Athanor
Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura

Serie annuale del Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi di Testi
Diretta da Augusto Ponzio

anno XVIII, nuova serie, n. 11, 2007-08

Alle spese di pubblicazione di questo fascicolo ha partecipato con un contributo
l'Università degli Studi di Bari

Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi dei Testi
Sezione di Filosofia e Scienze del Linguaggio
Facoltà di Lingue e Letterature Straniere
Via Garruba 6, 70122 Bari
Tel. e fax 0805717460
www.lingue.uniba.it/plat/generale_dipartimento.htm

Meltemi editore
via Merulana, 38, 00185 Roma
tel. 064741063 - fax 064741407
www.meltemieditore.it
info@meltemieditore.

UMANO TROPPO DISUMANO
a cura di Fabio De Leonardis e Augusto Ponzio

p. 7 *Presentazione*, di Augusto Ponzio

DA DOVE VERSO DOVE

11 Augusto Ponzio, *La disumanizzazione come tendenza intrinseca dell'umanesimo dell'identità*
48 Michail M. Bachtin, *Conversando*
64 Emmanuel Lévinas, *Riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*
71 Adam Schaff, *Umanesimo e marxismo*

"E NULLA ERA VERO ALL'INFUORI DEL LAGER"

89 *Presentazione*, di Fabio De Leonardis
92 Albert Einstein, *Agli scienziati italiani*
95 Hannah Arendt, Know-how *e condizione umana. Senza lavoro in una società di lavoro*
99 Herbert Marcuse, Eros e thanatos. *Felicità di tutti e felicità di ciascuno*
106 Frantz Fanon, *Il mondo coloniale*
110 Primo Levi, *Un sogno di pace nell'incubo del lager*

READY MADE

113 Dalla *Bibbia*, *Samuele* (capp. 7-8) *E il popolo volle un re*
115 André Gorz, *Quando gli scrupoli morali sono fuori posto: Il processo Oppenheimer*
120 Da *Famiglia cristiana* (1991), *Il comandante delle forze navali italiane nel Golfo: Una guerra che si poteva evitare*
121 Comunicato ANSA (24 febbraio 1998), *I Bugs*

122 «La Gazzetta del Mezzogiorno» (3 maggio 2007), *Un ufficiale USA dava sigari in cella a Saddam*
123 Thomas A. Sebeok, *L'odierno vaso di Pandora*
126 University of Sussex, Human Resources, *Dicci che razza sei*

CHE NE DICE LA SCRITTURA

131 Carlo Alberto Augieri, *Dove nessuno ha tempo, nessuno ha pazienza, nessuno ascolta*
140 Francesco Muzzioli, *Distopia e umanesimo: disillusione e ironia come forme di speranza estreme e residuali, le uniche eticamente accettabili*
150 David Ward, *Il passato del Piemonte nel presente di Piero Gobetti*
157 Eugenia Paulicelli, *Poetica e politica dello spazio nella scrittura di Clara Sereni*
164 Arianna De Luca, *Una "guerra psicologica che il mondo intero muove contro l'umano". L'epistolario Mann-Hess*
172 Gianluigi De Marinis Gallo, *"In guerra toccherò la verità". Guerra e scrittura nel diario di un alpino in Russia.*
189 Luciano Ponzio, *Il sipario delle palpebre. Pittura in toni di scrittura*

DOCUMENTI E CRONOGRAFIE

203 Adrea Catone, *La memoria rimossa. Il genocidio di Jasenovac*
215 Bertrand Russell, *Un tribunale internazionale per i crimini di guerra: lettera al presidente Lyndon Johnson*
218 *11 settembre 1973-9 maggio 1978, in Italia*
222 Uberto Tommasi, *L'arrivo a Istanbul e l'incontro con Zehra*

L'ALTRO SIMILE DIVERSO

231 Ferruccio Rossi-Landi, *Sono diversi perché le lingue li fanno diversi*
235 Maria Solimini, *La diversità spiegata: antropologia, storia, etnolinguistica*
262 Maria Solimini, *Identità etniche e linguistiche nel Sudafrica post-apartheid*
271 Fabio De Leonardis, *Da cittadini a profughi: i palestinesi dopo la nakba*
280 Fabio De Leonardis, *Quando si cancellano i segni dell'Altro: il sionismo e i palestinesi*

RIFLESSIONI

295 Susan Petrilli, Augusto Ponzio, *La mediazione caratteristica essenziale della violenza*
309 Andrea Catone, *La guerra umanitaria*
331 Floyd Merrell, *Terrorismo, violenza e responsabilità: una reazione istintiva*
350 Noam Chomsky, *Umanitarismo militare*
357 Nico Perrone, *Fondamentalismi. Le elezioni in Algeria, Palestina e Bielorussia*
361 Nico Perrone, *Ancora guerra in Iraq*
365 Thomas Szasz, *La medicamentalizzazione di-spiegata*
368 Nico Abene, *La dialettica della coscienza e l'intellettuale critico*

375 NOTIZIE DEGLI AUTORI

Presentazione

Investimenti in capitale umano, ingerenze umanitaria, interventi militari umanitari, guerre umanitarie…: umano troppo disumano. Nell'odierna fase della comunicazione-produzione globale il "carattere distruttivo" (Walter Benjamin) della forma capitalistica ha assunto una portata planetaria. A esso sono inseparabilmente collegati l'affermazione dell'identità e dell'appartenenza, la difesa e l'esportazione dei valori del "nostro stile di vita", l'"ascesa della soggettività", l'incremento parossistico delle sue pretese, della sua fiducia, della sua arroganza, la boria della ragione, l'esaltazione della tecnica, del lavoro-merce, della produttività, l'accanimento della riduzione del sociale a una comunità di lavoro, proprio mentre si prospetta inesorabile la situazione di una "società di lavoratori senza lavoro" (Hannah Arendt). La filosofia della *contemporaneità*, del *nostro* tempo, la filosofia dell'*attuale*, che avalla la rassegnata adeguazione e sottomissione dell'"animale razionale" e "politico" alla "dura legge del reale" fino al consenso all'"*extrema ratio*" della guerra, fa parte della stessa *ideo-logica distruttiva*. Non perché opponendosi all'umanesimo pacifista, della coscienza in pace, dell'"anima bella", implichi la difesa dell'"inumano". Ma perché conserva, come l'umanesimo perbenista e tollerante, il dis-

Presentation

Investments in human capital, humanitarian interferences, humanitarian military interventions, humanitarian wars…: human too inhuman. In today's phase of development in global communication-production the "destructive character" (Walter Benjamin) of the capitalist system has reached planetary dimensions. The destructive character is indissolubly connected with the *claim* to one's own identity and to one's own belonging, with defence and exportation of the values of "our life style", with the "rise of subjectivity," with the paroxysmal increase in its claims, in absolute self-assurance, in arrogance, with the haughtiness of reason, with the exaltation of technique, work-commodities, productivity, with persistence in reducing society to a work community, just now that the inexorable prospect is the situation of "a society of workers without work" (Hannah Arent). To the same *destructive ideo-logic* belongs *present-day* philosophy, the philosophy of *our* time, of *topicality*, which endorses the resigned adjustment and submission of the "rational and political animal" to the hard law of reality, to the very point of consenting to the *extrema ratio* of war. All this is not due to the fact that this philosophy as opposing the pacifist humanism of a conscience in peace, of "fine feelings", ends up

conoscimento dell'alterità, dell'alterità dell'esistente, propria e altrui, dell'alterità del tempo, che continua a essere il tempo lineare del "soggetto solo" (Emmanuel Lévinas), della sincronia, della Storia, della presenza, della coscienza totalizzante. L'umanesimo deve essere denunciato contrapponendo all'umanesimo dell'identità, un umanesimo dell'alterità, un umanesimo che non escluda dai "diritti umani" i diritti altrui. Si tratta di un umanesimo disponibile all'ascolto, cioè che da tempo all'altro, che si adopera per rendere umano il tempo liberato dalla fine del lavoro-merce riconoscendo nel "tempo disponibile", disponibile per l'alterità propria e altrui, "la vera ricchezza sociale" (Karl Marx).

Augusto Ponzio

by defending the "inhuman". The point is that it continues – like priggish and tolerant humanism –, to deny otherness, the existent's otherness, the otherness of time, which, consequently, goes on being conceived in terms of the linear time of "the lone subject" (Emmanuel Levinas), of synchrony, History, presence, totalizing consciousness. A denunciation of humanism must consist in countering humanism of identity with humanism of otherness, that is, with a form of humanism which does not exclude the rights of others from "human rights". It is a matter of humanism ready to listen, that is, which gives time to the other and which endeavours to render time human, time that has been freed with the end of work-commodities: it recognizes that the time now available, as a consequence of being freed from work, is available for the otherness of self and of others, and as such constitutes our "real social wealth" (Karl Marx).

Augusto Ponzio

> Le grandi lotte del XX secolo tra la libertà e il totalitarismo si sono concluse con la vittoria decisiva delle forze della libertà e di un unico modello sostenibile per il successo nazionale: libertà, democrazia e libertà di impresa. [...] Gli USA posseggono una forza e una influenza nel mondo senza precedenti e senza eguali. Sostenuti dalla fede nei principi della libertà e dal valore di una società libera, questa posizione è accompagnata da responsabilità, obblighi e opportunità ineguagliate. La grande forza di questa nazione deve essere usata per promuovere un equilibrio di potere che favorisca la libertà. [...] Se sei in grado di fare una cosa che gli altri apprezzano, allora dovresti anche essere capace di vendergliela. Se gli altri sono in grado di fare una cosa che per te ha valore, dovresti essere in grado di comprarla. Questa è la vera libertà, la libertà per una persona, o una nazione (*The National Security Strategy of the United States of America* 2002, trad. nostra).

> "Democrazia" è diventata una parola fortemente apprezzativa, non chiara dal punto di vista designativo. Classificarsi democratici è ora tanto insignificante, e tanto inevitabile, quanto per i politici farsi fotografare con i bambini. Ci è stato detto da chi dovrebbe sapere che quando il fascismo conquisterà l'America lo farà in nome della democrazia. Infatti, qualsiasi cosa si faccia ora in America — o altrove sulla Terra — sarà fatto in nome della democrazia. Sicché abbiamo bisogno di parlare in modo concreto. Nessuna delle etichette grandiose che sbandieriamo oggi vale gran che. Non risolviamo i problemi effettivi del mondo contemporaneo invocando parole sfruttate come "individualismo", "socialismo", "capitalismo", "liberalismo", "comunismo", "fascismo", "democrazia". Questi termini sono fortemente apprezzativi. Ogni cultura, e ogni gruppo, li adopererà a proprio vantaggio. Se usassimo il termine "democrazia" in senso designativo sarebbe sinonimo dell'espressione "società aperta di io aperti". Ma poiché disponiamo di quest'ultima espressione più precisa, e poiché nessuna etichetta è sacra né indispensabile, possiamo fare a meno dalla parola "democrazia" (Morris 1948, it.: 145-146).

> La violenza della guerra e la violenza del lavoro si somigliano (Lévinas 2002: 74).

1. *Identità e lavoro*

Questa forma sociale, il sistema capitalistico, basata sulla realtà del lavoro libero e sull'ideologia del libero scambio, mette in moto meccanismi di individualizzazione e di affermazione dell'identità, che trovano nelle sue stesse basi i propri presupposti, quali l'apparte-

nenza, la capacità decisionale, la libertà, la responsabilità, la possibilità di essere artefice del proprio destino. La soggettività, a livello individuale e collettivo viene esaltata e lusingata. Ma, in quanto il lavoro libero è lavoro astratto, quantificato, indifferente, subalterno alla produzione di valore di scambio e funzionale alla riproduzione ampliata del meccanismo stesso della produzione, la forma sociale su cui esso si basa mortifica la soggettività, tanto più quanto maggiormente si concretizza e si estende l'indifferenza dei rapporti sociali che la caratterizzano, mettendo in moto processi di alienazione, de-identificazione, sradicamento, espropriazione, omologazione, sempre maggiori quanto più il capitale si sviluppa. Ciò genera una ricerca parossistica dell'identità. Questo parossismo dell'identità, che la differenza-indifferenza di questa forma sociale produce, è sempre più realizzata come negazione dell'altro, dell'altro da sé e dell'altro di sé, di cui l'affermazione dell'identità richiede il sacrificio. Paradossalmente, si reagisce alla negazione dell'alterità prodotta dall'omologazione del mercato capitalistico e dall'indifferenza dei suoi rapporti sociali, basati sul lavoro astratto, attraverso una rivendicazione di identità che è essa stessa, come differenza indifferente, negazione dell'alterità.

Se non si tiene conto di questa esaltazione-frustrazione dell'identità, specifica della forma sociale capitalistica, non si possono comprendere il fascismo e il nazionalsocialismo, che anziché una anomalia, costituiscono una modalità permanente di manifestazione individuale, collettiva, culturale e politica di questa forma sociale stessa.

Nella Germania nazista il sacrificio dell'alterità del singolo rispetto alla *identità* generica di lavoratore, di soldato, di tedesco, di ariano, è portato all'estremo. Il concetto classista di proletariato è soppianto dall'indifferenziato *Arbeitertum* ([categoria] dei lavoratori). L'"*Arbeitseinsatz*" (mobilitazione al lavoro) era la regolamentazione pianificata di tutte le forze del lavoro in vista degli interessi economici del "*Volk*" (v. Enzi 1971: 112 e 113).

Se non si parte dal concetto indifferenziato di lavoro, che l'ideologia capitalistica, ma anche la realtà stessa dello sviluppo della produzione capitalistica, spinge verso una indifferenziazione *anche rispetto alla classe* (essa stessa differenza indifferente, per quanto ristretta), non è possibile comprendere come, in opposizione al marxismo, si affermi nel lessico della Germania nazista l'espressione "*deutscher Socialismus*". Nel lessico nazista i termini "socialismo, socialista", diventano sinonimi di "nazionalismo". Scrive Hitler "È socialista chiunque sia pronto a fare sua la causa nazionale fino al punto di non conoscere nessun ideale superiore a quella di nazione" (Shirer 1962: 105). Il termine *Nationalsocialismus* (anche se preesiste a Hitler), si presenta come denominazione del movimento politico nazista con la costituzione nel 1925 del partito sotto il nome di *Nationalsozialistiche Deutsche Arbeiterpartei*. In "Nazionalsocialismo" i significati di "nazionale" e "socialista" perdono ogni reciproca alterità, ponendo di fronte all'individuo un'unica identità indifferenziata con la quale può coincidere pienamente, senza riserve, fino al proprio annullamento totale, fino al sacrificio supremo.

All'ideo-logica della produzione capitalistica appartengono gli stereotipi positivi della "*Dynamic*", termine frequentissimo nella lingua del nazionansocialismo (il "*Dinamismus*", "tratto essenziale dell' uomo nordico" (Enzi 1971: 165), come pure vi appartengono i luoghi argomentativi della "*Blitzkrieg*" (guerra lampo), della "velocità" e "brevità" della guerra, "dell'alto livello tecnologico", termini ricomparsi a partire dalla "guerra del Golfo" del

1991. La guerra del Golfo Persico del '91 ha segnato una svolta decisiva, a livello mondiale, rispetto al periodo che va dalla seconda guerra mondiale alla fine della "guerra fredda", svolta che consiste nel ripristino dell'idea (e della pratica) – che sembrava anacronistica (malgrado il perdurare del ricorso alla guerra: in Corea, nel Vietnam) della guerra – come mezzo giusto e necessario di soluzione dei contrasti internazionali.

Tutti questi luoghi argomentativi della "bontà" dell'intervento militare sono, ora come allora, facilmente accettati dai "pacifisti della coscienza", cioè da coloro (e non sono pochi) che sono sempre pronti ad accogliere qualsiasi ideologia che possa mettere in pace la propria coscienza e dunque anche l'idea che la guerra possa essere un intervento chirurgico, mirato, preciso, circoscritto e rapido, oltre che giusto, con "esiguità di danni collaterali" (i morti, soprattutto i civili). Questo uso di "civile" è curioso. Ancora di più in "guerra civile".

Al linguaggio imprenditoriale-commerciale appartiene, nel linguaggio della Germania nazista, l'aggettivo "*abgeschrieben*" (ammortizzati, espressione che dice esplicitamente della mercificazione umana), riferito ai 10.000 ebrei ungheresi impiegati nella costruzione del vallo sud-orientale lungo il confine austriaco, lavoratori "a consumazione", materiale umano già "ammortizzato" (v. Enzi 1971: 101). La comunicazione della guerra, si serve degli stessi luoghi argomentativi con cui si pubblicizza un qualsiasi prodotto tecnologico da lanciare sul mercato. Riecheggiano slogan pubblicitari anche le parole d'ordine delle SS come "Notte e Nebbia" (*Nacht-und-Nebel-Transporte*, con riferimento alle crudeli cacce all'uomo organizzate nella notte o nella nebbia in attuazione del piano NN – *Nacht und Nebel* – contro persone giudicate "pericolose per la sicurezza del Reich") e anche i nomi "romantici" di operazioni come "Brezza di primavera" e "Spuma di mare" ("*Aktion Frühlingswind*", "*Aktion Meerschaum*") facenti parte del piano NN (v. ivi: 106, 296-297).

"*Arbeit*", nel lessico della Germania nazista, perde la connotazione di classe e il riferimento all'antagonismo con il capitale, e il suo campo semantico si allarga: lavoro è la guerra stessa, e *Arbeiter* è anche il soldato. Anche in concomitanza alla perdita della differenza di classe del lavoro indifferenziato si spiega la facile accettazione, nella Germania nazista, dell'ideologia della identità della razza, della opposizione "*Arier/Nichtarier*" (ariano/non-ariano), dell'"*Arierblut*" (sangue ariano), dell'etnia nordica. Al posto della "coscienza di classe", attecchisce l'idea della "*Blutsbewusstsein*" (coscienza di sangue, coscienza razziale), "*Blutschande*", da "incesto" diviene" "incesto raziale", "onta razziale", e fa coppia con "*Rassenshande*" (contaminazione razziale), che stigmatizza qualsiasi rapporto con individui di razza diversa. Come pure si afferma l'identità in riferimento al suolo: "*bodenbestimmt*", "*bodenstanding*", determinato dai legami con la propria terra, radicato nel suolo patrio. Il sangue e il suolo si richiamano vicendevolmente: "*Blut und Zolle*", sangue e zolla, un sintagma che nel nazismo trova ampia fortuna, L'unità di suolo, razza e sangue per l'individuo capace di avvertirla sentimentalmente, affettivamente, in un'esperienza ineffabile (*Gemüt*) (v. ivi: 206) rappresenta una compensazione sia pure illusoria, rispetto al processo di indifferenziazione, di spersonalizzazione, di desocializzazione e di espunzione dell'alterità richiesto dalla riproduzione capitalistica.

Una volta messa in moto l'ideologia dell'*identità frustrata* del sistema capitalistico, il resto dell'armamentario lessicale della violenza della Germania nazista con le sue esaltazioni, mistificazioni, ipocrisie ed eufemismi viene da sé. Il Lager

il prodotto di una concezione del mondo portata alle sue conseguenze con rigorosa coerenza; finché la concezione sussiste, le conseguenze ci minacciano. La storia dei campi di distruzione dovrebbe venire intesa da tutti come un sinistro segnale di pericolo (Levi 1981: 13-14).

La violenza del lessico della Germania nazista sta già nella soppressione dell'alterità; soppressione che costituisce la premessa maggiore di ogni sillogismo dell'ideologia e della pratica del nazismo. Al termine della catena logica che parte da questa premessa sta lo sterminio. Parole come "*Zyklon B*", preparato industriale a base di cianuro di idrogeno, che permetteva che lo sterminio acquistasse un carattere pulito, ordinato, anonimo, "quasi industriale" (Enzi 1971: 441), "*Gaskammer*" camera a gas, "*Gasauto*", camera a gas mobile, "*Krematorium-Kommmando*", squadra addetta ai forni crematori, "*Liquidierungsbefehel*", ordine di liquidazione, "*natürliche Verminderung*", eliminazione naturale per lavoro coatto nei campi di sterminio, "*Endlösung*", soluzione finale del "problema ebraico" con il genocidio programmato, sono solo l'attestazione sul piano lessicale che il sillogismo della violenza ha raggiunto, nella ideologia del nazismo, la sua conclusione.

Non voler sapere di questa conclusione fa parte del meccanismo della ideo-logica del consenso tacito, del consenso con alibi, della pacificazione della buona coscienza. Ma la premessa non si poteva e non si può non sapere.

La soppressione dell'alterità, di sé e dell'altro da sé, fa anche da premessa di tutto il percorso del "socialismo reale" e della sua bancarotta, insieme all'altra premessa che la comunità è una comunità di lavoro, dove il lavoro, il lavoro astratto, indifferenziato, è considerato sia come la fonte di ogni ricchezza sociale, sia come ciò in cui l'individuo trova la propria identità. Marx, come risulta inequivocabilmente dagli scritti del 1844 a quelli del '58 e nella critica del programma di Gotha del '75, prende esplicitamente posizione contro questa visione basilare dell'ideologia della forma capitalistica di produzione, che passa anche nelle forme utopicamente vagheggiate o politicamente realizzate di opposizione a essa. Marx criticando il "comunismo rozzo e materiale" (e *ante litteram*, *ante factum*, anche il "socialismo reale") evidenzia l'equivoco di una riorganizzazione nuova del sociale che assume, come fa la società capitalistica, il lavoro in generale come la fonte della ricchezza sociale e riduce la società a una "comunità di lavoro" (v. in "Riflessioni", in questo stesso fascicolo, Petrilli e Ponzio).

Una dimensione altra rispetto alla concezione del mondo, e al suo ordine del discorso, che produce il Lager e il Gulag, si delinea guardando a una riorganizzazione del sociale in cui la differenza come identità individuale o collettiva non si illuda di poter escludere la *differenza come alterità*; in cui si affermi il *diritto all'infunzionalità*, al valere per sé, come fine a se stesso; in cui "non è più il tempo di lavoro, ma il tempo disponibile la misura della ricchezza sociale" (Marx 1857-58, II, it.: 405), il tempo disponibile per l'alterità propria e altrui.

L'effettiva ricchezza della società e la possibilità di un continuo allargamento del suo processo di riproduzione non dipende dalla durata del pluslavoro […]. Di fatto il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna. […] Questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà […] (Marx 1867-94, III, it.: 933).

Il *diritto alla vita*, fino a quando non lo si colleghi saldamente con il *diritto all'infunzionalità*, resta dentro a una visione dell'uomo come mezzo, ridotto a capitale che bisogna valorizzare "per tutta la durata della vita attiva", come si esprimono i documenti programmatici della Commissione Europea, cioè capace di essere produttiva della riproduzione di questo sistema di produzione. L'umano non è una risorsa, perché non è un mezzo, non ha valore strumentale: è *un fine*. Attribuirgli la funzione strumentale di incremento della "competitività globale" sul mercato mondiale è già di per se stesso svilente, ma lo diventa ancora di più quando di ciò si fa l'obiettivo dell'istruzione e della formazione.

Nel mondo odierno della *comunicazione-produzione* (la cosiddetta "globalizzazione è la pervasività a livello mondiale della comunicazione diventata, in questa fase della sistema di produzione capitalistico, componente fondamentale di tutte e tre le fasi – produzione, scambio, consumo – del ciclo produttivo) in cui sviluppo, efficienza, competitività (fino all'*extrema ratio* della guerra) sono i valori fondamentali, il *diritto all'infunzionalità* assume un carattere sovversivo.

Con la liberazione dal lavoro indifferente, attualmente, finché dura il sistema capitalistico, nella forma di *disoccupazione strutturale*, con la demercificazione della tradizionale "emigrazione", nella forma attuale del fenomeno dilagante della *migrazione*, irriducibile a quello "assorbibile" e funzionale della "emigrazione", e con l'incremento della necessità di *occupazioni socialmente utili* dedicate all'alterità infunzionale, l'odierna comunicazione-produzione apre essa stessa, suo malgrado, spazi sempre maggiori all'infunzionale.

L'infunzionale è l'umano. E tuttavia i "diritti dell"uomo" non contemplano il diritto all'infunzionalità. Esso fuoriesce dall'umanesimo dell'identità. Ed è a fondamento di tutti i diritti dell'alterità.

2. *Guerra*

L'aspetto più vistoso del carattere distruttivo della comunicazione-produzione mondializzata è la guerra, perché essa è anche *comunicazione-produzione di guerra*. La guerra ha bisogno di sempre nuovi mercati di armi convenzionali e non, comprese "le armi di distruzione di massa", e di un consenso sempre più ampio e diffuso che la riconosca come giusta e necessaria, quale mezzo di difesa nei confronti del pericolo crescente rappresentato dall'"altro" e come mezzo per far valere i diritti della "propria identità", della "propria differenza". *Identità* e *differenza* che in effetti non è l'"altro" a minacciare o a distruggere, ma proprio questa forma sociale stessa che le incoraggia e le promuove. Certamente essa ha reso ormai le identità e le differenze se del tutto *fittizie* e *fantasmatiche*, ma proprio per questo a esse ci si aggrappa parossisticamente. E tutto ciò per la comunicazione-produzione della guerra va senz'altro bene.

La Guerra, come scelta realistica obbligata, incombe. Questa ineludibile verità è il presupposto delle riflessione del testo di Benjamin sul carattere distruttivo (1931), presupposto reso esplicito in "Esperienza e povertà" (1933): "La crisi economica è alle porte, dietro di esse un'ombra, la guerra che avanza". Quest'ombra accompagna anche la riflessione di Heidegger 1964, it.: 62 e 80-81) sulle pagine di *Così parlò Zaratustra* di Nietzsche, e si proietta su di essa.

È possibile intravedere allora che ciò che è in gioco, nella riflessione di Nietzsche, di Benjamin, di Heidegger. È il rapporto identità/alterità, che è anche ciò che è in gioco nella critica marxiana alla forma sociale capitalistica, la quale, fondata sulla produzione del valore di scambio e sul lavoro in generale, indifferente, fa del tempo di lavoro anziché del tempo disponibile la fonte della ricchezza. Ciò che è avversato, sacrificato dal "carattere distruttivo", "dallo spirito di vendetta" (Nietzsche-Heidegger), è l'alterità, il tempo dell'alterità, il tempo disponibile per l'alterità, propria e altrui, il tempo del "lavoro creativo", come dice Benjamin. E ciò in funzione dell'identità, individuale o collettiva, un'identità sempre più ridotta, impoverita, rimpicciolita da questa sua contrapposizione all'alterità. È l'apertura all'alterità la "redenzione dallo spirito della vendetta" su cui si interrogano Nietzsche e Heidegger. È il rapporto di alterità a precedere, per usare le stesse espressioni di Heidegger, "ogni semplice fraternizzazione", ogni iniziativa della soggettività, a stare "prima di ogni sforzo per la pace e di ogni attività di guerra", di ogni garanzia di "pax, la pace attraverso i patti" (v. Heidegger 1964, it.: 83).

Non si esce dal monologismo dell'identità contrapponendo alla esaltazione della soggettività propria del pensiero occidentale e al suo umanesimo che su di essa si basa la riconduzione dell'esistente all'essere, la riduzione del pensiero a pensiero dell'essere, quale sua appartenenza, suo "ascolto", l'assunzione del linguaggio come "la casa della verità dell'essere" e la dichiarazione che l'uomo non è che "il pastore dell'essere", il custode della verità dell'essere (v. Heidegger 1947).

Al "carattere distruttivo", allo "spirito di vendetta contro il già fu" (Nietzsche), insito nella "ascesa della soggettività", alle sue pretese, alla sua fiducia, alla boria della ragione, all'esaltazione della tecnica, del lavoro, della produttività, l'opposizione heideggeriana all'umanesimo, facendo dell'uomo il portavoce dell'essere, contrappone una soluzione che rientra nella stessa ideologica distruttiva. Non perché "implichi la difesa dell'inumano" (ivi: 300), come Heidegger si preoccupa di negare, ma perché conserva il disconoscimento dell'alterità, dell'alterità dell'esistente, dell'alterità del tempo, che continua a essere "il tempo solo" (Lévinas 1961), continuo, lineare della sincronia, della Storia della presenza, della coscienza totalizzante. Per questo tale soluzione ha "un carattere distruttivo", nel senso di Benjamin, benché Heidegger cerchi di mostrare il contrario: che la negazione dell'umanesimo non sia "'il negativo' nel senso distruttivo" (ivi: 209, corsivo mio). "L'umanesimo deve essere denunciato, dice Lévinas, solo perché non è sufficientemente umano" (ivi: 161). Specificamente si tratta di contrapporre all'umanesimo distruttivo dell'alterità, un umanesimo che sia fondato su di essa, un "umanesimo dell'altro uomo" (è il titolo del libro di Lévinas del 1972), di far valere, rispetto all'indifferenza dei "diritti umani", dei diritti dell'identità, della differenza, dei "diritti dell'uomo egoista" (come dice Marx in "Sulla questione ebraica"), la non indifferenza per l'alterità, i diritti altrui: "I diritti umani e i diritti altrui", intitola Lévinas un suo saggio del 1985 (in Lévinas 1987).

