in relazione con essa (*Kant on Enlightenment*, pp. 88-96). Secondo Foucault potremmo adottare questa strategia critica per riflettere sui limiti dello stesso discorso illuminista e delle sue universali ingiunzioni razionali e morali. In questo senso possiamo utilizzare le capacità critiche dell'illuminismo contro l'illuminismo stesso, aprendo spazi di autonomia individuale all'interno del suo edificio, fuori della portata delle leggi universali.

Questo atteggiamento critico verso il presente e la pratica della «cura del sé» cui esso è legato delineano una strategia genealogica della libertà,

una strategia che, come dice Foucault, «non cerca di rendere possibile una metafisica che sia diventata finalmente una scienza; cerca di dare un nuovo impulso [...] all'opera indefinibile della libertà» (*What is Enlightenment*, p. 46).

La teoria dell'individualità propria

Proprio questo desiderio di dare nuovo impulso alla libertà, di farla uscire dal regno dei vuoti sogni e delle vuote promesse, si rispecchia nella teoria dell'individualità di Stirner. Egli adotta un approccio «genealogico» simile a quello di Foucault, mettendo al centro della libertà l'io e collocando questa tra le relazioni di potere.

L'idea di trasgredire e di reinventare il sé, di affrancarlo da identità fisse ed essenziali, è centrale anche nel pensiero di Stirner. Egli mostra come il concetto di essenza umana sia una finzione oppressiva desunta da un idealismo cristiano ribaltato, che tirannizza l'individuo ed è legato a varie forme di dominio politico. Stirner descrive un processo di soggettivazione che è molto simile a quello di Foucault: il potere non opera tanto come repressione verso il basso, ma agisce attraverso la soggettivazione dell'individuo, definendolo secondo un'identità essenziale. Così si esprime: «Lo stato si rivela dunque mio nemico richiedendomi di essere uomo [...] esso m'impone di essere uomo come un *dovere*» (*L'Unico*, p. 189). L'essenza umana impone una serie di idee morali e razionali fisse sull'individuo che non sono da questi create e che ne limitano l'autonomia. È appunto tale concetto di dovere, di obbligo morale (identico a quello alla base dell'imperativo categorico) che Stirner giudica oppressivo.



Las Meninas,
dal quadro di Velázquez,
1957,
olio su tela,
194x260 cm,
Barcellona,
Museo Picasso

Per Stirner, dunque, l'individuo deve liberarsi da quelle idee e quegli obblighi oppressivi, affrancandosi per prima cosa dall'essenza, dall'identità essenziale che gli viene imposta. La libertà implica allora una trasgressione dell'essenza, una trasgressione del sé. Ma che forma deve prendere questa trasgressione? Come Foucault, Stirner guarda con sospetto al linguaggio della liberazione e della rivoluzione, basato su un concetto di io essenziale che si suppone si liberi dalle catene di una repressione esterna. Per Stirner è appunto questo concetto di essenza umana che è di per sé oppressivo. Perciò egli prende in considerazione diverse strategie di libertà, che abbandonino il progetto umanista di liberazione e tentino invece di riconfigurare il soggetto in modi nuovi e non essenzialisti. A tal fine, Stirner chiama alla ribellione:

Rivoluzione e ribellione non devono essere considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o *status*, dello stato o della società, ed è perciò un'azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento della condizioni date, ma non parte di qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli, cioè un emergere ribellandosi, senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire. La rivoluzione mirava a creare nuove *istituzioni*, la ribellione ci porta a non farci più *governare* da istituzioni, ma a governarci noi stessi e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle «istituzioni». Essa non è una lotta contro il sussistente, poiché, se essa appena cresce, il sussistente crolla da sé, essa è solo un processo con cui mi sottraggo al sussistente. (L'Unico, p. 330)

Così, mentre una rivoluzione punta a trasformare le condizioni politiche e sociali esistenti per far fiorire l'essenza umana, la ribellione vuole liberare l'individuo dalla sua stessa essenza. Come le pratiche di libertà foucaultiane, la ribellione mira a trasformare la relazione che l'individuo ha con se stesso. La ribellione comincia allora quando l'individuo rifiuta l'identità essenziale cui è stato forzato: comincia, dice Stirner, dalla scontentezza di sé. Non ha lo scopo di rovesciare le istituzioni politiche: punta all'individuo che, in un certo senso, trasgredisce la propria identità. Ciò che ne risulta, tuttavia, è un cambiamento della situazione politica. La ribellione, perciò, non riguarda il diventare ciò che si è (diventare umani, diventare uomo), ma il trasformarsi in ciò che non si è.

L'ethos che induce a sottrarsi alle identità essenziali attraverso la reinvenzione di sé ha molte importanti analogie con l'esteticizzazione baudelairiana del sé che interessa a Foucault. Baudelaire asserisce che il sé va trattato come un'opera d'arte. Analogamente, Stirner vi vede una «nullità creativa», una vuotezza totale che sta all'individuo definire: «Io non mi "presuppongo", perché io mi "pongo", mi creo per la prima volta di nuovo a ogni istante» (L'Unico, p. 160). Il sé, per Stirner, è un processo, un flusso continuo di autocreazione, che elude l'imposizione di identità ed essenze fisse: «Nessun concetto mi esprime,

Grande profilo,
1963,
olio su tela,
130x97 cm,
Düsseldorf, Kunstsammlung
Nordrhein-Westfalen





**Nudo femminile
e fumatore,**
1968,
olio su tela,
162x130 cm,
Lucerna,
Galerie Rosengart

niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce» (*L'Unico*, p. 380).

34. Per questo la strategia della ribellione di Stirner e il progetto della cura del sé di Foucault sono entrambe pratiche contingenti di libertà che comportano la riconfigurazione del soggetto e del suo rapporto con il sé. Per l'uno come per l'altro, la libertà è un progetto indefinito e aperto in cui s'impegna l'individuo. La ribellione, sostiene Stirner, non conta su istituzioni politiche che assicurino la libertà all'individuo, ma conta guarda sull'individuo perché reinventi la sua specifica forma di libertà. È un tentativo di costruire spazi di autonomia all'interno delle relazioni di potere, limitando il potere esercitato sull'individuo dagli altri e accrescendo il potere che l'individuo esercita su di sé. L'individuo è poi libero di reinventarsi in forme nuove e imprevedibili, sottraendosi ai limiti imposti dall'essenza umana e dai concetti universali di moralità.

Il concetto di ribellione comporta una riformulazione di quello di libertà in termini decisamente postkantiani. Stirner, per esempio, avanza l'ipotesi che non possa esistere alcuna idea universale di libertà: la libertà è sempre una particolare in guisa d'universale. Quella libertà universale che per Kant è il regno di tutti gli individui razionali, non farebbe che mascherare alcuni occulti interessi particolari. Per Stirner la libertà è concetto ambiguo e problematico, un «bel sogno incantatore» (*L'Unico*, p. 169) che seduce l'individuo pur restando irraggiungibile, dal quale bisogna risvegliarsi.

Inoltre si tratta di un concetto limitato, visto solo nel suo stretto senso negativo. Stirner lo vuole invece estendere a una idea di libertà di

fare più positiva. In senso negativo la libertà implica solo abnegazione di sé stessi: sbarazzarsi di qualcosa, negarsi. A suo parere proprio per questo quanto più diviene visibilmente libero l'individuo secondo gli ideali di emancipazione dell'illuminismo, tanto più perde il potere che esercita su di sé. Per l'altro verso, la libertà positiva (o individualità propria) è una forma di libertà che l'individuo s'inventa per sé. A differenza della libertà kantiana, la proprietà non è garantita da ideali universali o da imperativi categorici. Se lo fosse, potrebbe solo portare a un ulteriore dominio: «Chi è stato liberato da altri non è che uno schiavo affrancato [...] è uno schiavo mascherato da libero, come un asino nella pelle di leone» (*L'Unico*, p. 178).

Invece la libertà deve essere afferrata dall'individuo. Perché abbia valore, deve basarsi sul potere che il singolo ha di crearla. «La mia libertà è veramente perfetta quando diventa il mio – *potere*; ma grazie a questo io smetto di essere semplicemente libero e divento un individuo proprio» (p. 177). Stirner è stato tra i primi a sostenere che la vera base della libertà è il potere. Concepire la libertà come un'assenza universale di potere significa mascherarne il vero fondamento. La teoria dell'individualità propria è un riconoscimento, anzi un'affermazione, dell'ineludibile rapporto tra libertà e potere. L'individualità propria è la realizzazione del potere dell'individuo su di sé, la capacità di creare la propria forma di libertà che non sia circoscritta da categorie metafisiche o essenzialiste. In questo senso l'individualità propria è una forma di libertà che travalica l'imperativo categorico, basandosi su

**Figure
alla Rembrandt
e amorino,**
1969,
olio su tela,
162x130 cm,
Lucerna,
donazione Rosengart
alla città di Lucerna



un concetto del sé quale campo contingente e aperto di possibilità e non in quanto aderenza assoluta e doverosa a massime morali esterne.

Una costante reinvenzione

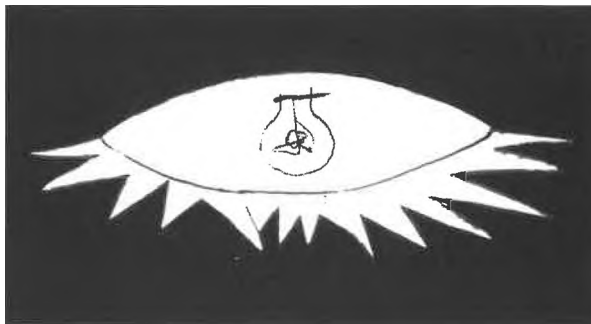
L'idea di individualità propria è cruciale nella formulazione di un concetto postkantiano di libertà. Forse, come dice Stirner, «l'individualità creò una nuova *libertà*» (p. 173). Prima di tutto essa consente di considerare la libertà al di là dei limiti delle categorie universali della morale e della ragione. L'individualità propria è la forma di libertà che ognuno inventa per sé e che non è garantita da ideali trascendentali. Anche Foucault cerca di «liberare» la libertà da questi limiti oppressivi. Poi, l'individualità propria è molto vicina all'argomentazione di Foucault che colloca la libertà nelle relazioni di potere. Anche Stirner mette in luce come sia illusoria un'idea di libertà che comporti una totale assenza di potere e di costrizioni. L'individuo è sempre preso in una rete complessa di relazioni di potere; bisogna combattere per conquistarsi la libertà, la si deve reinventare e rinegoziare entro quei limiti. Dunque l'individualità propria può essere vista come ciò che crea le possibilità di resistenza al potere. Come Foucault, Stirner sostiene che possono sempre esistere la libertà e la resistenza, anche nelle peggiori condizioni di oppressione. In questo senso, l'individualità propria è un progetto di libertà e di resistenza dentro i limiti del potere: è il riconoscimento della natura fondamentalmente antagonista e ambigua della libertà. In terzo luogo, essa non è solo il tentativo di limitare il dominio

dell'individuo, ma è anche un modo per intensificare il potere che si esercita su se stessi. Abbiamo visto come sia per Stirner sia per Foucault la libertà universale di Kant si basi su norme morali e razionali assolute che limitano la sovranità dell'individuo. A entrambi interessa, in modo diverso, riformulare il concetto di libertà: attraverso la pratica etica della cura del sé e attraverso la strategia dell'individualità propria, che mirano entrambe ad accrescere il potere che l'individuo ha su di sé. Queste due strategie ci permettono di concettualizzare la libertà in un senso più vicino a noi. La libertà non è più concepibile come emancipazione universale, l'eterna promessa di un mondo che travalichi i limiti del potere. La libertà che sta alla base dell'imperativo categorico, la libertà esaltata da Kant come regno della ragione e del senso morale, non può più servire a fondare le idee sulla libertà. Stirner e Foucault hanno messo in luce come essa escluda e opprime laddove include, come renda schiavi laddove affranca. Non la si può più considerare assoggettata a massime assolute della morale e della ragione, a imperativi che evocano la fredda e ottusa ineluttabilità della legge e della pena. Per Stirner e Foucault la libertà deve essere «liberata» da questi concetti assoluti. Più che un privilegio concesso all'individuo da un punto di vista metafisico, la libertà va vista come una pratica, un ethos critico del sé, una lotta cui l'individuo s'impegna all'interno delle problematiche del pote-

re. Essa comporta necessariamente una riflessione sui limiti del sé e sulle condizioni ontologiche del presente: una costante reinvenzione e problematizzazione della soggettività. Una libertà postkantiana, così, non solo rico-

nosce il potere, ma riflette sui limiti di questo e afferma le possibilità di autonomia individuale entro il potere e la capacità critica della soggettività moderna.

traduzione di
Guido Lagomarsino



Opere citate

Olivia Custer, *Exercising Freedom: Kant and Foucault*, in *Philosophy Today*, n. 42/1989, pp. 137-146.

Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971.

Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1993.

Michel Foucault, *Gli intellettuali e il potere*, in *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 119-128.

Michel Foucault, *Kant on Enlightenment and Revolution*, in *Economy and Society*, n. 15.1/1986, pp. 88-96.

Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, a cura di Donald Bouchard, Blackwell, Oxford, 1977, pp. 204-217.

Michel Foucault, *The Subject and Power*, in Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 208-226.

Michel Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 1994.

Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, in *The Foucault Reader*, a cura di Paul Rabinow, Pantheon, New York, 1984, pp. 32-50.

Colin Gordon, *Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and the Enlightenment*, in *Economy and Society*, n. 15.1/1986, pp. 71-87.

Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, Utet, Torino, 1970.

Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, Utet, Torino, 1970.

Andrew Koch, *Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist*, in *Anarchist Studies*, n. 5/1997, pp. 95-107.

Jacques Lacan, *Kant with Sade*, ottobre 1951 (1989), pp. 55-75.

Paul Rabinow (a cura di), *The Ethics of the Concern form the Self as a Practice of Freedom*, in *Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*, volume I, Penguin, London 1997, pp. 281-301.

John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1985.

Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1995.

Slavoj Zizek, *Kant with (or against) Sade*, in Elisabeth Wright ed Edmund Wright (a cura di), *The Zizek Reader*, Blackwell, Oxford, 1999.

Illustrano questo articolo alcune opere di Pablo Picasso (1881/1973), un artista che non ha bisogno di presentazioni. Partito dal saldo possesso di tecniche di disegno e pittura di livello rinascimentale, affermando «La pittura è libertà! Quando si salta può anche capitare di atterrare dalla parte sbagliata della corda. Ma se uno non corre il rischio di rompersi la testa, che fa? Allora non salta affatto», ha percorso come una meteora le rivoluzioni artistiche comprese tra il 1910 e il 1973.

È diventato una delle massime espressioni della teoria e della pratica cubista e un riferimento per una miriade di tendenze e scuole, ancora oggi operanti.

Manifesto contro tutte le guerre per l'immaginario mondiale, *Guernica*, che, con il meno noto *Massacro in Corea*, dimostra la precisa connotazione politica di molte opere di Pablo Picasso.

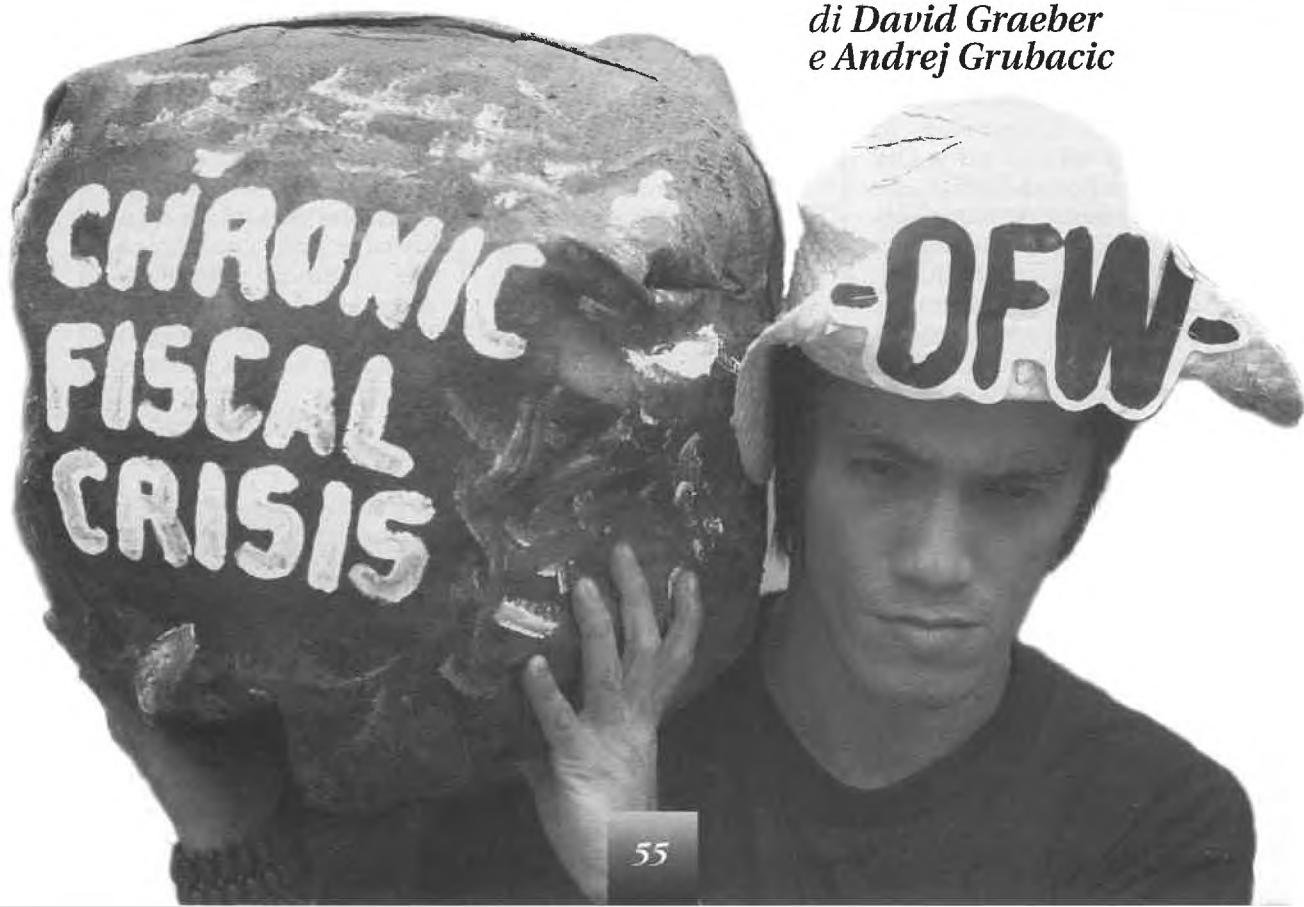
Nasce un nuovo anarchismo. Fenomeno storico ricorrente. Nuovo perché per molti aspetti estraneo a quello che si è sviluppato negli anni del dopoguerra. Risorto nel 1968 e «rifluito» negli anni Ottanta. Nuovo perché adotta pratiche libertarie della tradizione credendo di inventarne

di originali. Nuovo soprattutto perché porta una ventata di aria fresca. Con qualche ingenuità, ma con una potente vitalità. È la cosa più importante. I nuovi libertari si definiscono «anarchici con la a minuscola», ma rappresentano la maggioranza dell'anarchismo contemporaneo.

Ecco che cosa propongono due esponenti di questa interessante realtà. David Graeber insegna alla Yale University ed è un attivista politico. Andej Grubacic è uno storico jugoslavo che si occupa di critica sociale. Entrambi fanno parte della Planetary Alternatives Network (Pan)

IL MOVIMENTO RIVOLUZIONARIO DEL VENTUNESIMO SECOLO

*di David Graeber
e Andej Grubacic*



Diventa sempre più evidente che l'età delle rivoluzioni non è finita. Altrettanto palese è il fatto che il movimento rivoluzionario globale del ventesimo secolo non riconoscerà le proprie origini nella tradizione marxista e neppure nel socialismo in senso stretto, ma piuttosto nell'anarchia. Dall'Europa dell'est all'Argentina, da Seattle a Bombay, le idee e i principi anarchici stanno generando sogni e visioni radicali. Spesso i membri di questi movimenti non si definiscono «anarchici», ma ricorrono a un'infinità di altre etichette: autonomia, antiautoritarismo, orizzontalità, zapatismo, democrazia diretta... Eppure si ritrovano dappertutto gli stessi principi di fondo: decentramento, associazione volontaria, aiuto reciproco, modello reticolare e, soprattutto, il rifiuto di qualsiasi idea per cui il fine giustifica i mezzi, per non dire della tesi secondo la quale compito di un rivoluzionario sarebbe di impadronirsi del potere statale per poi imporre la propria concezione con il fucile spianato. L'anarchia, in quanto visione etica che mette in pratica l'idea di edificare una società nuova «nel guscio di quella vecchia», è servita da ispirazione di fondo al «movimento dei movimenti» (cui appartengono gli autori di questo articolo), che fin dall'inizio non ha posto tanto la questione del potere statale, quanto quella di come mettere in luce, delegittimare e smontare i meccanismi di dominio, acquistando spazi sempre più ampi di autonomia e di gestione partecipata al suo interno.