La "povertà" di cui parla Benjamin in "Esperienza e povertà" è anche la contropartita dell'ontologia heideggeriana e del suo antiumanesimo, il quale non è nient'altro, anch'esso, che "punizione", "vendetta" contro l'esaltazione della soggettività, vendetta contro la "boria" della ragione tecnocratica (Semerari 1982) e il loro carattere distruttivo. È la povertà dell'uomo – e del suo linguaggio – ridotto a "pastore dell'essere", condizione che riflette

quella della subalternità alla logica identitaria e distruttiva dell'attuale. Di questa povertà Heidegger è consapevole, e lo dice esplicitamente nelle pagina conclusiva della sua "Lettera sull'umanesimo" (1947, it.: 315): "Il pensiero sta scendendo nella povertà della sua essenza provvisoria. Il pensiero raccoglie il linguaggio nel dire semplice. Il linguaggio è così il linguaggio dell'essere come le nuvole sono le nuvole del cielo".

3. *Il sentire, l'esposizione*

Limitarsi a sentire come la comunicazione globalizzata ci fa sentire; oppure – e questa è l'altra possibilità che un'*estetica trascendentale*, come *critica non indifferente all'alterità*, intende indicare – *sentire questo sentire* cioè ascoltare, comprendere, rispondere: disporsi in questo "secondo" senso, ma che in effetti è l'*unico senso* del *sentire effettivamente*, vuol dire avviare una riflessione sul sentire odierno contro l'*anestesia del sentire irriflesso*, conseguenza dell'*iperestesia della comunicazione globale*.

Ciò che intendiamo proporre è una nuova *critica dell'estetica*, aggiornata all'attuale sentire dell'io, alla *egostesia* della comunicazione globale. Fondata sulla relazione di *indifferenza non-indifferente*, tale critica si pone in termini di *restituzione*: restituzione della stessa identità all'alterità, restituzione del *sentire separato* della comunicazione globale al nostro corpo *nella sua irriducibile intercorporeità.*

I nuovi media della comunicazione, per esempio, il multimedia permettono la *sinestesia* – "dare un colore ai suoni" – non più come possibilità eccezionale dell'"alchimia" del poeta, come nel progetto Rimbaud (1873, "Lettera del Veggente", "Alchimia del verbo", "Vocali"), ma come offerta di mercato di *sincretismo di sensi separati*, e di "io divisi", sinestesia "artificiale" quanto quella dei "paradisi" della droga. La planetaria interconnessione on line consente il collegamento di "identità di ruolo", professionali ecc. o di solitudini monadiche fuori ruolo o nel "tempo libero".

Al sincretismo di tali connessioni e sinestesie la *sinestesia* trascendentale della differenza non-indifferente, di cui la critica dell'estetica si propone il recupero e la restituzione, è interconnessione di sensi che travalica il corpo individuale e le altre divisioni funzionali alla comunicazione-produzione, la quale non può essere altro, in ultima analisi, che comunicazione e riproduzione di se stessa. La sinestesia della critica trascendentale del sentire è la sinestesia intercorporea del sentire il piacere del piacere altrui, la paura della paura altrui, la sofferenza della sofferenza altrui: è la sinestesia dell'"avere l'altro nella propria pelle" (Lévinas).

Oggi più che mai lo spazio in cui l'uomo vive non è recintabile. Ogni ambiente risulta parte di un ambiente più ampio. Nessuna architettura sussiste fuori da un gioco di cerchi concentrici costituiti da altre architetture. Ciò sia sul piano naturale, della *biosemiosfera*, sia sul piano storico-sociale, della *antroposemiosfera*. A loro volta questi due piani (e i problemi dell'ecologia oggi lo evidenziano con forza) non sono separabili; e si può dire ormai che non esiste un ambiente naturale non coinvolto nel processo storico-sociale.

Possiamo parlare di una situazione di *esposizione*, cioè di un *essere necessariamente esposti*, *soggetti all'esterno*. Vivere e operare nell'illusione dell'isolamento non è più possibile. Ogni totalità è inserita in totalità più ampie; e la possibilità di comprendere le caratteristi-

che interne di una totalità, la sua logica, le sue esigenze, i suoi equilibri, e la conseguente possibilità di progettare una totalità nuova non dipendono semplicemente da una capacità di analisi interna alla totalità. Piuttosto che un lavoro di scomposizione, la lettura della totalità richiede lo studio del suo inserimento in totalità più ampie, in base al quale, in primo luogo, ciò che sembrava un tutto unitario si riveli, invece, solo una parte o una risultante o un fattore o un pezzo di una più ampia totalità. Non un metodo analitico dunque, ma un metodo detotalizzante.

Non ci sono ripari: questa ci sembra essere la situazione dell'uomo della comunicazione-produzione globale. La *interpermeabilità* che la caratterizza è dovuta a due fattori: principali: lo sviluppo tecnologico e l'ampliamento del mercato fino a divenire mercato mondiale.

Il primo fattore è ormai tale che l'effetto di un'azione umana può ripercuotersi su tutto il pianeta Terra (si pensi ai possibili effetti dell'energia nucleare). Il secondo fattore comporta la dipendenza di qualsiasi prodotto nei confronti di una totalità che è molto più ampia rispetto al mercato relativo a quegli stessi prodotti e all'intero mercato nazionale, coinvolgendo, invece, le strutture complessive dell'intero scambio mondiale.

Ma questi due fattori sono a loro volta delle parti, sono la superficie di una struttura più profonda: quella dei rapporti sociali di produzione. Ed è di questa architettonica complessiva che bisogna occuparsi quando si vogliano affrontare problemi di micro-architetture, quali quello delle abitazioni, del complessivo habitat di una comunità, dell'ambiente naturale o anche della ricostruzione della salute bio-psichica del corpo. Esse sono collegate dall'appartenenza a uno stesso livello di produzione tecnologica e fanno tutte parte di uno stesso mercato. Tanto un paesaggio "naturale" ("naturale", si badi, fra virgolette) quanto un software sono così come sono e trovano la loro possibilità di esistenza solo relativamente ai livelli di sviluppo dei due fattori indicati. Ma il loro rapporto è più profondo e va ricercato al livello dei rapporti sociali di produzione e dello sviluppo della riproduzione sociale, di cui quello della tecnica e quello del mercato sono soltanto gli effetti.

La comunicazione globale permette di parlare del *"sentire" in generale*, e questo sentire è certamente mutato e continua a mutare. Il sentire ha a che fare col senso dei messaggi – delle merci-messaggi e dei messaggi-merci – piuttosto che con il loro significato. Esso appartiene al nostro corpo. La trasformazione del sentire comporta inevitabilmente una mutazione antropologica.

Si tratta allora di ripensare l'estetica come studio dell'*estesia* dell'umano, di analizzare e comprendere i cambiamenti strutturali che stanno avvenendo, e avvenendo irreversibilmente, in essa. Senza questo rinnovato quadro dell'estetica dell'animale umano nell'epoca della comunicazione globale, gli umanesimi e gli antiumanesimi mancano del proprio referente, anzi si riferiscono a un referente che, se mai è esistito, ora certamente non c'è più, per lo meno così come è da essi è concepito.

La difficoltà di una rinnovata estetica è che l'attuale *estesia* è opacizzata dalla caratteristica capacità *anestetizzante* della comunicazione globalizzata, mediante l'omologazione, certamente, ma anche tramite una *iperestesia* che impedisce l'attenzione stessa, che ottunde e ostacola la possibilità di riflessione e ancor più di critica.

In generale il nostro sentire avviene immediatamente nei segni del circostante ambiente sociale di appartenenza e mediatamente in quelli di un ambiente sociale più o meno esteso

sia sul piano della contemporaneità sia su quello della successione storica. Il sentire è dunque sempre connotato *semioticamente e socialmente*. L'odierna comunicazione globale con i suoi segni e le sue macchine, le sue merci e i suoi messaggi, la sua estensione e la sua velocità, i suoi criteri e valori ha evidentemente delle conseguenze, ormai al livello planetario, sul sentire. L'estetica che stiamo proponendo intende svolgere, in maniera diretta e sistematica – tagliando *semioticamente* di traverso gli specialismi delle psicologie, delle sociologie e delle altre scienze umane – l'analisi, più esattamente la *critica*, anche nel senso kantiano, *del sentire odierno*.

Un'*analisi estetica* critica, dunque, non effettuata però sul piano della descrizione empiricamente condotta secondo qualche prospettiva sociologica, o psicologica, o antropologico-culturale. Ciò che stiamo proponendo è un'*analisi fenomenologica nella prospettiva di una nuova estetica trascendentale*. Trascendentale perché, al contempo, è a priori rispetto all'io della comunicazione globale e ne costituisce le condizioni fondamentali. Si tratta non di un io universale e astorico, ma dell'*alterità* dell'io che sente il tempo, lo spazio, il lavoro, la malattia, il corpo ecc. secondo le *forme del sentire specifiche della comunicazione globale*: un'*alterità*. Dunque. che sta nell'orizzonte dell'io ma, come *squarcio*, come *in-finito* che esso non può contenere; l'*alterità* della differenza non-indifferente che la differenza indifferente dell'identità presuppone come *inquietudine* da cui difendersi sul piano del sentire stesso. Di tale difesa la coscienza ha in primo luogo bisogno per sentirsi *buona coscienza*; e ne ha anche in primo luogo bisogno la ragione monologica per *sentire di avere ragione* nell'*avere ragione dell'altro*. Si comprende dunque come una riflessione orientata in tal senso sul sentire nella comunicazione globale, cioè come *estetica trascendentale*, si presenti anche come *critica della ragione della comunicazione globale*, come evidenziazione dei limiti e delle aporie, delle contraddizioni e delle anfibologie che la mettono in crisi, che ne evidenziano la strutturale condizione *critica* malgrado il suo sempre più rafforzato riprodursi e il suo sempre più ostinato ristabilirsi.

4. *Ideo-logica e sicurezza*

Al perdurare della comunicazione-produzione è rivolta la progettazione dell'incremento della comunicazione e del suo controllo. Questa progettazione è l'*ideologia* della comunicazione-produzione. Essa è talmente realistica, talmente aderente all'essere delle cose, da presentarsi, sbandierando la lieta notizia della fine delle ideologie, *più come la sua logica, che come la sua ideologia*. Noi la indichiamo perciò come l'*"ideologica" della comunicazione-produzione mondializzata*. Anzi l'ideologia funzionale alla conservazione di questa forma sociale particolare finisce, in buona e in cattiva fede, a far passare tale conservazione per quella della *riproduzione sociale in generale*. Invece l'attuale forma di organizzazione sociale, per il suo carattere distruttivo, *ostacola e mette in serio pericolo* la stessa riproduzione sociale, oltre che l'*intera semiosi* e dunque l'intera vita sul pianeta.

La *guerra del Golfo* nel 1991, come abbiamo già osservato, ha segnato una *svolta decisiva*, a livello mondiale, circa l'idea e la pratica della guerra, la quale viene da quel momento fatta circolare nella comunicazione-produzione mondializzata come "giusta e necessaria",

come “azione di polizia”, e persino come “intervento umanitario”. La concezione della guerra affermatasi dal 1991 ha preso stabilmente il posto perlomeno sul piano politico di quella precedentemente dominante in Europa a partire dal secondo conflitto mondiale (sul piano dell’opinione pubblica le recenti, ma anche per ora impotenti, manifestazioni a livello mondiale contro la guerra, fanno intravedere qualche possibilità, ma per ora senza effetto, di destabilizzazione di tale concezione).

Quest’ultima concezione, secondo cui la guerra è assolutamente rifiutata, “ripudiata”, dice la Costituzione italiana, quale mezzo di soluzione dei contrasti internazionali, trovò espressione, nella *Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa. Atto finale di Helsinki* (1975), nel principio dell’assoluta non giustificabilità del ricorso all’uso della forza e anche della minaccia dell’uso della forza sia fra gli Stati partecipanti a tale accordo, sia nei confronti di quelli non partecipanti. La parola “sicurezza” si trova sia nella denominazione di questa Conferenza e nell’indicazione dei suoi scopi, sia nel recente documento della Casa Bianca *The National Security Strategy of the United States of America* (2002). Ma, nel primo testo, la sicurezza è considerata raggiungibile solo attraverso l’indiscutibile rifiuto della guerra come mezzo per risolvere i contrasti internazionali; nel secondo, invece, si proclama che si può ottenere la sicurezza *solo* attraverso la “guerra preventiva”, non permettendo agli “Stati canaglia” di “sparare per primi”.

La redazione dell’*Atto finale di Helsinki* e la sua sottoscrizione da parte di 33 Stati partecipanti dell’Europa, e da parte dell’URSS, degli USA e del Canada il 1° agosto del 1975, fu unanimemente considerato una pietra miliare della collaborazione tra Est e Ovest.

L’European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Science (Vienna), per iniziativa del filosofo polacco Adam Schaff, promosse, a partire dalla metà degli anni Ottanta, una serie di incontri, tenutisi in paesi diversi dell’Europa, per “un’analisi semiotica dell’*Atto finale di Helsinki*”: Budapest, gennaio 1985; Praga, novembre 1985; Trieste, maggio 1986; Mosca, novembre 1986; Pécs, maggio 1987; Dubrovnik, ottobre 1987; Lipsia, maggio 1988; Sofia, novembre 1988, Rotterdam, gennaio 1989. Il titolo del progetto stabilito in un incontro a Dubrovnik nel 1984 era il seguente *La sémiotique dans la recherche comparative. La vocabulaire des relations internationales: l’Acte Final de la Conférence d’Helsinki.*

Fra i partecipanti provenienti da dodici paesi diversi: Adam Schaff, presidente onorario dell’European Coordination Centre, Christiane Villain-Gandossi, Adjoint Director dell’European Coordination Centre, Ferruccio Rossi-Landi, Paolo Facchi, Klaus Bochman, Momir Milojevic, János Kelemen, Christina Schäffner e l’autore di questo testo. Fra i risultati del Progetto ricordiamo: la ri-edizione (1990) dell’*Atto finale di Helsinki* a cura del sopra menzionato European Coordination Centre, corredato da una analisi scientifica dei concetti e delle nozioni contenute nel testo: l’*Acte Final d’Helsinki. Texte et Analyse*; e il libro a cura di Ch. Villain-Gandossi e altri *The concept of Europe in the process of the CSCE* (1990).

Il rapporto di cooperazione e aiuto reciproco fra gli altri Stati, sulla base di una *reciproca responsabilità* oscilla nel testo soprattutto fra

1) un rapporto di *reciprocità convenzionale*, *stabilito fra entità autosufficienti* che assumono determinati impegni reciproci per libera scelta, secondo un’ideologia del *patto*, della *sottoscrizione volontaria di un trattato*;

2) un *rapporto di assimilazione dell’Altro* tramite la ricerca delle condizioni della cooperazione *nella storia comune*, in un *comune passato*, nell’esistenza di *elementi comuni di tradizioni e valori*. È l’ideologia che sottende anche l’identità nazionale come etnia, l’ideologia della possibilità di unione e comprensione fra appartenenti a una stessa storia, a una stessa tradizione, a una stesa cultura. Di conseguenza, le aperture all’intesa e alla cooperazione a livello *mondiale*, pure presenti nell’*Atto Finale della Conferenza Helsinki*, non trovano, sotto questo riguardo, giustificazione.

Nel’*Atto finale di Helsinki* c’è però anche *un terzo senso* del rapporto di alterità fra gli Stati-nazione, e consiste nel ritenere che

3) tale rapporto è un rapporto di *compromissione non scelto*, di *solidarietà non decisa*, di *responsabilità necessaria e subita*, in conseguenza a) dell’interdipendenza economica mondiale; b) del livello raggiunto dallo sviluppo tecnologico, che comporta l’impossibilità di circoscrizione territoriale dell’inquinamento, del pericolo della radioattività, dell’effetto-serra ecc., come pure la non-circoscrivibilità territoriale dei nuovi bisogni prodotti dalla tecnologia con il conseguente incremento della diseguaglianza fra sviluppo e sottosviluppo; c) dell’inseparabilità della sicurezza e benessere di una parte del mondo (l’Europa, l’Occidente, il Nord del Mondo) dalla sicurezza e benessere di tutto il resto: l’impossibilità di miglioramento delle condizioni di vita dei popoli e di protezione e miglioramento dell’ambiente senza la cooperazione internazionale (interstatale).

Secondo questo terzo senso, il rapporto di alterità come differenza non-indifferente fra le identità nazionali è indipendente da rapporti di reciprocità stabiliti da un patto, da una convenzione e dall’assimilabilità all’interno di un passato di tradizioni comuni. Malgrado la loro differenza ed estraneità, compresa l’eventuale estraneità di qualcuno degli Stati alla relazione pattuita, sancita da una convenzione o da un trattato, sussiste fra di essi e fra i loro popoli un rapporto di *solidarietà subita*, per il quale non ci sono identità autosufficienti e tali che non siano coinvolte – anche senza che lo abbiano deciso – nella situazione e nel destino delle altre identità.

Il testo della Conferenza va in quest’ultima direzione quando, per esempio, riconosce:

– l’indivisibilità della sicurezza in Europa e del mondo intero, indipendentemente da ogni patto, da ogni trattato;

– l’inscindibilità di protezione dell’ambiente e cooperazione internazionale;

– la dipendenza della pace in Europa dalla pace nel mondo, al punto che i principi che, sotto questo riguardo, reggono le relazioni fra gli Stati partecipanti, ivi compreso quello di non ricorrere in nessun caso alla forza e che nessuna giustificazione può essere invocata per il ricorso alla minaccia o all’uso della forza, vengono considerati validi, nel testo anche nei confronti degli Stati non partecipanti.

Secondo il terzo senso della cooperazione e della realizzazione della pace, “l’obiettivo di promuovere relazioni migliori tra Stati” fa da termine medio, cioè rientra nella premessa minore, di un’inferenza in cui nella premessa maggiore si trova “la pace mondiale, la sicurezza mondiale, la sicurezza e il benessere per tutti i popoli”, e che è così rappresentabile:

> *Premessa maggiore*: Gli Stati partecipanti mirano alla pace, alla sicurezza e al benessere per tutti i popoli”;

Premessa minore: Ma data "l'indivisibilità della sicurezza in Europa" e dato "il collegamento stretto tra pace e sicurezza in Europa e nel mondo nella sua totalità, non vi può essere pace, sicurezza e benessere senza miglioramento delle reciproche relazioni degli Stati (partecipanti e non);

Conclusione: Dunque bisogna promuovere il miglioramento delle reciproche relazioni fra gli Stati (partecipanti e non).

Tutta l'argomentazione si basa sulla concezione (espressa dalla premessa minore) della compromissione, della responsabilità non pattuita e della inevitabile solidarietà – della necessaria non-indifferenza – nei confronti dell'Altro.

Ma con questo tipo di argomentazione della *cooperazione* e della *reciproca responsabilità* interferiscono gli altri due sensi sopra indicati, cioè quello che le fa derivare da un patto, considerandole come assunte per libera decisione da parte di entità autonome e autosufficienti; e quello che per sostenerle fa appello a tradizioni comuni, a un comune passato, a un comune patrimonio di valori. Secondo quest'ultimo senso la possibilità del "miglioramento delle reciproche relazioni fra gli Stati" viene fatta dipendere dalla "loro storia comune" e dal riconoscimento dell'esistenza "di elementi comuni delle loro storie tradizioni" (*CSCE* : 269)

Per il primo tipo di argomentazione, la responsabilità è una responsabilità limitata alla sottoscrizione di un accordo che presuppone la libera scelta dell'obiettivo di realizzare "la pace mondiale, la sicurezza e il benessere dei popoli". Per il secondo tipo di argomentazione la reciproca responsabilità fra gli Stati è dovuta alla riconducibilità a elementi comuni ritrovabili nel loro passato, nella loro tradizione, nella loro storia. È lo stesso tipo di argomentazione su cui si fonda l'idea di nazione come differenza etnica, benché, come abbiamo visto l'*Atto finale* se ne discosti concependo gli Stati come identità politico-economiche.

Entrambe queste due concezioni della reciproca responsabilità interferiscono con quella della responsabilità non identitaria, senza scappatoie, senza alibi, che coinvolge ed espone in maniera totale, responsabilità a cui pure il testo di Helsinki si richiama.

Come conseguenza della mancata concentrazione sul terzo senso del rapporto di alterità fra le identità nazionali e dunque sul terzo tipo di argomentazione, l'*Atto finale di Helsinki* trascura di approfondire l'analisi e la dimostrazione delle ragioni della cooperazione internazionale, del miglioramento delle relazioni anche con gli Stati non partecipanti. L'obiettivo della pace e della cooperazione a livello mondiale non viene pienamente giustificato. E il testo della Conferenza di Helsinki finisce con l'essere una sorta di *elenco di buone intenzioni*. In tal modo perde la propria forza argomentativa e la possibilità di una reale incidenza sulla politica internazionale, come di fatto è risultato sempre di più a partire dalla guerra del Golfo del 1991 a oggi.

5. *Lo spazio della competitività*

In questa fase del capitalismo, genericamente indicata come globalizzazione e specificamente caratterizzata dalla seconda rivoluzione industriale (l'automazione è in grado di soppiantare il lavoro intellettuale) e dall'universalizzazione del mercato (la quale non consiste

semplicemente nel fatto quantitativo della sua espansione, ma anche e soprattutto in quello qualitativo rappresentato sia dalla traducibilità di qualsiasi cosa in merce, sia dalla produzione di nuove cose-merci) la comunicazione da fatto intermedio nel ciclo produttivo (produzione, scambio, consumo) è diventata modalità costitutiva della produzione e del consumo, è divenuta comunicazione-produzione (fenomeno che il *Libro bianco* di Delors, testo basilare della Commissione Europea, descrive e teorizza alla perfezione).

Al perdurare della comunicazione-produzione è rivolta la progettazione dell'incremento della comunicazione e del suo controllo, non solo sulla base della raggiunta consapevolezza del carattere produttivo della comunicazione, ma anche della chiara individuazione del comando del capitale nel controllo della comunicazione. Questa progettazione è la servizievole *"ideo-logica" della comunicazione-produzione mondializzata.*

La forma della comunicazione-produzione, che ha nel consumismo il momento centrale di smaltimento del prodotto, quale condizione del proprio perdurare, è direttamente interessata alla diffusione di un materialismo vissuto, comportamentale, che si accompagna quale contraddittoria e ipocrita compensazione al livello ideologico, a forme di idealismo, di spiritualismo, di sentimentalismo. Si tratta di un materialismo che si coniuga con l'egoismo più miope e conservatore, con l'affermazione più accanita dell'identità, con l'omologazione più soffocante, con il realismo più radicale fino all'accettazione "realistica" della guerra, con la rivendicazione dei propri diritti, identificati con "i diritti umani", e il disconoscimento dei diritti altrui, con l'espulsione fino all'eliminazione, fino al genocidio, ivi compreso il genocidio culturale, dell'alterità.

La comunicazione-produzione mondializzata richiede forme di controllo altrettanto mondializzate funzionali all'ordine mondiale che ne permettano la riproduzione. Tale ordine mondiale ha bisogno, per essere garantito e mantenuto, di accordi, patti e unioni fra i paesi dello sviluppo. Questo tipo di patti internazionali non solo coesistono con altri che, come l'Unione Europea, rendono possibile lo "sviluppo" e la "competitività" nell'ambito comunicazione-produzione mondializzata, ma hanno priorità rispetto a essi perché prima di tutto c'è bisogno che sia assicurato lo spazio di svolgimento dello "sviluppo" e della "competitività". Si comprende così la subalternità alla NATO da parte dell'Unione Europea e l'"inevitabilità" della partecipazione di quest'ultima alle guerre degli Stati Uniti dentro la stessa Europa come nel caso del "disastro umanitario" in Kosovo, e fuori, come nel caso dell'Afghanistan, e la necessità di "ricucire al più presto gli strappi" prodottosi con l'ultimo episodio della "guerra infinita" o "guerra preventiva", cioè con l'attacco all'Iraq.

6. *Intellettuali eccellenti*

L'affievolirsi, a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, della critica della forma capitalistica e dell'ideologia a essa inerente, fino al generale consenso registrabile a partire dagli anni Novanta, ha avuto come conseguenza più visibilmente disastrosa il ripristino dell'idea della guerra come giusta e necessaria: azione di polizia, intervento umanitario, guerra preventiva sono state via via, da quel momento, le espressioni giustificative dell'intervento militare in questa o in quest'altra zona del globo, che ha visto l'ONU o consenziente o impotente.

La guerra è una delle situazioni di "estrema soglia" che, lasciando sullo sfondo i problemi in certo modo "accademici" e "professionali", pongono chi svolge il ruolo di "intellettuale" di fronte alle "nude questioni ultime", e quindi costringono a esplicitare e a sperimentare fino in fondo il senso ideologico delle proprie scelte teoriche e pratiche. Lo stesso giorno in cui iniziò l'attacco aereo ordinato da Bush (padre) contro l'Iraq, apparvero su due quotidiani italiani, rispettivamente «l'Unità» e il «Corriere della Sera» due testi emblematici: un'intervista a Noam Chomsky e un'intervista a Norberto Bobbio. Il discorso di Chomsky è lucidissimo nell'evidenziare sia i deboli puntelli del discorso dell'ideologia dominante rivolto a giustificare la guerra, sia i precisi interessi economici che l'hanno promossa:

> Secondo me, questa guerra non era necessaria ma prevedibile, dato che da anni assistiamo nel mondo ad eventi di questo tipo. Dopo l'invasione del Kuwait, c'è stata una forte risposta delle grandi potenze internazionali, una risposta che si è articolata su due piani: da una parte le sanzioni economiche e l'embargo che implicavano anche la via diplomatica, dall'altra la preparazione della guerra. Tutti i paesi hanno appoggiato le sanzioni, mentre solamente la Gran Bretagna e gli Stati Uniti hanno portato avanti il piano di guerra. [...] Gli Stati Uniti si sono mossi molto velocemente per impedire che le sanzioni facessero effetto, infatti fin dal primo giorno hanno deciso di spedire un contingente di uomini e di mezzi straordinariamente cospicuo. [...] Sia gli americani che gli inglesi hanno stabilito nella regione del Medio Oriente un assetto imperialista e ne sono anche i maggiori beneficiari. [...] Sia gli Stati Uniti che l'Inghilterra hanno un forte potere militare. Mentre economicamente hanno subito un forte declino: l'Inghilterra da moltissimo tempo, gli Stati Uniti negli ultimi vent'anni. Economicamente non sono le potenze più forti del mondo, ma dal punto di vista militare sono molto forti. Ora le altre potenze, in particolare l'Europa, possono usare il loro potere economico per trovare una soluzione pacifica. [...] Gli Stati Uniti hanno in qualche modo sabotato l'embargo e le sanzioni e di conseguenza anche l'azione dell'ONU. Il grande sbaglio delle Nazioni Unite è stato quello di consentire l'uso della forza, ma le cose non stanno proprio così, in verità la soluzione dell'ONU parla di "qualsiasi mezzo necessario" per far ritirare l'Iraq dal Kuwait, che può voler dire molte cose: embargo, diplomazia, forza. In pratica l'ONU se ne è lavata le mani.

Bobbio, invece, si dichiara sicuro che "ci sono tutti i presupposti" perché la guerra avviata dagli USA con l'assenso dell'ONU sia "una guerra giusta". Al tempo stesso vorrebbe che questa guerra fosse anche "utile ed efficace", "rapida e circoscritta". Ma che quest'ultimo aspetto si realizzi, egli dubita. Bobbio dice che la guerra deve essere l'"extrema ratio una volta esperiti inutilmente tutti gli altri mezzi di composizione pacifica", e ritiene che sono state tentate tutte le possibili alternative. Ma contraddittoriamente aggiunge: "anche se in un certo senso lo strumento così rigido e perentorio dell'ultimatum ha ostacolato, più che favorire, la strada diplomatica, precludendo la ricerca di soluzioni diverse dal ritiro immediato e senza condizioni". È la tesi di Chomsky, ma Bobbio non vuole che si assumano "posizioni antiamericane". È ciò che teme riguardo alle manifestazioni pacifiste: "Ho tanta paura che, con le migliori intenzioni, i pacifisti italiani, e in generale quelli occidentali, finiscano per fare il gioco dell'avversario". Col quale egli ritiene che si sia già in guerra da quando il Kuwait fu invaso, che è il punto di vista assunto fin dall'inizio dagli USA, come mostra

Chomsky. Però, contraddittoriamente, Bobbio dice che non resta che sperare nell'avversario (quando Bobbio faceva queste considerazioni non erano ancora iniziati i bombardamenti su Baghdad), "sperare che, in extremis, una mossa a sorpresa di Saddam riesca a fermare la macchina della guerra". E, ancora contraddittoriamente, mentre, da una parte, afferma che

> i governanti non possono attenersi all'etica delle buone ragioni e dire: la ragione è dalla nostra, quindi siamo liberi di agire. Devono obbedire all'etica della responsabilità, valutare le conseguenze delle proprie azioni. Ed essere pronti a rinunciarvi, se queste azioni rischiassero di produrre un male peggiore di quello che si vuole combattere. La riparazione del torto non può diventare un massacro";

dall'altra, Bobbio ritiene che "non ci resta altro che mantenere fede ai nostri impegni internazionali". La coerenza agli impegni presi, malgrado i massacri e l'estensione attuale del conflitto divenne poi la posizione diffusa fra i pensatori italiani più in vista, dato che (come si espresse una volta Massimo Cacciari) "un nostro ritiro sarebbe penoso e indecente"!