Ci sono varie ragioni evidenti che spiegano la forza di attrazione esercitata dalle idee anarchiche all'inizio del ventesimo secolo. La più ovvia riguarda i fallimenti e i disastri dei tentativi del secolo passato di superare il capitalismo mettendo le mani sull'apparato di governo. I rivoluzionari, in numero sempre più ampio, sostengono che «la rivoluzione» non è destinata a presentarsi come un momento apocalittico, un rivolgimento pari, su scala mondiale, all'assalto al Palazzo d'Inverno. I rivoluzionari che sacrificano ogni piacere alla causa possono far nascere soltanto una società triste e priva di gioia. Non è stato facile documentare questi cambiamenti, perché finora le idee anarchiche non hanno interessato molto il mondo della cultura. Ci sono ancora migliaia di studiosi d'impostazione marxista, ma pochi anarchici. È un fenomeno un po' difficile da interpretare. In parte è dovuto al fatto che il marxismo ha sempre avuto una certa affinità con il mondo accademico, un legame che evidentemente mancava al pensiero anarchico. Dopo tutto il marxismo è stato l'unico grande movimento sociale inventato da un libero docente. Gran parte delle interpretazioni storiche dell'anarchismo presumono che fosse sostanzialmente simile al marxismo: lo si presenta come un'invenzione di certi teorici ottocenteschi (Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin...) che poi arrivò a ispirare alcune organizzazioni operaie, s'inserì nelle lotte politiche, si divise in sette... In queste interpretazioni lo si presenta come il «parente povero» del marxismo, un po' scarso teo-

ricamente, ma forse adatto a spiriti appassionati e sinceri. In realtà il paragone è forzato. I «fondatori» dell'anarchismo non pensavano affatto di avere inventato qualcosa di particolarmente nuovo. I principi di fondo, aiuto reciproco, associazione volontaria, processo decisionale egualitario, per loro erano antichi come il mondo. Lo stesso valeva per il rifiuto dello stato e di tutte le forme di violenza strutturale, delle disuguaglianze, del dominio (anarchia significa «senza governo») e anche per l'assunto secondo il quale tutte queste manifestazioni sono in relazione tra loro e si sostengono a vicenda. Nessuna di queste era considerata una dottrina nuova e sorprendente, ma una tendenza costante nella storia del pensiero umano, non ridicibile a un assunto teorico-ideologico. Per un certo verso è una sorta di fede, una convinzione del fatto che molte manifestazioni di irresponsabilità che sembrano rendere indispensabile il potere, sono in realtà effetti del potere stesso. In pratica, comunque, è una continua messa in discussione, un tentativo di individuare ogni relazione gerarchica o costringitiva nella vita umana, che la costringe a giustificarsi: se non ci riesce, come di solito succede, s'impegna a limitarne la forza e allarga così gli spazi di libertà. Come un sufi potrebbe affermare



che il sufismo è il nucleo di verità presente in ogni religione, così un anarchico potrebbe sostenere che l'anarchia è la spinta verso la libertà sottesa a tutte le ideologie politiche.

Strategia ed etica

Le scuole di marxismo hanno sempre avuto un fondatore. Come il marxismo è uscito dalla testa di Karl Marx, sono poi venuti i leninisti, i maoisti, gli althusseriani... (si noti che questo elenco comincia con capi di stato e finisce senza soluzione di continuità con i nomi di professori francesi, che a loro volta hanno generato proprie sette: lacaniani, foucaultiani...). Le «scuole» anarchiche, invece, quasi invariabilmente emergono da un principio organizzativo o da una pratica di qualche tipo: anarcosindacalisti, anarco-comunisti e piattafarmisti, cooperativisti, consiglieristi, individualisti e così via. Gli anarchici si distinguono per quello che fanno e per come si organizzano per farlo. E, in effetti, ciò è sempre stato quello a cui gli anarchici hanno dedicato gran parte del proprio tempo, del lavoro teorico e delle discussioni. Non sono mai stati tanto interessati alle grandi questioni strategiche o filosofiche di cui si sono occupati i marxisti, per esempio se i contadini siano potenzialmente una classe rivoluzionaria (per gli

anarchici è una cosa che spetta ai contadini decidere) o qual è la natura della forma-merce. Invece essi tendono a discutere su quale sia il metodo realmente democratico di gestire un'assemblea o a cercare di capire quando un'organizzazione non serve più a dare voce alla gente e comincia a conculcare la libertà individuale. La leadership è inevitabilmente un male? Oppure s'interrogano sui comportamenti che si oppongono al potere: che cos'è l'azione diretta, se si deve condannare qualcuno che ha assassinato un capo di stato, quando è giusto tirare sassate...

Il marxismo, dunque, ha avuto la tendenza a presentarsi come un discorso teorico e analitico sulla strategia rivoluzionaria, l'anarchismo a essere un discorso etico sulla pratica rivoluzionaria [1]. Pertanto, mentre il marxismo ha prodotto brillanti teorie della prassi, sono stati soprattutto gli anarchici a operare sulla prassi stessa. Al momento c'è una sorta di rottura tra due generazioni di anarchici: da una parte quelli la cui for-

mazione politica si è svolta negli anni Sessanta e Settanta e che spesso non si sono liberati degli atteggiamenti settari dell'ultimo secolo o, semplicemente, operano ancora in quei termini, e dall'altra gli attivisti più giovani, che sono assai più al corrente, fra l'altro, delle tematiche etniche, femministe, ecologiche e di critica culturale. I primi sono organizzati attraverso le federazioni anarchiche di discreta visibilità. I secondi agiscono per lo più nelle reti del movimento sociale globale, come Peoples Global Action, che riunisce i collettivi anarchici in Europa e altrove, con gruppi che vanno dagli attivisti maori della Nuova Zelanda ai pescatori indonesiani, o i sindacati dei postelegrafonici canadesi [2]. Questi, che in genere sono definiti «anarchici con la a minuscola», rappresentano di gran lunga la maggioranza. Ma non è così facile affermarlo, perché molti di loro non amano strombazzare in giro le proprie affinità. Ci sono molti, infatti, che prendono tanto sul serio i principi di antisettarismo e

1. Ciò non significa che gli anarchici debbano essere contrari alla teoria. Forse non servono profonde teorie nel senso che il termine ha oggi. Di sicuro non servirà un'unica e profonda teoria anarchica, che sarebbe profondamente contraria al suo spirito. Molto meglio, crediamo, qualcosa che sia più nello spirito dei processi decisionali anarchici: applicato alla teoria ciò significa accettare la necessità di prospettive teoriche diverse, unite solo da alcuni impegni e da alcune tesi condivise. Più che basarsi sull'esigenza di dimostrare l'errore degli assunti di fondo altrui, questa prospettiva cerca di individuare specifici progetti in cui le varie teorie si valorizzano a vicenda. Il fatto che

le teorie non sono commensurabili da alcuni punti di vista non significa che non possano coesistere e rafforzarsi a vicenda, proprio come il fatto che le persone abbiano concezioni del mondo originali e non confrontabili non significa che non possano diventare amiche, amarsi o collaborare a progetti comuni. Ancor più di un profondo lavoro teorico, l'anarchismo ha bisogno di quella che potremmo chiamare «bassa teoria», qualcosa per cogliere le questioni concrete e immediate che emergono da un progetto di trasformazione.



di apertura da rifiutarsi, proprio per questa ragione, di definirsi anarchici [3].

Comunque, sono indubbiamente presenti gli aspetti essenziali che attraversano tutte le espressioni dell'ideologia anarchica: antistatalismo, anticapitalismo e prefigurazione politica (ovvero modalità organizzative che vogliono riprodurre consapevolmente il mondo che s'intende creare). Oppure, come ha sottolineato uno storico anarchico della rivoluzione in Spagna, «un tentativo di pensare non solo le idee ma i fatti stessi del futuro» [4]. Ciò è presente dappertutto, dai collettivi della guerriglia elettronica fino a Indymedia, in situazioni che si possono definire anarchiche in questo nuovo senso [5]. In alcuni paesi c'è solo una convergenza limitata tra le due generazioni: per lo più gli uni seguono quello che fanno gli altri, ma niente di più.

Una spiegazione sta nel fatto che la nuova generazione è assai più interessata a sviluppare pratiche di nuovo tipo che non a discutere di sottigliezze ideologiche. Gli aspetti più vistosi di questo fenomeno sono rappresentati da nuove forme di processo decisionale e il sorgere di una cultura democrati-

ca alternativa. Quello più spettacolare si ritrova nei famosi *spokecouncils* nordamericani, in cui migliaia di attivisti coordinano eventi di grande portata attraverso le decisioni all'unanimità, senza una struttura formale di leadership.

Forme nuove ma antiche

In realtà non è proprio esatto definire nuove queste forme: una delle principali fonti d'ispirazione della nuova generazione anarchica è costituita dai comuni autonomi zapatisti del Chiapas, costituiti da comunità di lingua *tzeltal* o *tojolobal*, che da migliaia di anni ricorrono a pratiche consensuali solo oggi fatte proprie dai rivoluzionari, per fare in modo che donne e giovani godano di pari diritto di parola. Nel Nord America le pratiche di decidere all'unanimità sono emerse soprattutto nel movimento femminista degli anni Settanta, in reazione allo stile maschilista dei leader della nuova sinistra degli anni Sessanta. L'idea stessa dell'unanimità è stata presa dalle esperienze dei quaccheri, che a loro volta dichiarano di essersi ispirati alle pratiche dei na-

tivi delle Sei nazioni o di altre comunità tribali.

Sull'unanimità ci sono spesso fraintendimenti: si sentono di frequente critiche che sostengono che essa favorisce il conformismo, ma quasi mai da parte di chi l'abbia potuta vedere in funzione, quanto meno, con la guida di attivisti esperti e preparati (alcuni esperimenti recenti in Europa, dove ci sono scarse tradizioni del genere [*], sono risultati in qualche modo goffi). In realtà l'assunto operativo è che nessuno potrebbe (né dovrebbe) convertire completamente un altro al proprio punto di vista. La pratica dell'unanimità, invece, fa sì che un gruppo arrivi a decidere il corso di un'azione comune. Invece di votare pro o contro, si elaborano e rielaborano le proposte, le si assemblano, le si reinventano, c'è un processo di com-

2. Per maggiori informazioni sulla storia avvincente di Peoples Global Action, suggeriamo la lettura del libro *We are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anti-capitalism*, a cura di Notes from Nowhere, pubblicato da Verso nel 2003. Vedi anche il sito di Pga www.apg.org

3. David Graeber, *New Anarchists*, in *New Left Review*, n. 13/2002.

4. Diego Abad de Santillan, *After the Revolution*, Greenberg Publishers, New York, 1937.

5. Per maggiori informazioni sul progetto di Global Indymedia, vai al sito www.indymedia.org

* Va precisato che la pratica delle decisioni all'unanimità fa parte della tradizione e della pratica anarchica europea e nordamericana fin dall'Ottocento. Così come l'utilizzo del veto che inibisce agli altri di operare, o dell'astensione che permette agli altri di operare anche di fronte a posizioni contrarie. (ndr)



promesso e di sintesi, fino ad arrivare a qualcosa con cui tutti quanti possano convivere. Quando si arriva alla fase finale, quella della «ricerca del consenso», ci sono due modi possibili per obiettare. Si può dire: «Questa cosa non mi piace e non voglio farne parte, ma non impedirà a nessuno di farla», oppure si può richiedere il «blocco», che equivale a un veto. Il ricorso al veto è consentito solo se si pensa che la proposta violi i principi fondamentali o le ragioni stesse di esistenza di un gruppo. Si potrebbe dire che la funzione di veto (affidata nella costituzione degli Stati Uniti ai tribunali di bloccare le decisioni legislative che violano i principi costituzionali) qui è in mano a chiunque abbia il coraggio di opporsi alla volontà complessiva del gruppo (anche se, ovviamente, ci sono modi per

mettere in discussione i «blocchi» privi di fondamento).

Sarebbe possibile dilungarsi sui metodi elaborati e straordinariamente sofisticati che sono stati studiati per assicurare il funzionamento di tali meccanismi, sulle forme consensuali specifiche per gruppi di grandi dimensioni, su come il consenso valorizzi il principio del decentramento, facendo sì che non si avanzino proposte davanti a grandi gruppi se non è proprio necessario, sui mezzi per garantire la parità tra i sessi e per la risoluzione dei conflitti... Il fatto è che si tratta di una forma di democrazia diretta molto diversa da quelle che in genere si definiscono tali o, per quello che importa, con il sistema di voto a maggioranza cui ricorrevano gli anarchici europei e nordamericani delle generazioni precedenti e ancora in uso, per esempio, nelle assemblee della classe media urbana in Argentina (ma non, significativamente, tra i *piqueteros* più radicali, i disoccupati organizzati che tendono a operare secondo forme consensuali). Grazie alla crescente possibilità di rapporti internazionali tra i vari movimenti, all'inserimento di gruppi e movimenti indigeni dell'Asia, dell'Africa e dell'Oceania, con tradizioni radicalmente diverse, stiamo assistendo a una riformulazione globale del concetto di «democrazia» e del suo significato, il più distante possibile da quello del parlamentarismo neoliberale attualmente sostenuto dalle potenze mondiali.

Ancora non è facile cogliere questo nuovo spirito di sintesi leggendo gran parte dell'attuale letteratura anarchi-

ca, perché coloro che sono più impegnati nelle questioni teoriche che non nelle forme pratiche emergenti sono anche quelli che più facilmente conservano la vecchia logica settaria e dicotomica. L'anarchismo moderno è pieno di contraddizioni infinite. Mentre gli «anarchici con la a minuscola» fanno proprie a poco a poco le idee e le pratiche apprese dagli alleati indigeni e le inseriscono nelle proprie modalità organizzative o alternative, la traccia principale di questo fenomeno nella letteratura scritta è rappresentata dall'emergere di una setta di «primitivisti», una compagnia di dubbia fama che vuole la totale abolizione della civiltà industriale e, in certi casi, perfino dell'agricoltura [6]. È solo questione di tempo, e poi questa logica vecchia ed escludente dovrà lasciare il posto a qualcosa che assomigli di più alla pratica dell'unanimità.

Come sarà questa nuova sintesi? È già possibile individuarne i contorni nel movimento. Continuerà a puntare sull'antiautoritarismo, allargandone le tematiche, si allontanerà dal riduzionismo di classe cercando di cogliere la «totalità del dominio», per mettere a fuoco non solo lo stato, ma anche

6. Jason McQuinn, *Why I am not a Primitivist*, in *Anarchy: a journal of desire armed*, primavera-estate 2001. Vedi anche il sito anarchico www.anarchymag.org; cfr. John Zerzan, *Future Primitive & Other Essays*, Autonomedia, 1994.



le relazioni di genere, non solo l'economia ma anche i rapporti culturali e l'ecologia, la sessualità e la libertà in ogni sua forma, e il tutto non attraverso la sola lente dei rapporti di autorità, ma anche con il ricorso a concetti più ricchi e diversificati. Questo metodo non vuole un'espansione infinita della produzione materiale, non pensa che la tecnologia sia neutrale, ma non la condanna nemmeno per come è. Anzi, impara a conoscere e a utilizzare diverse tecnologie nel modo appropriato. Non critica nemmeno le istituzioni o le forme politiche in sé, ma cerca di concepirne di nuove e adatte per l'attivismo e per una società nuova: metodi di riunione, di presa di decisioni, di coordinamento, seguendo le stesse linee già usate per ridare vita ai gruppi di affinità. Non critica nemmeno le riforme in sé, ma si batte per la definizione di riforme che escano dalla logica riformista e per realizzarle, attento alle esigenze immediate della gente e al miglioramento delle condizioni di vita, qui e ora, muovendosi nel contempo in direzione di ulteriori conquiste e, alla fine, di una trasformazione complessiva [7].

7. Andrej Grubacic, *Towards Another Anarchism*, in Jai Sen et al., *The World Social Forum: Against All Empires*, Viveka, New Delhi, 2004.
8. Starhawk, *Webs of Power: Notes from Global Uprising*, San Francisco, 2002. Vedi anche il sito www.starhawk.org

Teoria e pratica

Certo, la teoria dovrà adeguarsi alla pratica. Il movimento anarchico di oggi, per acquisire tutta la sua efficacia, dovrà avere al proprio interno almeno tre livelli: gli attivisti, le organizzazioni popolari e i ricercatori. Al momento il problema è che gli intellettuali anarchici che aspirano a superare i vecchi atteggiamenti d'avanguardia della tradizione settaria marxista, che ancora appettono il mondo degli intellettuali di sinistra, non sono ancora sicuri di quale dovrebbe essere il loro ruolo. Il movimento anarchico deve cominciare a riflettere. Ma come? A un certo livello la risposta sembra scontata. Non si devono dare lezioni o diktat, non bisogna nemmeno considerarsi insegnanti, ma si deve saper ascoltare, esplorare e scoprire. Mettere in luce e rendere esplicita la tacita logica sottesa alle nuove forme di pratica radicale. Mettersi al servizio degli attivisti, fornendo informazioni, evidenziando gli interessi delle élite dominanti, accuratamente occultati sotto discorsi fintamente obiettivi e autorevoli, e non cercare nuove versioni di questi stes-

** Un'altra precisazione. Il tema della terza classe, quella dei tecnoburocrati, presenti sia nel capitalismo avanzato sia nel comunismo di stato è tema trattato fin dagli anni Trenta nel movimento anarchico. Tralasciando le anticipazioni di Michail Bakuninn scritte ben 47 anni prima della rivoluzione sovietica, basterà ricordare autori come Luigi Fabbri e Luce Fabbri, Louis Mercier Vega, i numerosi studiosi del Convegno internazionale su *I nuovi padroni*, organizzato nel 1978 a Venezia dal Centro studi libertari di Milano. (ndr)

si arnesi. Nello stesso tempo, comunque, la maggioranza ammette la necessità che la lotta teorica riaffermi il proprio ruolo. Molti cominciano a sottolineare come una delle debolezze di fondo del movimento anarchico oggi, rispetto ai tempi di un Kropotkin, di un Elisée Reclus o di un Herbert Read, sia proprio il non tenere conto del simbolico, dell'immaginario, di trascurare l'importanza della teoria. Come spostarsi idealmente dall'etnografia alle visioni utopiche, al maggior numero possibili di visioni utopiche? Non è proprio un caso che tra i maggiori propagandisti dell'anarchia negli Stati Uniti ci siano due scrittrici femministe di fantascienza come Starhawk e Ursula Le Guin [8]. Un metodo che comincia ad applicarsi è quello anarchico di far proprie le esperienze di altri movimenti sociali con un corpo teorico più sviluppato, con idee che vengono da ambienti vicini o che anzi s'ispirano all'anarchia. Prendiamo, per esempio, l'idea di un'economia partecipativa (*Parecon*), che rappresenta una visione anarchica per eccellenza in campo economico e che integra e rettifica la precedente tradizione economica anarchica. I teorici della *Parecon* sostengono l'esistenza non di due ma di tre classi principali nel capitalismo avanzato: oltre al proletariato e alla borghesia, c'è una «classe



coordinatrice» che ha il ruolo di gestire e controllare il lavoro operaio [**]. È la classe che comprende la gerarchia manageriale e i consulenti e gli esperti professionali che stanno al centro del sistema di controllo, avvocati, ingegneri, amministratori e così via. Costoro conservano la propria posizione di classe grazie a un relativo monopolio di conoscenze, di abilità e di relazioni. Per questo gli economisti e altri che operano seguendo questa tradizione hanno cercato di creare modelli economici che eliminino sistematicamente le divisioni tra lavoro materiale e lavoro intellettuale. Ora che l'anarchia si è posta decisamente al centro della creatività rivoluzionaria, chi propone tali modelli, anche se non se ne fa portabandiera, evidenzia sempre più fino a che punto le proprie idee siano compatibili con una visione anarchica [9].

Cominciano a vedersi fatti del genere con l'evoluzione delle visioni politiche anarchiche. Ora, è questo un campo in cui l'anarchismo classico aveva già un vantaggio rispetto al marxismo classico, che non ha mai elaborato una teoria dell'organizzazione politica. Le varie scuole anarchiche hanno spesso sostenuto forme altrettanto specifiche di organizzazione sociale, anche se si tratta soprattutto di varianti una dell'altra. Tuttavia l'anarchia nel suo insieme

me ha teso a superare quelle che i liberali preferiscono chiamare «libertà negative», «libertà da», con positive «libertà di». Si è spesso inneggiato a questo fatto quale prova di pluralismo, di tolleranza ideologica e di creatività. Per questa ragione, però, c'è stata una certa riluttanza ad andare oltre lo sviluppo di forme organizzative di dimensioni limitate, nella convinzione che strutture più ampie e più complesse potessero essere improvvisate con lo stesso spirito in fasi successive. C'era stata qualche eccezione in passato. Proudhon aveva cercato di arrivare a una visione complessiva che illustrasse come potrebbe funzionare una società libertaria [10]. In genere si ritiene che il tentativo non sia riuscito, ma ha comunque additato la strada per visioni più sviluppate, come quella del «municipalismo libertario» degli ecologisti sociali nordamericani. C'è tutta una vivacità di riflessioni per trovare un equilibrio tra i principi del controllo operaio messi a fuoco dai teorici della *Parecon* e le forme di democrazia diretta sostenute dai fautori dell'ecologismo sociale [11]. Mancano ancora tanti dettagli: quali sono nell'insieme le alternative istituzionali anarchiche ai parlamenti, ai tribunali, alla polizia, ai vari organi esecutivi? Prospettare una visione po-

litica che comprenda le attività legislative, esecutive, giudiziarie e attuative e che mostri come il tutto sia realizzabile in modalità non autoritarie è qualcosa che può dare non solo speranze per un lontano futuro, ma risposte immediate rispetto al sistema elettorale, legislativo e giudiziario esistente, offrendo così molte scelte strategiche. Certo, non potrà mai esserci una linea di partito anarchica, ma la sensazione generale, almeno tra gli «anarchici con la a minuscola», è che avremo bisogno di molte visioni concrete. Tra gli attuali esperimenti nel sociale, all'interno delle sempre più ampie comunità autogestite, come quelle del Chiapas e in Argentina, e i tentativi degli intellettuali-attivisti anarchici come quelli della recente Planetary Alternatives Network o dei forum di Life After Capitalism, che cominciano a individuare e a redigere elenchi di esempi positivi in campo economico e politico, il lavoro è avviato [12]. Certo, sarà un processo che si protrarrà nel tempo, ma intanto il secolo anarchico è appena incominciato.

traduzione
di Guido Lagomarsino



9. Michael Albert, *Participatory Economics*, Verso, London, 2003. Edizione italiana: *Il libro dell'economia partecipativa. La vita dopo il capitalismo*, Il Saggiatore, Milano, 2003. Vedi anche www.parecon.org

10. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge U.P., Londra, 1968.

11. Janet Biehl (a cura di), *The Murray Bookchin Reader*, Cassell, Londra, 1997. Vedi anche il sito dell'Institute for Social Ecology, www.social-ecology.org

12. Per maggiori informazioni sui forum di Life After Capitalism, vai alla pagina web <http://www.zmag.org/lacs.htm>

*Dieci anni
di vita
comunitaria.
Dieci anni
di pratica
libertaria.
È Urupia
una comunità
agricola,
ma non soltanto,
del Salento.
Lavoro manuale
e lavoro
intellettuale
integrati.
Decisioni
assembleari.
Un piccolo
laboratorio
di anarchia
in pratica.
Ecco come vive
e funziona
questa oasi
di cultura
alternativa
alla società
del dominio*

URUPIA: **UN'UTOPIA** **CONCRETA**

di Francesco Codello

«**L**a nostra vita oggi qui è legata alla terra, ai suoi cicli, ai suoi bisogni, alle sue risorse, alle sue possibilità. Dalla terra dipende la nostra sopravvivenza, nel rapporto con la terra troviamo il nostro equilibrio; essa condiziona i nostri rapporti sociali, è il punto di riferimento delle nostre riflessioni, la chiave di lettura delle nostre analisi politiche, il contesto nel quale realizziamo i nostri obiettivi». Questa convinzione delle comunitarie di Urupia (così si autodefiniscono, volutamente al femminile, i membri della comune) la capisci e la apprezzi profondamente fin da quando arrivi nel Salento, tra i paesi di Francavilla Fontana (Brindisi) e San Marzano di San Giuseppe (Taranto) e incroci questa tenuta di ulivi e piante da frutto, viti e campi, in mezzo ad altri ulivi, tanti, bitorzoluti, antichi e nuovi, e poi ancora ulivi a perdita d'occhio. Ma puoi cogliere questa dimensione olistica della vita anche dentro di te, viaggiatore incuriosito, insoddisfatto, ansioso di trovare un senso più profondo al tuo vivere quotidiano, quando ti senti dire che l'albero (d'ulivo naturalmente) di fronte a te, sta lì da oltre 500 anni, resistendo con la tenacia che gli è propria, a tutte le scorribande degli uomini, ai saccheggi delle industrie, ai capricci delle mode e allora se spontaneamente riverente nei confronti di quell'antico albero.

Questa terra così difficile, perché arsa dal sole del sud, con la scorza dura piena di sassi, ma così generosa con chi la sa amare e rispettare, con chi si sente parte di essa

e non padrone di una proprietà da sfruttare e violentare, è la vita stessa che dà altra vita, che permette ogni giorno di realizzare un'idea, un sogno che non si esaurisce perché fatto della stessa natura, fondato su questa solida e fedele terra.

Urupia, una comune che fra qualche mese (maggio 2005) compirà dieci anni (tanti rispetto ai tempi degli uomini, pochissimi nei confronti della terra e delle sue ricchezze) sta proprio qui, con questo profondo rispetto del territorio che occupa, immersa fino in fondo e compiutamente in questa natura che ne detta l'atmosfera, ne scandisce i tempi della quotidianità e delle stagioni, ne garantisce la sopravvivenza, ne determina le scelte razionali e ne alimenta i sogni.

Questa comunità è anche un sogno e un desiderio che c'è già: contiene gli elementi centrali di una speranza per nulla messianica, ma alimentata giorno dopo giorno grazie alla sua concreta e vivibile realtà. È il cambiamento «in progress» quello continuo ma reale, con un tempo misurabile e uno spazio definibile, che, per sua stessa natura, non marca definitivamente i propri limiti e confini, non rinvia ad altri tempi e spazi, solo mitizzati, il cambiamento della vita e dell'esistenza.

Per i fondatori è stato un «tornare a casa» (per alcuni) e un «trovare un'altra casa» (per altri). E ciò ha significato per tutti trovare un tempo e uno spazio dove sentirsi a proprio agio, dove la vita quotidiana fosse più coerente e più soddisfacente di quella vissuta prima: «Volevamo libertà invece che repressione, solidarietà invece che sfruttamento, scambio

al posto della competizione; cercavamo diversità contro l'omologazione, complessità invece che miseria, curiosità e interesse al posto dell'ipocrisia e del silenzio». Non un luogo dove ritirarsi dal mondo ma, piuttosto, uno spazio e un tempo dove sperimentare un diverso mondo pur «restando con i piedi per terra». Dimensione esistenziale e collettiva coniugate concretamente in una vita comunitaria, fondata su alcuni presupposti invalicabili: assenza di gerarchie ma non di competenze riconosciute, spazio individuale ed etica comune. E tutto ciò vissuto subito e concretamente, senza timori paralizzanti rispetto alle inevitabili contraddizioni che ognuno si porta appresso, ma anche nei confronti della propria storia personale. Un luogo, dunque, non solo desiderato «aperto» nei confronti del mondo, ma inevitabilmente ricco e nutrito dal mondo, perché, oltre che a se stessi, rivolto al mondo.

Un progetto culturale, sociale, umano, fondato sulla concretezza e sulla pratica di rapporti libertari ed egualitari, non isolati dal contesto reale della vita, ma immersi dentro rapporti ecologici sia mentali sia reali. Dunque non solo assenza di gerarchia e scelta dell'autogestione, ma anche un'economia di sussistenza fondata sui principi della bioagricoltura e sull'assenza di proprietà privata individuale, una tecnologia alternativa e rispettosa dei tempi e degli spazi degli esseri viventi e dell'ambiente, un la-



voro duro, faticoso, ma autogestito e liberato dalla schiavitù del profitto e del capitale, una vita collettiva e comunitaria intensa e impegnativa, ma premurosa e attenta a non soffocare l'individuo e le sue esigenze.

Inoltre una comunità propensa a tessere relazioni con altre esperienze simili (attraverso confronti, ricerche comuni, scambi e baratti) italiane e di altri paesi, determinata a collegarsi stabilmente con la realtà agricola della zona attraverso scambi di competenze, consultazioni e rapporti di mutuo appoggio, consapevole di essere essa stessa scelta politica, in tutti i suoi gesti quotidiani, nelle scelte e nelle discriminazioni, nella gestione dei conflitti e delle relazioni sociali, nell'utilizzo degli spazi e delle energie, nell'amministrazione dei propri bilanci, nella scelta delle priorità e nelle programmazioni individuali e collettive, nella cura della salute dei suoi membri e nell'educazione dei piccoli. Insomma a Urupia il quotidiano è politico, ma «politica» non sono solo le decisioni assembleari e unanimi di ogni giorno, ma anche la scelta a priori di vivere questa esperienza e la volontà di cambiare il mondo cominciando da se stessi, unite, tenute assieme, e strettamente collegate alla progettualità del cambiamento più generale di cui la stessa comunità è in fieri una possibilità.

Urupia è, e vuole essere, non il cambiamento isolato, primitivista, la testimonianza evangelica del dover essere, ma la modificazione che, agendo concretamente, sta in continua tensione

utopica e, al contempo, è agente più generale di cambiamento del contesto sociale più ampio.

È una delle possibili espressioni di un anarchismo che, seguendo le orme tracciate da Pëtr Kropotkin, Gustav Landauer, Colin Ward e Murray Boockcin, ha ormai superato un certo complesso «messianico» e «teleologico». Un anarchismo, quello di Urupia e di altre esperienze, che si solidifica e si afferma come una realtà che già c'è, che esiste anche se spesso «come seme sotto la neve» e sta qui a confermarci che non solo un altro mondo è possibile ma soprattutto desiderabile.

La scelta di costruire una comune agricola, legare cioè la propria sopravvivenza alla cura dei campi e sulle risorse della terra, e volendolo fare in modo da rispondere coerentemente ai valori dell'autodeterminazione e del mutuo appoggio, ha significato fin da subito, per le comunarde, porsi problemi di fondamentale importanza e risolverli in modo coerente.

In modo particolare l'utilizzo delle risorse e delle energie e il loro sfruttamento (compresa la risorsa lavoro), il rispetto dell'ambito naturale e le alternative all'inquinamento, la proprietà della terra e dei mezzi di produzione, l'uso e la qualità delle tecnologie, le strategie alimentari e il valore dell'alimentazione, la commercializzazione dei prodotti, hanno determinato il confronto con un sistema di vita e di produzione veramente alternativo a quello dominante.

I problemi sul tappeto e la ricerca delle soluzioni in modo originale e compatibili con i valori fondanti

l'intera vita comune, trasformano sistematicamente ogni scelta in una scelta politica. Il rifiuto del modello capitalista ha posto con forza la definizione di un concetto economico di sussistenza.

Tutto questo non solo con lo scopo di contribuire a creare una rete alternativa di realtà rurali sparse in diverse regioni italiane, ma anche con la convinzione, via via maturata, che sia indispensabile uscire fuori dalla nicchia dell'ambiente alternativo, contrastando la tendenza dominante a industrializzare ferocemente l'agricoltura, allo spopolamento delle campagne, rivalutando invece il lavoro agricolo e la cultura contadina, salvaguardando l'ambiente e la sua biodiversità.

Tempi lunghi e difficoltà pesanti non scoraggiano questa prospettiva e la tenacia di chi ha scelto questa strada per affermare il proprio diritto a vivere una vita diversa da quella imposta dai ritmi e dalla velocità supersonica del liberismo sfrenato.

Per stimolare l'apertura verso il contesto territoriale locale, da un lato, e incoraggiare il sorgere di pratiche alternative, dall'altro, Urupia si propone come «aula ecologica aperta» per studenti e giovani desiderosi di conoscere l'agricoltura ecologica e forme di vita sociale egualitarie, si offre come spazio di formazione permanente, sia professionale sia culturale, per altri uomini e donne che intendano intraprendere pratiche agricole così progettate e realiz-





zate, si impegna nella promozione e nell'organizzazione di attività culturali relative ai temi sociali più importanti oltre che su argomenti attinenti la vita comunitaria e sulle condizioni di lavoro agricolo. Inoltre, grande attenzione viene riposta nella ricerca di strategie, operative e di promozione per garantire un reddito sufficiente a chi svolge attività agricole, cercando di coniugare tempi umani e tempi della terra, rispetto del lavoro e produzione di qualità, con la tensione etica propria di una scelta così forte e dirompente.

La ricerca di strumenti finanziari alternativi, per se stessi e per altre piccole realtà locali, trova nelle cooperative finanziarie Mag lo strumento pratico per eccellenza, senza dover essere succubi della logica delle banche. Insomma, nella volontà e nell'agenda delle cose da fare o da perfezionare, da consolidare o da istituire, le comunitarie dimostrano di avere le idee chiare, pur non nascondendosi le difficoltà e il carico di impegni che un progetto come questo comporta, con una carica di quell'ottimismo della volontà che contraddistingue chi si lascia contaminare dal fascino dell'impossibile.

Soprattutto va sottolineato l'anarchismo «in action», vale a dire il significato diverso che queste pratiche conferiscono all'anarchismo stesso. Si tratta di leggere questi fenomeni come il risultato consapevole di una ricerca di soluzioni li-

bertarie ai problemi quotidiani della vita sociale, nella scelta non tanto ideologica ma soprattutto funzionale e ottimale di mezzi e forme organizzative che, proprio perché antiautoritari, rispondono in modo più efficace e positivo ai bisogni degli uomini e delle donne coinvolti. L'anarchismo, insomma, diventa non solo un movimento di idee e uomini che desiderano l'anarchia, ma, anche, una risposta concreta e praticabile, pur nelle continue approssimazioni, ai problemi che si presentano di volta in volta.

La scelta di un'economia della sussistenza, per esempio, non è solo una risposta alla crisi e ai guasti individuali e sociali, che il sistema economico dominante produce in termini di sfruttamento, inquinamento, perpetuazione di disuguaglianze. Si tratta anche di una scelta consapevole rispetto a ciò che si ritiene veramente importante per la vita, quali sono i bisogni e le necessità individuali e collettive la cui soddisfazione permetta agli esseri umani di non rompere quell'equilibrio naturale che caratterizza una vita in sintonia con se stessi, con gli altri, con l'ambiente.

In questo caso sussistenza non significa solo prodursi da soli le cose di cui si ritiene di aver bisogno, ma anche confrontarsi ogni giorno con le persone con cui si vive, nei propri bisogni personali e nelle necessità collettive, nelle critiche come nelle gratificazioni, nella dimensione materiale ma anche in quella spirituale della vita di ciascuno. Nella critica al consumismo, sia esso materiale quanto esistenziale, vi è la consapevolezza dell'appartenenza a una so-

cietà ricca. Solo questa piena coscienza permette una scelta etica e politica alternativa. Non si può, in altre parole, chiedere, o imporre, a qualcuno di rinunciare a qualche cosa che non conosce o di cui non ha sperimentato i guasti che produce nella vita delle persone.

A Urupia riacquistano così automaticamente valore quelle attività (tradizionalmente femminili) come le attività domestiche, la cura delle persone di ogni età, la tutela delle risorse naturali, che nella società capitalista sono state mercificate e trascurate. In questa ottica la convinzione della scarsa, quando non nociva, qualità dei prodotti alimentari industriali, è sostituita da una produzione di oli, vini, orticoltura, pane e grano, secondo pratiche biologiche. Al posto del massimo profitto possibile vi è la ricerca



della massima qualità perseguibile nel rispetto dei cicli della terra, della vita degli animali e degli esseri umani. In una terra scarsa di acqua come il Salento, la collaborazione e lo scambio con alcuni studenti di una università tedesca, ha reso possibile la costruzione di un impianto di fitodepurazione per il recupero delle acque reflue, che vengono poi riutilizzate per l'irrigazione di ulivi e alberi da frutto. Tante altre piccole, ma importanti, scelte concrete, dimostrano quanto sia non solo possibile, ma soprattutto auspicabile, uscire dalla logica del consumo a favore di una dimensione della vita quotidiana più propria della natura umana.

Le risorse qui prodotte servono al mantenimento della comune e al soddisfacimento dei bisogni individuali, li-

beramente definiti e individuati. Ogni comunarda decide autonomamente e programma, in linea di massima, le sue necessità personali e accede alla cassa comune con questo spirito e secondo questa etica. Condividere una quotidianità così ricca e intensa non è impresa facile e solo una forte valenza morale ed etica permette una vita collettiva così diversa. Urupia, anche da questo punto di vista, non è un modello universale e generalizzabile, è però una risposta concreta e attuale che alcuni esseri umani hanno trovato per soddisfare i propri bisogni e le proprie aspettative sociali coerentemente con i valori professati. È uno degli anarchismi possibili, non assolutizzabili, ma che, rispetto ad altre forme di contestazione sociale, ha il pregio di rendere visibile a tutti che i sogni sono desideri di felicità e possono diventare una realtà in movimento e in evoluzione.

Limiti e contraddizioni non mancano ma hanno la fortuna di essere non solo identificabili e razionalizzabili, ma anche affrontati con alla base una motivazione forte, non solo ideale, ma legata strettamente alla vita quotidiana e ai singoli progetti individuali di un'esistenza voluta e fortemente perseguita.

Il continuo contatto con il mondo esterno alla comune, ai suoi problemi di emarginazione e di sfruttamento, consente alle comunarde di praticare con una buona dose di realismo e di pragmatismo, un percorso non certamente privo di ostacoli e di difficoltà. Attorno alla comune esiste un'ampia area di persone che a vario titolo e con tem-

pi diversi (gli ospiti di varia durata) concorrono in tutti i sensi a dettare i termini di una vita collettiva e permettono alle comunarde di non isolarsi dentro una nicchia separata e al contempo di confrontarsi sistematicamente con problematiche di più ampio respiro.

In sostanza «Urupia è un progetto politico e sociale, con l'obiettivo di creare una cultura alternativa a quella dominante. Il rapporto con la natura, le modalità di produzione, i rapporti non gerarchici nelle relazioni sociali, la socialità che si sviluppa attraverso il lavoro collettivo e la condivisione del quotidiano sono tutti momenti di continua sperimentazione in cui il politico, il sociale ed il culturale si intrecciano».

Perdendosi tra questa natura così rigogliosa, confondendosi in una grande tavolata a pranzo o cena, gustando un ottimo rosso pugliese o un delicato bianco malvasia, apprezzando, con la guida sapiente di una comunarda, le caratteristiche salutari di uno straordinario olio, viene voglia poi di ritirarsi con il pensiero e andare a quell'ulivo secolare e gratificarsi nel poter pensare che, tra le tante cose, persone, storie e intemperie, che, anche grazie a queste persone che lo hanno cocolato e protetto, un giorno potrà raccontare la storia di un'utopia che si è fatta realtà e far così sognare altre generazioni.





LA MICROECOLOGIA DELLA **COMUNITA'**

di John Clark

Il movimento libertario non può limitarsi all'azione politica contro il potere.

Una lotta permanente rischia di insterilirsi in piccole conquiste tattiche, in manifestazioni spettacolari.

Certo, questo è un aspetto importante, esprime risorse creative di fronte al dominio.

Ma non basta.

Accanto devono fiorire comunità

che praticino

fin da ora rapporti economici

e sociali egualitari e antigerarchici.

Riprendendo

le intuizioni

di Martin Buber

e sull'analisi delle

tantissime comunità

sparse per il mondo

John Clark propone

questa nuova-antica via verso una società

libertaria ed ecologica.

Clark insegna filosofia

ed è direttore

dell'Environmental

Studies Program alla

Loyola University

di New Orleans.

Tra i suoi libri:

Introduction

à la philosophie

écologique et politique

de l'anarchisme (1993),

Elisée Reclus,

Natura e società.

Scritti di geografia

sovversiva (1999)

Nella generazione passata, riguardo alle teorie sociali radicali, si è sentito molto più spesso parlare di «microfisica del potere» che non di microecologia della comunità. La popolarità del primo approccio è, credo, un indizio del carattere difensivo della cultura di opposizione del nostro tempo piuttosto che un riflesso della superiorità insita nei concetti poststrutturalisti. Quando si concentra decisamente l'attenzione sulla «fisica» del sistema di potere e sulla rappresentazione dell'azione sociale in termini di diverse «strategie» e «tattiche», ideate prevalentemente in reazione a questo sistema, si tradisce un certo cedimento nei confronti di un sistema dominante meccanicistico, oggettivante. Si è diffusa (non solo tra i pensatori postmoderni ma anche tra gli attivisti politici) la tesi secondo la quale il destino storico dell'opposizione sia essenzialmente un futuro di lotta permanente contro il sistema di potere. Per molti, le massime aspirazioni della cultura di opposizione sembrano consistere in piccole conquiste tattiche all'interno di un sistema fondamentalmente immutabile e in manifestazioni di svago e di creatività attraverso lotte nell'immenso labirinto del potere. L'ideologia della lotta permanente esprime alcune importanti verità sulle risorse creative di fronte al dominio, ma se queste verità non si situano all'interno di una problematica più vasta, più assertiva, aprono facilmente la strada alla disillusione e al nichilismo. Tale problematica più vasta è alla base di quella che io chiamo microecologia della comunità. Questo approccio svolge un'indagine accurata del

carattere e delle potenzialità della comunità a livello molecolare della società e rivolge le nostre speranze a un progetto di rigenerazione della comunità umana e di liberazione delle forze creative dell'uomo attraverso l'impegno in tale progetto. Esso si sviluppa sulla base dell'ipotesi che la società umana, indipendentemente dal livello di meccanizzazione e oggettivazione che può raggiungere, resti sempre un tutto organico, dinamico, che si sviluppa dialetticamente, il prodotto dell'attività creativa umana in interazione con il mondo naturale. La società è il prodotto del pensiero umano, dell'immaginazione e dell'attività trasformatrice e, non ultimo, il frutto delle relazioni primarie che gli esseri umani scelgono di stabilire tra loro. La riflessione sui processi (e specialmente i microprocessi) attraverso i quali si generano la società e la cultura può servire a cambiare l'immagine che alcuni hanno di sé, da quella di semplice osservatore critico del sistema sociale, oggetto sociale generalizzato, a quella di partecipante attivo, nel dare forma al mondo attraverso diversi contributi alla riproduzione, alla disintegrazione, alla creazione e alla rigenerazione del sociale. In un precedente articolo ho avanzato la tesi per cui, se la sinistra deve riacquistare il suo senso di speranza e cominciare a muoversi verso la trasformazione sociale di liberazione e di rigenerazione ecologica, l'obiettivo più immediato deve essere quello della creazione di comunità di liberazione forti e fiorenti. Si

suggeriva anche che, per l'emergere di tali comunità, possiamo cercare ispirazione non solo in alcuni momenti trascurati nella lunga e varia storia dei movimenti radicali e rivoluzionari, ma anche in esempi contemporanei di riorganizzazione sociale a livello popolare, basata sulla comunità, in tutto il globo. Per esempio, possiamo considerare che cosa potremmo imparare dai movimenti delle popolazioni indigene di diversi continenti, che coniugano profondi valori comunitari ed ecologici alla lotta per la giustizia e per la liberazione, mobilitando milioni di persone e riorganizzando migliaia di situazioni locali (forse un quinto di quelle in Bolivia, per esempio). O anche dal movimento di massa partecipativo Sarvodaya Sharamadana nello Sri Lanka, che è riuscito a coinvolgere quattro milioni di persone (un quinto della popolazione) in programmi di comunità autonome in quasi metà dei villaggi di tutto il paese; dalla ripresa delle occupazioni di fabbriche e uffici, e più in generale dal movimento per l'autogestione dei lavoratori, considerando la potenzialità dell'organizzazione sui luoghi di lavoro non solo nel porsi a fianco delle lotte della comunità ma anche di diventare essa stessa un'importante espressione della liberazione della comunità; dai diffusi esperimenti di organizzazione di

piccoli gruppi, come gruppi con affinità politiche e comunità a sfondo religioso.