La guerra, oggi più che mai, produce necessariamente un danno maggiore di quello che vorrebbe riparare. In qualsiasi caso, non può essere né giusta, né legale, né legittima; né efficace, né rapida, né tanto meno circoscritta; o, più precisamente, tanto meno è giusta e circoscritta, quanto più miri a essere rapida. Non è il pacifismo, in Italia, nel resto dell'Europa o in USA, a fare il gioco dell'avversario, ma la guerra. Non c'è fede o coerenza da mantenere di fronte all'avverarsi dei prevedibili massacri e dei disastri della guerra. E se, tuttavia, accade che non ci si possa più tirare indietro, ciò non è né per fede né per coerenza, ma perché siamo ormai stati passivamente trascinati in un processo irreversibile e che la Guerra ha vinto.

7. *Identità/Alterità*

La categoria dell'Identità è oggi dominante. Non soltanto su di essa sono costruite le astrazioni concrete (di cui è fatta la nostra Realtà): Individuo, Società, Stato, Nazione, Verità, Sapere, Eguaglianza, Giustizia, Libertà, Responsabilità circoscrivibile e definibile, Bisogno, Scambio eguale ecc., astrazioni concrete "interne" all'attuale sistema complessivo di riproduzione sociale. Ma tale sistema stesso è basato sulla categoria dell'Identità in quanto, concretamente, come soprattutto risulta in questa fase del capitalismo, esso ha la tendenza strutturale, costitutiva, a realizzarsi come Universale, come un unico processo di Produzione, Mercato e Consumo di portata mondiale. La logica dell'astrazione concreta dell'attuale processo di Riproduzione sociale è la logica dell'Identità. A essa obbediscono la categoria di Individuo con i suoi diritti, doveri, responsabilità; la categoria di Società con i suoi interessi; di Stato con la sua Politica aderente quanto più è possibile alla Realtà; di Scambio eguale con i suoi bisogni.

Una critica dell'Identità che sia anche critica del sistema di riproduzione sociale che concretamente impiega questa logica, permette la presa di coscienza dell'Alterità sacrificata, se-

condo sensi e gradi diversi di "sacrificio", nella costruzione delle varie identità: l'identità dell'Individuo con la sua autoprotettiva definizione della responsabilità, per la quale egli rinuncia alla sua singolarità, insostituibilità, e con la quale cerca di sfuggire al suo coinvolgimento senza limiti; l'identità dei vari Generi in cui di volta in volta l'individuo si riconosce determinando i suoi doveri e i suoi diritti (identità di Ruolo, Professione, Posizione sociale, Partito, Sesso, Nazione, Etnia ecc.); l'identità del sistema complessivo di riproduzione sociale con il suo concreto bisogno di un universale processo di produzione-scambio-consumo, e dunque della concreta generalizzazione, universalizzazione del Mercato, della Politica, del Diritto, dell'Etica, della Libertà, della Democrazia, dei Diritti umani. La follia è l'evidenziazione del sacrificio dell'alterità a livello individuale. La guerra è la visibilizzazione del sacrificio dell'alterità a livello macroscopico e nel rapporto fra nazioni, il sacrificio fino alla morte, fino allo sterminio, al genocidio, fino alla distruzione delle condizioni naturali di vita; sacrificio che già trova la sua manifestazione, all'interno di una stessa nazione, nelle diverse forme di distruzione dell'ambiente, di segregazione, di apartheid, di eliminazione dell'altro, in nome della sua identità generalizzata, fino alla strage.

In base alla categoria dell'Identità, per quanto si pensi alla storia futura tenendo presente la Realtà e la Storia, per quanto la Politica prenda istruzioni dalla Storia, si ripetono gli stessi errori e orrori della realtà e della storia passata. Perché, per vedere questa ripetizione, per non illudersi che nell'Identico possa esserci sviluppo, innovazione, progresso, occorre un punto di vista altro. La categoria dell'Alterità permette di immaginare una storia altra da quella passata, proprio perché mostra come questa Storia della Realtà e della Politica, delle Guerre e delle Paci ripeta sempre se stessa. Il punto di vista altro e il riconoscimento dell'altro, che rende possibile tale punto di vista, spezzano la monotonia della ripetizione e, nel loro stesso essere messi in pratica, fanno sì – per riprendere le parole di Merleau-Ponty ("C'è stata la guerra", 1948, in *Senso e non senso*, 1962) – "che si possa davvero sperare che lo Stato deperisca e che le relazioni politiche e sociali fra gli uomini si riassorbano nelle loro relazioni umane".

8. *La pace della guerra*

Già gli avvenimenti di gennaio 1993, a due anni dall'inizio della guerra del Golfo, una guerra che malgrado le dichiarazioni trionfali della sua "fine" continua fino ai giorni nostri, sconfessarono definitivamente i "pacifisti della coscienza", quelli che avevano messo in pace la loro coscienza con l'idea che la guerra potesse essere un intervento chirurgico, mirato, preciso, circoscritto e rapido. Contro "la ragione" della guerra c'è una certa ragionevolezza diffusa. Come malgrado questa ragionevolezza diffusa contro la follia della guerra si costruisce un'opinione pubblica che riconosce invece o che accetta le ragioni della guerra? "La guerra è la pace" era lo slogan del sistema politico descritto nel romanzo di Orwell intitolato *1984*. Esso è diventato dal 1991 lo slogan di governi, Stati Uniti e Inghilterra in testa, e di tutti coloro che irridono il "pacifismo". Orwell ha sbagliato le sue previsioni, e Bobbio fu tra quelli che nel 1984 se ne rallegrarono. Ma oggi sappiamo che Orwell ha sbagliato solo di 5 o 6 anni. Persino immaginando la gente dedita ai "due minuti di odio" davanti

al teleschermo contro il "grande nemico", Orwell è andato nel giusto, solo che ai nostri giorni alla presentazione del nemico da temere e odiare sui teleschermi è stato dedicato certamente un tempo maggiore.

Quando uno storico, noto e importante come Jacques Le Goff interviene identificando pacifismo e propaganda pro Saddam e mettendo insieme fatti storici fra loro lontani per spazio e tempo, un passo è certamente stato fatto nella direzione della orweliana possibilità di riscrivere la storia ad uso del presente e dei propri fini. Avevo inviato, verso la fine del gennaio 1991, un testo intitolato "Scienze umane per la pace" a diversi studiosi italiani e stranieri, che lavorano appunto nell'ambito delle scienze umane, dalla storiografia alla linguistica, chiedendo loro di sottoscriverlo[1]. Fra l'altro, nel testo si osservava che il consenso da parte dell'ONU alla soluzione dell'ultimatum e il ricorso alla formula ambigua "uso di qualsiasi mezzo necessario" per far ritirare l'Irak dal Kuwait, rappresentavano chiaramente una rinuncia, un'abdicazione, una deresponsabilizzazione rispetto al compito specifico dell'ONU di vigilare per il mantenimento della pace internazionale e per l'eliminazione delle cause della guerra, e dunque, nel caso in questione, il venir meno al compito di tentare, senza limiti temporali, qualsiasi mezzo di pace necessario per la soluzione dei conflitti in Medio Oriente. Il testo si concludeva così: "Chiediamo quindi 1) che l'ONU intervenga per chiedere l'immediato "cessate il fuoco" in tutta l'area del conflitto; 2) per convocare una conferenza internazionale di pace su tutti i problemi del Medio Oriente". In risposta a questo testo, lo storico francese Le Goff così mi scrisse:

> Io approvo l'atteggiamento del governo francese e delle Nazioni Unite. Questa guerra imposta da Saddam Hussein è purtroppo giusta e necessaria. L'evacuazione del Kuwait e la limitazione del potere aggressivo dell'Irak sono una condizione preliminare necessaria affinché si stabilisca una situazione giusta per tutte le nazioni e tutti i popoli del Medio Oriente. Sono stato contrario alla decisione di Monaco del 1938 a 14 anni. Lo sono ancora perché la situazione è dello stesso tipo. Posso comprendere che le masse arabe siano accecate da Saddam Hussein, ma non ammetto che degli universitari europei democratici lo siano. Non soltanto io non approvo il suo testo ma anche lo condanno. Mi dispiace.

Questa lettera si commenta da sé. Che politici e giornalisti usino, in funzione dei loro piani e delle loro più meno consapevoli ideologie, facili omologazioni come quella per cui il "piccolo Satana di Baghdad alleato con il grande Satana" (propaganda khomeinista) diviene "l'Hitler del Medio Oriente", è noto. Che ciò venga fatto anche dallo storico è cosa ancora più grave soprattutto perché costui gode, per il mestiere che svolge, di una maggiore credibilità.

Come è potuta ridiventare plausibile, malgrado l'articolo 11 della Costituzione italiana, malgrado la Conferenza di Helsinki (1975), l'idea della guerra quale soluzione dei conflitti internazionali? Come si arriva a far circolare sul mercato linguistico determinati enunciati, come essi acquistano valore, come si producono, quali sono i rapporti di produzione che stanno alla base del mercato linguistico? La spiegazione richiede il passaggio dal livello del mercato comunicativo ai rapporti sociali di produzione, tenendo conto che oggi più che mai la struttura economica coincide con la struttura della comunicazione. La risposta va ricer-

cata nel sistema attuale di comunicazione collegato con il sistema capitalistico, nel senso che i "luoghi comuni" su cui si basano le ragioni della guerra fanno tutti parte della logica, della *ideologica* dell'attuale fase di produzione capitalistica.

A cominciare dalla preoccupazione di Bobbio che il pacifismo "faccia il gioco dell'avversario": preoccupazione basata sulla pregiudiziale che ci siano avversari, strategie, prima ancora che inizi la guerra, che ci siano posizioni da difendere, immagini da sostenere, schieramenti, che evidentemente, finita la guerra fredda, non sono più fra Est e Ovest, ma fra Nord e Sud del mondo.

L'idea della "guerra preventiva" della dottrina di George Bush quale è esposta in *The National Security Strategy of the United States of America* (2002) è già contenuta in preoccupazioni del genere. Certamente nel 1991 c'era il *casus belli* dell'invasione del Kuwait. Nel caso dell'attacco all'Irak del 2003 con lo slogan "Colpisci e terrorizza" (da cui si capisce che "terrorismo" nell'espressione "guerra al terrorismo" annuncia il tipo di guerra che si vuol fare) si è trattato invece di prevenire l'uso di armi chimiche, che non si sono trovate e che neppure sono state usate per respingere l'attacco angloamericano: "Non possiamo lasciare che i nostri nemici sparino per primi" (*The National Security Strategy...*), poi si vedrà dopo che è morto se l'avversario aveva armi addosso. La logica della guerra è la stessa. Si tratta certamente di idee molto distanti tra loro, ma che sono, per usare un'immagine di Primo Levi, anelli di una stessa catena logica, stanno sulla linea di uno stesso ragionamento. La paura che il pacifismo faccia il gioco dell'avversario significa che l'avversario va trattato con la guerra, che la difesa della propria Identità dall'avversario non può essere che la guerra, che, dunque, la politica alla diplomazia deve sostituire, quando la realtà lo richiede, la sua vera faccia, quella adeguata alla realtà delle cose, contro "le illusioni e gli equivoci" del "pacifismo".

9. *Fine della guerra e guerra infinita*

Sulla logica dell'Identità, categoria centrale dell'ideologica della comunicazione capitalistica si reggono tutte le argomentazioni per convincere della necessità della guerra che individuano come causa della guerra l'Altro, perdendo di vista le situazioni, i processi storici, le relazioni economiche cui appartengono le dittature, le aggressioni, le "guerre sante" e le "guerre giuste". Della ideologica capitalistica fanno parte i luoghi argomentativi della "brevità", "velocità" dei "bassi costi" della guerra, dell'alto livello tecnologico e della "precisione" ("bombe intelligenti", "intervento di alta chirurgia"), dell'esiguità dei "danni collaterali" (i morti): sono più o meno gli stessi luoghi argomentativi con cui si pubblicizza un qualsiasi prodotto tecnologico da lanciare sul mercato.

Dal punto di vista tecnico il criterio a cui la guerra deve rispondere è quello di essere "efficace". I suoi effetti o danni collaterali risultano accettabili in rapporto alla sua "necessità" e alla sua "efficacia". Presentata, soprattutto nel momento della decisione di intraprenderla, in termini di "velocità", "precisione", "alto livello tecnologico", "bassi costi", la guerra inizia, come ogni ciclo produttivo, con la prospettiva, l'assicurazione, della *fine* quale condizione per poter ricominciare. Dopo pochi mesi, la guerra del Golfo del 1991 era già "finita". In realtà essa proseguiva con le vittime dell'embargo (Italia partecipante), con la continua minaccia di bombardamenti, di fatto poi effettuati (1998, 2003) ormai senza più bisogno della copertura dell'ONU, direttamente dagli Stati Uniti con l'appoggio del governo inglese, e di fronte a una opinione pubblica resa sempre più indifferente anche a opera dei *pacificatori della buona coscienza*, intellettuali, politici, giornalisti, opinionisti, esperti di strategia militare, sempre pronti, e sempre con minore fatica argomentativa, a sostenere l'*inevitabilità della guerra*, "dolorosa ma necessaria". E se è mettendo in moto i meccanismi della guerra che si può pervenire alla pace, è giusto che il segretario dell'ONU, Annan, subito dopo l'accordo di Baghdad del 23 febbraio 1998, abbia ringraziato l'Inghilterra e gli Stati Uniti per il loro pronto schieramento per la guerra, sì da meritarsi il titolo di "peacekeepers", "guardiani della pace": e questa formula non è soltanto "diplomatica", è anche rispondente alla "verità": la "verità", naturalmente, secondo la logica della guerra *giusta*, *necessaria* ed *efficace*, che la guerra del Golfo mise in circolazione nella comunicazione mondializzata nove anni fa e che oggi è conseguentemente tradotta nei termini della "guerra preventiva", secondo il vecchio detto "se vuoi la pace prepara la guerra".

Fa parte della ideo-logica del capitale l'argomento della "fine" della guerra. La guerra come ogni ciclo produttivo ha bisogno della fine, non può ricominciare se non interviene la cancellazione dei prodotti e dei consumi del ciclo precedente. La logica del capitale ha bisogno di dividere la storia – per dimenticarla e per ripeterla – interponendovi la fine; la guerra ha bisogno di dimenticare la guerra: fine della guerra con l'Iran, fine della guerra con l'Iraq (1991!). La fine della guerra con l'Iran permette di dimenticare le vittime di Saddam durante la guerra con l'Iran prodotte anche grazie alle forniture di armi da parte del capitale. E poi fine della guerra contro la Serbia, fine della guerra contro l'Afghanistan… L'idea della "fine della guerra" della sua "brevità" della sua "rapidità di svolgimento" non è in contrasto con l'idea della "guerra infinita". Il ciclo produttivo della guerra finisce ogni volta, e quanto prima possibile, per ricominciare sempre di nuovo, incessantemente non secondo una riproduzione semplice ma allargata. Alla fine della guerra, come alla fine di ogni ciclo produttivo, bisogna che i conti tornino: "Si è pagato un piccolo prezzo in termini di conflitto e si è guadagnato un enorme spazio in termini di pace" (Gianni De Michelis, 4 marzo 1991). E i conti devono tornare secondo le leggi dello scambio giusto e libero, secondo equità, equiparazione, senza inganno, truffa, ingiustizie: "Rispettati gli obiettivi di giustizia e legalità. Il conflitto non è mai degenerato" («Avanti», 1 marzo 1991). "La pace è stata finalmente conquistata nella giustizia" («Il Giornale», 6 marzo 1991). La fine della guerra, permette di rallegrarsi per aver visto giusto: "Noi illuministi ancora capaci di distinguere fra una guerra giusta, fra una guerra necessaria e una guerra di rapina" (Giorgio Bocca, «L'espresso», 3 marzo 1991).

Un altro argomento a cui subito è ricorsa l'ideologica del capitale per difendere e far accettare le ragioni della guerra si trova già pronto fra i luoghi comuni dell'ideologia borghese, radicato nel suo senso comune: è la separazione fra pubblico e privato, fra morale privata e dovere pubblico, fra l'intimo della coscienza e il comportamento esterno richiesto dai compiti e dall'"immagine" del ruolo. Come dice A. Gorz (1959), analizzando l'interrogatorio, avvenuto il 16 aprile 1954, di J. R. Oppenheimer – lo scienziato che convenzionò l'atomica lanciata su Hiroschima e Nagasaki e che poi espresse qualche perplessità e per questo

fu processato per alto tradimento –, "quando gli interessi e il funzionamento della società richiedono da ognuno il rinnegamento di se stesso e la rinunzia a ogni esigenza umana, l'umano diventa sospetto, lo scrupolo debolezza, il turbamento slealtà". La separazione fra morale privata e dovere pubblico è l'argomentazione di Cossiga e Martelli del febbraio del 23 febbraio 1991 nei confronti dei magistrati "pacifisti" che hanno sottoscritto l'appello "Contro la guerra, le ragioni del diritto". Cossiga giungerà a chiedere che si prendano provvedimenti disciplinari contro i magistrati. È la stessa argomentazione che porta all'allontanamento del contrammiraglio Mario Buracchia, comandante delle forze navali italiane nel Golfo per aver egli espresso dubbi sulla guerra ("Secondo me si sarebbe dovuti arrivare ad una soluzione pacifica, chissà se avessimo continuato l'embargo per più tempo...").

Nell'ordine mondiale il conflitto che, nella logica del capitale, ha permesso di giustificare la guerra, è quello fra i paesi detentori di materie prime e manodopera e i paesi detentori di capitale, cioè detentori del controllo della comunicazione e dunque dalla parte delle "ragioni" della guerra. Per questi paesi, dato il controllo della comunicazione, la guerra è sempre già a priori giustificata. Margaret Thatcher dichiarò riguardo alla guerra del 1991: "Non riesco a ricordarmi un momento in cui il mondo sia stato così strettamente unito".

In riferimento alla guerra del Golfo del 1991 circolò l'idea, anche con la "buona intenzione" di lavorare per la "controinformazione", che ci fossero state due guerre: una guerra vera e una guerra finta, una guerra combattuta e fatta di morti, di sangue e di macerie, e una guerra vista sui teleschermi, in cui comparivano solo i tracciati dei percorsi di bombe "intelligenti" contro "obiettivi militari" e in cui non si vedevano né morti, né macerie, né sangue. In effetti la guerra è stata una sola e continua a esserlo, e non certo per il maggiore realismo delle sue immagini, né per il fatto di potersene dissociare con lo slogan pacificatore "non a nome mio". E la guerra cosiddetta "finta" ne è parte costitutiva e fondamentale. Anche questa fa parte della guerra vera: è vero (malgrado la nostra buona coscienza) che, con la nostra posizione, con la nostra "postazione" nel 1991 davanti ai teleschermi, con il consenso più o meno attivo, con l'accettazione passiva della guerra e soprattutto con la nostra finzione di essere solo spettatori neutrali e non coinvolti, abbiamo svolto la nostra parte affinché ci fossero veramente i morti, il sangue e le macerie. E abbiamo continuato a svolgerla di fronte alle vittime dell'embargo all'Iraq e al colpo finale dell'attacco angloamericano del 2003. E continuiamo a svolgerla oggi, ad avvenuta occupazione dell'Iraq, mantenendoci informati su come partecipare agli utili della sua ricostruzione.

10. *Guerra made in USA*

Che la guerra del Golfo del 1991 sia stata una guerra degli Stati Uniti e che non ha avuto "fine" se non nel senso di essere, come in ogni ciclo produttivo, "inizio", fu detto con cinica chiarezza nell'editoriale pubblicato dalla «La Stampa», a "guerra conclusa", a firma di Sergio Romano:

> Non abbiamo vinto [il "noi" dei tifosi di calcio] "in nome dell'ONU" perché l'organizzazione, nella crisi e nella guerra, ha fatto soltanto la parte da notaio a cui spetta il compito di registrare l'accordo delle parti. Perez de Cuellar non è andato a Baghdad per negoziare, ma per illustrare a Saddam Hussein le richieste della coalizione. Sono stati gli Stati Uniti, non l'ONU, che hanno fissato gli obiettivi da raggiungere, le modalità dell'azione e i fini di guerra. Sono stati gli Stati Uniti, non l'ONU, che hanno fatto la guerra e l'hanno vinta.
> Queste considerazioni vanno fatte per due ragioni. In primo luogo per non commettere l'errore di credere che l'ONU possa avere una parte determinante nell'organizzazione della pace. Come tutte le guerre anche quella del Golfo presenta, fra alcuni inconvenienti, un vantaggio: ci dice con chiarezza, plasticamente, quale sarà il rapporto di forze nel mondo di domani. Non sappiamo ancora se gli Stati Uniti avranno la forza morale, la maturità politica e la stabilità economica per far fronte alle responsabilità di una guerra vinta in una delle più contorte e difficili regioni del mondo, Ma sappiamo che hanno sconfitto la maggiore potenza militare del Medio Oriente e che l'ONU non può sfruttare un successo di cui non è responsabile o assumersi compiti a cui non è preparata.
> La seconda ragione concerne l'Europa e in particolare l'Italia, Lo stendardo benedetto dell'ONU ci ha permesso di evitare in tempo i trabocchetti della vita politica italiana e di zittire qualche oppositore mascherato da pacifista. Ma non può e non deve servirci da alibi per assegnare alla nostra politica estera un obiettivo utopistico, per affidare la nostra sicurezza a un'inesistente legalità internazionale, per giustificare le nostre titubanze con una prospettiva inesistente o remota. Il mondo che ci aspetta dopo la guerra del Golfo sarà, se possibile, ancora più duro e impietoso di quello che abbiamo conosciuto negli anni della guerra fredda. Prepariamoci ad affrontarlo con gli strumenti della Realpolitik, non con quelli di un ordine mondiale immaginato o desiderato (Testo riportato da «Avvenimenti», 13 marzo 1991).

La conduzione della guerra all'Iraq, già nel secondo anniversario del suo inizio, direttamente da parte degli Stati Uniti, e senza preamboli, l'intervento dell'Italia in Somalia sotto la direzione degli Stati Uniti, il Nuovo Modello italiano di Difesa sono le prime conferme di queste previsioni e attestano il sempre maggior successo della Realpolitik, anche se fa sempre comodo la copertura del "vessillo dell'ONU" o di espressioni "umanitarie" come "Restore hope".

Quando nel 1998 si ripresenta la crisi nei rapporti USA-Iraq, Sergio Romano («Panorama», 19 febbraio 1998), interviene per dire che quello che lo infastidisce è che, mentre erano in corso i preparativi per "una spedizione punitiva" contro Saddam Hussein, l'"incidente di Cermis" (i venti morti) per il quale "l'indignazione degli abitanti della val di Fiemme è [bontà sua!] legittima" ha offerto l'"occasione" per una "campagna di opinione antiamericana". Questa coincidenza favorisce e rende più "rumoroso" del solito quello che Sergio Romano chiama il "popolo della pace", che è pronto a scendere in piazza, appena ne ha l'occasione, contro la "tracotanza imperiale degli Stati Uniti" e le loro azioni di guerra: gli "ingredienti" di questo rumore che disturba il silenzio della comunicazione ordinaria sono "pacifismo cristiano, neutralismo, ecologismo, terzomondismo, nazionalismo frustrato e una forte dose di antiamericanismo". Sono, dice, gli stessi

> ingredienti delle manifestazioni contro gli euromissili, gli obblighi militari dell'Alleanza atlantica, la base della Maddalena, la guerra del Golfo, Gladio e le responsabilità, vere o presunte, dell'imperialismo americano. La trama di copione è diversa, ma gli attori sono gli stessi, e lo slogan "*yankee go home*" – quello di sempre.

Il 1993, 1998 e il 1999 sono gli anni in cui si ripresenta la situazione del conflitto armato con l'Irak nel frattempo sottoposto a embargo. Gli "interventi chirurgici", e l'embargo avevano prodotto già prima dell'attacco del 2003 una quantità enorme di morti, un livello notevole di distruzione del territorio e un continuo abbassamento delle condizioni di vita della popolazione irachena già martoriata dalla guerra: l'embargo all'Iraq, a cui l'Italia ha partecipato, ha ucciso centinaia di migliaia di donne, uomini e bambini, puniti per le "colpe" del governo iracheno secondo la logica della "rappresaglia" contro persone innocenti.

Il ciclo di produzione della guerra continua. L'elenco degli "Stati canaglia" in *The National Security Strategy of the United States of America* pianifica non solo il "dopo Afganistan" ma anche il "dopo l'Iraq". Sicché devono essere riprodotte e mantenute le condizioni (il circolo stesso "sanzioni-guerra-sanzioni" serve a questo) per cui essa possa essere di nuovo ricominciata. "Riscaldare i motori" per l'attacco: questa espressione è sintomatica.

11. *Guerra made in Italy*

L'atteggiamento dell'Italia nei confronti degli Stati Uniti e dell'Inghilterra nell'attacco all'Iraq del 2003 non è nuovo. Quando nel 1998 si ripresentò un nuovo momento di crisi nei confronti dell'Iraq, il ministro degli Esteri Lamberto Dini commentò il suo colloquio con Madeleine Albright avvenuto il 16 febbraio di quell'anno al Dipartimento di Stato di Washington, dicendo che si è trattato soprattutto di dimostrare che gli Stati Uniti e l'Italia "perseguono gli stessi obiettivi; non ci sono differenze", non ci sono "ambiguità" (ANSA, 16 febbraio 1998).

> Hussein rispetta soltanto la minaccia della forza –, argomentava Dini, – sappiamo che non capisce diversamente. Quindi, soltanto una minaccia credibile dell'uso della forza lo può probabilmente indurre alla ragione, cioè al rispetto di ciò che la comunità internazionale esige dall'Iraq in questo momento (ib.).

Indurre l'altro alla "ragione", che è sempre la propria, *con le buone o con le cattive*.

Mentre l'Iraq in tutti questi anni ha fatto notizia solo nei momenti del riprodursi della crisi, l'embargo è continuato, e anche il genocidio, con la partecipazione del nostro governo. Ed è l'embargo (a parte il vantaggio che arreca il mantenere fuori dal mercato del petrolio un "paese ostile") la condizione di un permanente stato di crisi, indispensabile alla necessità di tenere "accesi i motori" del meccanismo di produzione e circolazione della guerra (ivi compreso il meccanismo di produzione e circolazione del consenso alla guerra), a sua volta indispensabile alla produzione e circolazione di armi, all'industria bellica. L'informazione giornalistica è complice del silenzio che è sempre seguito a ogni fase di crisi e di guerra di questa "guerra infinita" già tale *ante litteram* dal 1991. Lo è *costitutivamente*, perché il ciclo dell'informazione, in quanto parte del sistema della comunicazione-produzione, appartiene allo stesso meccanismo del ciclo di produzione della guerra.

Fra il 1991 e il 1999 una serie di azioni militari tengono viva l'idea dell'intervento militare umanitario, dell'"ingerenza umanitaria", e, per quanto concerne l'Italia, oltre all'intervento dell'esercito italiano in Albania, va ricordata (non se ne parla quasi più) la ingloriosa spedizione *Restore Hope* in Somalia. I presupposti della guerra della NATO contro la Iugoslavia, "contro la Serbia", gli "alibi" necessari alla sua comunicazione erano pronti. Da parte dell'Italia (governo D'Alema) la partecipazione (non solo con gli aeroporti e i bombardieri) all'intervento militare in Iugoslavia non è stata neppure presentata come una "guerra". Si è parlato di "ingerenza umanitaria", mentre, per quanto concerne la NATO, di "guerra difensiva". La guerra da parte dell'Italia non è mai stata dichiarata, come non è stato mai deciso "lo stato di guerra" con le conseguenze procedurali previste dalla Costituzione.

"La guerra è la pace", nel romanzo *1984* è un paradosso che rientra nella sperimentazione orwelliana di un sistema socio-politico produttivistico spinto fino alle estreme conseguenze della chiusura totalizzante. Nella nostra realtà non è più un paradosso, e i *veri pacifisti* diventano coloro che sono per l'intervento militare "doloroso ma inevitabile" in difesa della regione serba del Kosovo, che dalla NATO è stata colpita insieme al resto della Iugoslavia con bombe all'uranio "esaurito" o "impoverito" (cioè quello micidiale delle scorie nucleari con capacità di durata di gran lunga superiore a quella dell'"intervento chirurgico" di questa "guerra") – "tuttavia in piccole dosi".

Circa il coinvolgimento dell'Italia nella politica della guerra, i precedenti, le adesioni graduali, sono quelli della sua politica estera del periodo indicato, ma risalendo più indietro si possono ricordare le sue pronte risposte di disponibilità alla NATO in fatto di basi militari: è sintomatico, ma non è il solo, l'episodio (siamo nel giugno del 1988) dello stazionamento di 72 cacciabombardieri americani F16, sfrattati dalla Spagna, nell'aeroporto di Gioia del Colle: nell'appoggio logistico veniva privilegiata la Puglia la cui posizione geografica, a detta degli esperti di allora, rappresentava quanto di meglio si possa pensare per garantire la "difesa avanzata" della NATO.