I successi di movimenti reazionari (e in particolare quelli della destra religiosa) derivano in gran parte dal fatto di essere riusciti a costruire strutture comunitarie, organizzazioni di base e forme organizzative che soddisfano i bisogni sociali primari. Questi movimenti, nonostante il carattere ideolo-



gico e repressivo, sono riusciti a creare piccole comunità che esprimono un insieme molto articolato di valori, idee, credenze, immagini, simboli, riti e pratiche. Ogni microcomunità che possiede queste qualità esemplifica un processo di «condensazione sociale». Esso rende manifesti e praticabili aspetti dell'ideologia sociale e dell'immaginario sociale che solitamente rimangono in grande misura inconsci, aumentando così l'incidenza e

l'efficacia di queste forze sociali importanti ma solitamente in embrione e latenti. Queste forze si manifestano in una forma organizzativa concreta e in un oggetto immaginario sociale. Raggiungendo un certo grado di oggettività sociale, la piccola comunità apre nuove vie per l'efficacia sociale e nuove possibilità di autotrasformazione dei suoi membri, anche se corre sempre anche

un rischio di irrigidimento e reificazione (il declino della reciprocità del gruppo verso la serialità, come la chiamava Jean Paul Sartre). Considerando il potenziale di queste comunità e l'impasse organizzativo sempre più evidente della sinistra, urge indagare (non solo teoricamente ma attraverso l'esperimento e l'esperienza) le possibilità di creare gruppi primari di liberazione, le più elementari comunità di liberazione.

Cominceremo con una riflessione sulla teoria del decentramento comunitario e su due degli esperimenti a più vasto raggio di organizzazione in piccoli gruppi:

gruppi di affinità e comunità di base. Poi indagheremo altre dimensioni del comunitarismo radicale, che tengano anche conto dell'esperienza di comunità indigene, della potenzialità comunitaria di progetti di autogestione e dei diversi movimenti per la trasformazione sociale a base comunitaria.

Verso una comunità delle comunità

Uno dei contributi di più vasta portata per la politica comunitaria della sinistra era venuto da Martin Buber, un pensatore le cui intuizioni sono state generalmente trascurate dal pensiero dominante della sinistra del secolo passato. La filosofia politica di Buber è più conosciuta per il suo concetto della «cooperativa totale», che influenzò il primo kibbutz. Il termine «cooperativa» oggi si riferisce quasi sempre alle cooperative di consumo. Buber fece giustamente notare che di tutte le diverse forme, la cooperativa di questo tipo è quella che meno favorisce la trasformazione dei suoi membri e della società in generale, ma ciò nondimeno può servire come utile passo nella direzione di un sistema più vasto di cooperazione sociale. Anche se la cooperativa di consumo crea determinati legami sociali e offre lezioni di gestione comune, il consumo è per sua natura una forma molto meno attiva di cooperazione rispetto alla produzione. La produzione cooperativa sfrutta una vasta gamma di capacità umane e dà espressione concreta alla creatività collettiva. La cooperativa di produzione democraticamente organizzata è quindi un passo molto più significativo verso una società pienamente cooperativa. Per Buber, tuttavia, la forma sociale di cooperativa più importante è la «cooperativa totale» che combina produzione, consumo e vita in comune, idealmente, nella sua ottica, nella cornice di una comu-

nità agricola. Tale cooperativa si adatta più difficilmente delle altre a un più vasto sistema di concorrenza e di sfruttamento ed è più in grado di dare una forma del tutto nuova alla vita e ai valori dei partecipanti. Nell'ottica di Buber, il movimento cooperativo comunitario giungerebbe a compimento attraverso la costituzione di un gran numero di varie comu-



nità di cooperazione totale basate sulla terra e confederate tra loro per creare «un nuovo tutto organico». Buber considera tale società organica l'opposto del sistema disumanizzato, meccanicistico che è gradualmente giunto a dominare il mondo. Egli sostiene che la società è «nel pieno di una crisi», una crisi profonda e senza precedenti della soggettività, della comunità e dello spirito umano. La società, afferma,

è stata meccanizzata quando «lo stato con il suo sistema di polizia e la sua burocrazia» ha trionfato sulla «società organica, organizzata funzionalmente». La gente ha rinunciato sempre di più al proprio senso di responsabilità personale, ha perso fiducia nelle comunità tradizionali e messo il proprio destino nelle mani della società di massa. Come conseguenza del predominio di un sistema globale del potere economico concentrato e del potere politico gerarchico, l'umanità si trova di fronte al pericolo più grande della storia: «Un gigantesco accentramento del potere che riguarda tutto il mondo e che divora tutte le comunità libere».

Per Buber una società libera rigenerata deve essere una «confederazione organica» che costituisce «una comunità di comunità». Tale confederazione sarebbe regolata da una «gestione comune», cioè da una forma di partecipazione decentrata di socialismo comunitario. Mentre Buber per quanto ne so non è mai stato definito eco-socialista, si dovrebbe notare che egli afferma esplicitamente che la comunità deve comprendere sia l'uma-

nità sia la natura. Egli rievoca l'immagine di Francesco d'Assisi, che «si alleò con tutte le creature». Infatti la confederazione organica di Buber è una comunità ecologica per molti aspetti, compresa la sua unità attraverso la diversità della struttura interna e la sua stretta relazione con la terra. Inol-



tre, se la società libera più vasta è considerata la «comunità delle comunità», essa può realizzare questo obiettivo solo come comunità umana all'interno di una comunità più vasta della natura. Supponendo che la trasformazione di una società profondamente segnata dall'alienazione e dallo sfruttamento in una «comunità di comunità» possa essere un ideale piuttosto nobile, resta l'interrogativo riguardo a dove si deve partire per perseguire tale obiettivo. È una vecchia questione: «chi educa gli educatori?», alla quale dobbiamo aggiungere «chi socializza i socialisti», «chi comunitarizza i comunitaristi» o anche «chi utopizza gli utopisti?». Come possiamo spezzare il circolo dialettico del dominio, in cui i sistemi di controllo economico, politico e tecnologico creano cultura, sensibilità e soggettività che rappresentano i valori di tali sistemi e quindi a loro volta ne consolidano il dominio? Il pensiero sociale di Buber si basa su questo presupposto: perché abbia luogo qualsiasi cambiamento sociale autentico ci deve essere una rottura immediata e radicale rispetto all'ordine sociale esistente nella pratica sociale più concreta. Se la maggior parte della vita trascorre all'interno delle strutture istituzionali del sistema inumano oggettivante, sarà ben difficile concepire o compiere profonde trasformazioni di tale sistema. Il pensiero utopistico che l'approccio di Buber sostiene potrebbe indurre molti a rifiutarlo per-

ché irrealistico, ma si può dire che in realtà, nella prospettiva più ampia, è più realistico di posizioni politiche apparentemente più pragmatiche. Buber sostiene che la «gestione comune» (che la si chiami socialismo, comunismo, anarchismo o cooperazione) non ha possibilità di realizzazione se le sue radici non sono sviluppate nella base socia-



le. Se è imposta dall'alto, attraverso una pura riforma delle strutture sociali esistenti, nonostante una conquista del potere centrale o anche attraverso organizzazioni di massa per il cambiamento sociale, essa finirà inevitabilmente sovvertita. Ciò che è variamente considerato «revisionismo», «tradimento», «deformazione», è solo il risultato naturale e inevitabile di un tentativo di creare una trasformazione

democratica, comunitaria, organica con mezzi per propria natura non democratici, autoritari, meccanicistici o manipolativi.

Filosoficamente, Buber è più conosciuto per la distinzione tra la relazione aperta, mutua «Io-Tu» e quella alienante, oggettivante «Io-Esso». Nella sua ottica, questa distinzione ha profonde implicazioni politiche. Molto prima

che l'idea di «il personale è politico» diventasse uno slogan famoso, Buber pose la persona complessa, vivente, in continuo sviluppo e la relazione primaria tra le persone al centro della «questione sociale». Egli si chiede, infatti, come sia possibile ricreare noi stessi per diventare il tipo di persone che possano costituire collettivamente una comunità autentica non dominante e, in ultima istanza, un'intera società costituita da queste comunità. La sua risposta è che la comunità autentica, per emergere al livello della società più vasta, deve prima emergere a un livello primario (con termini suoi, nel regno del «Tu», il regno della persona, delle relazioni personali più concrete e dell'esperienza più immediata di realtà sia umane sia naturali). Que-

ste relazioni ed esperienze possono essere promosse, in modo significativo, da innovazioni come le comunità volontarie cooperative di cui Buber perora la causa o le cooperative di lavoro autogestite democraticamente, che sono entrambe organizzazioni di dimensioni relativamente piccole, di forse alcune centinaia di membri. Tuttavia, se Buber ha ragione di

ritenere che la trasformazione debba avere luogo nella relazione personale e delle interazioni, potremmo spostare la nostra attenzione prima sulle potenzialità di gruppi primari ancora più piccoli al livello più personale, molecolare della società.

Il rilancio dei gruppi di affinità

Il possibile emergere di gruppi di questo genere è più evidente di quanto molti possano sospettare, considerando lo stato piuttosto demoralizzato, meno che idealista della sinistra contemporanea. Per esempio, potremmo guardare all'interno di uno degli sviluppi più promettenti della politica di opposizione degli ultimi anni: il movimento di giustizia globale in rapida crescita e spesso in flessibilmente radicale. I successi del movimento sono dovuti in gran parte al fatto che esso ha creato una forte cultura di opposizione, con sue potenti controistituzioni, anche se ancora embrionali, e il suo articolarsi in un'organizzazione di piccoli gruppi. In *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*, l'opera che forse meglio documenta questo movimento, i curatori citano molti aspetti del contesto culturale del movimento, che essi definiscono «autonomia selvaggia» e che comprende una

vasta gamma di progetti per la scuola e la salute, di cooperative alimentari e abitative, centri sociali, mezzi di comunicazione alternativi, iniziative per i trasporti, mezzi di comunicazione indipendenti, arte e progetti editoriali. Nell'insieme queste attività «formano una matrice autorganizzata, finalizzata alla costruzione di relazioni sociali alternative». Centrale per lo sviluppo di

ti in una piccola comunità volontaria e i «circoli» politici del diciannovesimo secolo. La struttura del gruppo di affinità fu ripresa nel movimento antinucleare degli anni Sessanta e Settanta. Ha avuto un ruolo importante in altri movimenti sociali recenti come quelli femministi, di liberazione degli omosessuali ed ecologisti e che oggi ha raggiunto la sua massima importanza nel

movimento di giustizia globale. Francis Dupuis-Déri, studioso di scienze politiche e osservatore dall'interno del movimento di giustizia globale, ha fatto alcune delle più importanti ricerche empiriche sui gruppi di affinità. Egli definisce questi gruppi «un'unità attivista autonoma creata da cinque a venti persone, sulla base di un'affinità comune con lo scopo di compiere insieme azioni politiche». Dire che i gruppi si basano sull'affinità significa che i membri «decidono tra loro i criteri di inclusione o di esclusione dal gruppo» e che «creazione e funzionamento» sono

«in gran parte determinati da legami di amicizia». Dupuis-Déri conia il termine «amilianti» [amiliant(e)s] per i membri, un concetto brillantemente dialettico. Da una parte, significa che sono «militanti», attivisti, che sono «a-militanti», cioè non militanti in senso tradizionale, rigido, gerarchico, mentre dall'altra indica che sono «ami-litanti»,



questa «matrice» è ancor di più l'autorganizzazione di base a livello molecolare, in forma di gruppi di affinità che sono forse l'aspetto più caratteristico del movimento. Il gruppo di affinità come forma organizzativa specifica ha origine nel movimento anarchico spagnolo, anche se fa parte di una lunga tradizione che comprendeva varie piccole comunità religiose (specialmente quelle delle sette radicali e dissidenti), numerosi esperimenti

cioè sono amici («amis») e che il loro attivismo è basato sull'amicizia («amitié»). Il gruppo è autonomo nel senso che non è sotto la direzione di un'altra organizzazione più grande, ma piuttosto si orienta secondo gli interessi e l'impegno dei membri. È fondamentalmente un gruppo di amici, ma i membri hanno un impegno di valore comune più forte dei membri di molti altri gruppi.

Nell'enunciazione di Dupuis-Déri, i membri del gruppo «condividono una sensibilità simile riguardo alla scelta delle cause da difendere e da promuovere, delle priorità, del tipo di azioni da compiere e del come compierle, del grado di rischi che vogliono assumersi e così via». Tutti gli osservatori notano che vi si riscontra un'etica di egualitarismo pervasiva, antigerarchia, di partecipazione e impegno per il bene del gruppo. Dupuis-Déri sottolinea il fatto che il carattere internamente democratico del gruppo di affinità rende possibile un livello molto più alto di riflessione e discussione politica rispetto alle istituzioni putativamente rappresentative che molti associano alla democrazia.

Dupuis-Déri riconosce che la maggioranza dei gruppi di affinità nel movimento di giustizia globale non si sono basati finora sull'affinità in senso stretto, poiché sono formati da partecipanti che non si conoscevano prima di riunirsi per una particolare protesta o azione politica.

Molti gruppi sono formati da attivisti che prima non si conoscevano, ma che si uniscono per un particolare scopo e scoprono di avere in comune valori e sensibilità. Altri nascono da anni di attività politica comune e relazioni personali preesistenti. Alcuni gruppi rimangono insieme solo per la durata di una particolare azione o progetto. Altri diventano associazioni permanenti in cui i

dono in genere il sostegno al gruppo a breve termine (dall'approvvigionamento al «vibes-watching», osservazione dell'atmosfera che si crea durante le assemblee), il sostegno al gruppo a lungo termine (cura dei bambini e raccolta di fondi), l'osservazione legale e aiuto agli arrestati, le attività di «cop-watching» (filmare la polizia durante le manifestazioni), le comunicazioni e i rapporti con i

mezzi di comunicazione, l'assistenza medica, il controllo del traffico, l'intrattenimento e la partecipazione diretta nelle manifestazioni e nelle altre azioni politiche. Inoltre, interi gruppi possono svolgere una varietà di ruoli nel movimento più vasto. Per esempio, possono facilitare la presa di decisioni tra reti di gruppi, possono organizzare gruppi di studio o svolgere servizi per il movimento o per la comunità più vasta. Quindi, sia internamente sia esternamente, i gruppi di affinità cercano di sviluppare quella che Buber definiva organizzazione «organica» o «funzionale», collegata ai bisogni della comunità a diversi livelli.

Molti anni fa Barbara Epstein scrisse un articolo penetrante in cui notava che il grado a cui si trova il segmento della sinistra più vitale, vibrante si trova proprio tra i giovani radicali del movimento di giustizia globale che si organizzano in base a valori di decentramento, di decisionalità in base all'opinione prevalente, di eguali-



membri accettano lo sviluppo dell'affinità come obiettivo da conseguire all'interno del gruppo e riconoscono che il gruppo funziona con maggiore efficacia.

Una delle caratteristiche che rendono il gruppo di affinità un agente sociale efficace è la divisione interna del lavoro, in cui membri compiono una vasta gamma di funzioni che contribuiscono a rafforzare il gruppo e il movimento più vasto cui esso partecipa. I ruoli dei membri compren-

tarismo, antigerarchici, antiautoritari, antistatali e che mettono in primo piano la vita personale e l'autotrasformazione. La Epstein notava che il movimento è tutt'altro che ideologicamente dogmatico e spesso combina elementi di analisi economica marxista e politica anarchica con un coinvolgimento profondo nei movimenti popolari e nelle lotte spontanee. Ella citava possibili punti deboli dell'approccio del movimento: un'attenzione ai principi che a volte produce una disattenzione per l'analisi dettagliata delle conseguenze pratiche dell'azione, difficoltà nel sostenere e sviluppare un'organizzazione basata sull'egualitarismo radicale e il pericolo che la antileadership del movimento nasconda relazioni di potere mascherate. Ciò nondimeno il movimento è stato alla base della più grande crescita e vitalità della sinistra in momenti che sono stati tutt'altro che favorevoli nei confronti delle tendenze più tradizionali. Questa vitalità deriva in gran parte dal fatto che il movimento non offre solo una causa politica ma una cultura e un modello di vita politicizzati, radicalizzati. La partecipazione al gruppo di affinità è un elemento essenziale di questa sintesi di politica e vita quotidiana. Una questione cruciale è se queste piccole comunità di liberazione possano svilupparsi in modo più generale in tutta la società contemporanea, per diventare meno marginali senza perdere il carattere radicale. Possono espandere il loro orizzonte per diventare, pur rimanendo una forte manifestazione

della cultura giovanile di opposizione, un'espressione più generalizzata della lotta per una società giusta, ecologica? Possono riuscire a rappresentare varie fasce d'età, di etnie e di ambienti sociali? Fortunatamente ci sono segni evidenti che queste comunità primarie esercitano un richiamo più generalizzato nella società contemporanea e anche che hanno una



grande potenzialità per assumere un ruolo sociale significativo di liberazione.

L'esperienza dell'America latina

L'esempio più comune di piccolo gruppo socialmente trasformatore è offerto dalle comunità di base dell'America latina che cominciarono a fiorire negli anni Sessanta e Settanta e ultimamente sono cresciute fino a divenire un

movimento internazionale con centomila gruppi e molti milioni di partecipanti. Influenzati dalla teologia della liberazione, sono diventati protagonisti di numerose battaglie per la giustizia sociale e rivoluzionarie nell'America centrale e del sud. La visione di queste comunità è una sintesi di elementi del vangelo cristiano dell'amore, della passione dei profeti ebrei per la giustizia e dell'analisi di classe del marxismo. Questi valori si esprimono in una struttura di gruppo che combina il comunitarismo egualitario della prima cristianità con la riflessione sociale critica e i processi di «coscientizzazione» ispirati da Paulo Freire. Le comunità di base sono quasi sempre identificate con l'America latina e si suppone in genere che la società nordamericana sia in qualche modo immune a tendenze simili. Infatti è vero che non esiste negli Stati Uniti nulla di paragonabile alla partecipazione di massa delle comunità di base nella sinistra e ai movimenti rivoluzionari dell'America latina. Tuttavia, questo non dipende dall'assenza di comunità simili nel Nordamerica, poiché in realtà ne esistono in numero molto ele-

vato. Il fattore cruciale è stato l'assenza di una sinistra vasta, organizzata in maniera coerente in cui essi potessero trovare occasioni di partecipazione. Per quanto una sinistra americana frammentata, dispersa si è espressa in una politica di gruppi di interesse focalizzata sulle questioni della giu-



stizia sociale (rifiuto della guerra, riforma carceraria, fame nel mondo, diritti assistenziali...), è probabile che i membri di queste comunità abbiano avuto un ruolo notevole, anche se bisogna ancora fare un'analisi dettagliata dell'attivismo sociale del gruppo.

Una ricerca significativa è stata invece compiuta su un segmento importante delle comunità, quelle associate alla chiesa cattolica. I risultati sono sorprendenti e istruttivi. Uno studio di Bernard Lee ha rilevato che fino a un milione di cattolici negli Stati Uniti partecipa a più di 37 mila, forse anche 50 mila piccole comunità religiose. Le comunità sono costituite in genere da 30 fino a 70 adulti, comprendendo più del 60 per cento di donne, oltre ai bambini. La grande maggioranza si incontra una o due volte alla settimana, solitamente nelle abitazioni dei membri. Lee ha scoperto che i membri di questi gruppi cercano un livello più profondo di comunità e di esperienza spirituale di quello che trovano nelle istituzioni religiose più tradizionali. Trovano tipi di pratica religiosa più partecipativi ed espressione della loro fede religiosa più personale. Rispetto alle comunità di base dell'America latina, le comunità del Nordamerica hanno più membri della classe media, ma questo avviene in minor misura per gli ispanici e le altre minoranze etniche. Mentre le piccole comunità hanno sicuramente

te un ruolo politico radicale come le loro omologhe latinoamericane, è significativo che un quinto di esse si impegni nella giustizia sociale e nella trasformazione sociale, elemento centrale della loro vita comunitaria. Si potrebbe considerare che ciò significa l'esistenza di forse 10 mila di queste piccole comunità negli Stati Uniti che si impegnano esplicitamente nell'attività per la giustizia

sociale della piccola comunità non è soltanto un'ipotesi, ma piuttosto una realtà dimostrata dalla storia recente. Non sappiamo fino a qual punto tali comunità possano formare la base per una trasformazione sociale di vasta portata, è tuttavia chiaro che esse soddisfano bisogni importanti nella vita di milioni di persone (compresi milioni nel Nordamerica) e che hanno un ruolo significativo nei movimenti di cambiamento sociale di diversi paesi.

Ecocomunità o barbarie?

La creazione di una nuova società costituita da una comunità più grande basata su queste comunità primarie è forse, come la chiamava Buber, e come alcuni la rifiuterebbero, un «un sentiero in utopia». Ma si dovrebbe ricordare che tutti gli elementi di una simile società esistono in qualche forma nei gruppi e nelle comunità odierne. Gli ostacoli lungo questa strada non sono certamente materiali, ma piuttosto ideologici, immagina-

ri, culturali e psicologici. L'etica politica dominante richiama alla memoria gli invitati a una festa del film di Luis Buñuel *L'angelo sterminatore*. Nonostante la folla fosse pronta ad andarsene, rimaneva imprigionata dall'immobilità autoimposta, un fallimento colossale, anche se in fondo assurdo, della volontà. Qualche volta si sente affermare, special-



sociale. Per chi di noi è interessato a un rafforzamento della sinistra è istruttivo che queste piccole comunità siano una fonte di grande vitalità all'interno del cattolicesimo americano contemporaneo, in un periodo in cui tale istituzione sta attraversando una crisi e un drastico declino dell'impegno e della partecipazione.

La storia recente sia dei gruppi di affinità politica sia delle piccole comunità religiose mostra che l'efficacia

mente da parte di molti ecologisti radicali, che la più grande speranza per una trasformazione della società di vasta portata è una catastrofe sociale ed ecologica, così grande che anche i settori più indottrinati debbano concludere che nel sistema dominante c'è qualcosa di fundamentalmente sbagliato. Da questo punto di vista forse potremmo essere contenti del corso attuale della storia, poiché stiamo andando incontro a una crisi sociale ed ecologica globale che sicuramente renderà del tutto palese la necessità di un cambiamento sociale drastico. Tuttavia temo che questa sorta di catastrofismo messianico sia più probabilmente una via verso il fascismo che verso una società libera. Senza l'emergere di un movimento forte e fiducioso nella liberazione dell'umanità e della natura, gravi crisi produrranno solo paura, reazione e una richiesta disperata di una soluzione autoritaria, anche se la tirannia questa volta potrebbe tingersi di una sfumatura di verde. Lo sviluppo di forti comunità di liberazione all'interno di una cultura di opposizione impegnata nella liberazione dell'umanità e della natura potrebbe essere l'unico mezzo per fermare la grave crisi e l'autoritarismo che questa potrebbe generare. Potremmo ancora trovare un motivo di ottimismo nella crescente consapevolezza delle contraddizioni

dell'ordine esistente se riusciamo a incanalare immediatamente questa consapevolezza in forme di organizzazione capaci di un'autentica trasformazione. Questa coscienza (o almeno la potenzialità oggettiva del suo sviluppo) è destinata a crescere man mano che si sviluppano le principali contraddizioni all'interno del sistema. Se la spinta del sistema domi-



nante mondiale verso la devastazione ecologica riflette la seconda contraddizione del capitalismo, quella verso una devastazione dello spirito umano e della comunità rivela una terza contraddizione fondamentale del capitalismo. Una contraddizione sempre più evidente. Come queste contraddizioni svolgono il loro ruolo nella storia, i nostri desideri sempre più repressi diventano sempre più elementi di forza rivo-

luzionaria. Forse c'è qualcosa di vero nella tesi di Edward O. Wilson, per il quale, a causa della stretta relazione della nostra evoluzione con il mondo naturale, possediamo una profonda «biofilia» di cui si potrebbe disporre nella difesa della natura. Comunque, sembra ancor più probabile che i molti millenni di esistenza comunitaria abbiano prodotto in noi una «sociofilia» (o «filantropia», per usare un termine antiquato e molto svilito), ancora più potente e ancora spietatamente repressa, che offre più elementi di speranza di essere incanalata nell'interesse della comunità. La questione del grado in cui la ricerca della comunità abbia un potenziale rivoluzionario è da sperimentare e vale la pena di tentare l'esperimento. Il lungo viaggio verso la società libera ecologica richiede un primo passo nella direzione giusta. Il primo passo più promettente, quello che presenta le maggiori possibilità di continuare a percorrere questa strada, è la creazione della piccola comunità di liberazione.

*traduzione di
Marcella De Meglio*

In questa pagina:
Martin Buber
filosofo della
«cooperativa totale»

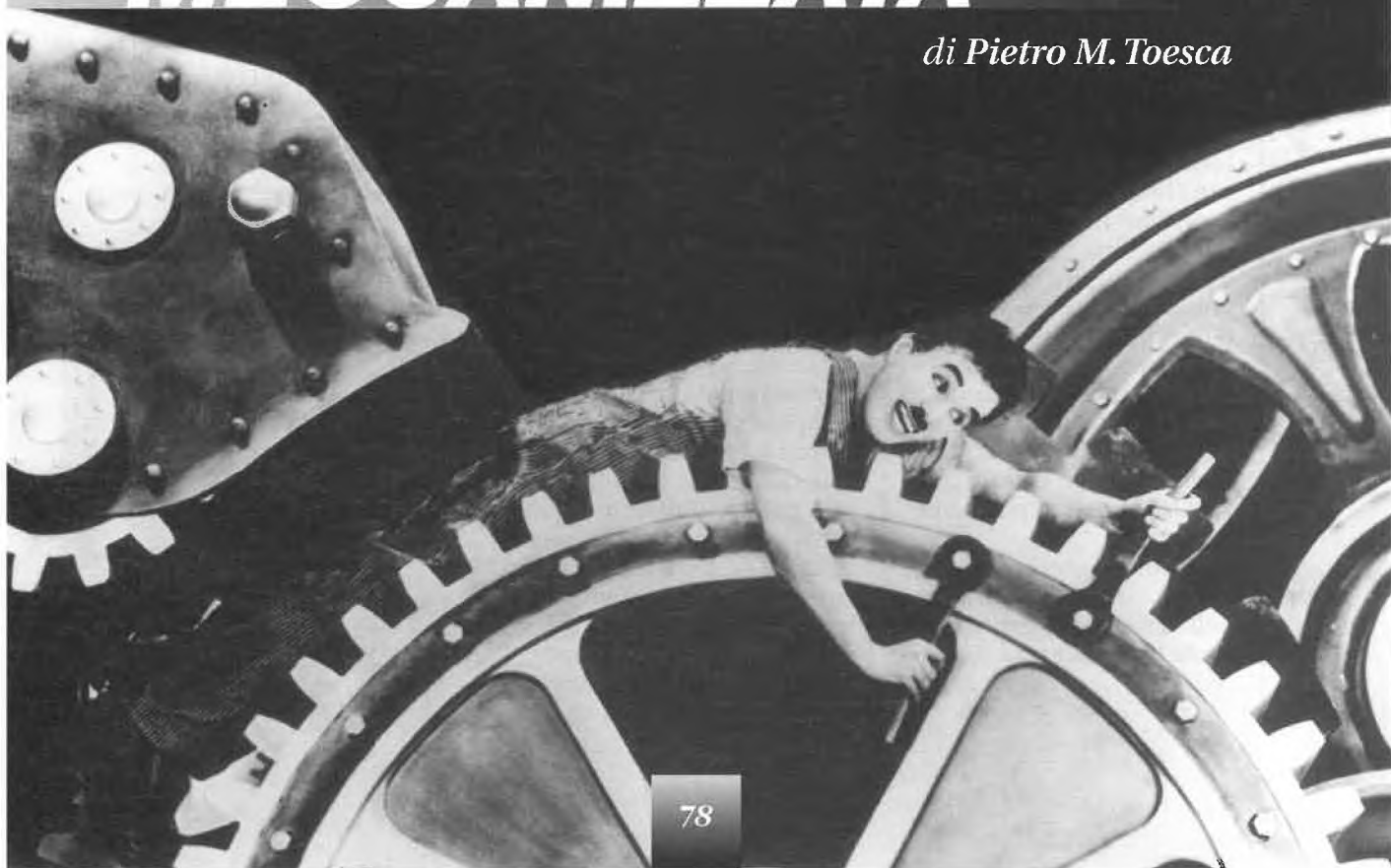
La libertà politica nell'attuale società si esercita esclusivamente nella forma di delega quindi è un'illusione. È il puro compenso simbolico alla generale subordinazione esecutiva. Ma il fatto che non ci siano altre scappatoie per sottrarsi alla oppressione organizzativa dimostra che la liberazione comporta un rivolgimento generale: a una società costituita dalla concentrazione

del potere, dall'accumulazione del capitale e dalla meccanizzazione dell'uomo, non può essere contrapposta che una società fondata sui criteri opposti, la restituzione del potere diffuso. Infatti, la società moderna invade tutti gli ambiti trasformandoli in qualche modo in situazioni pubbliche: è per questo che la mancanza della libertà politica

(ovvero la sua riduzione a delega rituale) limita gravemente la stessa libertà interiore, segnandone rigorosamente i limiti di espressione. Questo è il j'accuse di Pietro M. Toesca, filosofo, autore, fra l'altro, di Manuale per fondare una città (1974), Sulla fine del mondo (1997), Teoria del potere diffuso (1998) tutti pubblicati da Elèuthera

LA LIBERTA' POLITICA IN UNA SOCIETA' MECCANIZZATA

di Pietro M. Toesca



Scrive Lewis Mumford (in *La condizione dell'uomo*) che il capitalismo moderno si avvale di due riferimenti (percorsi e concezioni) importanti e convergenti: la concentrazione del potere politico (ma si potrebbe dire di ogni potere) e la meccanizzazione dell'uomo, cioè la sua identificazione-riduzione a elemento disciplinato ed esecutivo di un piano non da lui elaborato. Si dà così l'istituzione di un doppio percorso storico, a livello di apparenza e a livello reale. L'apparenza è la soddisfazione del bisogno umano di pace, di giustizia distributiva, di sviluppo delle disponibilità universali, di uguaglianza e di partecipazione libera e consapevole. La realtà è l'uso di questi ideali per giustificare soluzioni di accumulo e di omogeneizzazione, mostrate come espediente unico e incontrovertibile di efficienza e di ordinata convivenza. Lo strumento per ottenere questo doppio risultato (meccanizzazione sociale e concentrazione politica) è dato dalla forza acquisita dai mezzi cosiddetti di comunicazione di massa per rovesciare appunto il rapporto tra apparenza e realtà. La prima, intesa come esibizione, si rappresenta come il luogo vero della realtà; alla misura della presenza in essa corrisponde il livello di realtà raggiunto da ciascuna cosa e da ciascuna persona; la seconda, a sua volta, non è manifestata dall'apparenza, ma da essa camuffata, ricoperta, come se non fosse nulla e i suoi processi non dovessero essere né conosciuti né giudicati, appartenendo riservatamente a chi in realtà è stato capace di es-

sere tanto potente da dominarla anche nel senso di sostituirla con l'apparenza.

Il potere reale e l'apparenza di partecipazione

Il mondo così funzionante è dunque tanto più falso quanto più funzionante, poiché la sua massima efficienza significa la massima distanza tra apparenza e realtà: la meccanizzazione dell'umanità risiede, prima di tutto nella costruzione dell'apparenza ovvero del camuffamento. Perché ciò accada bisogna che avvenga una totale disidentificazione degli individui dall'orizzonte problematico che li distacca, radicalmente, da quell'adesione fondamentale grazie a cui essi sospendono, anzi eliminano del tutto, ogni dubbio sull'identità tra realtà e apparenza, ovvero tra costruzione mondana-storica e realtà possibile. Elias Canetti ha analizzato magistralmente, nel suo libro *Massa e potere*, il rapporto di reciprocità dinamica tra questi due elementi costitutivi della separazione moderna tra progetto ed esecuzione, e dunque tra due tipi di umanità, la prima ristrettissima a cui sono attribuiti i connotati dello spirito e la seconda, quasi universale, di cui sono appannaggio le condizioni della corporeità.

Tutto il sistema è fondato perciò su di una beffa universale e strutturale: le caratteristiche dello spirito (libertà, consapevolezza, capacità progettuale e di intervento incisivo, e così via) sono attribuite a ogni uomo nella forma dell'apparenza, cioè come suo contributo interno alla costruzione di un mondo teorico-pratico,

ovvero di un sapere e di un fare i cui margini di gioco massimo sono assolutamente predeterminati, essendo definiti a loro volta da un sapere e da un fare che sono per loro natura inaccessibili al colto e all'inclito, perché appartengono a una logica, quella dell'unità, che non consente partecipazione, che significherebbe frammentazione, dispersione, inefficienza.

L'omogeneizzazione pragmatica

Il paradosso di questa separazione sta nel fatto che i due livelli di sapere e di fare si unificano poi in una medesima concezione, tanto universale che assume nel proprio ambito anche coloro che ne sono i promotori: lo scopo ultimo è pragmatico, l'omogeneizzazione del mondo in funzione del potere concentrato e accumulatorio. Gli stessi privilegiati detentori del sapere riservato e del potere concentrato non sono sfiorati dal dubbio che questa concezione pragmatica in funzione della quale essi impegnano tutto il loro sapere e il loro potere indiscutibile, sia un postulato e non un assioma: anche per loro il compenso all'impegno ne verifica il valore e accantona caso mai il dubbio eventualmente emergente negli angoli incerti della psicologia, di quello stato di debolezza in cui qualche volta (e magari ciclicamente) anche l'uomo forte può incappare.

I conti tornano quando l'ideale accumulatorio si di-

stribuisce nell'idoleggiamento del consumo: la parità di fondo tra capitalisti e consumatori non appare contraddetta dalla gerarchia quantitativa delle rispettive disponibilità. In effetti il potere, che differenzia realmente le due componenti di tale società, è nascosto dietro al funzionamento di un mondo in cui la scelta fondamentale e originaria si è ormai incarnata in ogni atto, in ogni fatto, in ogni motivazione e dunque in ogni scelta particolare.

Dalla liberazione sociale all'onnipotenza politica

Ebbene, in una società così compatta e organizzata, qual è la sorte della libertà politica, cioè della democrazia? È indubbio che l'inizio del mondo moderno e via via alcuni clamorosi avvenimenti del suo corso abbiano significato la liberazione da forti condizionamenti sociali, cioè politici, economici, culturali. Ma è anche vero, e purtroppo ancora più vero, che gli strumenti acquisiti dall'organizzazione sociale per affrontare i problemi sempre più complessi e penetranti la cui gestione è stata via via attribuita al potere, hanno permesso una concentrazione crescente di esso in tutti gli ambiti della relazione interumana, con la conseguente eliminazione di spazi di autonomia e di iniziativa singolare. L'argomentazione fondamentale di questa concentrazione sta nella necessità di dare ordine alla complessità: ma la soluzione proposta contiene una

doppia contraddizione. Gran parte della complicazione dei processi che poi vengono giudicati dominabili solo dal potere concentrato non deriva dalla complessità del reale, bensì dall'intento di creare una situazione non accessibile a tutti e dunque richiedente particolari competenze e strumenti; il dominio di tale complicazione si dà poi nella forma della semplificazione.

vari momenti della costruzione della società, dalla progettazione-riprogettazione alla responsabile manutenzione: ma il puro compenso simbolico e dunque inefficiente alla generale subordinazione esecutiva.

Il gioco è indubbiamente pericoloso: la libertà compressa preme e rischia di cercare sfogo nelle varie forme di trasgressione, individuale e sociale, di fuga e di



ne, cioè dell'applicazione di metodi omogenei che lasciano fuori, insoddisfatta, la complessità assunta come alibi e infine negata. La libertà politica che in una società siffatta si esercita esclusivamente nella forma di delega risulta essere una vera e propria illusione: non il culmine, come dovrebbe essere, dell'esercizio della libertà come connotato dell'individuo sociale, cioè della sua partecipazione attiva ai

presenza di distanza a un tempo dall'apparenza e dalla realtà: droga, violenza, indifferenza e disinteresse, sono il segno di una ricerca disperata di vita, atti contraddittori di vita. E, come ogni forma di suicidio, sono ovviamente condannati e condannabili, senza coglierne la connessione diretta con una società di cui essi sono il segno estremo.

Il sapere rivoluzionario

Ma il fatto che non ci siano altre scappatoie per sottrarsi alla oppressione organizzativa dimostra finalmente che la liberazione comporta un vero e proprio rivolgimento generale: a una società costituita dalla concentrazione del potere, dall'accumulazione del capitale e dalla meccanizzazione

ritrovamento del rapporto corretto tra apparenza e realtà, con la possibilità di problematizzare la prima quale manifestazione (vera? falsa?) della seconda. Il sapere che indaga questo problema, e prima di tutto lo pone, non è dunque quello che costituisce il know-how, la domanda sul come fare: a mantenere in funzione il mondo del fare che si auto-justifica e giustifica le pro-

realtà la loro preoccupazione è semplicemente e necessariamente, a costo della loro uscita dal gioco, quella di mantenere il potere e quindi la loro curiosità riguarda il come fare a non perderlo ma anzi ad aumentarlo.

Il sapere problematico è dunque quello che, ponendo in discussione ogni sapere consolidato, scardina la sicurezza della società che su di esso si fonda e che funziona assumendolo come pura informazione metodologica. Il che porterebbe a concludere che la crisi epocale che stiamo vivendo ha raggiunto finalmente il livello culturale e che questo appare determinante e originario. La filosofia compare (diceva Friedrich Hegel) come l'uccello di Minerva, di sera, a cose fatte: ma tale in quanto organizzazione delle idee che sono maturate all'interno dell'esperienza storica, attraversando il movimento dei fatti. Vi sono dei momenti di questa storia in cui le idee emergono come tali, e costringono la realtà a un confronto radicale. In questi momenti il riferimento esplicito alle idee è la condizione della libertà, cioè di un rapporto con le cose e con gli altri uomini non meccanico e automatico. La mediazione critica è certamente l'elemento caratteristico dell'essere dell'uomo nella realtà, ma essa richiede livelli tanto più alti di esplicitazione, cioè di consapevolezza globale, quanto più l'epoca è definita da condizionamenti culturali forti e presentati come non più bisognosi di giustificazione.

dell'uomo, non può essere contrapposta che una società fondata sui criteri opposti, la restituzione del potere diffuso, la rifunzionalizzazione sociale dell'economia e la riscoperta dell'individuo come fondamento sociale. Questo rovesciamento comporta prima di tutto il

prie soluzioni storiche come più o meno necessari espedienti di quella funzionalità; e, per quanto riguarda l'individuo, a trovare un posto in quel mondo, inserendosi con il proprio sapere e con la propria abilità a un giusto, cioè a essi adeguato, livello. Un know-how che coinvolge anche coloro che, detenendo ogni potere (e perciò anche quello culturale) sembrerebbe dovessero sfuggire alla riduzione a esso: in



Il buon senso e il senso critico

Il paradosso della società della grande e diffusa informazione è che essa richiede un livello di attenzione filtrante e di giudizio discriminante molto più avvertito di quello necessario in una società per condursi nella quale sono disponibili pochi strumenti conoscitivi, sinteticamente definibili come buon senso. Quando l'opinione pubblica è fortemente costituita e dunque condizionante, la distinzione tra buon senso e senso comune è molto difficile, poiché quest'ultimo è costruito mediante pregiudizi a un tempo consolidati ma con tutta l'apparenza della validità dimostrata. Il buon senso è la capacità di riportare all'essenziale, ai bisogni-fini elementari ovvero principali, ogni comportamento, cioè di reagire all'esperienza senza far da essa travolgere il sentimento della propria identità e dunque della costruzione di sé. Questa capacità è del tutto impedita se è sopraffatta da una miriade di suggestioni tutte attive allo stesso livello, indistinte rispetto al loro rapporto con quel nucleo di bisogni che, sia pure attraverso i mutamenti della loro percezione storica, costituiscono quello che si è chiamato statuto esistenziale dell'uomo. In queste epoche il buon senso è ricostruibile soltanto mediante l'attenzione critica che confronta i dati e ne commisura il valore discutendone l'incidenza sui bisogni essenziali, a loro volta elaborati con esplicita consapevolezza. Si tratta di un'opera di semplificazione e non distri-

butiva come quella esercitata dal potere che la giustifica con la complicazione artificiale di tutti i tramiti sociali (e reali) da esso organizzata, ma costituita da una chiarezza a cui può essere affidato il compito di districare la complessità senza penalizzarla e distruggerla: una capacità di identificazione grazie a cui ogni diversità è rico-

al disincanto della meccanizzazione, cioè alla riappropriazione della libertà (prima di tutto di giudizio) come capacità di incidere sulla realtà e non semplicemente di muoversi in essa conoscendone (know-how) i segreti e i procedimenti. Che cos'è la realtà? I segreti di quella che ci appare immediatamente come insu-



nosciuta, e prima di tutto lo è quella di chi compie questo riconoscimento. Il nostro modo di essere nel mondo è il nostro modo di giudicarlo, di ricostruirlo dentro di noi nella sua verità e dunque nella sua complessità. Lo scenario di questa trasformazione comporta dunque una contestazione del potere concentrato che a sua volta è possibile grazie

perabilmente costituita e codificata, sono semplicemente i tramiti appunto della sua formazione, nascosti via via che hanno agito e prodotto cose e situazioni di cui noi oggi possiamo avere esperienza, o sono qualcosa di più profondo e

strutturale, la cui conoscenza fornisce i criteri per giudicare di ogni cosa nella sua connessione con tutto il resto e dunque per il suo livello di valore reale?