Per quanto riguarda il coinvolgimento dell'Unione Europea nell'"ingerenza umanitaria" degli USA in Europa e alla sistematica distruzione di ingenti risorse di una parte di quest'ultima, è evidente che lo "sviluppo" e la "competitività" dell'Europa, a cui lavora la programmazione della Commissione Europea, nei confronti di altri paesi, fra i quali gli stessi Stati Uniti, richiede un *ordine mondiale* che possa garantire l'arena di un mercato mondializzato, in cui gli "sviluppi" e le "competitività" si possano incontrare e misurare. Certo, per non compromettere alcune sue influenze e alcuni suoi "protettorati", sarebbe stato meglio, disse Dini, in riferimento alla guerra del Kosovo, che l'Unione Europea avesse avuto, essa stessa da sola, la forza necessaria per l'intervento in Iugoslavia (ed è meglio, aggiunse, che si dia da fare per avere al più presto questa forza!) invece di dover mostrare agli stessi paesi che intende aiutare la necessità dell'aiuto USA. Ma in quel momento l'unico mezzo efficace per mantenere l'ordine necessario alla comunicazione-produzione mondializzata era quel *patto trasversale* rispetto all'Unione Europea, la NATO, che unisce Unione Europea e Stati Uniti.

La NATO è un organismo di *guerra difensiva*, difensiva dell'*ordine mondiale*: è questo il criterio in base al quale gli Stati che ne fanno parte decidono di volta in volta di partecipare o meno alle guerre degli Stati Uniti. Una guerra, dichiarata o non dichiarata che sia, è sempre "difensiva" di "sé" o di "altri". Dunque c'è poco da meravigliarsi se un patto difensivo come la NATO sia stato impiegato nell'attacco, "per ingerenza umanitaria", alla Iu-

goslavia. Come c'è poco da meravigliarsi, se si capiscono bene certi interessi, non solo che gli USA non si scompongano di fronte ad altre "pulizie etniche" comprese quelle della Turchia (facente parte della NATO dal 1952), ma anche che – come faceva notare Marcuse, ne *L'uomo a una dimensione* (1964) mostrando "l'astuzia della ragione" che si nasconde, ricorrendo al pretesto della brevità, nell'uso di certe sigle al posto dei termini interi –, possa far parte della "North Atlantic Treaty Organization" anche una nazione che non si affaccia sull'Atlantico del Nord.

12. *Progettazione UE*

Ci sono tre livelli dell'azione organizzata, sia essa individuale o collettiva: il programma, la programmazione, la progettazione. Un programma rientra in una programmazione e una programmazione rientra in una progettazione. A quest'ultima dunque bisogna guardare per comprendere il senso delle prime due.

La progettazione dello sviluppo dell'Europa ha oggi un organismo specializzato per tale compito: la Commissione Europea. La Commissione Europea presenta la propria progettazione in libri "bianchi" e "verdi" o "Comunicazioni". I principali sono (nell'ordine, dal 1993 a oggi): *Crescita, competitività, occupazione* (1993, 1994); noto come *Libro bianco di Delors*; *La via europea verso la società dell'informazione: piano d'azione* (1994); *Libro bianco su istruzione e formazione. Insegnare e apprendere: verso la società conoscitiva* (1995); *Libro verde sull'innovazione* (1995); *Vivere e lavorare nella società dell'informazione*: *Priorità della dimensione umana* (1996); *Istruzione, formazione, ricerca: gli ostacoli alla mobilità sociale* (1996); *Apprendere nella società dell'informazione. Piano d'azione per un'iniziativa europea nell'istruzione* (1996); *Partnership per una nuova organizzazione del lavoro* (1997); *Società dell'informazione e sviluppo: il ruolo dell'Unione Europea* (1997); *La coesione e la società dell'informazione* (1997); *La dimensione sociale e il mercato del lavoro in relazione alla società dell'informazione* (1998), *Libro bianco per una politica europea di comunicazione* (2006). *Le scuole per il 21° secolo* (2007).

La *produzione è oggi comunicazione.* Alla base della progettazione europea c'è il riconoscimento di questa verità. Nell'individuazione della connessione sino all'identificazione di *produzione* e *comunicazione*, la Commissione Europea mostra una lucidità di analisi da far arrossire la maggior parte degli studiosi ordinari della comunicazione, semiotici, linguisti, sociologi, psicologici ecc., che questo aspetto macroscopico e caratterizzante della comunicazione odierna non avevano neppure sospettato. Questa "svista" è tanto più grave, se si tiene conto che proprio muovendosi fra queste discipline e nella prospettiva della filosofia del linguaggio, su questo aspetto aveva insistito fin dagli anni Sessanta, Rossi-Landi (1968), a partire dal suo libro *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (snobbato dagli specialisti di scienze umane come un ibrido di critica delle scienze del linguaggio e di critica dell'economia politica). Rossi-Landi (1972) era pervenuto sulla base dell'individuazione della connessione di comunicazione e produzione, alla tesi che bisogna riconsiderare il concetto di "classe dominante", ridefinendolo in base al criterio del *potere* di *controllo della comunicazione.*

Lo sviluppo della comunicazione è considerato dalla Commissione Europea come indispensabile per lo sviluppo della produzione e della competitività. Lo sviluppo della comunicazione non è solo incremento della telecomunicazione, dell'automazione della produzione, potenziamento delle reti di trasporto e delle infrastrutture di energia, aumento della circolazione di persone e di merci. "Sviluppo comunicativo" significa anche "capacità di muoversi e di agire in un ambiente complesso e di alta densità tecnologica, caratterizzato, più in particolare, dall'entità delle tecnologie informative; capacità di comunicazione, di contatto e di organizzazione" (*Crescita, competitività, occupazione*: 146). Sotto questo riguardo, si tratta di promuovere lo sviluppo e l'accesso alla "società dell'informazione", sviluppare una strategia della comunicazione che agevoli l'accesso alle "TIC (Tecnologie dell'informazione e della comunicazione", nell'apprendimento, nel lavoro e nella vita privata (v. *La dimensione sociale del lavoro...*).

13. *Formazione e investimento nella risorsa umana*

Ciò ha importanti conseguenze nella programmazione dell'istruzione e della formazione, che sono considerate dalla Commissione Europea in termini di "*investimento in capitale umano* per accrescere la competitività", di "investimento immateriale", di "investimento nell'intelligenza", di "valorizzazione" per il profitto della "risorsa umana" (v. Delors 1994 e *Insegnare e apprendere*). L'istruzione e la formazione vengono orientate in funzione del potenziamento della comunicazione intesa come capacità di muoversi, aggiornando, modificando e rinnovando le proprie competenze, nel circuito della comunicazione-produzione ormai tendente alla mondializzazione. La capacità di comunicazione è capacità di mobilità del "capitale umano" nel circuito della comunicazione-produzione di merci, funzionale alla riproduzione allargata dell'intero sistema della comunicazione-produzione.

Questa visione ideologica della formazione comporta la riduzione dell'essere umano a mezzo, a "risorsa" da sfruttare, a capitale che bisogna valorizzare "per tutta la durata della vita attiva", cioè di quella porzione della sua vita capace di essere produttiva, vale a dire funzionale alla riproduzione di questo sistema di produzione. Questa idea della formazione è tutta interna e subalterna al mondo odierno della comunicazione-produzione, in cui sviluppo, efficienza, competitività (fino all'*extrema ratio* della guerra) sono i valori fondamentali.

La capacità di critica, di messa in discussione, di immaginazione di rapporti *altri* non è prevista nella formazione funzionalizzata all'integrazione nella realtà sociale costituita, al conformarsi ai rapporti sociali quali sono, alla riproduzione (allargata) dell'identico. Si auspica un'istruzione permanente e una formazione continua, intese come adattabilità al "nuovo", il quale, malgrado le nuove tecnologie, i nuovi processi e canali informativi ecc.) è, in realtà, la *riproduzione (allargata) dell'identico.*

Tutto questo è in contrasto con le metodologie ("retrograde", "inattuali") della formazione che ancora non concepiscono l'inserimento sociale come adeguazione.

Considerare l'istruzione e la formazione in termini di adeguazione, più o meno rassegnata, con il ricatto dell'occupazione, significa togliere loro il fondamento essenziale, che è l'*atteggiamento critico.* D'altra parte, in un mondo caratterizzato – sono parole del libro

bianco *Insegnare e apprendere* – dalla "universalizzazione degli scambi", dalla "globalizzazione delle tecnologie", dalla "mondializzazione della comunicazione", la "*realizzazione delle aspirazioni individuali*", raggiungibile grazie all'occupazione, meta agognata dell'intero investimento del processo di istruzione e dalla formazione, sarà una ben misera cosa. Le aspirazioni individuali sono quelle previste dal mercato, che omologa e appiattisce, al livello di ciò che esso è in grado di offrire e gli individui in grado di acquistare, non solo i comportamenti e le vite individuali, ma anche i desideri e gli immaginari. La "realizzazione delle aspirazioni individuali" in ogni caso, certamente non potrà andare molto lontano dalle esigenze previste nell'economia del consumismo e dal repertorio dei bisogni e dei desideri, delle esperienze e delle conoscenze a opera del mercato mondiale. Comunque il riferimento alla "realizzazione delle aspirazioni individuali" ha lo stesso valore che avrebbe in uno slogan pubblicitario. È un espediente per allettare e imbonire.

Che l'istruzione e la formazione vengano intese in termini di investimento comporta che, quali che siano i loro programmi, esse rientrano in una più ampia programmazione, che è quella di ordine imprenditoriale in vista della realizzazione di profitto, programmazione a sua volta organizzata a livello europeo in una progettazione complessiva che strumentalizza l'insegnamento e i processi formativi in funzione dell'incremento della comunicazione-produzione europea che la renda competitiva sul mercato mondiale.

Il "contesto" delle analisi e delle proposte fissato dal Libro bianco *Insegnare e apprendere*, è, come si dichiara nell'*Introduzione*, il Libro bianco di Delors (1994), il quale pertanto fornisce il quadro complessivo della progettazione totalizzante entro cui quest'altra più specifica si inserisce con la prospettiva di abbracciare e convogliare in essa tutti le programmazioni e tutti i programmi dell'istruzione e della formazione in Europa per il prossimo futuro. Quali i vantaggi per l'impresa nel suo avvicinamento alla scuola e nell'"investimento immateriale"? La risposta è: *crescita* e *competitività*. E quale per coloro che non sono l'impresa? La risposta è: *l'occupazione*. Ecco ricomposto – ricomposizione anche nel senso di un patto, di un accordo fra le parti sociali: crescita e competitività delle imprese come condizione dell'occupazione – il sistema triadico del Libro bianco di Delors: *Crescita, competitività, occupazione*. L'istruzione e la formazione pagano: sia chi vi investe, sia chi ne usufruisce. Lo scambio eguale è garantito. Ma l'istruzione e la formazione sono diventati *investimenti* e *merci*.

Un'attenzione particolare merita l'uso di "immateriale" da parte della Commissione Europea, che parla dell'istruzione e della formazione come "investimento immateriale". "Investire nell'immateriale" è investire nell'intelligenza, la cultura, la formazione. A parte la fissazione (ideologica) che tutto debba essere sfruttato in funzione del profitto, il modo di esprimersi per riferirsi alla formazione e all'istruzione è indubbiamente quello del materialismo rozzo e volgare, caratterizzato da una riduzione economicista e fisicalista del concetto di "materia" (v. «Athanor», 7, 2003-2004.

È sintomatico che la Commissione Europea guardi al destino degli individui rispetto alla "società dell'informazione" in base alla dicotomia "inclusione"/"esclusione" (v. *La dimensione sociale e il mercato del lavoro...*): "Trovare il proprio posto nella società dell'informazione" (*Apprendere nella società dell'informazione*), "problema dei giovani" ma anche dei "meno giovani" in tutto l'"arco della vita attiva" attraverso l'impegno di una formazione

permanente, pena l'esclusione, la segregazione. Di fronte al "rischio di una società che discrimini tra chi detiene e chi non detiene l'informazione", al rischio di una società dell'informazione "esclusiva", paventato (e anche impiegato come minaccia) nella progettazione comunitaria, non c'è altra alternativa che mirare all'"inclusione", alla promozione di una società dell'informazione "inclusiva": "società dell'esclusione" o una "società dell'inclusione": o dentro o fuori; o emarginato o integrato; o escluso o funzionale nel sistema della comunicazione-produzione.

14. *Knowledge Society*

È significativo che nel *Libro bianco su insegnare e apprendere* (1995) della Commissione Europea, testo basilare nella riprogettazione in Europa dello studio e dell'insegnamento, dalla scuola di base all'università e alla formazione postlaurea, che l'istruzione e la formazione vengano considerate come "vettori" di *identificazione*, di *appartenenza*, di *promozione* sociale dell'individuo, di *sviluppo personale* e di *competitività*. Sono i valori della comunità identitaria, complementare alla concezione del sociale come somma di autonomie individuali, di egoismi e interessi conflittuali. E se oggi tali valori vanno raggiunti attraverso l'istruzione e la formazione è perché "*la società del futuro sarà una società conoscitiva*".

I rapporti interumani vengono fatti dipendere, nella progettazione della Commissione Europea, dalle conoscenze e competenze di ciascuno, dal contributo delle competenze alla produttività e alla competitività globale. Questo modo di intendere e di promuovere i rapporti è già una caratteristica costituiva della realtà sociale della comunicazione-produzione. Ma la progettazione della Commissione Europea non solo è rivolta a rafforzarla ma a farne il fondamento della società del prossimo futuro, che essa indica come "società conoscitiva". Si tratta di una società in cui "la posizione di *ciascuno nello spazio del sapere e della competenza* sarà decisiva" (*Insegnare e apprendere*, *Introduzione*), in cui il valore delle persone nei rapporti sociali sarà relativo alla posizione da esse assunta nello spazio del sapere e delle competenze. "Questa posizione relativa, che si può qualificare come '*rapporto conoscitivo*', strutturerà sempre più fortemente le nostre società" (ivi). Non si tratta semplicemente di una realistica previsione orwelliana. La riduzione dei rapporti umani a rapporti conoscitivi, cioè basati sulla posizione di ciascuno nell'ambito delle conoscenze e delle competenze – il che significa la negazione di ogni alterità rispetto all'identità funzionale alla comunicazione-produzione –, viene assunta dalla Commissione Europea come obiettivo della sua programmazione e come la prospettiva a cui si devono uniformare e attenere i programmi di istruzione e formazione. Lo stesso "senso di responsabilità" delle parti sociali viene valutata in base alla loro collaborazione alla realizzazione della *società conoscitiva*. La Commissione Europea chiama le parti sociali a "un negoziato collettivo" a un "dialogo sociale" in funzione della realizzazione della "società conoscitiva". L'avvenire dell'Unione Europea – identificato con la sua forza competitiva nell'ambito della comunicazione-produzione mondializzata – viene fatto dipendere dalla sua capacità di accompagnare il movimento globale verso la "società conoscitiva".

Così si esprime la Commissione Europea (*Insegnare e apprendere*):

La società del futuro sarà dunque una società conoscitiva. È in questa prospettiva che si evidenzia il ruolo centrale dei sistemi di istruzione – e dunque anzitutto degli insegnanti – e di tutti gli attori della formazione, in particolare delle parti sociali, nell'esercizio delle loro responsabilità, ivi compreso il negoziato collettivo. La partecipazione attiva delle parti sociali a tale evoluzione è tanto più importante in quanto quest'ultima condizione è quello che sarà, domani, il mondo del lavoro.

Non ci vuole una preparazione filosofica (non è necessario richiamarsi all'imperativo della morale di Kant "tratta l'altro come fine e non come mezzo" o alle analisi di Emmanuel Lévinas della relazione di alterità, per rendersi conto che il rapporto con l'altro non è riducibile, come invece l'ideologia produttivistica vorrebbe, a un rapporto di conoscenza e a una divisione di ruoli nell'ambito delle competenze. Il rapporto con l'altro nella sua alterità non relativa, nella sua alterità per sé, è un rapporto di prossimità, cioè di intrico, di implicazione, non voluto e antecedente a qualsiasi iniziativa di un soggetto conoscitivo.

Tutti noi sappiamo bene che, rispetto all'identità dei ruoli, delle funzioni e delle competenze, c'è un residuo irriducibile, assolutamente altro, rispetto a tutto questo, con il quale ci identifichiamo e che rende ciascuno unico, insostituibile, a differenza della sostituibilità, intercambiabilità, di ciascuno per ruolo, funzione e competenza. Tanto ciò è vero che, se uno si accorge che la persona a cui tiene affettivamente, a cui è legato intimamente, con cui è profondamente coinvolto (in un rapporto di amicizia, di amore ecc.) lo tiene in considerazione solo per il suo ruolo o funzione o competenza, ci rimane piuttosto male, ne resta deluso e non potrà fare a meno di pensare che non è veramente a lui che è rivolta la persona in questione e di considerare il rapporto come "di interesse", e la tale persona come "interessata". Come pure sappiamo bene che, nei rapporti con l'altro che lo riguardano nella sua alterità non relativa a ruoli, posizioni e capacità, l'altro risulta unico e insostituibile, sicché non c'è possibilità di conforto e rassegnazione per la sua perdita, di qualsiasi genere essa sia, che si appelli alla sua possibilità di rimpiazzo per ciò che riguarda la sua alterità relativa, di amico, amante, sposo, figlio ecc.

Ci sono qua e là nel libro bianco *Istruzione e formazione*, espressioni in cui si dichiarano apertamente i veri interessi dell'intero investimento produttivo, ivi compreso "l'investimento immateriale": "investimento redditizio", "produzione a bassi costi", "riduzione del costo del lavoro", "sfruttamento della manodopera nei paesi del sottosviluppo". Per esempio: "Domani si creerà, più rapidamente di quanto ci si aspetti, un mercato globale e differenziato del lavoro. Si può già constatare che grandi o piccole imprese, o anche professioni liberali, utilizzano teleporti per far eseguire lavori in tempo reale in paesi a bassi salari". Per quanto "illuminato" o "ben temperato (Prodi 1995a) il capitalismo non può rinunciare a ciò che è condizione imprescindibile del profitto: lo sfruttamento. Si pensi a intenti del tipo: gli ex paesi socialisti dell'Europa centro-orientale potrebbero configurarsi come il nostro Messico; bisogna fa scendere il costo del lavoro in Italia, che è il più caro d'Europa (ivi: 35, 81 e 1995b).

La "società conoscitiva" non è che il perfezionamento del controllo della comunicazione, in cui consiste il potere della nuova classe dominante nel capitalismo della comunicazione-produzione. La "società conoscitiva" è la "società della comunicazione produzione". Essa certamente comporta nuove forme di lavoro produttivo (il che non significa più posti

di lavoro) ma anche nuove forme di sfruttamento. Ormai anche i programmi di istruzione e formazione, i sistemi d'istruzione, gli insegnanti e tutti gli attori della formazione vengono integrati nella macroprogettazione sociale a sostegno di tale "società conoscitiva".

La stessa libera circolazione transnazionale dei cittadini europei, la loro circolazione sul *mercato del lavoro* europeo, ubbidisce a necessità di *emigrazione* (per ricerca di posti di lavoro e di qualificazione) da aree meno sviluppate ad aree più sviluppate all'interno dell'Unione Europea. Mentre cerca in tutti modi di arginare la *migrazione*, quella degli "extracomunitari" in eccedenza rispetto al "mercato del lavoro" (anche il disoccupato comunitario è evidentemente in eccedenza, ma la sua appartenenza di comunitario gli conferisce il diritto di restare in attesa a oltranza del posto di lavoro), la Commissione Europea cerca di ovviare ai diversi problemi collegati con la disoccupazione favorendo l'emigrazione, cioè la circolazione della propria potenziale forza lavoro, oltre che incoraggiarne lo spostamento sul piano delle competenze e delle qualificazioni, in sintonia con lo sviluppo tecnologico e gli interessi della produzione e del mercato. Un mezzo per favorire tale circolazione, eliminandone gli ostacoli, è per esempio quello di proporre (v. *Istruzione, formazione, ricerca*) un trattamento diverso fra chi ha il normale contratto di lavoro dipendente e il tirocinante, o il volontario, straniero (ma comunitario) che voglia lavorare in un'impresa, in modo che l'impresa sia esonerata dal retribuirlo con un salario minimo e dal versare gli oneri sociali corrispondenti, come la legislazione prescriverebbe: una legalizzazione del lavoro in nero in una nuova forma di emigrazione europea (di cui non è difficile immaginare quali debbano essere i percorsi e le direzioni principali). Ma tale forma di erogazione di lavoro non pagato è previsto anche nelle "offerte formative" dell'università italiana sotto forma di quantitativo di ore di tirocinio (corrispondenti a un certo numero di "crediti") presso aziende e imprese in funzione della "preparazione per il mercato del lavoro".

15. *Innovazione e distruttività*

La Commissione Europea dedica particolare attenzione all'inventiva e all'innovazione (v. *Libro verde sull'innovazione*), ma ciò pur sempre nell'ottica del profitto, dell'"investimento immateriale" e assumendo come unico riferimento dell'innovazione, il mercato. In questa prospettiva, innovazione e competitività sono strettamente collegate. Sicché il carattere innovativo del prodotto viene, paradossalmente – ma in pieno rispetto della logica capitalistica – fatto consistere nella sua capacità distruttiva: distruttiva di precedenti prodotti similari presenti sul mercato. La capacità innovativa all'altezza dell'"attuale" coincide con la capacità distruttiva. Come abbiamo avuto già occasione di osservare, Benjamin aveva ben compreso questo aspetto quando intitolava un suo scritto del 1931 "il carattere distruttivo dell'attuale". Un esempio di "innovazione radicale o di rottura" che il documento della Commissione Europea sull'innovazione presenta è il caso del compact disk che ha scalzato dal mercato e dunque dalla produzione (ma anche, di conseguenza, evidentemente, dal consumo) il disco tradizionale e tutto l'insieme dell'apparato e degli accessori a esso collegato rendendolo in breve tempo obsoleti. Come si vede, il criterio di valutazione dell'innovazione è completamente uniformato alla "ragion di mercato". Dunque se la Commissione Eu-

ropea, assumendo come unico riferimento dell'innovazione il mercato, dedica particolare attenzione all'inventiva e all'innovazione, non può concepire il carattere innovativo del prodotto-merce che in base alla sua capacità *distruttiva* quale condizione per creare spazi nel mercato e per rinnovarlo. Il "premio di rottamazione" a carico dello Stato, a vantaggio della produzione automobilistica, fa parte di questa stessa logica del distruggere il vecchio e fare spazio al nuovo. Ed è stata facile la recente estensione semantica di "rottamazione" al mondo del lavoro, per parlare di liquidazione dei dipendenti, politicamente interessante se considerata come liberazione di posti di lavoro, ed economicamente produttiva se vista come possibilità di riconversione e reinvestimento da parte dell'azienda nell'innovazione tecnologica e dunque come incremento della sua competitività sul mercato.

I sacrifici, gli sforzi, le rinunzie richiesti in nome della produttività avrebbero tuttavia come contropartita il "vantaggio dell'occupazione". Ma è così? Il carattere distruttivo della "crescita", della competività e dell'automazione nei confronti dei posti di lavoro produce la *disoccupazione strutturale*. C'è, in questa forma sociale, a causa della connessione fra produttività, profitto, competitività e automazione, un rapporto inversamente proporzionale fra "crescita" e occupazione. Il fenomeno della disoccupazione dilagante sta a indicare che è proprio così. Lo sviluppo della comunicazione (computerizzazione, telematica, automazione), che ha un'importanza decisiva per l'intero ciclo produttivo, estromette lavoro umano sia nel settore del lavoro produttivo, sia nel terziario incrementando la disoccupazione.

16. *Le condizioni di una università senza condizioni*

In *L'Université sans condition*, testo di una conferenza tenuta nel 1998 all'Università di Stanford, in California, Derrida (2001) si interroga sull'avvenire dell'università nella situazione della globalizzazione o come egli preferisce dire "mondializzazione". "Mondializzazione" dice certamente bene dello spazio attuale dell'università, ma, al di là delle preferenze "filosofiche" di Derrida e a quelle legate alla lingua francese, bisognerebbe impiegare questa parola anche per evidenziare della globalizzazione, accanto al senso estensivo di coinvolgimento planetario, il *senso qualitativo di adeguazione al mondo così com'è*, di aderenza realistica all'essere-così del mondo. L'"università senza condizione", che Derrida vorrebbe, si trova condizionata dalla sua mondializzazione, dal suo adeguamento a questo mondo. Sicché il suo spazio è quello del mondo così com'è, il mondo capitalistico nella fase della comunicazione-produzione. E la sua vocazione critica viene sacrificata al compito di partecipare e contribuire alla comunicazione-produzione; specificamente all'incremento delle capacità di comunicazione, all'aumento della circolazione di persone – il mercato del lavoro – nello spazio della "società dell'informazione".

Il punto non è se l'università sia riducibile a un'azienda, se possa adeguarsi alla "filosofia aziendale" ("doppia caricatura" degli studi umanistici: "l'università può essere il mimo, ma non potrà mai diventare una vera azienda", anche perché c'è, o speriamo che ci sia ancora, una sorta di tendenza all'"eccesso", all'"eccedenza" nella ricerca e nell'insegnamento dell'università: v. "L'università a condizione" di Pier Aldo Rovatti, nell'ed. it. di Derrida 2001: 68, 89).

Il punto, circa la mondializzazione dell'università, il suo ingaggiamento nella comunicazione-produzione – che non è un fatto italiano e neppure europeo, ma che riguarda oggi, data la globalizzazione di questo processo, l'università a livello planetario –, è se "questo mondo", il mondo della forma capitalistica, proprio a causa della sua fase attuale della comunicazione-produzione non stia, sotto i nostri occhi, cambiando. Se è così la "mondializzazione dell'università", nel senso di adeguazione a "questo mondo", risulta un processo anacronistico: allo sforzo di adeguazione al mercato del lavoro corrisponde una sempre maggiore riduzione del mercato del lavoro, una irreversibile scomparsa del lavoro, una disoccupazione che si rivela sempre più chiaramente non come congiunturale ma come strutturale.

"Come se *le fine* (la fine, il fine) del lavoro fosse all'origine del mondo" (ivi: 21). Effettivamente, al di là della compiaciuta ambiguità di questa espressione di Derrida, c'è una connessione tra fine (come fine e come scopo) del lavoro, il lavoro-merce, e mondo perché questo mondo, il mondo capitalistico è nato sulla base del lavoro, del lavoro che la nostra forma sociale riconosce come tale, quello, che si vende e che si compra. Tale compravendita costituisce "la scena primaria", nel senso freudiano, della forma sociale capitalistica (e della sua grande narrazione: libertà, eguaglianza, proprietà, felicità ecc.) che nasce con la *liberazione* del lavoro, che così può esistere nella sua astrazione, nella sua quantificazione, nella sua separazione dalle sue stesse condizioni e mettersi in vendita.

Lo spazio dell'università è lo spazio del lavoro, lo spazio del mondo del lavoro. Come Derrida riconosce, lo spazio dell'università è uno *spazio pubblico* (ivi: 14). Ma precisamente, è lo spazio pubblico di *questo* mondo, di questa forma sociale nella fase della comunicazione-produzione, Di conseguenza la "libertà incondizionata di interrogazione e di proposizione", che l'università *dovrebbe* avere, la sua prerogativa di "ultimo luogo di esistenza critica", che l'università dovrebbe essere, si misurano nello spazio della sua esposizione a tutte le sollecitazioni che le provengono dal mercato del lavoro, e che esigono la messa in comunicazione, l'inserimento nel processo produttivo, della sua comunicazione.

Se l'università è coinvolta nel processo di comunicazione-produzione è perché "l'investimento immateriale", la "risorsa umana", dunque l'informazione, la formazione sono in esso prioritari. Ma il lavoro sta finendo. Sta avvenendo una liberazione *dal* lavoro di portata epocale, come lo è stata, all'origine del capitalismo, la liberazione *del* lavoro. E ciò come conseguenza della seconda rivoluzione industriale, in seguito alla quale anche il lavoro intellettuale può essere soppiantato dalla macchina.

Ma la compravendita di lavoro non è messa in crisi soltanto dalla prospettiva della "fine del lavoro" (all'antica maledizione "tu lavorerai", si sostituisce la nuova maledizione propria di questa fase della forma capitalistica "tu non lavorerai"). Derrida cita, ovviamente, a proposito della fine del lavoro, Jeremy Rifkin, ma bisognerebbe fare riferimento anche a studiosi come André Gorz e Adam Schaff le cui opere non sono certamente *best sellers*, ma che allo studio di questo fenomeno hanno dato un grande contributo.

Oltre alla "fine del lavoro" ciò che richiede una riconsiderazione critica del "mercato del lavoro" piuttosto che una "fiduciosa" adeguazione a esso della scuola e dell'università, è la *metamorfosi del lavoro* stesso di questa fase. Il lavoro, in quanto consiste fondamentalmente in lavoro intellettuale, divenuto ormai esso la fondamentale risorsa produttiva, è difficilmente quantificabile ed equiparabile: *la finzione dello scambio eguale tra*

lavoro e salario, l'incommensurabilità del "lavoro vivo", l'impossibilità di conteggiare il processo di valorizzazione attraverso l'erogazione di lavoro risultano oggi troppo evidenti, quando si tratta di quantificare in ore cose come lo studio, la ricerca, la formazione, l'informazione, l'innovazione, l'inventiva, il talento, che ormai fanno parte dell'altamente competitivo mercato del lavoro e costituiscono le caratteristiche fondamentali del lavoro-merce in questa fase della sua fine.

Un'università che per rinnovarsi ritiene di doversi adeguare ai rapporti di compravendita di forza-lavoro (intellettuale), che, come risulta dalla crescente disoccupazione strutturale in seguito alla crescita dell'automazione e alla competitività, vanno scarseggiando; una università che si decide ad adottare il conteggio in ore del lavoro tradizionale per valutare la formazione, proprio quando essa è messa in crisi; un'università che accetta che la propria ricchezza sia considerata in termini di "risorsa immateriale" e di "investimento immateriale": non è solo esposta a "questo mondo", ma non ha spazio fuori di esso.