La libertà e le libertà

Intanto, è ben evidente che ci sono molti livelli di libertà, relativi al rapporto tra

termini di movimento, di scelte professionali ed esistenziali, di manifestazioni di pensiero) è pure condizionata dal livello di costrizione e di invasione di ambiti che la mancanza della seconda comporta nella società. La società moderna, tendente all'organizzazione di ogni ambito mediante istituzioni, invade di fatto

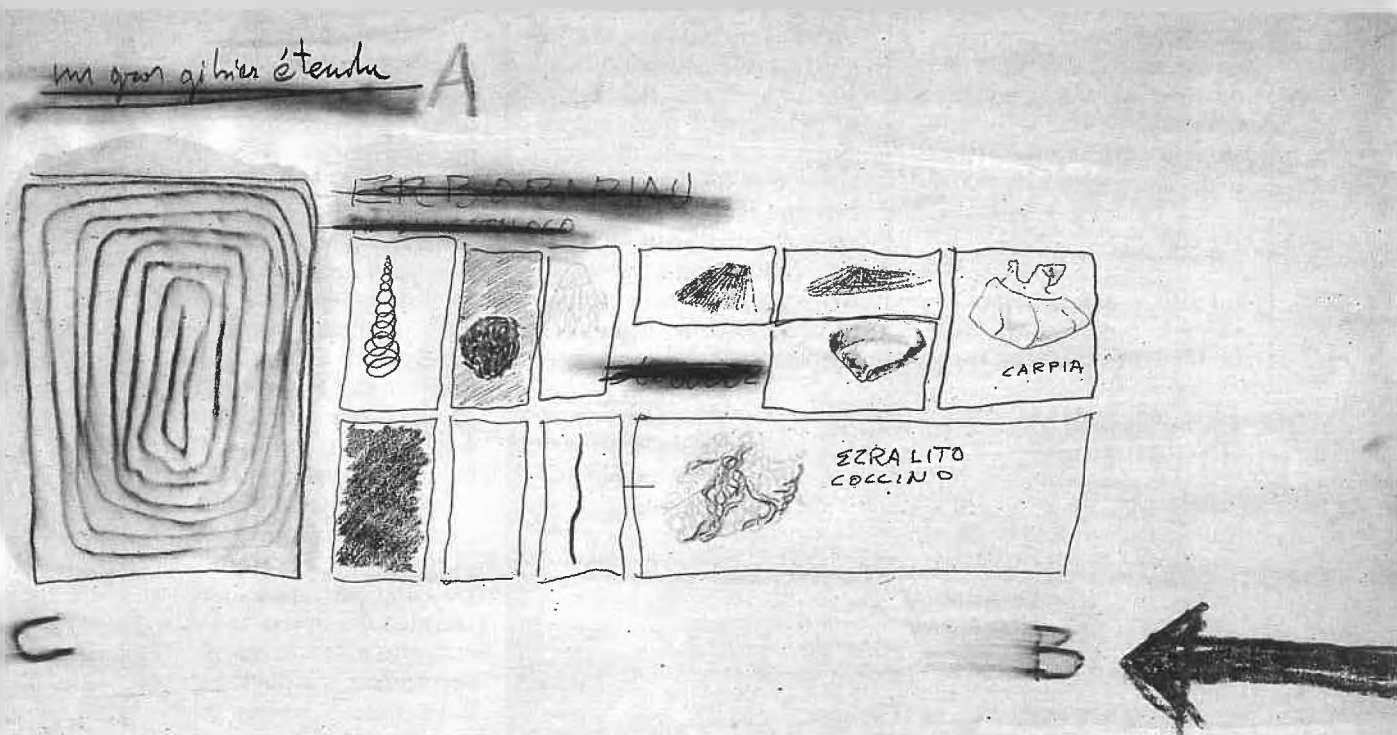
zione neocapitalistica, associando le masse (che pure essa produce) alla disponibilità di consumo, apre in qualche modo a un livello di libertà legato appunto al denaro. Ma è poi questo legame che toglie un'altra volta la libertà, prima di tutto gerarchizzandola sulla misura della ricchezza, e poi riducendola ad accessibilità a tutto ciò che si può comprare. Ciò innesca oltre tutto il meccanismo dell'acquisizione personale del denaro, che passa necessariamente attraverso i tramiti stabiliti socialmente, e dunque oggetto di libertà-non libertà a seconda del tipo di organizzazione a cui la società è sottoposta. La libertà data dal denaro è dunque relativa al potere che esso conferisce di acquisto di beni o di determinazione delle scelte collettive; in regime capitalistico il secondo connotato è appannaggio esclusivo delle grandi concentrazioni di capitale, cosicché il puro potere di acquisto si riduce a illusione di libertà. In una società in cui l'ambito pubblico è amplissimo la libertà politica è la condizione di ogni altra libertà reale.



gli ambiti della personalità di ciascuno e la società: si va dalla libertà interiore alla libertà come possibilità di incidere sulle scelte sociali. La prima è in qualche modo indipendente dalla seconda, ma la sua espressione (in

tutti gli ambiti trasformandoli in qualche modo in situazioni pubbliche: è per questo che la mancanza della libertà politica (ovvero la sua riduzione a delega rituale) limita gravemente la stessa libertà interiore, segnandone rigorosamente i limiti di espressione. Vero è che l'altra componente della società attuale, quella della forma di produ-

Le immagini di questo articolo sono tratte dal film *Tempi moderni* di Charlie Chaplin una delle critiche più convincenti della meccanizzazione. Capaci di unire il dramma all'ironia.



Noni edito

Salvo Vaccaro

LE SFIDE DELLA MODERNITA'

Ecco la prefazione all'ultimo libro di Salvo Vaccaro:

Anarchismo e modernità, pubblicato dalla Bfs di Pisa. Una riflessione sulle chances del pensare e dell'agire anarchici nell'attuale società. Una riflessione che evidenzia come

l'anarchismo sia l'arbitrio responsabile, l'arbitrarietà del caso che si distribuisce orizzontalmente, delineando così un orizzonte infinito. È questa caratteristica di mutazione sismica che lo avvicina di più al post-strutturalismo di matrice nietzscheana, anch'esso legato a formazioni in divenire, e non a ontologie

fondanti o a istanze profonde basate su piattaforme da cui si erge la forma di stabilità per definizione: l'istituto, cioè la politica di stato. Vaccaro insegna filosofia politica all'università di Palermo, ed è autore, fra l'altro, di: Globalizzazione e diritti umani (2004)

Quando il pensiero anarchico si pronuncia per l'abolizione del potere dalla faccia della terra (essendosi già pre-occupato di aver eliminato, nel solco dei Lumi, la sua origine trascendentale secondo il modello della teologia politica d'epoca pre-secolare) intende affermare un complesso di enunciazioni:

- la capacità dell'umanità di reggersi autonomamente istituendo la propria organizzazione sociale attraverso un percorso di confronto reciproco, leale, orizzontale, che non precostituisca condizioni di asimmetria tra individui o gruppi di individui che a loro volta diano luogo a emergenze di posizioni dominanti;
- la plausibilità di un'associazione degli individui, dalla dimensione più ristretta a quella via via più estesa, che si regge nelle vicende del mondo secondo orientamenti, pratiche e costellazioni di valori esaltanti la libertà, l'uguaglianza nelle differenze, la solidarietà, la giustizia equa;
- il sommo arbitrio della separazione di una istanza specifica di dominio (la sfera politica) che espropria il potere di ciascuno per concentrarlo in un luogo a ciò deputato che pertanto si replica indefinitamente in via diffusiva, facendo con ciò risorgere una casta sacrale di professionisti, il cui interesse non coincide con il resto della popolazione, la rinascita della divisione in dominanti/dominati, madre di tutte le divisioni sociali;
- la precarietà perenne e costitutiva di una condizione umana sul ciglio di un abisso dell'arbitrario, in cui non esiste garanzia pre-data di donazione di senso a cui affidarsi (rivelazione divina, provenienza destinale che si fa storia e in

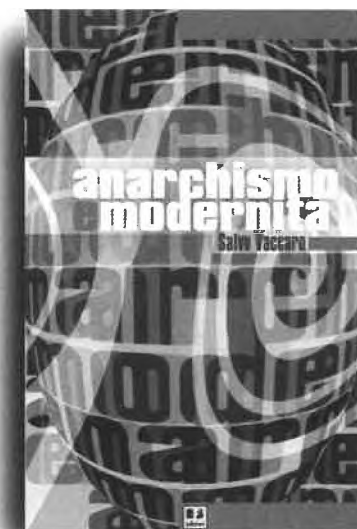
cui abbandonarsi, scoperta metodologicamente conseguita tramite requisiti di scientificità del percorso diretto alla verità, improvvisa illuminazione intuitiva prerogativa di sacerdoti mistici, illusione di un reperimento saldato a procedure legate al principio decisionale maggioritario, cui convenzionalmente e contingentemente assegnare la funzione provvisoria di verità democraticamente eletta).

A fronte di un nichilismo senza fondo, il pensiero anarchico afferma la ricerca interminabile di senso mobile cui corrisponde una vita che rintraccia liberamente legami sociali esperibili sperimentalmente, rinnovabili o revocabili a volontà, costitutivamente fluidi, non cristallizzabili in salde istituzioni, che in ultima analisi caratterizza il rapporto singolarità/comunità di nascita che diventa associabilità elettiva.

«Si tratta», dice Deleuze, «di inventare dei modi di esistenza secondo regole facoltative, capaci tanto di resistere al potere quanto di sottrarsi al sapere, anche se il sapere tenta di penetrarle e il potere di appropriarsene» [1].

Sotto tale profilo, la distanza che separa la concezione anarchica del potere, decisamente negativa perché affermatrice della libertà quale pratica prioritaria, da quella di un Michel Foucault, per esempio, è meno pronunciata di quanto invece possa sembrare a un primo sguardo. Utilizzando sensi del nome e fasci di concetti diversi dalla

teoria anarchica, Foucault è teso a sganciare il potere che circola nelle relazioni sociali (che muove dallo scontro tra forze su cui Friedrich Nietzsche e, sulla sua scia, Gilles Deleuze si soffermano a lungo) dalla sua condensazione in apparati di dominio che ne interrompono la fluidità, bloccando la continua chance di reversibilità. «La posta in gioco è: come disconnettere la crescita delle capacità e l'intensificarsi delle relazioni di potere?» [2]. Il gioco delle forze attive, che dovrebbero prevalere sul risentimento delle



forze reattive, può segnalare l'autonomia e la capacità istitutiva che non si riteritorializzano mai in statualità: come dice Foucault, probabilmente discendere da relazioni di potere non vuol necessariamente significare dipenderne. Proprio su questo punto, Deleuze, insieme con Felix Guattari, si mostra meno fiducioso, pronunciandosi per un dualismo eterno tra gioiosa «macchina da guerra» astatale che deterritorializza i flussi cristal-

1. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 125.
2. Michel Foucault, *Che cosa è l'Illuminismo?*, in Archivio Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, vol. III, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 230.

lizzati di potere in istanze nomadi, e macchina statuale che li riteritorializza ergendosi a inesorabile polarità d'attrazione: quella «si è fatta catturare dall'apparato di stato o... ancor peggio, si è costruita un apparato di stato che non agisce più per distruggere. Allora la macchina da guerra non traccia più linee di fuga mutanti, ma una pura e fredda linea d'abolizione» [3]. L'irriducibile scontro disegna un campo magnetico in cui il problema è la sottrazione senza palingenesi, vale a dire la possibilità di autodeterminazione legata a un processo di interruzione e di vanificazione che *non* trova

Stili plurali di esistenza

L'incitazione kantiana all'uscita dalla minorità cui l'umanità era stata relegata in situazioni di schiavitù, è divenuto l'inno dell'*Aufklärung*, valido ancor oggi per oltre la metà della popolazione mondiale, la cui condizione sostanziale spesso contraddice quella formale. L'anarchismo si inserisce in linea con la spinta emancipatrice della filosofia dei Lumi, apportandovi una fiducia nella capacità di bontà (innata?) degli uomini e delle donne qualora sgravati dal fardello distortivo delle funzioni d'autorità che reggono le organizzazioni

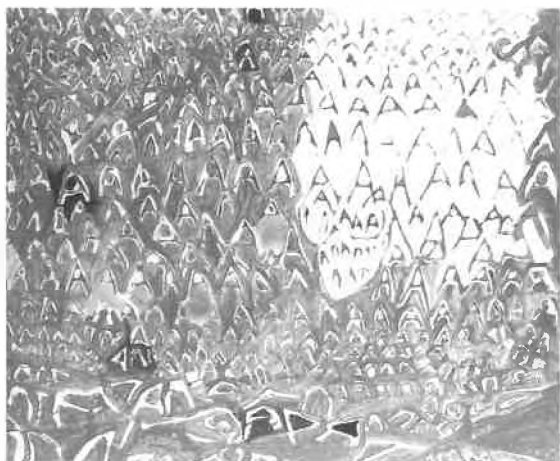
terrene degli individui. In ciò rivive parte di un incanto naturalista, rousseauviano si è sentito spesso ripetere, ma comunque legato a un ipotetico quadro idilliaco di armonia e felicità pubblica anteriore all'irruzione esteriore della forza predona e guerriera statuale (eco di questa posizione anarchica è rintracciabile nelle analisi di Pierre Clastres, antropologo che sostiene non solo la plausibilità storica ed etnologica di società pre-letterate senza stato, ma la loro scomparsa per cattura e annientamento

da parte di società statuali). Le tesi post-moderne (per quel che vale l'etichetta) rigettano sia la pretesa carica innata di bontà degli individui, come se l'etica fosse astratta dalle condizioni storiche in cui uomini e donne si trovano a vivere, sia l'elemento qualitativo del soggetto che funge da leva di trasformazione dell'esistenza, quando è proprio attraverso la nascita del soggetto (al contempo «sovranamente sottomesso, spettatore guardato», Foucault) che nell'era moderna si è arti-

colata una immensa strategia di dominazione attraverso i corpi e le menti, eretti non solo a bersaglio, ma anche a snodi cruciali dell'esercizio di potere. Senza soggetto non ci sarebbe una pratica di assoggettamento (ma di mero e brutale asservimento), e la sovranità non si riconfigurerebbe in nuove relazioni autoritarie che pongono la soggettività quale sua rappresentazione storica.

Tra anarchismo e post-modernità vi è perciò tutta l'odissea dell'illuminismo, che ha rimarcato come il lato oscuro denegante le promesse di libertà e le premesse di liberazione albergasse all'interno della medesima ragione illuminata, anzi abbagliata, resa cieca da troppo furore.

Su questa scia, i teorici del post-strutturalismo ricostruiscono la traiettoria della figura del soggetto, denunciando la proiezione di una metamorfosi delle formazioni di sovranità in senso *individuante*. «Il potere è di un io, di un'istanza, la potenza di nessuno. Procedere allo sradicamento di ogni soggettività è la violenza propria della potenza. [...] La violenza o crudeltà rossa distrugge le appropriazioni istanziate, i poteri» [4]. Non è necessario ricorrere all'ennesimo «maestro del sospetto» (Sigmund Freud) per comprendere come il soggetto non sia esente da responsabilità nell'esercizio delle relazioni di potere che lo costituiscono, lo investono di ruoli saldamente incardinati, lo condizionano sin nella sua tensione liberante, rappresentandogli un fantasma di liberazione che tramuta le pulsio-



A3, 1962,
tecnica mista su tela, 125x61,
Milano, collezione privata

sponda o garanzie in un territorio da raggiungere, esente dal rischio: l'armonia mondana modellata sull'eden cristiano o sulla terra promessa dall'esodo ebraico. Senza via di trascendenza, Deleuze si affida alle pieghe articolate di un campo immanente in cui vive il richiamo del fuori (l'utopia di un tempo, *la pensée du dehors*).

3. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, Istituto Enciclopedico Italiana, Roma, 1987, p. 333.

4. Jean-François Lyotard, *Economia libidinale*, Colportage, Firenze, 1978, pp. 310-1.

ni libertarie in ennesimi vincoli di servitù involontaria.

Su questo piano analitico, il pensiero anarchico, che nel frattempo ha smaltito sia la sbornia «naturalistica» della bontà essenziale, sia l'ubriacatura «positivistica» della progressiva perfettibilità delle società per il solo fatto di inserirsi nel più generale trend di progresso scientifico, quindi politico e sociale (esemplificato dalle posizioni di Pëtr Kropotkin, peraltro all'avanguardia quanto a sensibilità ecologiche), deve riflettere su se stesso. E non tanto perché debba liberarsi del mito della Soggettività (operaia, per esempio), mai posseduto in quanto la fiducia nelle capacità di autoliberazione era riposta non in posizioni di soggettività predeterminate dal ruolo strutturalmente ricoperto in un tessuto storico-materiale della società nel contesto di una processualità dialettica, bensì in uomini e donne su cui era impresso a vivo il marchio di dominio e sfruttamento; quanto perché dovrà individuare una intensità libertaria che non cristallizzi i flussi parziali di liberazione in stati morali e gregari da cui si riattiva la pratica di riteritorializzazione (autoritaria) delle sottrazioni deterritorializzanti, per adoperare una formulazione cara a Deleuze e Guattari. «La lotta per una soggettività moderna passa attraverso la resistenza alle due forme attuali di assoggettamento, l'una che consiste nell'individuarsi in base alle esigenze del potere, l'altra che consiste nel fissare ogni indivi-

duo a una identità saputa e conosciuta, determinata una volta per tutte. La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza e, come diritto alla variazione, alla metamorfosi» [5].

Il soggetto dovrà lasciare il posto a pratiche che esprimano stili plurali di esistenza, a stati instabili corporei che non si lasciano catturare, ma che articolano pensieri e desideri e piaceri secondo i propri ritmi e i propri orientamenti, «corpi abbastanza anonimi e abbastanza conduttori... per condurli a nuove metamorfosi» [6], senza riassetare una posizione definita da cui ricapitolare una ennesima costituzione, questa volta libertaria, densa di prerogative, di obbligazioni, di diritti e di doveri statuiti su cui appoggiarsi. «L'idea che la società rivoluzionaria sia una società che avrà le sue istituzioni è un'idea assurda. Sarà una società nella quale si praticherà quella che Freud chiama attenzione fluttuante, in cui ci saranno costantemente delle figure che appariranno e che si dovranno sopportare. Sarà la società ove si produrrà il massimo di angoscia» [7].

La regola e il caso

La dialettica lega saldamente legge e necessità. Anarchismo e post-strutturalismo, questa volta coalizzati, le oppongono l'arbitrario e l'eccedenza, la regola e il caso, l'anomalia e il *coup de dés*. L'individuazione di leggi profonde che sottendono lo sviluppo dei processi sociali ha consentito di attivare l'operazione di rovesciamento speculare tramite cui l'innovazione si dota dell'elemento di inesorabilità sim-

metrica alla meccanica di origine organicista, con cui si tipicizzava il funzionamento della società. La dialettica è quel pensiero strabico che rende convergente un elemento e il suo opposto, fraindendendo il cambiamento e la trasformazione con la permutazione in un ferreo processo al cui interno è già segnata la funzione rivestita e l'obiettivo cui tendere. Il nuovo non può che nascere dal vecchio per rivolgimento già inscritto.

Il pensiero anarchico si è ri-



N. 1 Miles, 1961,
tecnica mista su tela, 140x140,
Roma, collezione Achille Perilli

bellato alla pre-disposizione «genetica» del mutamento qualitativo attraverso il ribaltamento di una posizione rivelata dalla sua misura e dalla sua plasticità ad assumere, con consapevolezza acquisita dall'esterno, un ruolo dettato eteronomamente dalla totalità. Da un lato ha anticipato Theodor Adorno, affermando

5. Gilles Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 107.
6. Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 307.
7. Jean-François Lyotard, *A partire da Marx e Freud*, Multhipla, Milano, 1979, p. 44.

la falsità del tutto, e sottolineando il margine di manovra della volontà ribelle che nega la predeterminazione per ribadire l'arbitrarietà dell'atto consapevole di liberazione; dall'altro ha puntato sull'effetto sovversivo di *spiazzamento*, piuttosto che sull'incantata legge destinale della *contraddizione*, nella quale la leva del cambiamento è riposta in un congegno «oggettivo» spossessato alle «volontà di potenza». «La contraddizione non è l'arma del proletariato, ma piuttosto

necessità per spostarsi sul versante della volizione (spontanea ma, soprattutto, organizzata) e della immediatezza da cui valorizzare l'elemento di dissonanza, di eccedenza con cui declinare caso e regola stipulabile e revocabile senza istituzionalizzazione. Come conferma Michel Onfray, si coniuga «volontà libidinale e potenza libertaria» per sfuggire al mito dell'umanesimo che instaura il ferreo quadrillage anima-coscienza-individuo-libertà su cui si istruisce il dominio

disciplinare radicato sin nella dimensione interiore di sé e grazie a cui diviene plausibile far digerire la scissione tra pretesa autonomia individuale e reale libertà pubblica, tra sfera privata illimitata tutelata dal mercato e simulacro mimetico della libertà imbrigliata; l'immagine mentale della libertà liberale, nell'attimo in cui regolamenta «l'impossibile uso sovrano esterno», ripiega idealisticamente in una «estensione infinita come principi» destituiti di ogni realizzazione piena [9].

Il post-strutturalismo, dal suo canto e per vie indipendenti, enfatizza il ruolo dell'eccesso, dell'ecceità quale funzione atopica e apersonale imprevedibile nel contesto presente, incrocio di forze che si montano secondo combinazioni inedite per dar luogo a effetti di novità situati su una griglia di discontinuità. La genealogia è antitetica non-dialettica nella ricerca micrologica degli scarti di minorità rispetto ai flussi continui che fanno la storia ufficiale; essa rintraccia condizioni di provenienza individuando i punti

di dispersione da cui emergono le alleanze costitutive di novità, con il corredo di cancellazioni e oblii di memoria irreversibili.

Di una sensibilità anti-dialettica si fanno portavoce, peraltro con cenni di distinzione, sia Foucault sia Deleuze, quando si riferiscono, il primo, all'evocazione di un pensiero del di fuori capace di delirare dal predeterminato per inaugurare una nuova prospettiva di lettura, una nuova pratica stilizzata di esistenza (è necessario appoggiare ogni critica su una «semi-esteriorità» [10], afferma Jean-François Lyotard); mentre il secondo si porta su un piano di immanenza infinita su cui diviene possibile operare una piega del di dentro che rivela una visuale inedita, uno spazio di apertura del possibile prima precluso. «Il fuori è precisamente la linea che re-incantena incessantemente i colpi tirati a caso, in un misto di aleatorietà e indipendenza. Il pensare assume quindi nuove figure: lanciare singolarità; re-incatenare i colpi; e inventare ogni volta le serie che vanno dalle vicinanze di una singolarità a quelle di un'altra» [11].

Arbitrio responsabile

L'anarchismo è il più alto sforzo di coniugare libertà e uguaglianza nelle differenze che sia mai stato concepito.

8. Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 428.
9. Michel Onfray, *La politica del ribelle*, Ponte alle grazie, Firenze, 1998, rispettivamente p. 120 e p. 137.
10. Jean-François Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 154.
11. Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., p. 118.



Sankhaara, 1961,
tecnica mista su tela, 135x135,
Milano, collezione privata

il modo con cui la borghesia si difende e si conserva, l'ombra dietro cui mantiene la propria pretesa di decidere dei problemi. Non si «risolvono» le contraddizioni, ma si disperdono, impadronendosi del problema che non faceva che proiettare in esse la sua ombra» [8]. Il pensiero anarchico si è schierato contro la dialettica della legge e della

Tanto più alto quanto più si fonda su *nulla*; infatti non c'è alcuna garanzia che rassicuri le «intensità singolari» (Lyotard) mobili sul ciglio di un abisso senza fondo. L'anarchismo è l'arbitrio responsabile, l'arbitrarietà del caso che si distribuisce orizzontalmente, delineando così un orizzonte infinito. È su questa dismisura plurale che può caratterizzarsi una singolarità non arrogante perché finita, sia nel senso della sua individualità irripetibile che diviene com-unità, sia nel senso della sua identità definita dalla sua dispersione nel tempo e nel spazio, segnata in assoluto dalla morte.

Il pensare anarchico è programmaticamente instabile, non cerca riposo ma diviene incessantemente. È questa caratteristica di mutazione sismica che, probabilmente, lo avvicina di più al post-strutturalismo di matrice nietzscheana, anch'esso legato a formazioni in divenire, e non a ontologie fondanti o a istanze profonde insistenti su piattaforme originarie, da cui si erge la forma di stabilità per definizione, l'istituto, cioè la statualità, la politica di stato.

Le *liaisons dangereuses*, qui sinteticamente evocate, sciol-

gono efficacemente il nodo congiunto di anarchismo e post-modernità: un dono di reciprocità che eccede quanto di definito esiste nell'identità storica e filosofica dell'uno e nella convenzionalità categoriale del secondo. Si chiarisce quindi che non si tratta di rispecchiare due gemelli siamesi, o di clonare alcuni elementi ripetendoli a distanza di anni, o peggio di strumentalizzare posizioni innovative facendo retroagire, o proiettare, le radicalità ivi contenute, innestandole in uno spazio-tempo teorico differente [12].

No, anarchismo e post-modernità continueranno ad arricchirsi l'uno indipendentemente dall'altro, ma anche l'uno mutualmente dall'altro, quanto più l'uno sarà in grado di cogliere nell'altro quell'effetto di dislocazione che ne muta la configurazione accrescendo la potenza dissonante. «Distruggere non può venire che da una li-

quidazione più liquida ancora, da un clinamen ancor maggiore, da una caduta a perpedincolo ancor minore, da più danza e meno pietà. Ecco quello che ci occorre: che le variazioni di intensità si facciano più imprevedibili, più forti; che nella «vita sociale» gli alti e i bassi della produzione desiderante possano iscriversi senza scopo, senza giustificazione, senza origine come nei tempi intesi della vita «affettiva» e «creatrice»; che cessino il risentimento e la cattiva coscienza (sempre uguali a se stessi,



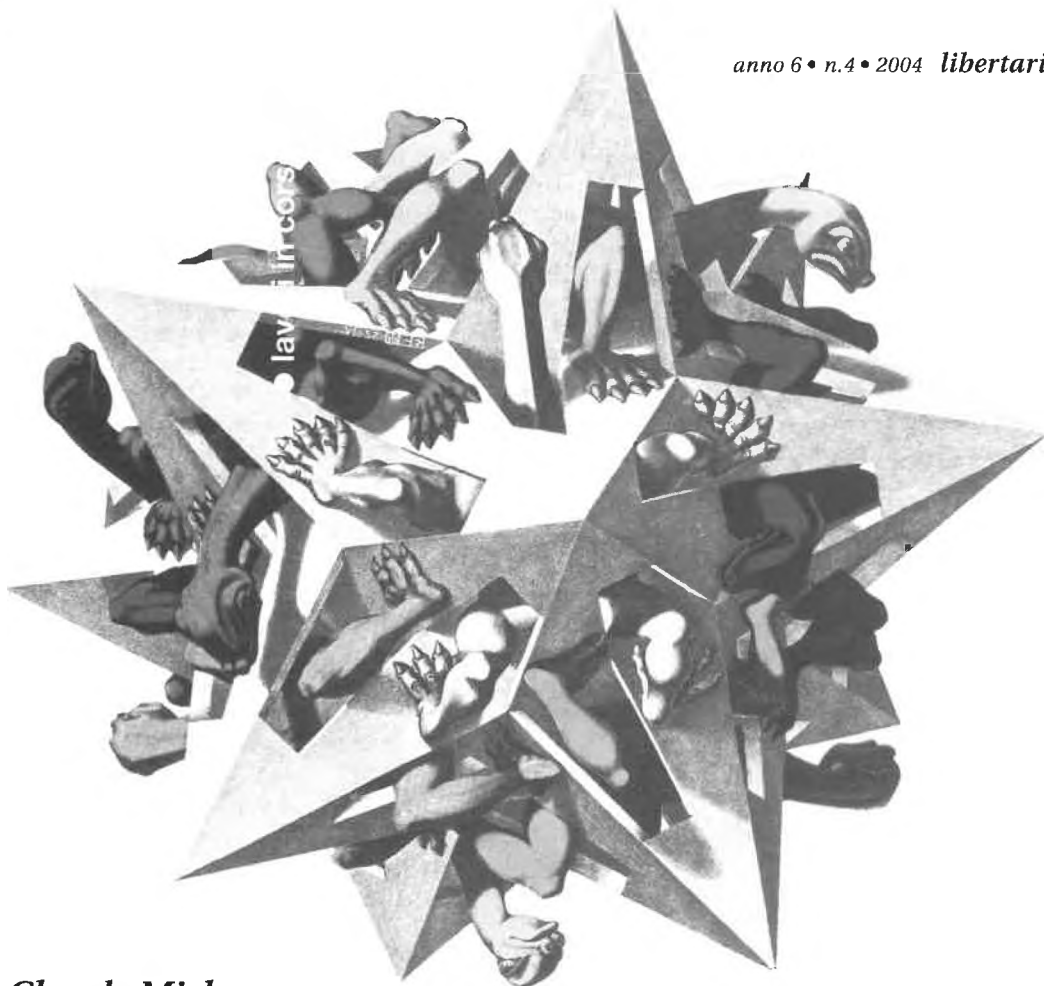
Senza titolo, 1961,
matita, matita grassa e acquerello su carta, 50x70,
Roma, Collezione Tommaso Fontana

12. Uno sforzo analogo nella medesima direzione di ricerca e coniugazione non disinvoltata è rintracciabile nei lemmi che compongono il *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*. De Proudhon à Deleuze, di Daniel Colson (Le livre de poche, Parigi, 2001), che ha suscitato una polemica sulle colonne di *Réfractations* da parte di Eduardo Colombo, *L'anarchisme et la philosophie* (n. 8/2002, pp. 126-141) e conseguente *Réponse de Daniel Colson à Eduardo Colombo* (pp. 142-153).

13. Jean-François Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 190.

Proponiamo a commento di questo articolo alcune opere di Gastone Novelli (1925/1968), pittore, forse meglio dire poeta, di scuola romana, poco ricordato dalla critica ufficiale. Astrattista dichiarato, è particolarmente attento alla scrittura (di origine automatica) e alla poesia visiva molte volte connesse all'impegno sociale. Alfredo Giuliani ha scritto: «Gastone Novelli non avrebbe mai tradito, mai oltrepassato i segni, la magia, l'opacità, la disperazione, la futilità il piacere dei segni».

sempre depressi) delle identità di ruoli generate dal servizio delle macchine paranoiche, dalla tecnologia e dalle burocrazie del capitale» [13].



Jean-Claude Michea

IL VICOLO CIECO DELL'ECONOMIA

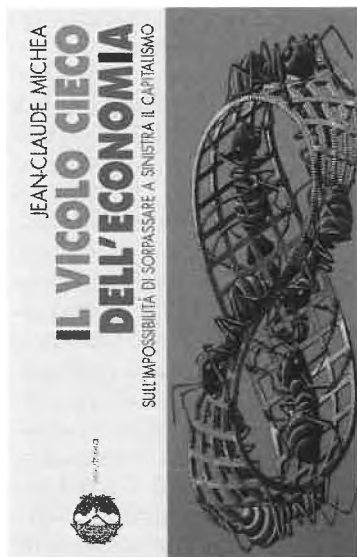
Questo è il titolo del libro che Elèuthera manda in libreria in novembre. Con un sottotitolo ancor più esplicativo: Sull'impossibilità di sorpassare a sinistra il capitalismo. Infatti, è inutile «mettere la freccia a sinistra», se non si può sorpassare. E il sorpasso del capitalismo, anche da sinistra, è impossibile se ne viene condiviso l'immaginario economico. All'utopia liberal-liberistica

e alla società di disuguaglianze che essa genera inevitabilmente non può realmente opporsi una sinistra che si fonda sulla stessa logica e sullo stesso mito: le inflessibili leggi dell'economia e il miracoloso ruolo della tecnica. Si impone dunque una rottura radicale con l'immaginario intellettuale della sinistra, un immaginario che, a partire dal diciannovesimo secolo,

ha soprattutto funzionato come «religione del progresso» e si è nutrito di «razionalità» economica. Ecco la prefazione dell'autore che insegna filosofia in un liceo di Montpellier ed è direttore di una collana delle edizioni Climats. È inoltre autore di Orwell, anarchiste tory (1995), Les intellectuels, le peuple et le ballon ronde (1998), L'enseignement de l'ignorance (1999) e Orwell educateur (2002)

La propaganda che appare ogni giorno sui teleschermi del mondo moderno si fonda invariabilmente su due idee-forza assai difficili da conciliare tra loro. Come sempre in tempo di guerra, si succedono a ritmo ipnotico i bollettini di vittoria. I progressi prodigiosi della moderna tecnologia, come proclama il ministero della Verità, hanno permesso di creare per la prima volta nella storia, le basi materiali dell'*avvenire radioso* e l'imminente avvento del suo *regime*. Questo *grande balzo* in avanti (dovuto indubbiamente allo spirito d'intraprendenza e innovativo che caratterizza la nostra incomparabile società liberale) non prelude solamente a un'era di abbondanza e di ricchezza illimitate. In ogni momento questa propaganda, così ben disposta, ricorda che il grande balzo conferisce agli uomini moderni un potere mai visto sulle condizioni di vita rispetto a chi ha avuto la sventura di vivere prima di loro e che avrebbe faticato anche solo a immaginarselo. La produzione industriale di tutti gli oggetti concepibili grazie agli orizzonti illimitati aperti dalle «nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione» è, effettivamente, il mezzo pratico per cambiare l'esistenza e renderla felice per tutti. E gli oggetti si accumulano in una quantità e a una velocità sconosciute a qualsiasi società precedente. Sembra, in

1. È possibile trovare un esempio classico di questa propaganda nelle opere complete di Jacques Attali. Qui si ha l'occasione di ricordare, come ha spesso fatto notare Milan Kundera, che il principale vantaggio della propaganda totalitaria rispetto a quella delle società liberali sta nel fatto che chi subisce la prima finisce in genere per non crederne più una parola.
2. *Journal du Dimanche*, 12 maggio 2002.



L'autore. Jean-Claude Michea

poche parole, che abbiamo finalmente raggiunto quel momento della storia (che ne è contemporaneamente la fine) in cui tutto ciò che gli esseri umani hanno sognato, una Sony qualunque l'ha realizzato o lo realizzerà di qui a poco [1]. Tuttavia, quando si arriva alle faccende serie (cioè, in generale, quando il *popolo*, logicamente sedotto da sermoni tanto promettenti, pone non meno logicamente la questione dei benefici concreti che potrebbe ricavare effettivamente da tutti questi stupefacenti progressi) il tono del ministero della Verità si fa di colpo cupo e la retorica entusiasta alla Victor Hugo lascia il posto agli accenti gelidi di un Thomas Robert Malthus. Il fatto è che la sapienza infallibile degli economisti è in grado di dimostrare in modo indiscutibile che l'u-

manità ha esaurito le sue scorte di pane bianco, che gli anni gloriosi sono ormai alle nostre spalle e che è tempo di ficcarci in testa che abbiamo finora vissuto al di sopra *dei nostri mezzi*. In quest'ora che prelude a tempeste ineluttabili (considerando, ci viene detto per esempio, quei tassi di natalità sempre nefasti, perché troppo elevati o troppo bassi) le più modeste rivendicazioni prendono l'aspetto di lussi ormai inaccessibili; la semplice esigenza di conservare un lavoro relativamente stabile e degno in una situazione minimamente umana, di disporre di un reddito quasi dignitoso, di una vecchiaia tutelata, di qualche cura gratuita, addirittura di qualche spazio di meritato riposo (tutto questo, ci viene detto oggi) rappresenta una serie di capricci inaccettabili, *perché contrari alle leggi dell'economia*. Come sintetizza l'ex padrone della compagnia d'assicurazioni francese Axa, Claude Bébear, con la brutale franchezza di chi è nato per comandare i suoi simili, la straordinaria accumulazione di progressi materiali e tecnologici può avere soltanto, per la maggioranza, un unico effetto: «È evidente che si dovrà lavorare di più e più a lungo» [2]. Insomma, se capiamo bene, la propaganda ufficiale ha il compito di farci credere questo: quanto più, grazie alla sua tecnologia prometeica e a un illimitato spirito d'inventiva, l'umanità aumenta le possibilità di risparmiare le pene agli esseri umani e di modificare il corso delle cose, tanto più dovrebbe rassegnarsi ad ammettere di non avere più il controllo sul proprio destino stori-

co e che, quindi, la portata stessa dei mezzi di cui dispone attualmente spiega la limitatezza dei risultati concreti che può sperare di raggiungere. Suppongo che non sia necessario avere un carattere particolarmente ombroso o incontenibile per arrivare alla conclusione che un sistema sociale bisognoso di favole di questo genere per legittimare le proprie modalità di funzionamento reali sia ingiusto e inefficace nel principio stesso [3], e che, per questo, imponga una critica *radicale*, cioè, rispettando l'etimologia del termine, una critica che ne analizzi il male

alla radice e che intenda trattarlo per quello che è.

In queste condizioni il problema nel suo complesso consiste nel capire per quale misterioso meccanismo un sistema evidentemente privo di razionalità sia riuscito, nel corso dei decenni, a stendere la sua ombra sull'intero pianeta, senza incontrare una seria opposizione da parte di coloro ai quali destabilizza l'esistenza e mutila la potenzialità di vita, senza suscitare, cioè, una resistenza collettiva commisurata ai guasti che produce e ai suoi effetti reali. Il problema può essere formulato in altro modo. Da oltre un secolo *tutti*,

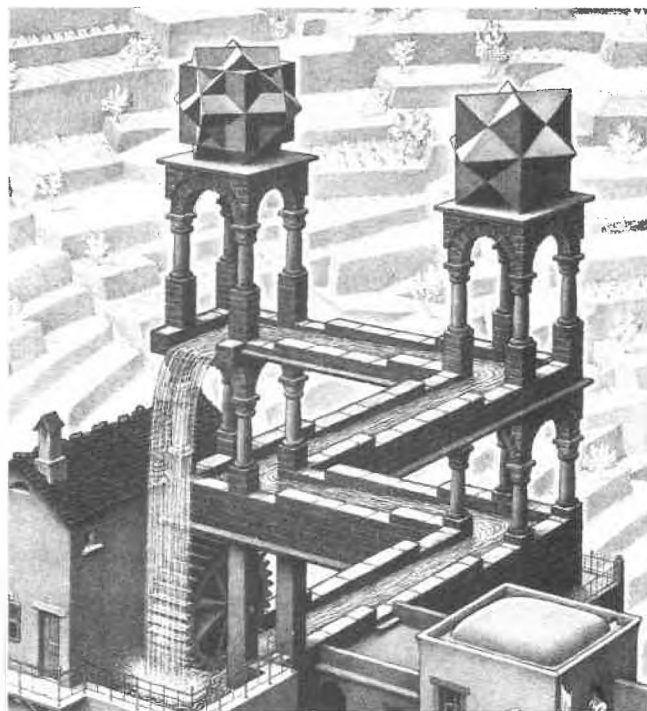
avversari e partigiani, concordano nel classificare con il nome di *Sinistra* il vasto movimento politico e intellettuale che si oppone *ufficialmente* al sistema capitalista e a tutte le sue malefatte. Come può essere, allora, che un movimento storico di tale portata (e le cui idee sono diventate dominanti nella cultura contemporanea) non sia ancora *mai* riuscito a rompere nella pratica l'organizzazione capitalista dell'esistenza, sostituendola con una società autenticamente umana, libera, ugualitaria e dignitosa? Come si può ben capire, una domanda del genere non è precisamente

3. Capisco bene che questa inefficacia è relativa. In realtà il sistema capitalista va avanti in un modo abbastanza soddisfacente per una parte non trascurabile della popolazione mondiale che ha effettivamente già ottenuto tanto e si appresta a ottenere ancora di più da una «globalizzazione» che, per altro, secondo tutte le statistiche, continua da vent'anni ad accrescere le disparità (tra nazioni come all'interno di ogni nazione) e addirittura a creare *zone di impoverimento assoluto*. Del resto, proprio per questa ragione il vero problema non è quello di determinare, per dir così platonicamente, se la globalizzazione sia o meno un «bene» *in sé*, ma solo di sapere *per chi* lo sia necessariamente e *per chi* è impossibile che lo sia. Pertanto, ogni volta che qualcuno accetta di far parte del teatrino dello spettacolo per venirvi a celebrare gli innumerevoli benefici che una civiltà ha il diritto di attendersi dalla scomparsa di tutte le frontiere e dal libero scambio generalizzato, è sempre meglio porre il doppio interrogativo di Friedrich Nietzsche: *chi parla? e da che posizione?* Si noterà indubbiamente come tanti discorsi intellettualmente apprezzabili, per quanto perfettamente collaudati, sullo «spirito di apertura», sulla «multiculturalità», «l'accettazione dell'altro» e la «necessità di rimettere continuamente in discussione il nostro modo di vivere» assumono

improvvisamente un tono molto particolare, se ci si sforza di rileggerli alla luce di una *dichiarazione dei redditi* o di una domanda di rimborso delle proprie *spese di trasferta*. Per altro, se il lettore volesse farsi un'idea della posizione reale che occupa *personalmente* in quel gioco del *Monopoli* su scala mondiale che è la modernizzazione capitalista, basterebbe ricordare (ricorrendo alle sole cifre ufficiali) che in Francia la retribuzione media è di 1.330 euro al mese, che cinque milioni di francesi vivono al di sotto della «soglia di povertà» (e di questi 1,7 milioni sono già *working poors*) e che le famiglie che hanno un reddito superiore

ai 3.530 euro al mese si collocano, per questo semplice fatto, nella fascia del 10 per cento dei più fortunati del paese. Cifre del genere sorprenderanno certi lettori. La loro scusa principale è che non possono proprio affidarsi alla sociologia ufficiale per essere indotti a riflettere sulla natura e l'ampiezza di queste disuguaglianze di classe. Lo ricorda Louis Chauvel nel suo *Le Destin des générations* (Puf, Parigi, 1998, p. 10): dal 1990 solo l'uno per cento delle tesi di sociologia discusse nelle università francesi utilizzava ancora il termine «classe» (e, sottolinea Chauvel, in un terzo dei casi si parlava di *classi scolastiche*).