E tuttavia è proprio "questo mondo" – con la fine e la metamorfosi del lavoro, con la messa in crisi del fine "mercato del lavoro"– a venire incontro alla vocazione dell'università per la ricerca e lo studio incondizionati. Se l'università potrà essere "senza condizioni", come vuole Derrida, *sarà solo a condizione che si lasci condizionare* dalle nuove prospettive che si aprono con la fine del lavoro mercificato, con la fine del "mondo del lavoro", con il raggiungimento di un'*altezza* dello sviluppo delle capacità umane e delle relazioni sociali che fa risultare la *base* dell'attuale forma di produzione troppo striminzita, e i suoi obiettivi e i suoi interessi troppo limitati e meschini. Va aggiunto che l'ostinarsi a voler fare perdurare questa base, a qualsiasi costo, si rivela sempre più esiziale, e non solo per il "sapere incondizionato dell'università", ma per la vita stessa, e non solo per quella umana, ma per la vita dell'intero pianeta.

17. *I segni e le differenze*

"Il segno fa la differenza"; "La differenza fa il segno". Queste due enunciazioni dicono del rapporto di reciproca implicazione fra "segni" e "differenze". Esse non sono però, come a prima vista potrebbe sembrare, in un rapporto di simmetria o di reciprocità.

Il termine "differenza", nella prima proposizione indica solo uno stato, nella seconda, invece, anche un processo.

Che le due proposizioni "Il segno fa la differenza" e "La differenza fa il segno" non siano simmetriche e non siano in un rapporto di reciprocità, perché nel primo caso "differenza" è uno *stato*, mentre nel secondo è un *processo*, è provato dal fatto che nella prima possiamo sostituire differenza con "identità", nella seconda no. "Il segno fa la differenza" può equivalere a "Il segno fa l'identità". Il senso statico di "differenza" è appunto la sua interpretazione come "identità".

Potremmo parlare dunque di un impiego aberrante dei segni, quello secondo cui essi servono a "fare" la differenza come identità. Il segno è votato alla differenza, come spostamento, differimento, apertura dialogica, come *alterità*. La differenza che fa il segno è la sua alterità; essa lo distingue dalla staticità, univocità, piattezza del segnale, aprendolo alla semiosi infinita. Il segno che fa la differenza è il segno ridotto a segnale, che ha perduto il suo differimento.

La differenza come identità è la differenza indifferente delle funzioni e dei ruoli richiesti all'interno di un universo chiuso di discorso che prevede solo alternative ed esclude la *differenza come alterità*.

La differenza come alterità non è la differenza come *essere altrimenti*, propria dell'alternativa, ma la differenza come *differimento al di là dell'essere indentitario, individuale e comunitario*.

Ciascuna cultura può impiegare i propri segni per stabilire le differenze tra se stessa e le altre, per determinare le identità, per individuare e contrapporre la propria. Oppure può impiegare tali differenze per il differimento dei segni propri e altrui, riconoscendo in essi l'*intonazione interrogativa* (Bachtin) con la quale si rivolgono, proprio in quanto segni, a interpretanti altri, a loro volta segni, a loro volta domanda in un dialogo che è l'unica possibilità di uscita sia dal relativismo sia dal dogmatismo, entrambe forme di disconoscimento e di sopraffazione dell'altro.

L'*attuale* (nel senso di Benjamin) universo segnico della comunicazione globale comporta l'omologazione, l'appiattimento, l'annullamento delle differenze. Ne consegue il senso di frustrazione dell'identità e della differenza che si ostinano ancora di più ad affermarsi e a farsi valere, nella propria separatezza negata, trasformando l'attuale reciproca indifferenza fra le differenze in ostilità e conflitto nei confronti dell'estraneo e del diverso.

In quali segni ritrovare le differenze, dato che i segni che fanno parte della comunicazione globale e che circolano sul mercato mondiale, a essa collegato, le cancellano? Le differenze possono essere ricercate soltanto nel passato; il presente le annulla. Ciò che può accomunare e differenziare e dunque individuare è un passato comune: per religione, per lingua, per stanziamento territoriale, per origini, discendenza, radici, sangue, colore della pelle.

L'identità cerca la propria possibilità di riaffermazione in ciò che, come residuo storico, o come pretesa caratterizzazione "naturale", può costituire differenza: la tradizione, il costume, i monumenti e le testimonianze del passato culturale, la lingua e il dialetto, la religione, l'etnia. E indicativo che le chiese, i musei, le rovine, il centro storico costituiscano l'unico elemento di caratterizzazione, di individualizzazione di uno spazio urbano, per il resto reso, dalla comunicazione globale, anonimo e indistinto rispetto agli altri.

I segni dell'identità sono bloccati fra *indifferenza* e *differenza museficata*.

Tramite identità così fatte, è possibile tenere a distanza secondo gradi diversi di abiezione – che vanno dall'odio alla cosiddetta tolleranza – ciò a cui il proprio territorio nazionale, urbano, di quartiere, di vicinato, di rapporti di lavoro e di quotidianità, è reso ormai permeabile. L'unico appiglio all'identità è dato dalle differenze religiose, etniche, linguistiche, di passato culturale ecc.

L'identità basata sui segni di un passato comune è tanto più forte come capacità di autodifesa e tanto più ampia spazialmente, quando, identificandosi con la nazione, con lo Stato o con confederazioni di nazioni e Stati come l'Unione Europea, si contrappone a ciò che l'attuale comunicazione mondializzata mette in circolazione a dispetto delle differenze e dei confini. L'identità per passato comune può in tal caso tenere fuori dallo spazio che la iden-

tifica il migrante, l'extracomunitario, costretto dai disastri provocati dallo sviluppo a chiedere accoglienza ai paesi sviluppati.

Ai segni della comunità, della identità comunitaria, segni di "un'esperienza piccola" si contrappongono quelli dell'"esperienza grande" (Bachtin) che vivono nel differimento dialogico per il quale partecipano alla comunanza come fondamentale "intrico con l'altro" (Lévinas), come coinvolgimento e inderogabile responsabilità per altri, come "differenza non-indifferente".

Ciò che accomuna è l'irriducibile alterità di ciascuno a qualsiasi identità, individuale o collettiva, a qualsiasi differenza di genere. Tale non appartenenza, tale reciproca estraneità *accomuna* (v. Solimini *et alii* 1995) nella non-indifferenza dell'uno per l'altro, che nessuna differenza identitaria con i suoi interessi identitari – comuni, ma sia indifferenti alle differenze dei singoli, sia indifferenti, fino alla sopraffazione, alle altre differenze identitarie – può cancellare.

La comunicazione globale sta rendendo obsoleti i segni delle differenze, fa risultare sempre più anacronistico e illusorio l'uso aberrante dei segni per fare la differenza. *La forma sociale attuale è probabilmente l'ultima forma in cui il segno fa la differenza*. Essa stessa produce l'impossibilità di impiego dei segni in tal senso. Con la comunicazione globale, l'attuale forma sociale, mettendo in pericolo l'intera vita sul pianeta, lavora, suo malgrado, per fare spazio a una forma sociale – la cui realizzazione (se avverrà prima che sia troppo tardi) potrà costituire l'unica possibilità di salvezza della semiosi planetaria – in cui i segni, come avviene per il resto dell'universo semiosico, per il resto della vita, ma con la qualità della capacità semiotica propria dell'uomo, vivano di differimento, di apertura all'alterità: una comunanza planetaria senza comunità, una comunanza di segni differenti, ma senza segni di differenza, senza identità, senza proprietà, senza territori, senza uguaglianze, senza radici, senza appartenenze.

Note

[1] Sottoscrissero il testo: C. A. Augeri, O. Calabrese, M. A. Bonfantini, L. Canfora, P. Calefato, V. Carofiglio, C. Cases, N. Chomsky, T. De Mauro, O. Ducrot, F. Fortini, C. Gandelman, P. Guaragnella, M. Halliday, W. Krysinski, R. Luperini, T. Maldonado, V. Masiello, G. Mininni, S. Moravia, P. Paioni, M. Perniola, S. Petrilli, R. Posner, W. Schmitz, A. Sobrero, M. Solimini, T. Tentori.

Riferimenti bibliografici

Anders, Günther *et alii*, 2000, *Eccesso di mondo e globalizzazione. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, «Millepiani», 16, Milano, Mimesis.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 6, 2003, *Nero*, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 7, 2003-04, *Lavoro immateriale*, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 8, 2004, «The Gift», a cura di G. Vaughan, Roma, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 9, 2005, «Mondo di guerra», a cura di A. Catone e A. Ponzio, Roma, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 10, 2006-07, «White Matters / Il bianco in questione», a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.

Bachtin, Michail M., 2003, *Linguaggio e scrittura* (saggi apparsi sotto il nome di V. N. Volosinov tra il 1926 e il 1930) a cura di A. Ponzio, trad. it. di L. Ponzio, Roma, Meltemi.

Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann e H. Schweppenhäuser, IV, 1: 396-401, Frankfurt a. M., 1972; trad. it. di P. Segni, "Il carattere distruttivo", in Benjamin *et alii* 1995: 9-12.

Benjamin, Walter, 1933, "Erfahrung und Armut", in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann e H. Schweppenhäuser, II, 1: 213-219, Frankfurt a. M., 1972; trad. it. di F. Desideri, "Esperienza e povertà", in Benjamin *et alii* 1995: 15-21.

Benjamin, Walter, 1939-40, "Über den Begriff der Geschichte", in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann e H. Schweppenhäuser, I, 3: 1223-1266, Frankfurt a. M., 1972; trad it. di R. Solmi, "Tesi di filosofia della storia", in F. Rella, a cura, *Critica e storia*, Venezia, Cluva, 1980: 209-219.

Benjamin, Walter *et alii*, 1995, "Il carattere distruttivo", «Millepiani», 4, Milano, Mimesis: 9-12.

Bobbio, Norberto, 1965, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Comunità.

Bobbio, Norberto, 1990, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi.

Deely, John, Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *The Semiotic Animal*, Ottawa, Legas.

Deleuze, Gilles *et alii*, 2000, "Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica", «Millepiani», 17-18, Milano, Mimesis.

Delors, Jacques, 1994, Commissione Comunità Europee *Libro bianco*, *Crescita, competitività, occupazione*, Milano, il Saggiatore.

Derrida, Jacques, 2001, *L'Université sans condition*, Paris, Éditions Galilée; trad. it. 2002, J. Derrida, P. A. Rovatti, *L'università senza condizione*, Milano, Cortina.

Enzi, Aldo, 1971, *Il lessico della violenza nella Germania nazista*, Presentazione di L. Heilmann, Bologna, Pàtron.

European Co-ordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, 1990, *L'Acte final d'Helsinki* (1975), Wilhelmsfeld, Gottfried Egert Verlag.

Gorz, André, 1959, *La morale dell'histoire*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1960 di J. Graziani, *La morale della storia*, Milano, il Saggiatore.

Gorz, André, 1988, *Métamorphoses du travail*, Paris, Galilèe; trad. it. 1992, *Metamorfosi del lavoro*, Torino, Bollati Boringhieri.

Heidegger, Martin, 1947, "Über den Humanismus", trad it. 1987 di F. Volpi, "Lettera sull'umanesimo", in id., *Segnavia*, Milano, Adelphi.

Heidegger, Martin, 1954, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971; trad. it. 1971 di U. Ugazio e G. Vattimo, , *Che cosa significa pensare?*, Milano, SugarCo.

«La Rose de Personne. La rosa di nessuno», 2, 2007, *Culture nazie? Cultura nazista?*, Milano, Mimesi.

Levi, Primo, 1981, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi.

Lévinas, Emmanuel, 1935-36, "De l'évasion", «Recherches Philosophiques», V: 373-392; ripubblicato come libro, a cura di J. Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982 (v. *infra*).

Lévinas, Emmanuel, 1946-47, *Le temps et l'autre*, serie di conferenze, Montpellier, Fata Morgana, 1979; trad. it. 1987, *Il tempo e l'altro*, a cura di F. P. Ciglia, Genova, Il melangolo.

Lévinas, Emmanuel, 1947, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1984; trad. it. 1986 di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, premessa di P. A. Rovatti, Genova, Marietti.

Lévinas, Emmanuel, 1948, "La réalité et son ombre", «Les Temps Modernes», 4, 38; trad. it. in Lévinas 1976.

Lévinas, Emmanuel, 1961, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff; trad. it. 1990 di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book.

Lévinas, Emmanuel, 1967a, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin; trad. it. di F. Sossi, 1988, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Roma, Cortina.

Lévinas, Emmanuel, 1967b, "Raccoucis", in Levinas 1967a; trad. it. 1979 di F. Ciaramelli, *La traccia dell'altro*, Napoli, Tullio Pironti.

Lévinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. 1995 di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Milano, Il melangolo.

Lévinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff; trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, 1983, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book.
Lévinas, Emmanuel, 1975, *Sur Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. 1994 di A. Ponzio, *Su Blanchot*, introd. di M. Fistetti e A. Ponzio, Bari, Palomar.
Lévinas, Emmanuel, 1975-76, *La mort et le temps*, lezioni, Paris, Éditions de l'Herne, 1991.
Lévinas, Emmanuel, 1976, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. a cura 1984 di F. P. Ciglia, *Nomi propri*, Casale Monferrato, Marietti.
Lévinas, Emmanuel, 1982a, *De l'évasion* (1935-36), a cura di J. Rolland, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. 1983, *Dell'evasione*, a cura di D. Ceccon e G. Franck, Reggio Emilia, Elitropia.
Lévinas, Emmanuel, 1982b, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard.
Lévinas, Emmanuel, 1986, "Paix et proximitè"; trad. it. 1986 di F. Ciaramelli, "Pace e prossimità", «Lettera internazionale», 7: 27-30.
Lévinas, Emmanuel, 1987, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. 1992 e pref. di F. P. Ciglia, *Fuori dal Soggetto*, Genova, Marietti.
Lévinas, Emmanuel, 1991, *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset et Frasquelle; trad. it. e cura di E. Baccarini, 1991, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Milano, Jaca Book.
Lévinas, Emmanuel, 1993, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset et Fasquelle; trad. it. di S. Petrosino e M. Oderici, 1996, *Dio, la Morte e il Tempo*, Milano, Jaca Book.
Lévinas, Emmanuel, 1998, *Filosofia del linguaggio*, a cura di Julia Ponzio, Bari, Graphis.
Lévinas, Emmanuel, 2002, *Dall'altro all'io*, trad. it. di J. Ponzio, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.
Marcuse, Herbert, 1964, *One-dimensional Man*; trad. it. 1968, Torino, Enaudi.
Marx, Karl, 1844, *Ökonomish-philosophische Manuscripte*; trad. it. 1978 di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi,
Marx, Karl, 1857-58, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*; trad. it. 1968-70 di E. Grillo, 2 voll., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, vol. I: 1968, vol. II: 1970.
Marx, Karl, 1867-94, *Das Kapital*; trad. it. *Il capitale*, di D. Cantimori, I, 1964, R. Ranieri, II, 1965, L. Boggeri, III, 1965, Roma, Editori Riuniti.
Merleu-Ponty, Maurice, 1962, *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore.
Morris, Charles 1948, *The Open Self*, New York Prentice Hall; trad. it. 2002 e cura di S. Petrilli, *L'io aperto*, Bari, Graphis.
Petrilli, Susan, 2005, *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto, 1999, *La comunicazione*, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto, 2002 *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nel pensiero di Adam Schaff*, Milano, Mimesis.
Ponzio, Augusto, 2003, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
Ponzio, Augusto, 2004, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Milano, Mimesis.
Ponzio, Augusto, 2006, *Produzione linguistica e ideologia sociale*, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto, 2007a, *Fuori luogo. L'esorbitante nella produzione dell'identico*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, 2007b, *A mente. Formazione linguistica e processi cognitivi*, Perugia, Guerra.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2003, *Semioetica*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2005, *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes in the Open Network of Signs*, Toronto, Toronto University Press.
Prodi, Romano, 1995a, *Governare l'Italia*, Roma, Donzelli.
Prodi, Romano, 1995b, *Il capitalismo bene temperato*, Bologna, il Mulino.
Rimbaud, Arthur, 1873, *Une saison en enfer*; trad. it. 1995 di A. G. Bertozzi, Milano, Newton.
Rifkin, Jeremy, 1995, *The End of the Work*, New York, Putnam; trad. it. di P. Canton, *La fine del lavoro*, Milano, Baldini & Castoldi.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*; nuova ed. 2003, a cura di A. Ponzio, Milano, Bompiani.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1972, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani; nuova ed. 2007, a cura di A. Ponzio.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1982, *Ideologia*; nuova ed. 2005, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.

Rossi- Landi, Ferruccio, 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*; nuova ed. 2006, a cura di A. Ponzio.
Schaff, Adam, 1999, "Structurelle Arbeitslosigkeit", inedito; trad. it. 2000 di U. Simon, "Disoccupazione strutturale", a cura di A. Ponzio, in Deleuze *et alii* 2000: 33-34.
Semerari, Giuseppe, 1982, *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Milano, Spirali; 2ª ediz. 2005.
Shirer, William L., 1962, *Storia del Terzo Reich*, Torino, Einaudi.
Solimini, Maria *et alii*, 1995, *L'estraneità che accomuna*, Bari, Edizioni dal Sud.
The National Security Strategy of the United States of America, 2002, Seal of the President of the United States, Washington, The White House.
Treaty Establishing A Constitution For Europe 2004, Conference of the Representatives of the Governments of the Member States, Brussels, 13 ottobre; trad. it. 2005, *La costituzione europea*, Lecce, Il Raggio Verde.

Allora, in genere, tutto si faceva con spirito umanitario.

L'assedio di Leningrado

B: … mia madre e tre sorelle morirono durante l'assedio di Leningrado.
D: Morirono di fame?
B: Morirono, sì, di fame, di stenti... All'epoca dell'assedio… Mia madre era già abbastanza anziana.
D: Ma suo padre era ancora vivo?
B: Era morto prima. Fortunatamente, direi rispetto a queste circostanze. […]

La rivoluzione di Febbraio

B: … Febbraio. La rivoluzione di Febbraio.
D: Lei era ancora studente?
B: Ancora studente. Avevo appena finito. Beh, ed ecco che allora, come sa, a Leningrado… – non Leningrado, allora era ancora Pietrogrado… – cominciò una carestia molto forte.
D: Beh, la carestia cominciò dopo la rivoluzione d'Ottobre.
B: Dopo la rivoluzione d'Ottobre. Ma anche nel Febbraio fu pesante.
D: Ma ecco del Febbraio… dell'estate del '17 lei non ha ricordi interessanti? Ma questo periodo, di cui non parla nessuno, è come se non ci fosse mai stato.
B: Sì, veda… non occorre registrare questo.
D: Si può cancellare… Si può non trascriverlo. Beh, d'accordo.
B: Io non approvavo la rivoluzione di Febbraio. Inoltre, io, o meglio, il nostro circolo, ritenevamo che tutto questo sarebbe finito molto male, che fosse inevitabile… Noi la conoscevamo da vicino, quella di Febbraio… per via delle persone, quelli che per un certo verso la facevano, e che poi, diciamo, si sono fatti una posizione grazie alla rivoluzione di Febbraio.

* Dalle *Conversazioni di M. Bachtin con V. Duvakin* (2ª ed. Mosca 2002), di prossima pubblicazione (2008) in traduzione italiana, a cura di A. Ponzio, presso le Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli. I titoli dei paragrafi sono nostri (N.d.CC.).

D: Cadetti?
B: Cadetti, sì, cadetti e…
D: Socialisti rivoluzionari?
B: Lavoratori. Lavoratori, ai quali apparteneva Kerenskij in poche parole; ecco, la famiglia dei Kerenskij. Noi ritenevamo che tutta questa *intelligencija* fosse completamente incapace di governare lo Stato, incapace di difendere la rivoluzione di Febbraio (se era necessario difenderla). E perciò era inevitabile che prendessero il sopravvento gli elementi più estremi, più di sinistra, i bolscevichi. Beh, e così accadde. Eravamo completamente convinti di questo.
D: Beh, i bolscevichi allora, a quanto risultava, erano piuttosto…
B: … pochi, sì. Diciamo che quasi non li conoscevamo. Ma conoscevamo i socialisti rivoluzionari di sinistra, li conoscevamo di più, anche i socialisti rivoluzionari di estrema sinistra, che poi lavoravano con i bolscevichi. Poi, nel circolo dei socialisti rivoluzionari, nel circolo dei social-democratici, vi erano anche persone di convinzioni più di sinistra, radicali, che poi… entrarono nel partito comunista ecc. ecc. Godettero di notorietà Trockij… Zinov'ev, un poco, in verità. Ecco.
D: Ma proprio Trockij, di fatto, nel maggio entrò nei bolscevichi.
B: Sì. Ecco essi… ce n'erano molte di queste persone. Dzer[a]inskij… No. Dzer[a]inskij no, non era nel partito, secondo me, non era in nessun partito, era semplicemente una persona molto religiosa, si accingeva a farsi monaco.
D: Sì?
B: Sì. In un monastero cattolico. Era quasi un fanatico religioso, cattolico, ma poi passò… Beh, in generale era, come dire, un'eccezione, era atipico per i bolscevichi, era atipico, … Una persona di un altro stile, fatta di un'altra pasta. Beh, ma ecco… Vy inskij – era social-democratico, social-democratico, ma poi divenne bolscevico, e ancora…
D: Fu menscevico fino al '21.
B: Vy‰inskij?
D: Sì. Per tutta la guerra civile fu antibolscevico, ma poi, quando i bolscevichi vinsero, allora soltanto si unì ad essi.
B: Zaslavskij, il giornalista.
D: Sì. Del *Kievljanin*.
B: Sì. Tenne anche una conferenza – io a quella conferenza non c'ero, ma alcuni dei nostri erano lì, mi raccontarono – dopo la rivoluzione di Febbraio…, prima di quella di Ottobre… no, già dopo quella di Ottobre… in cui approvava l'avanzata dell'armata meridionale di volontari; come programma, in quella conferenza, proponeva la lotta con i bolscevichi.
Beh, ecco. Io allora ritenevo che avrebbe prevalso il partito più estremo, che in Russia ci sarebbe stata o la monarchia o la più estrema oclocrazia…
D: Scusate, questa ora non è, per caso, sua "reminiscenza" come dire?, alla luce dei fatti seguente…
B: No, no, così pensavo allora.
D: Dunque, lei soggettivamente sentiva, a Febbraio, che ci sarebbe stata o la monarchia o l'estremo opposto?
B: Sì. E il fatto che la monarchia…, in poche parole… sarebbe stata inevitabile la vittoria di uno egli elementi estremi. Inoltre, direi che noi eravamo orientati molto pessimistica-

mente: ritenevamo che ormai era giunta la fine. Certamente, la monarchia non si poteva ristabilire, con nessuno, non c'era neanche una base d'appoggio; sicché inevitabilmente avrebbero vinto proprio queste folle di soldati, soldati e contadini in divisa di soldati, per i quali non c'è niente che abbia valore; il proletariato che non è una classe storica, non ha valori storici, praticamente non ha niente, per tutta la vita ha combattuto per beni molto modesti. E ritenevamo che proprio loro avrebbero preso il potere. E per buttarli giù non ci sarebbe stato nessuno, perché tutta questa *intelligencija* non sarebbe stata capace di farlo.

D: E quindi lei non partecipava ai comizi?

B: No, io non partecipavo ai comizi, no, stavo a casa, leggevo, quando accendevano il riscaldamento, stavo nella biblioteca, ma non partecipavo ai comizi.

D: Ma ha sentito Kerenskij o no?

B: Ho sentito Kerenskij un paio di volte, ho capito subito che era un pover'uomo, che era salito troppo in alto, era assolutamente incapace… A proposito, conoscevo molto da vicino una famiglia... lui – il marito – era mio amico, e anche con sua moglie eravamo amici – era una ex baronessa; ed ecco, era l'ultimo amore di Kerenskij. Ogni giorno veniva da lei, passava il tempo, le serate, da lei – l'ultimo amore era qui. Poi probabilmente lui ebbe ancora un altro amore.

Ecco, il mio amico condivideva il mio punto di vista, e gli diceva: "Ma come! Veramente non si rende conto, dall'oggi al domani la sbatteranno fuori". Rispondeva: "Scusi, io so tutto, noi sorvegliamo i bolscevichi, non si preoccupi, non possono fare assolutamente nulla". Beh, questa fu l'ultima volta, alcuni giorni prima del colpo di Stato e prima che Kerenskij scappasse, proprio tre o quattro giorni prima. Devo dire che Kerenskij allora… da una massa considerevolmente ampia … era amato e… Aveva grande autorità.

D: No, era popolarità.

B: Era popolarità. Ma abbastanza superficiale. Questo mio amico mi raccontava anche che quando Kerenskij era andato per la prima volta a casa loro (a quell'epoca egli abitava nell'Istituto Politecnico, a Lesnaja, a Pietrogrado), il maggiordomo si asciugava le lacrime: "C'è Kerenskij, Kerenskij". E addirittura piangeva dalla commozione.

D: Beh, e lei comunque, come filologo, non era commosso dal suo splendente talento di oratore?

B: No, non ha mai avuto uno splendente talento di oratore. Era tutto inventato, una sciocchezza. L'ho ascoltato un paio di volte. Era abbastanza volgare, primitivo, di tipo, direi, demagogico, certamente.

D: Beh, se vuole, anche una figura carnevalesca.

B: Sì, ma, come dire, era una figura carnevalesca non per sua volontà, neanche per sua natura, no. Qualcosa in lui, certamente, di carnevalesco c'era…

D: Quindi non l'affascinava per niente?

B: No, non mi affascinava per niente, affatto.

D: Beh, non potevate non provare riguardo per la posizione, diciamo, di una persona come Pavel Nikolaevi? Miljukov?

B: Ecco, questi sì; io, in ogni caso, lo consideravo una persona di riguardo, ma ritenevo che fosse molto debole, che mai tali persone, persone come Miljukov (così mi sembrava allora), avrebbero potuto governare la Russia.

D: Ma effettivamente governare… Ciò mi interessa molto… questa nostra conversazione diventa la continuazione della conversazione con ?ul'gin.

B: Sì, ecco, ciò è interessante.

D: Ma effettivamente, capisce?, anche ?ul'gin nelle sue memorie dice di rendersi conto che quella cerchia, che governava la Russia, era esso stessa debole… Non perché li avessero privati del potere, li avessero battuti, ma perché essi stessi, si può dire, erano già privi di consistenza.

B: Sì, ciò è vero.

D: Certo, ad eccezione di Stolypin, lì non c'era nemmeno una…

B: Sì, nemmeno una…

D: … una sola personalità di rilievo.

B: … Sì. Stolypin era una personalità molto importante, molto importante, di gran lunga più importante di come solitamente lo rappresentano, molto lungimirante. E il fatto è che, ecco, egli aveva intenzione di salvare la Russia dalla rivoluzione – quel metodo, forse, era l'unico metodo giusto – con la creazione, ecco, di contadini medi benestanti, di proprietari di case coloniche, con proprietà, con una piccola proprietà. Riteneva che, ecco, solo la proprietà rendesse la persona… beh… solida e…

D: … stabile.

B: … e stabile, sì. Ma non ne ricavò niente, non gli riuscì di portare a termine la sua riforma delle case coloniche, allora. Sì…

D: Ciò non è congeniale alla natura nazionale russa.

B: Davvero?

D: Effettivamente ciò contrasta molto con la storia russa… Effettivamente in questo senso Gor'kij è di gran lunga più rappresentativo sul piano nazionale.

B: Sì, ma allora dovevamo arrivare ai kolchoz. Ecco. Ma qualcosa nei kolchoz non va bene; e in nessun posto, non soltanto da noi, ma anche negli altri paesi slavi, non va bene in nessun posto. Ma la questione non è questa. In effetti ricordo che allora il fatto era, in generale… – e io allora pensavo molto poco a questi problemi, molto poco – che il vecchio regime si decomponeva: ciò era chiaro a tutti. In generale, questa, ecco, è la storia di Rasputin, è… come dire… una storia fatale e profetica. Beh, ecco. […]

Da Pietrogrado a Leningrado. L'arresto

Sì, a questo punto si può anche dire, ecco: me ne andai da Pietrogrado e poi tornai a Leningrado.

D: Come? Nel '24 era già Leningrado? Nel '23 era ancora Pietrogrado.

B: Beh, certo, sì, ma subito dopo è diventata Leningrado.

D: È diventata Leningrado nel maggio del '24.

B: Del '24, appunto. Beh, comunque sia, già la mia vita successiva passava a svolgersi a Leningrado. Beh, ecco, qui era così… C'erano alcuni salotti letterari. In particolare, ancora c'era, ormai alla fine della sua esistenza, il salotto della ?epkin-Kupernik. In questo salotto io sono stato, in quei suoi ultimi anni.

D: Come? C'era qualcosa di interessante in quel salotto della ?epkin-Kupernik?

B: No, a me non piaceva molto. Lì tutti… C'erano alcune figure antidiluviane…

D: Come lei stessa.

B: Come lei stessa, sì. Ex alti ufficiali russi, avvocati; vecchi, importanti, eminenti avvocati. Ed ecco, lì a quell'epoca, in sostanza, il salotto non era tanto di ?epkin-Kupernik, quanto di suo marito, Polynov. Nikolaj Borisovi? Polynov. Era il fratello dell'accademico Polynov. Era un eminente avvocato… Una persona molto gentile, molto colta. Era molto appassionato sia di filosofia, soprattutto di estetica, sia di arte, di poesia. Ed ecco lì intervenivo anch'io, tenevo conferenze di ogni genere, relazioni e così via.

D: Ah, lei interveniva?

B: Intervenivo anche.

D: Sempre su temi filosofici?

B: Sì, filosofici, estetici, principalmente, filosofico-estetici.

D: Come kantiano?

B: Sì.

D: E lei si permetteva il lusso, diciamo – io, naturalmente, parlo ironicamente –, si permetteva il lusso, nella Leningrado del '24, di intervenire con conferenze filosofiche come kantiano?

B: Come kantiano.

D: E da questa posizioine, evidentemente, poi si è spostato per passare in una regione lontana?

B: Sì, anche. Allora sembrava… niente male… Poi apparve l'articolo… l'articolo dei fratelli Tur, anonimo… […]

D: Aspetti. Ma comunque era sempre il '24!

B: No, ciò avvenne ormai, certamente, nel '29 o nel '30. Nel '29. Ecco. Mi rinfacciavano il passato: che tenevo lezioni kantiane, e così via. Ecco a me, in sostanza, fu imputato il fatto che tenevo in maniera non ufficiale lezioni di carattere idealistico. Insomma, non accusandomi neanche del fatto…, di niente. L'interrogatorio era un… Bisogna dire che all'epoca il GPU [Gosudarstvennoe Politi?eskoe Upravlenje (Direzione politica statale), polizia segreta], tuttavia, seguiva il modo di procedere di Dzer^{a}inskij, venivano ancora mantenute le procedure di Dzer^{a}inskij. Perciò io, per esempio, non posso lamentarmi: il trattamento era il più, diciamo, corretto, sotto tutti gli aspetti.

D: Non la rimproveravano usando parolacce e non la picchiavano?

B: No, no! No. Allora un certo Ivan Filippovi? Petrov dirigeva il Secondo dipartimento – egli stesso era stato, in passato, un mediocre scrittore. Ecco. Era molto corretto e con evidente simpatia mi trattava come uno studioso di letteratura. E il giudice istruttore era Stromin-Stroev, anch'egli una persona seria. In seguito, entrambi furono fucilati, entrambi furono fucilati in collegamento con l'assassinio di Kirov, perché sapevano qualcosa; sapevano e per questo bisognava eliminarli – e li hanno eliminati, fatti fuori.

D: Chiaro.

B: Sì, così ecco, l'articolo allora apparve sotto il titolo *Cenere di querce*.

D: "Cenere di querce"?

B: "Di querce", sì. *Cenere di querce*. Le "querce" sono Kant, Vladimir Solov'ev e così via, ma noi…

[Quarta conversazione, 15 marzo 1973]

D: Beh, continuiamo, Michail Michajlovi?. Ecco, termini ciò che abbiamo interrotto la scorsa volta, a proposito di quell'articolo.

B: Sì. A quel tempo, sul serale *Krasnaja Gazeta* [Giornale rosso], che allora tutti chiamavano "Bir^{a}evka" [Della borsa], perché di fatto era simile al vecchio giornale prerivoluzionario *Bollettino della borsa*, fu pubblicato l'articolo dei fratelli Tur dal titolo "Cenere di querce". In questo articolo venivano descritte delle persone… un circolo di persone che a quel tempo subivano… la repressione da parte del GPU. In questo gruppo rientravano rappresentanti di diverse generazioni e, in sostanza, di diversi gruppi. Ma questo articolo si riferiva, diciamo, a tutti questi gruppi. Veramente, in esso si diceva che c'erano questi, questi e questi altri, ma non venivano fatti i nomi. Si faceva riferimento prima di tutto ai rappresentanti della vecchia generazione: l'accademico Platonov…

D: Platonov? Quello stesso che poi era menzionato nel processo Prompartija [Partito dell'industria]… come potenziale ministro degli esteri.

B: Sì.

D: [Sorridendo] Ma ciò, secondo me, era stato stabilito addirittura senza il suo consenso. Forse egli di tutto questo non sapeva proprio niente.

B: Fondamentalmente erano sciocchezze e scemenze! Beh a uno qualsiasi, non so, forse in stato di ubriachezza in qualche bettola parigina, saltò in testa di fare un elenco per vedere chi sarebbe stato possibile nominare, caso mai i bolscevichi fossero caduti… Beh, semplicemente così, per ogni evenienza! […]

D: Beh, ora finisca di parlare di quell'articolo.

B: Sì! Ecco. In quell'articolo veniva spiegato che c'erano dei rappresentanti dell'*intelligencija* sovietica che però riprendevano le vecchie tradizioni prerivoluzionarie, le idee di pensatori, di… scienziati, come Kant, come Hegel, come… Vladimir Solov'ev ed altri.

D: In una parola, continuavano ad approvare l'idealismo filosofico.

B: L'idealismo filosofico, l'oscurantismo religioso, ecc. Costoro, certamente, erano ormai fuori luogo. Non c'era il terreno per loro. Kant e gli altri erano querce, ma ecco queste persone erano solo cenere di querce, perché, tranne la cenere, di queste persone non poteva restare niente: sicché il terreno su cui crescevano queste querce, già da moltissimo tempo non c'era più. Ecco approssimativamente il senso di quell'articolo.

D: In sostanza, la cenere sono le idee?

B: Sì, le idee. Ma ecco loro volevano dire che anche le idee… erano, insomma, già anche prive di qualsiasi terreno. E perciò le persone che professavano quelle idee già non erano più querce, ma solo cenere di querce. Ecco.

D: E i fratelli Tur scrivevano questo?

B: Esattamente. Credo che siano ancora vivi, e di tanto in tanto, in qualche modo, si incontrano i loro nomi. Non sono affatto fratelli, ma forse cugini. In breve, uno di loro è Tubel'skij, e l'altro RyÏej. Tubel'skij: Tu. e RyÏej: r.

D: Ah, ecco questo non lo sapevo. È come per Kukryniksy [Kuprijanov, Krylov, Sukolov]?

B: Appunto, come per Kukryniksy, sì. Sono di Odessa. Ma allora certamente erano già non odessiti ma pietrogradesi, ed erano collegati con il GPU. E ci sono ancora loro articoli, scritti in base a materiali del GPU. Il GPU, come dire, volentieri allora accoglieva per le

sue attività, diciamo, certi giornalisti "d'avanguardia", "progressisti" (sorride), come i fratelli Tur. Ecco, così stanno le cose.

Dopo di ciò, come conseguenza, tutta una serie di persone, compreso me, dovettero andarsene… furono confinate… furono deportate.

D: Cioè tutti quelli che erano lì… E tuttavia nessuno fu menzionato… Ma le persone non menzionate erano già state arrestate quando l'articolo apparve?

B: Erano già state arrestate e perfino, secondo me, già in parte partite.

D: Condannate.

B: Sì, condannate e anche, in seguito alla condanna, già andate via.

D: E allora come mai stavano a lungo qui in prigione? Stavano a lungo in prigione nella Lubjanka?

B: No, non nella Lubjanka. Nel DPZ, l'Istituto di carcerazione preventiva. A Leningrado, a ?palernij. A ?palernij si trovava l'Istituto di carcerazione preventiva, e a Gorochovij si trovava lo stesso MGB. […]

D: E allora, che condanne ha avuto lei?

B: Le condanne erano diverse… Le più importanti…

D: In genere, chi c'era? Elenchi, diciamo, questa compagnia, questa "cenere". Chi ne faceva parte? E questo era effettivamente un circolo? No?

B: No, non si trattava di un circolo. C'erano dei circoli, ma erano semplicemente così… In poche parole, non c'era nessuna organizzazione[3], e… il GPU non dimostrò l'esistenza di una organizzazione, altrimenti anche le condanne sarebbero state d'altro tipo. Allora veniva data moltissima importanza al fatto che ci fosse o no un'organizzazione. Non trovarono nessuna organizzazione. Ma c'erano dei circoli, c'erano semplicemente dei rapporti, dei rapporti amichevoli. Poi venivano tenute conferenze in casa; nel mio caso, per esempio, io facevo moltissime relazioni in casa.

D: E chi altro c'era? Lei ha nominato Tarle, Platonov…

B: Tarle, Platonov, poi… Igor' Evgen'evi? Aniãkov, poi…

D: Karta‰ev?

B: No, Karta‰ev non c'era. Karta‰ev era già all'estero. Poi… Komaroviã·

D: Che cos'era, uno storico?

B: Era… no, era uno studioso di letteratura. Era… una persona di grande talento. Scrisse un libro in lingua tedesca – *Urgeschichte der 'Brüder Karamasoff* –, *Fonti dei 'Fratelli Karamazov'*. È un notevole lavoro, che è stato pubblicato in Germania. Inoltre, ha scritto e pubblicato da noi anche un libro molto bello – *La leggenda della città di KiteÏe*. Analizzò dettagliatamente la storia dell'origine e, diciamo, le diverse varianti della leggenda di KiteÏe. Poi ci sono diversi suoi articoli, articoli molto validi su Dostoevskij nelle raccolte di allora su Dostoevskij, pubblicate da Dolinin. In particolare, ha scritto degli articoli su *L'adolescente*.

D: Sì, questo lo so.

B: Lei lo sa, certamente. Poi è tornato, ed è tornato presto; mi sembra, gli diedero solo tre anni, e lo mandarono, per questi tre anni, a Gor'kij, che allora si chiamava ancora… Niªnij. E proprio là c'era suo padre, un medico in vista di Gor'kij, sicché egli, in sostanza [sorride], andò a casa. E poi tornò e continuò a lavorare, e a lavorare all'Istituto di ricerca.

Pubblicò alcuni articoli. Persino io li ho – da una mano buona mi sono stati elargiti questi lavori, bozze di suoi lavori, e la bibliografia di tutti i suoi lavori. Neppure io so di chi si tratti, me li hanno spediti da Leningrado, ciò è avvenuto molto tempo fa, quando c'era ancora un'altra atmosfera. Beh, ecco. E poi è morto all'epoca… dell'assedio, come pure Engel'gardt, anch'egli morto all'epoca dell'assedio.

D: Ed anche Engel'gardt faceva parte…?

B: No, [Boris M.] Engel'gardt non faceva parte di questo gruppo. Engel'gardt fu deportato un po' dopo.

D: Ah, anche lui fu deportato?

B: Sì, e il suo arresto era collegato con un terribile evento: sua moglie, Engel'gardta, da ragazza… Gar ina….

D: Chi? La figlia [di V. M.Gar in]? La nipote?

B: Secondo me, era la nipote. Ma anche Gar ina… era… soffriva di quella stessa malattia che aveva anche Gar in: di tanto in tanto aveva degli attacchi, era incapace di intendere e di volere. Ed ecco, quando lo portarono via – vivevano al quinto piano e, se non sbaglio, la scala era una sola, perché allora negli edifici non c'erano diverse scale principali – ecco che lei dal quinto piano, seguendolo, quando lo portavano giù, si buttò e morì. Sicché quando egli scese con i suoi accompagnatori, trovò giù il cadavere sfigurato di lei.

D: Che incubo! […]

A Kustanaj e a Saransk

B: Per gente come noi c'erano, allora, Solovki…, Kem', il Kazakistan – ecco, questi erano i posti. Io, diciamo, capitai nel Kazakistan settentrionale, Tarle capitò nel Kazakistan meridionale. Ma Andreevskij e… Sì, Andreevskij capitò a Solovki; a Solovki capitò anche qualcuno ancora di quel gruppo, dei miei amici, sì.

D: E allora, tutto questo accadde alla fine del '28.

B: Tra la fine del '28 l'inizio del '29.

D: Bene, Michail Michajlovi?, beh, faccia ora un rapido sunto…

B: Sì?

D: Voglio immaginare il suo successivo destino. Allora, nel '28, a dicembre, l'arrestano… e subito lei è partito, è così?

B: No, non sono partito così presto. Mi arrestarono, poi mi fecero uscire…

D: Fecero uscire?

B: Mi fecero uscire, sì, ma mi trovavo sotto inchiesta. Mi fecero uscire per malattia. Andai in ospedale.

D: Avevate ancora la gamba?

B: Avevo ancora la gamba, non era stata ancora amputata, ma era già malata. Inoltre, avevo anche all'altra gamba una certo processo in corso, evidentemente all'articolazione femorale.

D: Così, allora, semplicemente per la malattia, con spirito, diciamo, umanitario vi hanno fatto uscire?

B: Mi hanno fatto uscire con spirito umanitario. Allora, in genere, tutto si faceva con spirito umanitario. Inoltre, allora esisteva la Croce Rossa Politica, di cui era a capo…

D: Pe?kov.

B: Vinaver, sì, e Pe?kov.

D: Bene. Beh, e poi che avvenne, semplicemente le proposero di partire?

B: Semplicemente mi proposero di partire, sì.

D: Per dove?

B: Per Kustanaj.

D: Kustanaj. Kazakistan. Kazakistan del sud, vero?

B: No, del nord. Kazakistan settentrionale.

D: Là dove…, in quelle regioni, dov'è Aktjubinsk?

B: Precisamente.

Anzi nella regione di Aktjubinsk noi… Allora Kustanaj era semplicemente capoluogo di provincia.

D: Ora tutto questo si chiama in qualche modo diversamente.

B: Nella regione di Aktjubinsk. Sì, ora si chiama diversamente. Allora, certamente, non c'era ancora nessuna Celina. [in seguito, la zona chiamata Celina fu urbanizzata grazie ad una politica del governo russo che vi inviava persone per coltivare il grano]. Kustanaj, un angolo del tutto sperduto.

D: Nella vuota steppa?

B: La steppa intorno, la steppa, pochissimi alberi. La nuda steppa… Il clima era terribile: d'inverno, freddidssimo, e d'estate il tormento delle tempeste di polvere. Il vento fortissimo sollevava la polvere, ed era letteralmente impossibile camminare, si soffocava…

D: Di cosa viveva là?

B: Lavoravo.

D: Come?

B: Come economo. Sempre. Allora era normale: si era deportati in qualche posto, ecco… , del tipo di Kustanaj…

D: Nel comitato esecutivo?

B: No, lavoravo come economo nell'organizzazione commerciale.

D: E quanto le dettero? Cinque anni?

B: Mi dettero cinque anni, sì.

D: Allora, '29, '30, '31, '32… Nel '33 finì il suo periodo di esilio, e così?

B: Sì. Il periodo, forse, finì nel '33. Ora non ricordo precisamente. Ma io non partii allora.

D: Non avevate un posto dove andare?

B: Non avevo un posto dove andare, perché c'era il "minus", per giunta quel "minus": tali buchi, come Kustanaj. Beh… Ma una vera… non una sola città della regione, non una sola città in genere, in cui ci fosse una qualsiasi università; là non arrivava niente. Beh, è così.

D: E sua moglie era con lei in esilio?

B: Sì, era con me.

D: Non avevate bambini?

B: Non avevamo bambini.

D: Anche sua moglie lavorava?

B: All'inizio mia moglie lavorava in biblioteca, ma poi no, poi lavoravo solo io.

D: Così, si può dire, avete provato… Beh, ma poi? Siete rimasti a Kustanaj?

B: Sì… Bisogna dire che nel periodo in cui io sono stato a Kustanaj… Kustanaj, città che già nei tempi passati, al tempo degli zar, era stata un luogo di esilio… E la popolazione era abituata a trattare bene gli esiliati. E ciò, come se tutto questo non fosse strano… era rimasto invariato. Era rimasta questa tradizione. Là ci trattavano molto bene – all'inizio, all'inizio in ogni caso. Io persino mi meravigliai. In quel periodo c'era già molta carestia, tutto veniva dato per mezzo di un tesserino, ma a noi sempre aggiungevano qualcosa in più, aggiungevano. Arrivi al negozio – e ti danno un quarto di tè o persino il doppio. Chiedi – e danno due, tre, ecc. Trattavano molto bene …

D: E lei non svolgeva nessuna attività di insegnamento?

B: No, insegnai, in particolare, nell'ultimo anno. Là c'era… il Ped…

D: "Pedtecnico" [Scuola magistrale]?

B: "Pedtecnico", sì. Ecco, io là lavorai un poco. E poi insegnavo in corsi di ogni tipo – ecco, per gli lavoratori del commercio… In poche parole, trattavo di questioni economiche.

D: Non insegnavate loro l'ellenismo? [Ride].

B: No, economia. Io là acquisii molto velocemente delle nozioni… È così. Sa, quello è un settore…

D: Sì. Beh, quindi da lì vi siete trasferiti a Saransk?

B: Sì. Ci siamo trasferiti a Saransk.

D: Come andarono le cose? Ciò avvenne dopo il '34?

B: Sì, io…

D: Ma nel '34, l'omicidio di Kirov non si ripercosse sul destino degli esiliati anche là?

B: Sul destino degli esiliati, là? Un poco sì… In genere, anche un po' prima … Sì, si ripercosse. Prima di tutto ci fu una nuova intera ondata di esiliati. Esiliati, principalmente…

D: … comunisti.

B: Sì, comunisti. E, in genere, qui tutto cambiò. Tutti quei privilegi e agevolazioni che avevamo, noi esiliati… Come se ciò non fosse strano, avevamo privilegi ed agevolazioni, per esempio, poniamo, per il credito a nessuno sarebbe venuto in mente di chiederci di firmare. Ecco. Poi lo stipendio. Come esiliati, nella maggioranza dei casi eravamo persone istruite, qualificate, e là pochissimi erano tali, in sostanza nessuno della popolazione del posto; allora ci davano uno stipendio completamente diverso. Lo stipendio, poniamo, era di centocinquanta rubli, ma a noi ne davano duecentocinquanta – trecento, solo per il fatto che eravamo esiliati. Beh, noi, certamente, in qualche modo ci mostravamo degni di questo stipendio. E sotto questo aspetto tutti capivano che, così come lavorvamo noi, nessuno là né sapeva né poteva lavorare. Si trattava di persone di poca cultura, benché gentili e capaci, ma di poca cultura.

D: Ho capito. Ma Saransk dov'è?

B: Saransk non è lontana da Mosca: venti ore di viaggio.

D: Dov'è, nella regione della Gorkovia?

B: Sì, vicino. È la Mordovia, la repubblica autonoma di Mordovia.

D: È al sud, allora, sotto il Volga?

B: Non è sotto il Volga, no. È prima del Volga.
D: Non è sul corso del fiume?
B: No. Veda, è proprio…
D: Beh, e lei quando è capitato a Saransk? Prima della guerra?
B: Prima della guerra. Vi sono capitato prima della guerra, sì.
D: Allora, gli anni più difficili: il '36, il '37 e il '38 Lei viveva a Saransk. E nessuno vi ha poi toccato una seconda volta, non vi hanno dato un secondo periodo?
B: No. No… Questo fu… Scusi, a Saransk… Io già comincio a confondere. Beh, sì, allora, andai a Saransk, è giusto… Ma in quegli anni difficili non sono stato a Saransk.
D: E dove?
B: Il fatto è che cominciarono, cominciarono… Io stetti a Saransk il '36, il '37, all'inizio… Ed ecco, vivere là cominciava già ad essere assolutamente impossibile. Arrestavano, fermavano le persone ecc., ecc. Era, in generale, semplicemente terribile, inconcepibile.
D: Beh, questo era dappertutto.
B: Del tutto inconcepibile.
D: E le andò via da lì?
B: Sono riuscito a partire in tempo.
D: Per dove?
B: Andai a Mosca, a Leningrado. Vivevo ora a Mosca, ora a Leningrado.
D: Senza residenza?
B: Senza residenza. A Leningrado avevo la famiglia: madre, sorelle. E a Mosca c'era una sorella sposata. Ecco. E poi c'erano gli amici, a Leningrado c'erano gli amici.
D: Così, si può dire, che passò ad una condizione illegale.
B: Ad una condizione illegale, sì.
D: Lei fuggì dall' esilio.
B: Sì.
D: Ciò la salvò, perché…
B: Ciò mi salvò, sì. Ma, evidentemente, nessuno mi cercava. Dopotutto allora ci furono cose molto strane: ecco, prendevano una persona, ecc., ma, se questa, chissà perché, se ne andava dal luogo assegnato, nessuno la perseguitava, nessuno la cercava.
D: Sì, perché era già uscita dal piano di controllo degli organi del posto. Tuttavia il controllo c'era.
B: Sì, certamente. Beh, ecco, allora, io là vivevo così.
D: L'ho vista all'Istituto di letteratura mondiale nel '39, o qualcosa del genere…
B: Beh, allora io potevo… Sì, continuavo a vivere…
D: Beh, come andarono le cose? L'Istituto di letteratura mondiale le permise di tenere una relazione, senza preoccuparsi di sapere come ma lei fosse a Mosca?.
B: Ecco le cose andarono così: andai via da Saransk, fuggii, si può dire… Beh, non nel senso letterale, me ne andai seduto tranquillamente in treno, ecc…
D: Ma non c'era l'obbligo della la comparizione mensile?
B: A Saransk?
D: Sì.
B: A Saransk no, non io, non avevo quest'obbligo.

D: Ma lei aveva già terminato il suo esilio?
B: Avevo terminato il mio periodo di esilio, perciò non dovevo presentarmi ogni mese alla polizia.
D: Eravate semplicemente "nel minus".
B: Ero "nel minus", sì. Anche a Kustanaj, l'ultimo anno, ero già "nel minus". Perciò mi di dissero: prego, può andare, ecco l'elenco delle città in cui lei non può vivere. Così pensai che alla fin fine poiché già vivevo a Kustanaj, perché cambiare luogo? E rimasi là per un anno. Ed ecco, in quell'ultimo anno ricevetti una lettera da Pavel Nikolaevi? Medvedev. Medvedev era stato Saransk. Era andato là semplicemente per fare dei lavori extra. Là, a Saransk, c'era un grande Istituto pedagogico, ed ecco... là era decano un suo allievo. Medvedev vi era andato per dei lavori extra. Il posto gli piacque, perché senso che era tranquillo, silenzioso, accogliente. A quel tempo ancora... E mi consigliò di andare a Saransk.
D: Di tornare?
B: No, non di tornare, ma di andare da lui. Vi andavo per la prima volta. Io allora ero ancora a Kustanaj... Precisamente. Ed egli annunziò presso l'Istituto che, ecco, c'era un tale, un certo Bachtin...
D: Beh, e lei cosa?... A Saransk lei...
B: Soggiornai là un anno, tenni lezione per due semestri, due semestri.
D: E insegnava là?
B: Insegnavo, sì, appunto, nell'Istituto.
D: Ah, sì, è ciò di cui mi ha già raccontato, fuori registratore, dicendomi che era molto noioso?
B: ... lo era, certo.
D: ... insegnare là?
B: Sì, insegnare là, perché erano poco istruiti: gli studenti e anche gli insegnanti erano poco istruiti. Ma pagavano bene. Pagavano a ora. E moltissimo... Guadagnai una bella somma là, benché avessi lavorato solo due semestri. Ecco, avevo questa bella somma in tasca quando fuggii via. [Sorride].
D: Uhm… Beh, è possibile.
B: Sì. Ed ecco così, allora, noi vivevamo...
D: Lei e sua moglie peregrinavate?
B: Vivevamo ora a Leningrado, ora a Mosca, e per giunta sia nell'una sia nell'altra città, cercavamo per quanto ci era possibile, di non pernottare sempre nello stesso appartamento, ma di spostarci. Avevamo in entrambi i luoghi degli amici, molti amici, ed era possibile pernottare ora presso…
D: Ma… allora, in realtà, le persone avevano molta paura, non lasciavano entrare in casa persone non registrate.
B: Sì, tuttavia…
D: Ma la sua residenza era a Saransk?
B: Ma la mia residenza era a Saransk, e anche il mio passaporto era di Saransk.
D: Un passaporto in lingua mordova?
B: Il passaporto era… No, scusi…
D: In russo o?…

B: No, scusi, allora avevo ancora il passaporto…
D: In kazaco? [Sorride].
B: Nella lingua del Kazakistan, sì. Il passaporto era nella lingua del Kazakistan.
D: Beh, e qui non poteva, come dire?, inserirsi nella vita scientifica, per quanto lei fosse…
B: Beh sì, io vivevo così…
D: E in quel periodo lavoravate così, dedicandovi seriamente alle vostre cose?
B: Sì, scrivevo, lavoravo molto, leggevo.
D: Che cosa scrivevate allora? Ecco, quando avete iniziato il *Rabelais*?
B: Il *Rabelais* l'ho iniziato quando ero ancora a Kustanaj. A Kustanaj, ma poi ho continuato…
D: Per giunta, allora non c'erano libri!
B: Sì, ecco, ora racconto di ciò. A Leningrado avevo un amico, molto intimo, l'unico dei miei vecchi amici che sia oggi ancora vivo. È persino un anno più grande di me. È vivo e lavora. È il professor Kanaev Ivan Ivanovi?.
D: Kanaev? Mai sentito.
B: Ha scritto molte opere. È biologo. Era un biologo genetico, ecco, perciò, così…
D: Soffrì al tempo di Lysenko…
B: Beh certamente. Dicevano di lui che era "un *morganista* trincerato" [sorridendo], "il *morganista* trincerato Kanaev".
D: Ed egli le procurava i libri?
B: Il fatto era che lui aveva… Il direttore della Biblioteca Saltykov-?edrin a Leningrado (ex Biblioteca di Stato) era un suo parente. E, in generale, la sua parentela in quell'ambiente era abbastanza ampia.
D: Ed egli le procurava i libri?
B: Mi procurava qualsiasi libro. Da qualsiasi fondo.
D: E arrivavano a lei, a Saransk?
B: E arrivavano a me, a Saransk, ma poi…
D: Questo era un fatto piacevole. Ci sono persone umane dappertutto!
B: Sì. Inoltre la cosa andava così: su un lato del coperchio del contenitore era scritto il mio indirizzo, e sull'altro l'indirizzo di Kanaev. Ed ecco, io capovolgevo solo il coperchio. Quindi, egli spediva a me, io toglievo il coperchio, leggevo i libri, e poi li spedivo indietro, semplicemente capovolgendo il coperchio. Ecco tutto.
D: E lui prendeva in prestito e restituiva? Prendeva in prestito a suo nome?
B: Prendeva, restituiva… Prendeva a suo nome, certamente.
D: D'altra parte, a lei quella letteratura non facile da reperirsi era necessaria per…
B: Erano libri molto rari. Ma il fatto è che egli poteva inviarmi persino manoscritti. Beh, in poche parole, aveva man forte nella biblioteca. Ecco, perciò mi poteva…

Da Saransk a Mosca

D: Dunque il suo straordinario libro su Rabelais è stato avviato a Kustanaj?
B: Sì. Ma il lavoro di base fu svolto certamente in seguito. Allora, a Mosca io vivevo senza registrazione, ecc., ma poi mi trasferì da Mosca e Leningrado in una residenza più fissa, a Savelovo.

D: Glielo permisero?
B: A Savelovo, vicino Mosca. Ormai a quel tempo non chiesi nessun permesso. Ecco. Beh, ero "nel minus", ma Savelovo era semplicemente… un capoluogo di provincia.
D: Beh sì, a più di cento chilometri da Mosca…
B: Di più, centotrenta chilometri.
D: Sì, e non è capoluogo di regione.
B: Sì, e perciò là davano la residenza a tutti[31].
D: L'ultima fermata della ferrovia, Savelovo.
B: Precisamente. Ed è il punto più vicino a Mosca, sul Volga. Vi passa il Volga. Beh, ecco. Ma là c'erano pochissimi esiliati, pochissimi. Del resto, là, degli esiliati io non conoscevo quasi nessuno.
D: Dunque lei, insomma, ormai non era più esiliato, ma allontanato.
B: Allontanato, precisamenete. "Minusnik", come dicevano allora, ero "minusnik", allontanato. […]
D: Allora. E quando… Lei si è completamente legalizzato soltanto dopo la morte di Stalin?
B: Dopo la morte di Stalin, è così.
D: Da Savelovo è passato a Mosca?
B: Sì, vivendo a Savelovo, che da Mosca dista centotrenta chilometri, venivo a Mosca molto spesso e vivevo qui, vivevo molto spesso qui.
D: E quando le hanno amputato la gamba?
B: La gamba me l'hanno amputata, quando era ancora a Savelovo.
D: Allora è la che lei ha subito l'operazione?
B: Là sono stato operato.
D: Oh, terribile!
B: Sì.
D: E le hanno proposto di salvare l'altra?
B: Sì. Ecco, là mi hanno fatto l'operazione. Bisogna dire che là c'era un eccellente chirurgo, un eccellente chirurgo. Anziano, quasi vecchio…
D: E lei non dette da fare per la cancellazione del "minus"? O…
B: No, non mi diedi da fare per niente. Ciò a quell'epoca era assolutamente inutile. In generale io sono contrario ad ogni…
D: Attività…
B: … attività – attività burocratica, di carte. E inoltre non ricevetti la riabilitazione. Non feci domanda di riabilitazione.
D: Ma veramente?!
B: Per quale motivo avrei dovuto? Ritenni, in generale, di non essere, in sostanza, sotto processo e sotto inchiesta, dato che non si poteva chiamare né inchiesta né processo quello che aprirono allora. Ecco. Tutto era così…
D: No, beh, tuttavia dovevate ottenere la revoca della sentenza…
B: No, e per quale ragione dovevo ottenerla? Per quale ragione io avrei dovuto ottenerla? Quasi tutti quelli che erano stati arrestati, ecco, insieme a me, per la mia questione, tutti erano stati riabilitati, ma io non feci domanda. A me questo non serviva per niente. Assolutamente. Per che cosa?