Cascata,
(particolare),
1961,
litografia,
35x28,5 cm



nuova. Nel 1936, alla conclusione della sua inchiesta tra gli operai di Wigan Pier, George Orwell l'aveva già posta in questi termini: «Il fatto è che il socialismo perde terreno proprio dove dovrebbe guadagnarlo. Con tanti argomenti a suo favore (perché ogni pancia vuota è un argomento a favore del socialismo) la sua idea è meno largamente accettata di quanto non lo fosse dieci anni fa. Oggi l'uomo medio che pensa non solo non è socialista, ma è attivamente ostile al socialismo. Ciò è dovuto soprattutto a una propaganda sbagliata: il socialismo, nella versione che proponiamo oggi, ha qualche cosa di intrinsecamente sgradevole» [4]. E riassume così i principi di quella «propaganda sbagliata»: «Le persone disposte ad accettare il socialismo sono del tipo che considera con entusias-

simo il progresso meccanico in quanto tale. E ciò è talmente vero, che i socialisti sono in genere incapaci di capire che esiste anche un'opinione opposta. In genere l'argomento più convincente che viene loro in mente consiste nel dirvi che l'attuale meccanizzazione del mondo non è niente in confronto a quella che ci prepara il socialismo. Là dove oggi c'è un aereo, ce ne saranno cinquanta! Tutto il lavoro che oggi è svolto manualmente sarà allora fatto da macchine. Tutto quello che oggi è di cuoio, di legno o di pietra, sarà di plastica, di vetro o di acciaio. Non ci saranno più disordini, imperfezioni, deserti, animali selvaggi, erbacce, malattie, povertà, sofferenze. Il mondo socialista è soprattutto un mondo ordinato ed efficace. È proprio questa visione del futuro, però, concepito come un mon-

do scintillante alla Wells, che ripugna agli spiriti dotati di sensibilità. Va notato che questa rappresentazione del "progresso", concepita da pance piene, non appartiene alla dottrina socialista. Si è finito per credere che lo fosse e questo spiega come un certo conservatorismo di fondo di tanta gente d'ogni categoria abbia potuto facilmente essere utilizzato contro il socialismo» [5].

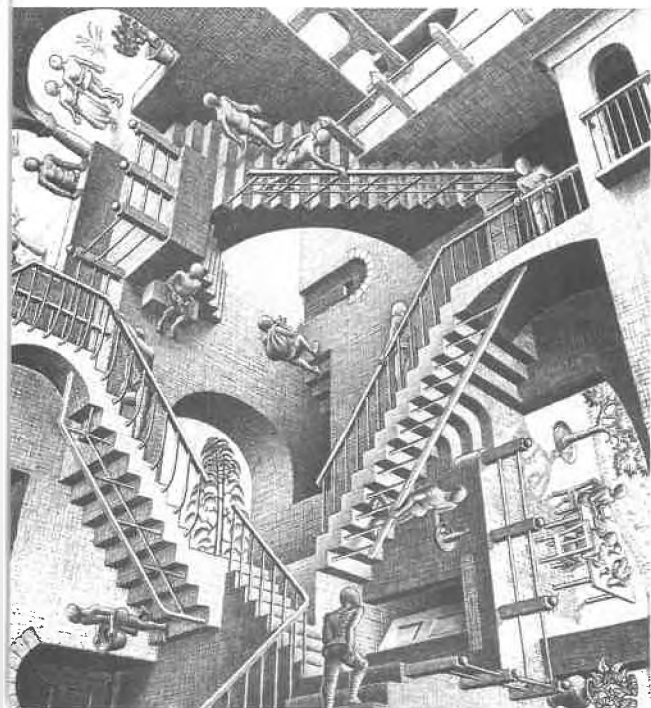
Sulle orme di Orwell

Il breve saggio che segue ha l'unico scopo di sviluppare nel modo più metodico queste brevi osservazioni di Orwell. Me ne sono discostato solo in due punti importanti. Per un verso, come cercherò di chiarire e come lo stesso Orwell riconosce alla fine del suo scritto, il culto del progresso e della modernità, centro di gravità di tutta la propaganda di sinistra, è profondamente estraneo alle versioni originali del socialismo, come sono venute costituendosi in Inghilterra e in Francia all'inizio dell'Ottocento. Per l'altro, e questa è una critica assai più grave, è diventato impossibile continuare a credere che i discorsi di questo tipo riguardino solo una «propaganda erronea» che un partito della sinistra (o, a maggior ragione, dell'estrema sinistra) potrebbe abbandonare o modificare a piacimento, a seconda, per esempio, delle fluttuazioni del suo elettorato. Mi sembra invece che l'elogio meccanico del «Progresso» e della «Modernizzazione» appartengano al nocciolo duro del programma metafisico di qualsiasi sinistra possibile, un programma al quale essa non potrebbe rinunciare, nemmeno in parte, senza negare del tutto se stessa. La ragione non è difficile da com-

4. *The Road to Wigan Pier*, Penguin Books, 1989, p. 159. Edizione italiana, *La strada di Wigan Pier*, Mondadori, Milano, 2000).
5. *Ibid.*, p. 176. Questi due passi compaiono nella seconda parte del libro, che contiene un saggio di straordinario acume sulla natura del socialismo. È interessante notare che Victor Gol-

lancz, l'editore di Orwell, utilizzò tutti i mezzi di cui disponeva (con quella tranquillità di coscienza tipica di gran parte degli intellettuali di sinistra, ogni volta che si tratta di «togliere la libertà ai nemici della libertà») per censurare questa parte del libro che giudicava politicamente scorretta e tale da turbare il sonno mentale dei militanti.

Relatività,
(particolare),
1953,
litografia,
28x29 cm



prendere. La sinistra, fin dai suoi esordi storici, si è sempre presentata, e a ragione, come l'unica erede legittima dell'illuminismo, cioè, per attenersi alle definizioni più classiche, come il Partito del movimento (netamente opposto a tutti i partigiani dell'ordine) e il luogo di incontro naturale di tutte le forze del progresso e di tutti i fautori del cambiamento. A questo titolo, chiaramente, essa ha saputo condurre o far proprio, nel corso degli ultimi due secoli, un numero incalcolabile di lotte per l'emancipazione, tanto legittime quanto indispensabili, contro le diverse potenze del vecchio regime (in prima fila quelle della chiesa e del grande latifondo) e contro inaccettabili privilegi e pregiudizi sui quali i

poteri tradizionali fondavano il proprio dominio [6]. Il problema è che nella storia delle idee una realtà ne maschera quasi sempre un'altra e gli esseri umani si trovano regolarmente davanti a *conseguenze* che non avevano nemmeno immaginato possibili, mentre ne sostenevano con il massimo ardore i *presupposti*. Questa griglia interpretativa, applicata alla filosofia illuminista, cioè al punto di avvio intellettuale della modernità, mi ha gradualmente portato a elaborare l'ipotesi seguente: non esiste, secondo me, che *un'unica* possibilità di sviluppare *integralmente* l'ambigua assiomatica dell'illuminismo, ed è quella dell'*individualismo liberale*. La traduzione politica, la più radi-

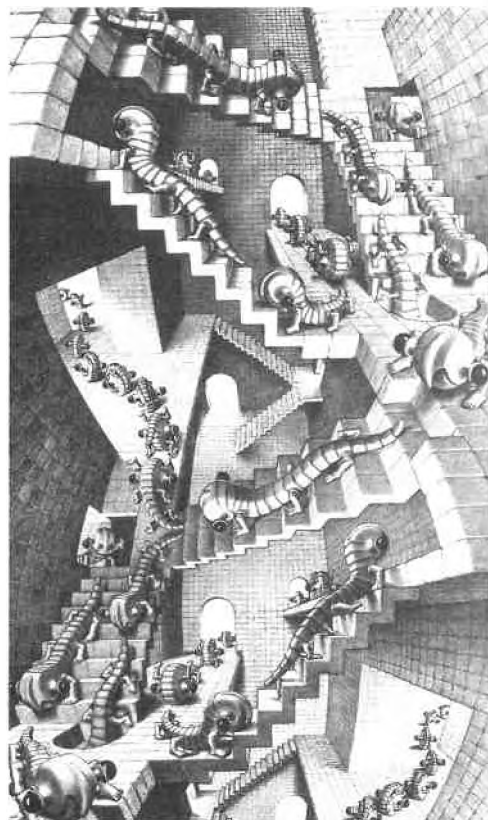
cale e la più conseguentemente logica di quest'ultimo, si trova nel discorso dell'economia politica [7], che ha la sua prima versione compiuta nella *Ricchezza delle Nazioni* di Adam Smith. Questo equivale a dire che quella ancor oggi chiamata la *sinistra* si alimenta esattamente *alla stessa fonte filosofica* del liberalismo moderno (dopo tutto non è affatto assurdo, in linea di principio, affermare che Turgot e Adam Smith fossero, ai loro tempi, *uomini di sinistra*). L'esistenza di questa matrice originale, *comune* al pensiero della sinistra e al liberalismo illuminista, spiega secondo me le ragioni che hanno sempre indotto la prima ad avallare lo spirito del secondo *sull'essenziale*, quando le è an-

6. Quelle lotte, destinate ad aprire al genere umano tutte le porte che erano state condannate, fino a quel momento, da pregiudizi assurdi o umanamente inaccettabili, imponevano ai tempi un notevole coraggio intellettuale e anche fisico. Una volta compiuta questa missione storica (che cosa resta delle strutture dell'Ancien Régime nell'epoca del *Grande fratello* e del *Gay Pride*), però, mantenere lo stesso e identico atteggiamento da parte della Sinistra assume tutt'altro significato. D'altra parte gli intellettuali di sinistra, da Hugo a Zola, avevano aperto quelle porte al prezzo di uno sforzo reale, e *a loro rischio e pericolo*. Al momento, invece, all'intellettuale di sinistra *moderno*, paludato nella sua poco plausibile dignità *boboista* (*bohémien-bourgeois*), aristo-freak, altro non rimane se non sfondare le porte aperte dai suoi predecessori e a combattere la ben comprensibile noia inventandosi a ogni pie' sospinto pericoli immaginari, come del resto fanno tutti i bambini del mondo. Il tutto, naturalmente (visto che gli resta comunque un minimo senso della realtà), *a tutto vantaggio della sua carriera mediatica*.

7. Nella prima metà dell'Ottocento (soprattutto negli scritti del giovane Karl Marx) il termine economista si riferisce solo molto raramente a un ipotetico rappresentante di una nuova scienza positiva, ma si applica più di frequente ai fautori di un sistema filosofico e politico preciso: il liberalismo (o capitalismo). Nella letteratura

dell'epoca è anche normale trovare una contrapposizione tra «socialisti» ed «economisti», quali esponenti di ideologie rivali (del resto quest'accezione si ritrova ancora alla fine del secolo, negli scritti sorprendenti di Léon Bourgeois). In questo senso va anche inteso il sottotitolo del *Capitale*: *Critica dell'economia politica*.

Casa di scale,
(particolare),
1951,
litografia,
47x24 cm



che capitato spesso (e le capiterà ancora) di volerlo correggere (o *regolarlo*) su questo o quel punto di dettaglio particolare. Queste ragioni non riguardano in primo luogo la particolare psicologia della maggior parte dei capi di quel movimento (l'amore per il potere e il senso del tradimento che questo implica), ma sono fondamentalmente *ontologiche*, cioè attengono alla natura stessa della sinistra. Vista in questa prospettiva, l'idea di un «anticapitalismo» di sinistra (o di estrema sinistra) parrebbe improbabile come quella di un cattolicesimo rinnovato o «rifondato» che prescinda dalla natura divina del Cristo e dall'immortalità dell'anima. Sono pertanto le esigenze stesse di

una lotta coerente all'utopia liberale e contro il rafforzamento della *società classista* che essa genera inevitabilmente (con questo intendo semplicemente un tipo di società in cui la ricchezza e il potere indecenti degli uni hanno come condizione principale lo sfruttamento e il disprezzo degli altri) [8] che rendono oggi politicamente *necessaria* una rottura radicale con l'immaginario intellettuale della sinistra. Capisco benissimo che l'idea di una rottura del genere ponga a molti seri problemi psicologici, perché la sinistra, da due secoli, ha avuto soprattutto la funzione di surrogato della religione (la religione del «Progresso»); e qualsiasi religione ha come funzione principale quella di conferire

un'identità ai suoi fedeli e di assicurare loro una pace interiore. Non faccio nemmeno fatica a immaginarmi che numerosi lettori considereranno un inutile paradosso questo modo di contrapporre radicalmente il progetto filosofico del socialismo originale ai diversi programmi della sinistra e dell'estrema sinistra esistenti, penseranno che sia una provocazione aberrante e pericolosa, tale da *fare il gioco* di tutti i nemici del genere umano. Io credo invece che questo modo di vedere sia l'unico che dia un senso logico alla spirale di fallimenti e di sconfitte storiche a *ripetizione* che ha caratterizzato il secolo scorso, e la cui comprensione resta evidentemente oscura per molti, nella strana situazione che è oggi la nostra. In ogni modo, è più o meno questa l'unica possibilità non esplorata che ci rimane, se vogliamo davvero aiutare l'umanità a uscire finché siamo in tempo dal *vicolo cieco dell'economia di Adam Smith*.

8. In una società di classi, lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo può benissimo essere *indiretto*. Un moderno campione di football, per fare un esempio di ricchezza indecente, non sfrutta nessuno direttamente. Ma gran parte dei suoi introiti sproporzionati (inimmaginabili solo vent'anni fa, quando il calcio

era ancora più uno sport che un'industria) proviene necessariamente, attraverso percorsi obliqui, dal lavoro di altri uomini. Questa analisi si applica, a maggior ragione, alle star dei media e dello show business e ci fa capire, nello stesso tempo, la base reale della loro coscienza «civica».

Su e giù,
(particolare),
1947,
litografia,
50,5x20,5 cm

Le immagini che accompagnano il testo sono tratte da lavori di Maurits Cornelis Escher (1898/1972), un signore con estrema competenza relativamente ad alcune tecniche di grafica e di stampa (xilografia, litografia, incisione a bulino su legno, mezzatinta), più vicino a matematici e geometri che ad artisti tradizionali.

Nei suoi lavori ha analizzato e applicato principi di dislocazione nello spazio (traslazione), movimenti rotatori sugli assi (rotazione), simmetria, riflessione, progressioni cicliche, trasformazioni di forme e immagini. Ha affrontato con grande libertà problemi di prospettiva (orizzontale e verticale), utilizzando lo spazio bidimensionale di una superficie piana (finzione) per rappresentazioni di spazi tridimensionali (realtà), ottenendo sorprendenti illusioni visive.

EDITORIA**Vetrina libertaria a Firenze**

Visto il successo della prima edizione, il Collettivo libertario fiorentino ha deciso di realizzare nuovamente la manifestazione culturale fiorentina, che assumerà presumibilmente cadenza biennale. La data prevista è per fine estate-inizio autunno del 2005, sempre a Firenze. La manifestazione, denominata **Vetrina delle culture anarchiche e libertarie** vuole



avere carattere internazionale, garantire la massima pluralità, esprimere le potenzialità e le attività del movimento. Il Collettivo chiede a tutti di pronunciarsi subito in modo da poter organizzare una o più riunioni organizzative, creare un apposito comitato di corrispondenza e una serie di comitati di riferimento locali, in maniera tale da dividere l'organizzazione dei contatti e delle adesioni per aree geografiche. Il

comitato di corrispondenza nascerà, lavorerà e si scioglierà, in funzione della Vetrina.

La prima riunione si è tenuta il 3 ottobre 2004.

Per contattare il Collettivo libertario fiorentino:
collibfi@hotmail.com;
alanark@tiscalinet.it;
http://www.inventati.org/collibfi/forum-editoria

MOSTRE**Che fotografo quel Vernon**

Un attimo di verità: Vernon Richards fotografo è la mostra fotografica che viene inaugurata il 30 ottobre 2004, alle ore 18,00 ai Chiostri di S. Domenico (ex Stalloni), Via Dante Alighieri, 11, Reggio Emilia. La mostra è organizzata dall'Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, con il patrocinio del Comune, l'Assessorato Cultura e Sapere e la Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia. L'iniziativa è curata da Massimo Mussini, docente di storia di arte moderna dell'università di Parma con la collaborazione di Laura Gasparini, (Fototeca, Biblioteca Panizzi) e Fiamma Chessa (Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa). La mostra resterà aperta fino al 30 novembre. E gli orari di apertura sono: 9,30-12,30; 16,00-19,00. Mentre il giorno di chiusura è il lunedì. Forse non tutti sanno chi era Vernon Richards. Ecco una breve nota biografica. Nato a Londra nel



1915, figlio di Emidio, compagno di Maria Luisa Berneri, Vero Recchioni (Vernon Richards), è stata una figura di spicco del movimento anarchico inglese e animatore del gruppo Freedom e della casa editrice Freedom Press. Nel 1936 fondò (e diresse fino al 1939) *Spain and the World*, quindicinale inglese, che come disse George Orwell, dava voce a chi non l'aveva: gli anarchici.

Per informazioni: telefono 0522/4393233; e-mail: archivioberneri@hotmail.com

INCONTRI**Terra e libertà Critical Wine**

A Roma dal 23 al 24 ottobre c'è la **Fiera dei particolari. Sensibilità planetarie e rivoluzione dei consumi**, con vignaioli e vini in mostra, stands di aziende vitiv-

nicole, assaggi, incontri con i produttori, concerti, musiche, poesia e molto altro. Il tutto al Csoa Forte Prenestino a Roma. Ecco come presenta l'incontro Luigi Veronelli, animatore della manifestazione.

Caro Amico Vignaiolo, in tempo di eventi fieristici inquietanti ecco la Fiera dei particolari/Terra e libertà/Critical wine a Roma nella suggestiva cornice architettonica del prestigioso Forte Prenestino, sede di uno dei centri sociali storici della capitale.

In Italia, la Fiera dei Particolari/Terra e libertà/Critical wine è «una proposta di grande efficacia, dove si mettono assieme momenti di riflessione e proposte concrete come il prezzo sorgente, la de.co. e l'autocertificazione». In Francia si tiene da oltre cinquant'anni la Foire des Particuliers, in cui convergono i migliori vignaioli, i più conosciuti e i meno e tuttavia capaci di grandi vini.

Sarà una fiera del tutto nuova; vi si assaggeranno i vini di ogni parte d'Italia. Festeggeremo la vita.

Luigi Veronelli

Per informazioni e adesioni: tel.335/7002047 (Muro); 333/4883557 (Pino); e-mail: info@criticalwine.org;



**TERRA E LIBERTÀ
/CRITICAL WINE**

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

Dvd con libretto

Dvd

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

Libretto

la redazione di "A" Contro la guerra, comunque
la redazione di "Senzapatria" Intervista a Fabrizio (1991)
Bruno Bigoni Diario di viaggio
Enrico Malatesta Il nostro "no!" alla guerra
Marina Padovese Fuori la guerra dalla storia
Teresa Sarti Quel pomeriggio con Fabrizio
Mariano Brustio Due chitarre contro la guerra
Fabrizio De André Girotondo
Fabrizio De André La guerra di Piero
Scheda 1. Noi di Emergency
Scheda 2. Noi di "A"

Pagine 73

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

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



Acri (Cosenza)

- Germinal

Ancona

- Feltrinelli

Barcellona (Spagna)

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

Bari

- Feltrinelli

Bassano**del Grappa (Vicenza)**

- La Bassanese

Bologna

- Feltrinelli
- Libreria del Ponte
- Ripicchio

Bolzano

- Cooperativa Libreria

Brescia

- Feltrinelli
- Rinascita

Caltanissetta

- Cantieri Culturali
- Ciccianera

Carpi (Modena)

- La Fenice

Carrara

- Circolo Gogliardo Fiaschi
- via Ulivi, 8

Fano

- Alternativa libertaria

Firenze

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

Forlì

- Einaudi
- Ellezeta

Genova

- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli
- XX settembre

Lione (Francia)

- La Gryffe
- La plume noir

Livorno

- Federazione anarchica livornese
- via degli Asili, 33

Lodi

- Casa del popolo

Lucca

- Centro di documentazione

Macomer (Nuoro)

- Libreria Emmepi

Mestre

- Feltrinelli

Milano

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

Modena

- Feltrinelli

Montpellier (Francia)

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

Napoli

- Cooperativa 'O Pappece
- vico Monteleone, 8/9
- Feltrinelli

Padova

- Feltrinelli

Palermo

- Feltrinelli
- Modusvivendi

Parigi (Francia)

- Publico

Pescara

- Feltrinelli

Piacenza

- Alphaville
- La pecora nera-ctm

Piombino

- Libreria La Bancarella
- Libreria La Fenice

Pisa

- Feltrinelli

Potenza

- Edicola viale Firenze, 18

Ravenna

- Feltrinelli

Reggio Emilia

- Info-shop Mag 6

Roma

- Anomalia
- Bar il Fico
- Bibli
- Biblioteca l'idea
- Bookshop Zora
- Casa internazionale delle donne
- Fahrenheit 451
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- Infoshop Forte Prenestino
- La bottega dell'asino
- Villaggio globale
- Lettere Caffè
- Libreria Montecitorio
- Lo Yeti
- Odradek
- Rinascita

San Francisco (Usa)

- City Lights

San Giorgio**a Cremano (Napoli)**

- Bottega del Mondo Gaia,
- via Pittore, 54

Sassari

- Odradek

Savona

- Libreria Moderna

Sidney (Australia)

- Black Rose
- Bookshop

Siena

- Feltrinelli

Torino

- Comunardi
- Feltrinelli

Trento

- Rivisteria

Treviso

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

Trieste

- In Der Tat

Venezia

- Il Fontego

Verona

- Rinascita

Vicenza

- Librarsi

Volterra (Pisa)

- Libreria Lòren

ecco dove si trova



libertaria

**Qualcuno
riesce
davvero
a trovare
delle
differenze
fra questi
due signori?**



ISSN 1128-9686