D: E tornaste da Savelovo?..
B: Da Savelovo tornai a Saransk.
D: Di nuovo a Saransk?
B: Di nuovo a Saransk! precisamente.
D: E già là cominciarono a venire da lei i “pellegrini”?
B: Sì già la cominciarono…
D: Ecco, Vadim Koªinov mi raccontava che veniva da lei.
B: Sì, venne da me alcune volte. Poi… arrivava molto spesso da me… Vladimir NikolaeviãTurbin. […]
D: Bene. Dunque la sua biografia, come dire?, è ormai giunta alla fine.
B: Alla fine, sì.
D: Poi lei giunse a… Beh, ecco, lei è vissuto a…
B: Tornai… a Saransk…
D: E per quale ragione tornò là?
B: E dove potevo ancora andare? Non c’era nessun posto!
D: E viveva là?
B: Sì, prima di Chrusãev. Ciò avveniva ancora sotto Stalin.
D: Dopo la guerra?
B: Sì, dopo la guerra.
D: Dal ’48 al ’53?
B: Sì. Tutto questo avveniva ancora a quell’epoca. Spostarsi a Mosca o a Leningrado non era neppure pensabile. Io vi andavo abitualmente, ma vivere là, ottenere il permesso di residenza non era possibile. Ecco, andai allora… al Ministero dell’Istruzione, come si chiamava allora…
D: Dell’università?
B: Sì. Per ottenere di nuovo una qualsiasi nomina in una qualsiasi università di provincia. E là trovai proprio il direttore del settore degli istituti pedagogici, il mio… decano di Saransk, ex decano. Egli mi disse: “Ritorni a Saransk. Subito l’assegno là, scrivo al direttore. Le sarà garantito tutto ciò che le occorre. Vada a Saransk”. Beh, ed io vi andai.
D: Ed ha soggiornato là ancora alcuni anni?
B: Là ho soggiornato… sì, abbastanza… Ho soggiornato… ecco, fino a quando mi sono trasferito qui.
D: Ma lei poi… Beh sì, un’estate a Peredelkino, alloggiava con sua moglie nella Casa degli invalidi …
B: Sì. C’è stato un periodo presso la Casa degli invalidi, è vero. Sì, prima di …
D: E soltanto, diciamo, ormai a settantacinque anni lei ha ottenuto il permesso di vivere in un appartamento a Mosca?
B: No. Ho ricevuto il permesso di resiedere a Mosca solo, ecco, alla fine dell’anno scorso, o meglio, proprio quest’anno. Allora all’ospedale non ti registravano, anche in quella Casa non registravano. Così là…, in genere, non richiedevano la registrazione.
D: Beh, penso che lei si sia comportato piuttosto passivamente. Lei, certamente, avrebbe dovuto riabilitarsi nel ’57…
B: Beh, per che cosa?…

D: … e le avrebbero assegnato un appartamento…
B: Sì… Sì, no… Non so…
D: Qui tuttavia ormai sono altri tempi.
B: Sì, ma là, a Saransk, stavo bene, diciamo, sotto l’aspetto materiale. Avevo un bell’appartamento. Mi diedero un appartamento, era solo per noi. Vivevamo in due, io e mia moglie, non c’era nessun altro. Ecco. Ci dettero un appartamento di due camere. L’appartamento era più grande di questo: le stanze erano grandi, i soffitti erano alti, in poche parole, era una casa, diciamo, all’antica, una casa molto bella, proprio al centro. Di fronte a noi si trovava tutto il governo: il Palazzo del Governo e… del Comitato regionale di Saransk. E anche all’università l’atteggiamento nei miei confronti era… Veramente, come dire?, a un certo punto cambiò il direttore, cambiarono anche i rapporti, ma poi furono di nuovo ristabiliti. Sapete, in genere, niente male. Niente male. Che là mi perseguitassero, questo non posso dirlo. Non posso.
D: Nessuno le dava fastidio?
B: No, nessuno.
D: Ma lei aveva già scritto il *Dostoevski* della prima edizione, prima dell’arresto?
B: Sì, prima dell’arresto.
D: Nel ’28?
B: Sì.
D: Sicché quando siete partito eravate già una persona con un nome. Questo libro fondamentalmente era stato notato.
B: Il libro era stato notato, è vero.
D: Ne parlavano. Ma la seconda edizione l’avete fatta stando a Saransk?
B: La seconda edizione l’ho fatta stando a Saransk, proprio così. Là da me venivano Koªinov, e colui che ha curato l’edizione delle mie opere… Sergej Georgieviã Boãarov.

La filosofia di Hitler è limitata[1]. Ma le energie primitive che vi sono sfruttate fanno esplodere una fraseologia sciagurata sotto la spinta di una forza elementare. Esse risvegliano la nostalgia segreta dell'animo germanico. Più che contagio o follia, l'hitlerismo è risveglio di sensi elementari.

Ma proprio per questo l'hitlerismo, terribilmente pericoloso, diventa filosoficamente interessante. Perché i sensi elementari contengono una filosofia. Esprimono il primo atteggiamento dell'animo di fronte al reale nel suo complesso e di fronte al proprio destino. Predeterminano o prefigurano il senso dell'avventura che esso correrà nel mondo.

La filosofia dell'hitlerismo scavalca la filosofia degli hitleriani. Mette in questione i principi stessi di una civiltà. Il conflitto non si gioca soltanto tra liberalismo e hitlerismo. Il cristianesimo stesso è minacciato malgrado i riguardi particolari e i Concordati di cui, all'avvento del regime, godono le Chiese cristiane.

Ma non basta distinguere, come certi giornalisti, l'universalismo cristiano dall'universalismo razzista: una contraddizione logica non serve a giudicare un evento concreto. Il significato di una contraddizione logica che oppone due correnti di pensiero non appare pienamente se non si risale alla loro fonte, all'intuizione, alla decisione originaria che le rende possibili. È appunto in questo senso che ci accingiamo a esporre queste nostre riflessioni

I

Le libertà politiche non esauriscono il contenuto dello spirito di libertà che, per la civiltà europea, significa una concezione del destino umano. Si tratta del senso della libertà assoluta dell'uomo nel suo rapporto frontale con il mondo e di fronte alle possibilità che sollecitano la sua azione. L'uomo si rinnova continuamente davanti all'universo. Volendo assolutizzare, potremmo dire che egli non ha storia.

Perché la storia è la limitazione più profonda, la limitazione fondamentale. Il tempo, condizione dell'esistenza umana, è soprattutto condizione dell'irreparabile. Il fatto compiuto, portato via dal presente che fugge, si sottrae per sempre alla presa dell'uomo ma pesa sul

* "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlèrisme", «Esprit», 26, novembre 1934: 199-208. Trad. dal francese di Augusto Ponzio.

suo destino. Dietro la malinconia dell'eterno scorrere delle cose, dell'illusorio presente di Eraclito, c'è la tragedia della inamovibilità d'un passato incancellabile che condanna l'iniziativa a non essere altro che continuazione. La vera libertà, il poter cominciare davvero dall'inizio, richiederebbe un vero presente che sempre all'apogeo di una vita, la ricominciasse eternamente.

L'ebraismo apporta questo messaggio magnifico. Il rimorso – espressione dolorosa dell'impotenza radicale di riparare l'irreparabile – annuncia il pentimento generatore del perdono che ripara. L'uomo trova nel presente ciò con cui modificare, cancellare il passato. Il tempo perde la sua stessa irreversibilità. Si accascia spossato ai piedi dell'uomo come una bestia ferita: ed egli lo libera.

Il senso doloroso della naturale impotenza dell'uomo di fronte al tempo produce tutta la tragicità della *Moira* greca, tutta la gravità dell'idea di peccato e tutta la grandezza della rivolta del cristianesimo. Agli atridi, che si dibattono sotto la morsa d'un passato, estraneo e brutale come una maledizione il cristianesino oppone un dramma mistico. La croce redime; e attraverso l'eucarestia che trionfa sul tempo questa redenzione è quotidiana. La salvezza che il cristianesimo vuole apportare consiste nella promessa di poter cominciare il definitivo che si compie con lo scorrere degli istanti, di superare la contraddizione assoluta di passato che è subordinato al presente, di un passato sempre chiamato in causa, sempre rimesso in questione.

In questo modo esso proclama la libertà, la rende possibile in tutta la sua pienezza. Non solo la scelta del destino è libera. Ma la scelta compiuta non diviene una catena, L'uomo conserva la possibilità – soprannaturale certamente, ma tangibile e concreta – di rescindere il contratto con il quale si è liberamente impegnato. Può riconquistare in ogni momento la nudità dei primi giorni della creazione. La riconquista non è facile. Essa può fallire. Ma l'ampiezza dello sforzo richiesto è a misura della serietà dell'ostacolo e sottolinea l'originalità del nuovo ordine promesso e realizzato che trionfa squarciando gli strati profondi dell'esistenza naturale.

Questa libertà infinita rispetto a qualsiasi legame, grazie alla quale, insomma, nessun legame è definitivo, è alla base della nozione cristiana dell'anima. Pur restando la realtà supremamente concreta, che esprime il fondamento ultimo dell'individuo, essa ha l'austera purezza di un soffio trascendente. Attraverso le vicissitudini della storia reale del mondo, il potere di rinnovamento dona all'anima come una natura noumenica, al riparo degli attacchi del mondo dove tuttavia l'uomo concreto è installato. Il paradosso non è apparente. Il distacco dell'anima non è una astrazione, ma un potere concreto e positivo di staccarsi, di astrarsi. L'eguale dignità di tutte le anime, indipendentemente dalla condizione materiale o sociale delle persone, non deriva da una teoria che affermerebbe, sotto le differenze individuali, una nalogia per "costituzione psicologica". Essa è dovuta al potere dato all'anima d liberarsi di *ciò che è stato*, da tutto ciò che l'ha impegnata, per ritrovare la sua verginità originaria.

Se il liberalismo degli ultimi secoli elude l'aspetto drammatico di questa liberazione, ne conserva un elemento essenziale sotto forma di libertà essenziale della ragione. Tutto il pensiero filosofico e politico dei tempi moderni tende a collocare lo spirito umano su un piano superiore al reale, scava un abisso tra l'uomo e il mondo. Rendendo impossibile l'applica-

zione delle categorie del mondo fisico alla spiritualità della ragione, esso pone il fondamento ultimo dello spirito al di fuori del mondo brutale e della storia implacabile dell'esistenza concreta. Sostituisce, al mondo cieco del senso comune, il mondo ricostruito dalla filosofia idealista, intriso di ragione e sottoposto alla ragione. Al posto della liberazione tramite la grazia vi è l'autonomia, ma il *leitmotiv* giudeo-cristiano della libertà l'attraversa.

Gli scrittori francesi del XVIII secolo, precursori dell'ideologia democratica e della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, hanno, malgrado il loro materialismo, ammesso il senso di una ragione che esorcizza la materia fisica, psicologica e sociale, La luce della ragione basta a dissipare le ombre dell'irrazionale. Che cosa resta del materialismo quando la materia è tutta intrisa di ragione?

L'uomo del modo liberale non sceglie il suo detino sotto il peso di una Storia. Non vive le sue possibilità come delle potenze inquiete che fremono in lui e che già l'orientano verso una via determinata. Esse per lui sono soltanto possibilità logiche che si offrono a una ragione serena che sceglie conservando eternamente le sue distanze.

II

Il marxismo per la prima volta nella storia occidentale, contesta questa concezione dell'uomo.

Lo spirito umano non gli appare più come la pura libertà, come l'anima che si libra sopra qualsiasi vincolo; esso non è più la pura ragione che fa parte del regno dei fini. È in preda ai bisogni materiali. Ma, alla mercé di una materia e di una società che non obbediscono più alla bacchetta magica della ragione, la sua esistenza concreta e asservita ha più importanza, più peso dell'impotente ragione. La lotta che preesiste all'intelligenza gli impone decisioni che non aveva mai preso. "L'essere determina la coscienza". La scienza, la morale, l'estetica non sono morale, scienza ed estetica in sé, ma traducono in ogni momento l'opposizione fondamentale delle civiltà borghese e proletaria.

Lo spirito della concezione tradizionale perde quel potere, di cui è stato così fiero, di scogliere tutti i legami. Si scontra con montagne che tramite quella stessa concezione non riuscirà mai a smuovere. La libertà assoluta, quella che compie miracoli, si trova, per la prima volta, bandita dalla costituzione dello spirito. Perciò il marxismo non si oppone soltanto al cristianesimo, ma a ogni liberalismo idealista per il quale "l'essere non determina la coscienza", ma la coscienza, o la ragione, determina l'essere.

Il marxismo, quindi, prende in contro-piede la cultura europea o, almeno, rompe la curva armoniosa del suo sviluppo.

III

Tuttavia questa rottura col liberalismo non è netta. Il marxismo è cosciente di continuare, in un certo senso, le tradizioni del 1789, e il giacobinismo sembra ispirare in larga misura i rivoluzionari marxisti. Ma soprattutto, se l'intuizione fondamentale del marxismo consiste nel considerare la mente in un rapporto inevitabile con una situazione determinata, questo incatenamento non ha nulla di radicale. La coscienza individuale determinata dal-

l'essere non è così impotente per non conservare – in linea di principio almeno – il suo potere di rompere l'incantesimo sociale, che quindi apparirà come estraneo alla sua essenza. Prendere coscienza della propria situazione sociale è per Marx stesso affrancarsi dal fatalismo che essa comporta.

Una concezione veramente opposta alla nozione europea di uomo sarebbe possibile soltanto se la situazione cui è inchiodato non si aggiungesse a lui ma costituisse il fondamento stesso del suo essere. Esperienza paradossale che l'esperienza del nostro corpo sembra realizzare.

Che significa, invece, per l'interpretazione tradizionale avere un corpo? È sopportarlo come un oggetto del mondo esterno. Esso pesa a Socrate come le catene di cui è gravato nella prigione di Atene: esso lo rinchiude, come la tomba che gli è destinata. Il corpo è l'ostacolo. Esso spezza il libero slancio dello spirito, lo riconduce alle condizioni terrene, ma come un ostacolo è qualcosa da superare.

È il sentimento dell'eterna estraneità del corpo rispetto a noi che ha nutrito tanto il cristianesimo quanto il liberalismo moderno. È ciò che è persistito attraverso tutte le variazioni dell'etica e malgrado il declino subito dall'ideale ascetico dal Rinascimento. Se i materialisti confondevano l'io e il corpo, era al prezzo della negazione pura e semplice dello spirito. Essi collocavano il corpo nella natura, non gli attribuivano un rango d'eccezione nell'Universo.

Ora, il corpo non è soltanto l'eterno estraneo. L'interpretazione classica relega a un livello inferiore e considera come una tappa da superare quel senso di identità tra il nostro corpo e noi stessi che alcune circostanze rendono particolarmente acuto. Il corpo non è soltanto più prossimo del resto del mondo e più familiare, non domina soltanto la nostra vita psicologica, il nostro umore e la nostra attività. Al di là di queste constatazioni banali, c'è un senso d'identità. Non ci affermiamo in questo calore unico del nostro corpo ben prima che la fioritura dell'Io che pretenderà di distinguersene? Non resistono a ogni prova quei legami che, ben prima dello schiudersi dell'intelligenza, il sangue stabilisce? In una pericolosa impresa sportiva, in esercizio rischioso in cui i gesti richiedono una perfezione quasi ideale con addosso il fiato della morte, ogni dualismo tra l'io e il corpo deve svanire. E nel vicolo cieco del dolore fisico, il malato non prova la semplicità indivisibile del suo essere quando si rivolta nel suo letto di sofferenza senza trovare la posizione che gli dia requie?

Diremmo che l'analisi rivela nel dolore l'opposizione dello spirito a questo dolore, una rivolta, un rifiuto a restarvi e di conseguenza un tentativo di superarlo – ma questo tentativo non è caratterizzato fin dall'inizio come disperato? Lo spirito ribelle non resta rinchiuso nel suo dolore, ineluttabilamente? E non è questa disperazione a costituire il fondamento stesso del dolore?

Accanto all'interpretazione data dal pensiero tradizionale dell'Occidente di questi fatti che essa chiama bruti e triviali e che sa minimizzare, può sussistere il senso della loro originarietà irriducibile e il desiderio di consevarne la purezza. Si darebbe nel dolore fisico una posizione assoluta. Vi sarebbe nel dolore fisico una posizione assoluta.

Il corpo non è soltanto un accidente infelice o felice che ci mette in rapporto con il modo implacabile della materia, *la sua aderenza all'Io vale per se stessa.* È un'aderenza alla quale non si sfugge e che nessuna metafora potrebbe far confondere con la presenza di un oggetto esteriore; è una unione il cui sapore di definitivo niente potrebbe alterare.

Questo senso di identità tra l'io e il corpo – che, beninteso, non ha nulla in comune con il materialismo popolare – non permetterà dunque mai a coloro che vorranno assumerlo come punto di partenza di ritrovare al fondo di questa unità la dualità di uno spirito libero che si dibatte contro il corpo a cui sarebbe stato incatenato. Per costoro, al contrario, è in questo un incantamento al corpo che consiste tutta l'essenza dello spirito. Separarlo dalle forme concrete in cui già da sempre è coinvolto significa tradire l'originarietà di questo senso stesso da cui conviene partire.

L'importanza attribuita a questo senso del corpo, del quale lo spirito occidentale non ha mai voluto accontentarsi, è alla base di una nuova concezione dell'uomo. Il biologico, con tutta la fatalità che comporta, più che un oggetto della vita spirituale, ne diventa il cuore. La voce misteriosa del sangue, il richiamo dell'eredità e del passato, cui il corpo serve da enigmatico veicolo, perdono il loro carattere di problemi sottoposti alla soluzione di un io sovranamente libero. L'io non apporta altro per risolverli che le incognite stesse di questi problemi. Di esse è costituito. L'essenza dell'uomo non sta più nella libertà, ma in una specie di incatenamento. Essere veramente se stesso non è riprendere il volo al di sopra delle contingenze, sempre estranee alla libertà dell'Io: ma, al contrario, prendere coscienza dell'incatenamento originario, ineluttabile, unico al nostro corpo; è soprattutto accettare questo incatenamento.

Sicché ogni struttura sociale che annunci un affrancamento dal corpo e che non lo coinvolga diviene sospetta come un rinnegamento, un tradimento. Le forme della società moderna fondata sull'accordo di società libere non appariranno soltanto fragili e inconsistenti, ma anche false e menzognere. L'assimilazione degli spiriti perde la grandezza del trionfo dello spirito sul corpo. Diventa opera di falsari. Il derivato immediato di questa concretizzazione dello spirito è una società a base consanguinea. E allora, se la razza non esiste, bisogna inventarla!

Questo ideale dell'uomo e della società si accompagna a un nuovo ideale di pensiero e di verità.

Ciò che caratterizza la struttura del pensiero e della verità nel mondo occidentale – l'abbiamo sottolineato – è la distanza che separa inizialmente l'uomo e il mondo delle idee in cui egli sceglierà la sua verità. Egli è libero e solo davanti a questo mondo. Egli è libero al punto che può mantenere questa distanza, non effettuare la scelta. Lo scetticismo è una possibilità fondamentale dello spirito occidentale. Ma una volta eliminata la distanza e colta la verità, l'uomo non perde nulla della sua libertà. Egli può riprendersi e ritornare sulla propria scelta. Nell'affermazione trova già la negazione futura. Questa libertà costituisce tutta la dignità del pensiero, ma ne nasconde pure il pericolo. Nell'intervallo che separa l'uomo dall'idea si insinua la menzogna.

Il pensiero diventa gioco. Nella sua libertà l'uomo si compiace e non si compromette in senso definitivo con nessuna verità. Trasforma il suo potere di dubitare in mancanza di convinzione. Non legarsi a una verità diventa per lui non volersi impegnare personalmente nella creazione di valori spirituali. La sincerità divenuta impossibile mette fine al suo eroismo. Il modo civile è invaso da tutto ciò che non è autentico, dal succedaneo messo al servizio degli interessi e della moda.

È a una società che perde il contatto vivo con il suo vero ideale di libertà per accettarne le forme degenerate e che, senza considerare che questo ideale esige lo sforzo, è contenta di ciò che esso consente in fatto di comodità, è una società in questo stato che l'ideale germa-

nico dell'uomo appare come una promessa di sincerità e di autenticità. L'uomo non si trova più di fronte a un mondo di idee in cui può scegliere tramite una decisione sovrana della sua libera ragione la verità per lui —egli è già da sempre legato ad alcune tra quelle, così come è legato fin dalla nascita con tutti quelli che sono del suo sangue. Non può più giocare con l'idea, perché questa, scaturita dal suo essere concreto, ancorata alla sua carne e al suo sangue, ne conserva la serietà.

Incatenato al suo corpo, l'uomo si vede rifiutare il potere di sfuggire a se stesso. La verità non è più per lui la contemplazione di uno spettacolo estraneo, essa consiste in un dramma di cui l'attore è l'uomo stesso. È sotto il peso di tutta la sua esistenza – che comporta dei dati su cui egli non può ritornare – che l'uomo dirà il suo sì o il suo no.

Ma a che cosa obbliga questa sincerità? Ogni assimilazione razionale o ogni comunione mistica degli spiriti che non si fondi su una comunità di sangue è sospetta. E tuttavia il nuovo tipo di verità non potrebbe rinunciare alla natura formale della verità ed essere universale. La verità potrà ben essere la *mia* verità nel senso più forte di questo possessivo, essa dovrà pur tendere alla creazione di un mondo nuovo. Zarathustra non si accontenta della propria trasfigurazione, scende dalla sua montagna e porta un vangelo. Come è compatibile l'universalità con il razzismo? Ci sarà – ed è nella logica dell'ispirazione primaria del razzismo – una modificazione fondamentale dell'idea stessa di universalità. *Essa dovrà fare posto all'idea di espansione*, perché l'espansione d'una forza presenta tutt'altra struttura della propagazione di un'idea.

L'idea che si propaga, si distacca essenzialmente dal suo punto di partenza. Malgrado l'accento unico che le comunica il suo creatore, essa diventa di patrimonio comune. È sostanzialmente anonima. Colui che l'accetta diventa suo padrone come colui che la propone. La propagazione di un'idea crea così una comunità di suoi "padroni", è un processo di pareggiamento. Convertire o persuadere è crearsi dei pari. L'universalità di un ordine nella società occidentale riflette sempre questa universalità della verità.

La forza è invece caratterizzata da un altro tipo di propagazione. La forza non si diffonde tra coloro che la subiscono. È inseparabile dalla personalità o dalla società che la esercitano, le potenzia subordinando loro tutto il resto. Qui l'ordine universale non si stabilisce più come corollario dell'espansione ideologica, è questa espansione ideologica stessa a costituire un mondo di padroni e di schiavi. La volontà di potenza di Nietzsche che la Germania moderna ritrova e glorifica non è soltanto un nuovo ideale, è un ideale che apporta nello stesso tempo la sua forma propria di universalizzazione: la guerra, la conquista.

Ritroviamo qui delle verità ben note. Abbiamo tentato di ricollegarle a un principio fondamentale. Forse siamo riusciti a mostrare che il razzismo non si oppone soltanto a questo o a quest'altro punto particolare della cultura cristiana e liberale. Ciò che qui è messo in causa non è questo o quest'altro dogma della democrazia, del parlamentarismo, del regime dittatoriale o della politica religiosa. È l'umanità stessa dell'uomo.

Note

[1] Scrive Lévinas: "Questo articolo è apparso in «Esprit», rivista del cattolicesimo progressista d'avanguardia, nel 1934, quasi all'indomani dell'arrivo di Hitler al potere.

L'articolo procede dalla convinzione che l'origine della barnbarie sanguinosa del nazionalsocialismo non sia in qualche anomalia contingente della ragionare umano, né in qualche malinteso ideologico accidentale. C'è in questo articolo la convinzione che tale origine dipende da una possibilità essenziale del *Male elementare* cui ogni buona logica può portare e contro la quale la filosofia occidentale non si era abbastanza assicurata. *Possibilità che si inscrive nell'ontologia dell'essere che si cura d'essere – dell'essere "dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht", secondo l'espressione heideggeriana.* Possibilità che minaccia ancora il soggetto correlativo dell'essere-da-assemblare e da-dominare, questo famoso soggetto dell'idealismo trascendentale che innanzitutto si vuole e si crede libero. Ci dobbiamo chiedere se il liberalismo basti alla dignità autentica del soggetto umano. Il soggetto raggiunge la condizione umana prima di assumere la responsabilità la responsabilità per l'altro uomo nell'elezione che lo eleva a questo grado? Elezione proveniente da un dio – o da Dio – che lo guarda [*regarde*] nel *volto* dell'altro uomo, suo prossimo, "luogo" originale della Rivelazione. *Emmanuel Levinas*" (Testo scritto da Levinas in occasione dell'edizione inglese del saggio e pubblicato come "Prefatory Note" a essa in *Critical Inquiry*, vol. 17, 1, 1990: 63.

A. PONZIO: Mi piacerebbe che tu cominciassi col tratteggiare il percorso dei tuoi studi.

A. SCHAFF: Il percorso dei miei studi è piuttosto complicato, differenziato. Iniziai con gli studi giuridici e prima della guerra mi laureai in giurisprudenza nell'Università di Leopoli. Poi studiai economia e feci il dottorato sui problemi dell'immigrazione operaia polacca in Francia. Il manoscritto della tesi di dottorato, la cui elaborazione mi costò un anno di lavoro a Parigi, dove nell'anno accademico 1935-36, studiai all'École des Sciences Politiques et Économiques, mi fu requisito quando fui arrestato come militante comunista, siamo nel 1937 – nel momento in cui dominava in Polonia l'OZON (Blocco dell'Unione Nazionale, movimento ultrareazionario) – e scomparve dagli archivi della polizia.

Fu lo studio dell'economia politica a introdurmi alla filosofia, perché mi fece rendere conto che la mia formazione aveva parecchie lacune metodologiche. Ho iniziato i miei studi filosofici nella clandestinità – ero un militante comunista clandestino – e come autodidatta andai accumulando molte conoscenze sulla filosofia, particolarmente di ordine metodologico.

La mia formazione filosofica e la mia ricerca sulla teoria marxista della conoscenza si diversificavano certamente dall'insegnamento impartito nelle scuole dominanti in Polonia. Nell'Università di Varsavia vi era un orientamento somigliante a quello del neopositivismo di Vienna, anche se non era collegato a questa o ad altre correnti filosofiche, poiché al contrario i filosofi polacchi appartenevano a indirizzi tra loro molto differenti, per esempio Kotarbinski era materialista, Lukasiewiz era idealista, ma tutti erano interessati al problema del linguaggio, erano analisti del linguaggio, e il loro comune principio era che un filosofo è responsabile delle cose che dice, e deve padroneggiare non solo la lingua da lui parlata ma anche le strutture logiche del discorso. Si può dunque senz'altro parlare di una scuola filosofico-logica, una scuola filosofico-linguistica.

Tutto questo era molto interessante per chi come me si occupava della dialettica marxista, intesa non nel senso superficiale e ciarlatanesco riassumibile nella formula eraclitea "tutto cambia, tutto scorre", ma come nuova metodologia della conoscenza, come logica. An-

* Dalle conversazioni con Augusto Ponzio a Bari, 24-29 gennaio 2000, in A. Ponzio, *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*.

che la filosofica cattolica attribuiva una grande importanza alla logica; e in particolare dalle file dei domenicani provenivano importanti contributi in questo campo. Gli stessi intellettuali marxisti polacchi erano molto attenti dal linguaggio e molto distanti e anche critici nei confronti del bla bla di certo marxismo. Il problema del linguaggio ha una grande importanza per la filosofia marxista, e non è un caso che lo stesso Stalin, uomo del terrore ma anche uomo di alto livello intellettuale, – e, a parte i suoi crimini che rientrano in quel tipo di regime che io chiamo "comunfascismo", gli va riconosciuto, tra l'altro, il merito di questa iniziativa – aprì negli anni Cinquanta sulla «Pravda» una discussione sui problemi della lingua e del linguaggio facendo saltare il monopolio che su di essi aveva avuto in URSS fino ad allora il marxismo[1].

PONZIO: C'è dunque un rapporto tra i tuoi originari interessi in filosofia e la tua ricerca nell'ambito della filosofia del linguaggio e in particolare della semantica?

SCHAFF: Poco prima dell'inizio della seconda guerra mondiale conseguii a Mosca la laurea in scienze filosofiche. Durante l'occupazione tedesca della Polonia emigrai nell'Unione Sovietica. Ho raccontato di questo viaggio avventuroso nel libro *Il mio ventesimo secolo*. Quando nel 1941 i soldati nazisti giunsero alla periferia di Leopoli, fuggii verso l'Est con mia moglie, e la mia prima tappa fu Samarcanda, nell'Uzbekistan. Lavorai alla mia tesi di dottorato in una situazione di estrema miseria utilizzando i libri della biblioteca pubblica di Samarcanda e scrivendola di notte (di giorno lavoravo) al lume di una "kopitilka", un lume di fortuna fatto usando una bottiglia con sopra uno strato di grasso liquido da cui fuoriesce uno stoppino. Il titolo della tesi era *Il concetto e la parola*. Fu successivamente pubblicata sotto forma di libro con lo stesso titolo nel 1946 a Leopoli. Mentre ero a Mosca, dovevo decidere se continuare la mia carriera di filosofo iniziata come autodidatta oppure tornare a occuparmi di economia politica. Mi consultai con il professor Leon Chwistek che si era trasferito nel 1941 da Leopoli in Georgia (tutti i suoi collaboratori furono assassinati a Leopoli dai nazisti) e che allora si trovava a Mosca e gli consegnai il testo del mio lavoro. Logico e filosofo Chwistek era un uomo geniale. Propose a Bertrand Russell una modifica di una delle tesi principali dei *Principia Mathematica* che Russell accettò e introdusse nella nuova edizione dell'opera. Mi incoraggiò a proseguire nella mia ricerca filosofica dicendomi che proprio la mia formazione da autodidatta mi aveva salvaguardato da stereotipi e rimaneggiamenti riscontrabili nell'insegnamento dei luminari della filosofia polacca. Nell'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze dell'URSS a Mosca, lo stesso dove mi ero laureato, discussi nel 1944 la mia tesi *Il concetto e la parola*, conseguendo il titolo di dottore di ricerca che equivale da noi all'abilitazione all'insegnamento, avendo come commissione il fior fiore della filosofia sovietica del tempo, composta com'era dai professori Asnus e Kolman, e anche dal noto psicologo Rubistein.

Intorno all'argomento di questa tesi si svolse anche la conversazione a casa di Tadeusz Kotarbinski, vecchio amico della mia famiglia e allora nominato rettore dell'Università di Leopoli, al quale io, tornato in Polonia dopo la liberazione, mi ero rivolto per chiedere aiuto visto che la mia richiesta di insegnare all'Università era stata respinta dal Partito. Kotarbiski in maniera molto discreta attraverso quella conversazione mi fece un vero e proprio esame e mi disse in conclusione che avevo una buona preparazione in semantica che mi avrebbe permesso senza alcun problema di tenere lezioni all'Università. Ebbi dunque da

Kotarbiski e non dal Partito la nomina di docente universitario all'Università di Leopoli, dove insegnai dal 1945 al 1948, per poi passare come professore ordinario di filosofia nell'Università di Varsavia. Le lezioni di filosofia del linguaggio mi servirono per pubblicare più tardi (1960) il libro *Introduzione alla semantica*, che è stato edito in più di dieci lingue, giapponese e cinese incluse. Mi continua a dare fama, ma è un libro che ormai è molto lontano dai miei interessi attuali e di cui conseguentemente non rimane molto nella mia memoria.

I miei studi di metodologia della conoscenza, anche se mi consideravo un economista, mi permisero di esercitare la professione di filosofo.

Potevo così usufruire sia delle mie risorse marxiste sia di quelle concernenti la logica, data l'importanza che quest'ultima assumeva negli studi in Polonia: si pensi oltre a Kotarbinski, a personaggi come Alfred Tarskj, Stanislaw Lesnewski e Jan Lukasiewicz.

PONZIO: Tutto questo è molto interessante e spiega molte cose. Ma vorrei che tu tornassi ancora sulla questione del rapporto tra i periodi della tua ricerca e i grandi eventi storici del "tuo" ventesimo secolo, per usare l'espressione del titolo di uno dei tuoi libri più recenti.

SCHAFF: C'è una forte relazione, nella mia vita, fra la ricerca teorica e l'impegno politico e dunque tra la mia opera e gli avvenimenti storici che continuo tuttora a seguire con grande partecipazione e interesse e anche *con grande preoccupazione e molti dubbi*: *klopotnik*, una parola polacca di difficile traduzione. "Un hombre con problemas", così è stata resa questa parola che compare nel titolo del mio libro *Notatnik klopotnika* (1997) quando è stato tradotto in spagnolo: "Noticias de un hombre con problemas".

PONZIO: "Notizie di un uomo in pensiero": forse potrebbe essere reso così in italiano?

SCHAFF: Sì, mi pare che l'espressione renda l'idea. Mi sembra anche che vada bene parlare di "periodi" per quanto concerne lo sviluppo della mia ricerca. In essa non ci sono "*cuopures*", fratture, ma certamente ci sono dei "periodi". E c'è un periodo, quello attuale, in cui malgrado la situazione politica generale vogliamo restare marxisti, vogliamo dare da marxisti dei contributi nuovi, sul piano teorico, certo, ma possibilmente anche su quello politico.

Si tratta oggi di affrontare dei problemi per i quali non è possibile alcuna copertura attraverso il ricorso all'autorità dei classici del marxismo, perché non possiamo trovare nessuna indicazione a proposito di essi negli scritti e nel pensiero di Marx, di Engels di Lenin ecc. Ma la stessa cosa è accaduto con altre questioni teoriche che sono state affrontate dal punto di vista marxista anche se Marx, Engels ecc. non se ne erano occupati se non per accenni. Un esempio in tal senso è dato dalla filosofia del linguaggio, che ho cercato di affrontare e sviluppare nella prospettiva marxista ma che non esiste nei testi dei "grandi" del marxismo, anche se non manca qualche passo da cui prendere l'avvio. Ho introdotto per la prima volta la semantica nell'ambito della filosofia marxista. C'è stato un periodo della mia ricerca in cui ho sentito come marxista che bisognava lavorare in tal senso e occuparsi dei problemi del linguaggio.

Posso indicare perlomeno quattro grandi ambiti di problemi nuovi rispetto al pensiero dei classici del marxismo che come marxista ho ritenuto necessario affrontare: la teoria del linguaggio, l'epistemologia, la metodologia delle scienze sociali, la questione dell'individuo umano. La mia ricerca nella fase teorica, antecedente a quella attuale, si è diramata in que-

ste quattro direzioni che, tenendo conto delle tematiche principali dei miei libri di tale periodo, potrebbero essere indicate come semantica, teoria della verità, metodologia della conoscenza storica, teoria dell'individuo umano.

Era la situazione generale politica a sollecitare di volta in volta l'interesse per questi campi di studio che hanno caratterizzato ciascuno dei periodi della mia ricerca. Quindi certamente c'erano delle implicazioni politiche nel fatto stesso di occuparsene oltre che nel modo di affrontarli. Ma complessivamente si potrebbe dire, per quanto io stesso fossi impegnato politicamente, si trattava di questioni fondamentalmente di ordine teoretico, non politico: parlerei, fatte le precisazioni che ho fatto, di apoliticità delle tematiche affrontate teoreticamente in relazione ai campi scientifici indicati.

Gli avvenimenti degli anni Ottanta in Polonia, l'ottobre polacco e gli altri rivolgimenti politici europei dell'89, la fine del socialismo reale, la profonda crisi del comunismo, tutti questi cambiamenti che evidentemente non sono solo politici ma anche economico-sociali e che non riguardavano soltanto il mio paese, la Polonia, ma erano cambiamenti generali con grandi ripercussioni sul piano mondiale, hanno dato luogo a un altra fase della mia ricerca: sono passato a occuparmi di problemi direttamente politici ed economico-sociali.

Naturalmente le altre questioni, quelle più propriamente teoriche, non sono state abbandonate, ma come soprattutto è accaduto per il problema dell'individuo umano e dell'umanesimo socialista esse sono state reimpostate nell'ottica delle questioni politico-economiche dei nostri giorni. Il problema dell'individuo umano era già presente nell'opera di Marx e nell'*Ideologia tedesca* è scritto che non si può prescindere da esso e che il problema centrale per lui è l'uomo, l'uomo come individuo, ma nella storia ufficiale del marxismo questo problema era del tutto ignorato, anche perché si è conosciuto tardi questo testo di Marx e si sono trascurati, in quanto giovanili, i suoi scritti antecedenti al *Capitale*.

Tutte le personalità più illustri del marxismo, come Lenin, Kautsky, Plechanov, Rosa Luxenburg ecc. conoscevano solo in parte le opere di Marx, perché molti suoi scritti fondamentali non erano stati ancora pubblicati. Non furono pubblicati prima degli anni Trenta, e nel caso dei *Grundrisse*, i manoscritti originari su cui Marx elabora il *Capitale*, fu necessario aspettare parecchi anni dopo dato che la prima edizione andò quasi completamente perduta a causa della prima guerra mondiale. Non solo il periodo di Stalin ma anche quello successivo della successiva destalinizzazione, per oggettive circostanze economiche e politiche, contrastò l'interesse per i problemi dell'individuo umano.

Io mi sono occupato del problema dell'individuo umano in rapporto alla questione del socialismo, della lotta di classe, dell'alienazione sociale, del socialismo reale. Adesso si tratta di riprenderlo in rapporto alle questioni politiche e sociali determinate dal crollo del socialismo reale e dall'attuale crisi del capitalismo. Ancora una volta le riflessioni di Marx, anche del Marx maturo – oltre che del giovane Marx – quello dei *Grundrisse* e del III libro del *Capitale*, ci possono essere d'aiuto. Marx con incredibile capacità di previsione scientifica previde già verso la fine del XIX secolo (nei suoi *Grundrisse* del 1859) le conseguenze dell'automazione totale, benché ancora si fosse all'inizio della meccanizzazione della produzione, la scomparsa del lavoro nel suo significato ristretto come effetto di questo processo e indicò nel *tempo disponibile* la vera ricchezza sociale. Nel III libro del *Capitale* fornisce un contributo di eccezionale importanza alla teoria dell'individuo umano sostenendo la tesi che

la vera vita umana comincia dopo e oltre il lavoro rivolto soddisfare i bisogni. Oggi si presentano le condizioni della sostituzione del lavoro nel senso ristretto con il lavoro creativo e con le occupazioni socialmente utili.

C'è anche da dire che l'interesse politico che fortemente risulta nella mia ricerca a partire dagli anni Ottanta si orienta e si sviluppa tuttavia su basi teoriche e metodologiche, che sono quelle del marxismo. Sono tali basi di ordine teorico-metodologico a dare un carattere marxista al mio approccio benché i problemi che affronto siano estranei alla letteratura marxista, non soltanto perché per vari motivi ha voluto disinteressarsene, ma anche semplicemente perché si tratta di problemi nuovi, quelli che l'attuale situazione storica ci mette di fronte.

Tornano anche, attraverso le basi teoriche di ordine generale del mio approccio ai problemi politici odierni, questioni teoriche da me precedentemente affrontate, quelle dell'alienazione, dell'individuo umano ecc. Ma esse sono riprese in riferimento alla nuova epoca in cui attualmente ci troviamo.

La connessione fra politica e teoria all'interno della mia ricerca dipende anche dal fatto che io ritengo che qualsiasi problema di ordine politico non possa essere affrontato se non a partire da salde basi teoriche.

Il libro che mi pare di poter indicare come spartiacque tra la mia precedente ricerca e quella attuale è il libro del 1982 *Il movimento comunista al bivio*. Potrei dire che la differenza sostanziale fra queste due fasi sta nel fatto che a partire da esso mi occupo ora *direttamente* dei problemi politico-sociali, quelli polacchi e quelli internazionali, i primi inseparabili dai secondi e i secondi in certi casi meglio comprensibili proprio alla luce dell'esempio della Polonia.

Vado divenendo dunque sempre di più un *Homo Politicus*, e ciò risulta dall'evoluzione dei miei scritti. Ecco la connessione all'interno della mia opera ed ecco anche le differenze.

Di conseguenza mi sono interessato sempre di più dell'attuale sviluppo tecnologico, dell'automazione e della trasformazione del lavoro e dei rapporti sociali prodotta, con lo sviluppo dell'intelligenza artificiale, dalla seconda rivoluzione industriale. Tener conto di tutto questo e capirlo diventa necessario per comprendere la base della nuova organizzazione sociale, che si va profilando sotto i nostri occhi, e quindi per affrontare adeguatamente i problemi di ordine politico-sociale che ci interessano.

PONZIO: Insomma, i cambiamenti all'interno della tua ricerca non sono dei "cambiamenti di pelle", per usare una tua espressione riferita ai fenomeni di trasformismo ideologico e politico che spesso hai coraggiosamente denunziato in vari momenti della tua vita in cui gli avvenimenti storici hanno messo intellettuali e uomini politici di fronte a nuove responsabilità. Si tratta invece, io credo, di cambiamenti sostanziali dovuti alle esigenze di ordine scientifico e alla trasformazione degli oggetti di analisi. Sei d'accordo con questa interpretazione?

SCHAFF: Questa domanda mi consente di riassumere quello che fin qui abbiamo detto e di aggiungere delle altre considerazioni.

L'età attuale, nuova, risulta da un mutamento generale, mondiale, che presenta nuovi problemi, nuove difficoltà e resistenze. Per quanto concerne il socialismo, si è andato svolgendo un processo di trasformazione che possiamo indicare complessivamente come desta-

linizzazione, e del quale la fase più recente è consistita nel crollo del socialismo reale. Il fenomeno Gorbaciov ha avuto un ruolo decisivo in questo evento e, comunque lo si voglia valutare, esso ha contribuito notevolmente al processo che si è concluso con la fine dell'Unione Sovietica e con la fine del comunismo dei paesi socialisti europei. Per chi, come me ha partecipato direttamente, non solo come intellettuale ma anche come uomo politico alla storia del socialismo per tutta la vita, tutto questo rappresenta certamente un momento molto tragico nella storia del socialismo, ma significa anche la fine di ciò che io chiamo "comunfascismo".

La mia filosofia, che è marxista, la mia riflessione filosofica dal punto di vista marxista, ha seguito da vicino i vari momenti della storia del socialismo principalmente quelli del socialismo in Polonia, e le sue fasi risentono di questa diretta partecipazione. Anche quella attuale è collegata con gli avvenimenti recenti di questa storia, e i problemi che si pone concernono certamente la situazione odierna del capitalismo ma sono esaminati in considerazione della crisi del socialismo, a partire dalla quale soltanto possono essere adeguatamente compresi e affrontati.

Io li considero come marxista, come uomo politico, e affrontarli significa contribuire allo sviluppo del pensiero marxista proseguendo nella direzione che ho già preso da tempo affermando la centralità nel marxismo del problema dell'individuo umano. In un certo senso ciò rappresenta una rivoluzione. Una delle cause determinanti del fallimento del socialismo reale, di fronte al quale molta gente lo ha identificato con il fallimento del marxismo e del socialismo, sta nell'avere escluso dai suoi interessi i problemi dell'individuo umano fino alla falsificazione dei testi di Marx che affermavano il contrario (ho mostrato come la falsificazione del testo marxiano nella traduzione russa abbia influenzato la sua erronea traduzione nelle diverse lingue) e all'ordine da parte di Stalin di interrompere l'edizione completa delle opere di Marx al sesto volume, ordine che fu rispettato per tutto il tempo della sua vita. Nel marxismo così come era inteso e propagandato non c'era posto per questioni come l'individuo umano e l'alienazione; e il socialismo reale, non certamente per motivi ideologici ma per come aveva impostato lo sviluppo dell'Unione Sovietica, giunse alla condanna come revisionista di chi le proponesse. Non può esserci socialismo escludendo i problemi dell'individuo umano e delle diverse forme della sua alienazione, così come non può esserci ragionamento escludendo in nome della dialettica il principio di non contraddizione.

In quanto marxista cerco di considerare in maniera appropriata la situazione attuale e ritengo che il nuovo socialismo debba in primo luogo rispondere alla diffusa e forte "domanda di umanesimo" che abbiamo registrato nell'ambito dell'organizzazione del socialismo reale e che registriamo nell'atuale fase del capitalismo.

Oggi è evidente l'importanza che hanno i problemi dell'individuo umano. Ma questa evidenza non è stata ammessa dal socialismo reale e dai partiti comunisti che vi si uniformavano. Negli anni Sessanta ho condotto una battaglia contro tale atteggiamento e ne sono testimonianza il mio libro *Il marxismo e l'individuo umano* (nell'edizione italiana "individuo" è erroneamente sostituito con "persona", termine che non uso per gli equivoci cui può dare adito in rapporto al suo impiego in altre concezioni, come il personalismo. Marx parla di "individuo umano") e le discussioni, le controversie e le condanne nei suoi confronti, cui diede luogo. È questa una tappa del mio pensiero, che è pensiero marxista, sul piano teo-

retico, una nuova tappa dove il problema dell'uomo, dell'umanesimo, dell'alienazione sono centrali. Sono intervenuto su queste tematiche anche come uomo di partito oltre che come filosofo, e fin dall'inizio della mia militanza e non solo quando ebbe inizio alla "destalinizzazione". Dopo il XX Congresso del PCUS sono intervenuto su questi argomenti come comunista polacco anche in giornali di partito come «Trybuna Ludu». Quando si guarda al passato del socialismo tutte queste discussioni al suo interno è come se non fossero mai esistite e come se esso nei paesi socialisti presentasse un aspetto unico ed omogeneo.

Una nuova tappa della mia ricerca può essere individuata a partire dall'inizio degli anni Ottanta, in cui i problemi del socialismo, della rivoluzione, della democrazia e dell'umanesimo continuano a essere oggetto della mia riflessione, ma in una prospettiva diversa, che potrei indicare come direttamente politica. Ho indicato nel libro del 1982 *Il movimento comunista al bivio* è l'inizio di questa nuova tappa. Il contesto mi richiedeva un nuovo tipo di impegno, un coinvolgimento in quelle questioni in maniera più legata alla nuova situazione storica che si andava profilando e che oggi risulta chiaramente segnata dal crollo del socialismo reale e dalla crisi dei rapporti di produzione capitalistici. Proseguendo la critica che come uomo di partito ho fatto all'interno del partito, ora che quel partito non esiste più io come marxista, come comunista, come comunista in Polonia, e fiero di esserlo, anche sulla base dell'esperienza concernente il comunismo nella sua forma del comunfascismo cerco di capire, da *homo politicus*, il contributo che dal punto di vista del marxismo e nella prospettiva del socialismo può venire alla soluzione dei gravissimi problemi del presente.

Nel corso della mia vita, ho fatto delle scelte e ho sempre rifiutato la soluzione più comoda, proseguendo per un cammino difficile, in cui la coerenza non consisteva nel rimanere legato alle idee che mi avevano convinto della scelta iniziale ma nel verificare la validità di quelle idee e di quella scelta attraverso il confronto con le situazioni nuove in cui di volta in volta mi sono venuto a trovare. Nel 1935 mi iscrissi al Partito comunista polacco. Nel 1937 mentre scontavo in carcere le conseguenze di tale scelta il Comintern sciolse il Partito comunista polacco e allora, una volta rimesso in libertà, scelsi di entrare nel Partito socialista polacco, che fu sciolto quando i territori della Polonia Orientale furono occupati dall'Esercito Rosso, nel 1939, in seguito alla spartizione della Polonia tra Germania e URSS.

Ho già detto della mia migrazione in URSS durante l'occupazione tedesca e della mia decisione, benché mi fossi laureato in giurisprudenza, di non svolgere la stessa professione di mio padre che aveva a Leopoli lo studio di avvocato. Quando finì la guerra consapevole dei problemi e delle difficoltà che mi aspettavano nel mio paese, a causa di una nuova ondata di antisemitismo, scelsi di tornare in Polonia dopo essermi iscritto nel 1944 in territorio sovietico al Partito operaio polacco. Non per volontà del Partito, come ho detto, insegnai filosofia nell'Università di Leopoli e di Varsavia. Iniziai a pubblicare opere marxiste, unico marxista in Polonia che faceva questo nel dopoguerra, risultando "eterodosso" (revisionista) ai marxisti e "marxista ortodosso" ai non marxisti. Come filosofo marxista scelsi di occuparmi di problemi dei quali né Marx né i "grandi" del marxismo si erano interessati se non per accenni e in maniera superficiale. Per molti anni mi sono occupato di filosofia del linguaggio, argomento che mi permise anche di continuare una ricca tradizione della scienza polacca. *Introduzione alla semantica* fu tradotta in molte lingue e anche in russo (1963)

con la prefazione del linguista sovietico Zviengintsev, ma fu ignorato nella rassegna sulla semantica marxista fatta anni dopo da Mitin in *Voprosi Filozofii.*

Dunque qualcosa andava male nel mio marxismo rispetto alla ortodossia. Ma una vera propria tempesta si scatenò negli ambienti marxisti quando nel 1965 pubblicai *Il marxismo e l'individuo umano.* Sono orgoglioso di questo libro (fu tradotto in 16 lingue ed ebbe un successo straordinario) nel quale sostengo che il problema dell'individuo umano non solo è centrale nella ricerca marxiana, ma lo è per lo sviluppo del marxismo e per la progettazione del socialismo. Anche quando questo lavoro fu valutato positivamente non fu giudicato marxista. Il sociologo francese Friedman che apprezzò molto il mio libro mi disse "tutto questo è molto interessante, ma non è marxismo, è schaffismo".

Dopo la riabilitazione negli anni Cinquanta del Partito comunista polacco e di Gomulka ero stato molto vicino a Gomulka, di nuovo segretario del Partito dal 1956, ma ciò a causa delle mie scelte non conformiste non mi risparmiò una serie di difficoltà di non poco rilievo. Il 1968 in Polonia fu caratterizzato da una fase acuta di comunfascismo con forti manifestazioni di antisemitismo. La mia sicurezza personale era in grave pericolo. Tramite il prof. Cyril Black che nel marzo di quell'anno venne dagli Stati Uniti a farmi visita, l'Università di Princeton mi propose un posto di direttore d'istituto nell'Università di Princenton. Non accettai l'offerta e scelsi di restare in Polonia. Ma la cavai (grazie all'affetto personale che aveva per me Gomulka che non permise che i comunisti-fascisti portassero a termine ciò che avevano in mente nei miei confronti, con un onorevole esilio a Vienna. Potevo avere una seconda cittadinanza, quella austriaca in quanto professore nell'Università di Vienna, come prevede la legislazione austriaca. Ma se avessi accettato avrei perduto la cittadinanza polacca, perché in Polonia era vietato il possesso di una seconda cittadinanza. Scelsi ancora una volta per la Polonia. A Vienna divenni presidente del Centro della ricerca comparata in scienze sociali dell'UNESCO, incarico che svolsi per vent'anni. Il Centro ha avuto un ruolo centrale nei rapporti scientifico-culturali tra Est e Ovest.

Le vicende successive della Polonia, la caduta di Gomulka, la formazione del sindacato libero Solidarnoßç, le misure prese contro di esso dal maresciallo Jaruzelski mi misero di fronte ad altre difficili scelte. Nel 1982 iniziai in Polonia una campagna orientata a far uscire il paese dal ritardo che in cui si trovava nel campo della microelettronica e nello stesso tempo cominciai a esporre le mie idee sulle conseguenze sociali della nuova rivoluzione industriale.

La grande trasformazione del 1988 mi ha dato la possibilità di trovarmi di fronte alla nuova situazione che si è venuta a creare con la vittoria del capitalismo, un capitalismo che non è più capitalismo. Ci troviamo a far parte del capitalismo che però ha subito una metamorfosi tale da far intravedere ormai una forma sociale post-capitalistica. Eccomi dunque chiamato ad affrontare nuovi problemi e sempre di più in termini direttamente politici. Tutto questo ancora una volta dal punto di vista marxista e nella prospettiva del socialismo. Di conseguenza mai come ora mi sono trovato nella difficoltà di pubblicare i miei libri.

Come ho già detto l'attuale fase della mia ricerca, che inizia negli anni Ottanta, è apertamente politica. Da una parte si tratta di comprendere la trasformazione della base economica avvenuta in seguito alla rivoluzione scientifico-tecnologica e, sul piano delle relazioni sociali, della seconda rivoluzione industriale, e dall'altra di prospettare delle nuove possibi-

lità di organizzazione socio-politica. Ho cominciato a scrivere sul movimento comunista e sulle prospettive del socialismo moderno. *Die Kommunnistiche Bewegung am Scheideweg* del 1982 e *Perspectivas des Modernen Socialismus* del 1988 sono i due principali libri di questo nuovo periodo.

Mi sono occupato della base tecnologica della società, specialmente studiando gli effetti della rivoluzione informatica con la conseguente automazione e robotizzazione sulla riorganizzazione della società. E ho trovato qualcosa di interessante, cioè che con la morte, con il processo di scomparsa del proletariato, siamo in una nuova tappa e in una nuova problematica del socialismo, che ci si prospetta come radicalmente nuovo. La novità è che oggi la rivoluzione che caratterizza la visione marxista è differente.

Abbiamo già considerato la questione se io resto marxista o no. Sì, io resto marxista, ma per essere marxisti oggi bisogna guardare alla rivoluzione liberandosi di concezioni elaborate nel passato e che risultano superate dalla nuova situazione storica, soprattutto per quanto concerne il proletariato e la rivoluzione proletaria. La rivoluzione che oggi si prospetta è una rivoluzione generale, che riguarda tutta la società, non una sola classe. Il problema che dobbiamo affrontare nel capitalismo odierno non è quello dello sfruttamento della classe operaia e del plusvalore, ma è il problema della nuova tecnologia che espelle l'uomo, la tecnologia *job-killer*. Con la liberazione dell'uomo dal lavoro siamo anche all'ingresso del paradiso, ma con problemi non meno gravi e complessi per l'individuo umano di quelli che si sono presentati nel passato, se non cambia il meccanismo della società. Si rende necessario guardare a un nuovo socialismo, un socialismo inedito, e questo è il difficile compito della sinistra. Ci vuole un marxismo aperto, creativo, capace di comprendere e di immaginare nuovi scenari. Marx ed Engels l'hanno detto più volte: il marxismo non deve avere dogmi. Non ci sono *routesigns* prefissati, percorsi già tracciati. Con il mutamento delle condizioni storiche il marxismo deve cambiare, proprio per essere tale.

Lo studio dal punto di vista politico della società, del mondo, in cui noi oggi ci troviamo: questa è l'ultima tappa della mia produzione. Ho tutta una biblioteca concernente per affrontare questo compito, ma i problemi che oggi si presentano richiedono ulteriori elaborazioni. Ciò che oggi mi interessano non sono più questioni di ordine direttamente epistemologico. L'epistemologia, la metodologia, le questioni teoriche hanno certo la propria importanza, ma in questo momento soltanto da un punto di vista strumentale. Ciò che mi interessa adesso è la vita umana in questa difficile fase di transizione in cui siamo da una civiltà a un altra nuova, che ci obbliga a ripensare le cose, a rivedere le nostre convinzioni, a cambiare i nostri progetti. Se ci poniamo oggi la questione del socialismo, non ha più senso porsi la questione della dittatura del proletariato. Non c'è più il proletariato. Le cose cambiano. Non solo scompare il proletariato, ma scompare anche la classe capitalista, scompare la proprietà privata, scompare la compra-vendita di forza-lavoro. Oggi il mezzo di produzione principale, la risorsa principale della produzione è il pensiero umano. Come puoi nazionalizzare questa risorsa? Il vecchio socialismo non ha più voce in capitolo. Il problema della scomparsa della proprietà privata dei mezzi di produzione cambia. Il problema della scomparsa dello Stato cambia. Non può essere posto nei termini dell'anarchismo i cui limiti Marx ed Engels denunciarono. Neppure si tratta del problema dello Stato come dominio di una classe su un'altra che ha dato luogo all'idea della necessaria dittatura del pro-

letariato nel socialismo. Oggi il problema della scomparsa dello Stato si pone come problema della fine del dominio dell'uomo sull'uomo, e come il problema della governabilità del sociale. Oggi senza democrazia non può esserci socialismo. E la democrazia non esiste senza libertà, e la libertà è la libertà degli altri, di coloro che pensano altrimenti. La libertà è la via della critica, della rivoluzione totale.

Questa è la mia tappa attuale. Essa è certamente ancora filosofica, ma si tratta di filosofia sociale, di filosofia politica. Cerco delle formule nuove. Anche delle formule nuove per dire le cose, nuove forme espressive, anche nuovi generi letterari o perlomeno nuove varianti, come è il caso della lettera a se stessi, genere che impiego nel libro *Il mio XX secolo*, in cui ho sperimentato anche una forma di autobiografia problematica che riprende i grandi problemi della nostra epoca e li considera all'interno della mia vita. Le riflessioni sulla mia vita come ebreo, polacco e marxista non riguardano semplicemente la mia vita privata, ma divengono riflessioni di ordine generale, in cui si affrontano questioni centrali collegate con i grandi avvenimenti del Novecento. Ho scritto un libro su di me, in cui però, mentre parlo per esempio del mio carattere sociale (Seconda Parte), dell'autodefinizione nazionale, del'autodefinizione politica, mentre spiego la scelta del marxismo o parlo del mio atteggiamento nei confronti della religione o in generale nei confronti della vita, non mi sto riferendo soltanto a mie vicende private ma a quelle della storia sociale i cui problemi diventano più comprensibili se descritti come direttamente vissuti in prima persona.

Mi definisco un socialista radicale, e socialisti radicali sono tutti coloro che comprendono le attuali trasformazioni del sistema capitalistico e si adoperano per la realizzazione di una nuova forma sociale. Possiamo chiamare questa forma sociale "nuovo socialismo". Non si tratta di dare delle soluzioni. Ciò che è importante è individuare i problemi e dare loro la giusta impostazione, di saperli formulare. La soluzione è una condizione che non può essere data una volta per tutte, essa è un processo infinito.

Per tornare alla tua domanda, no, non ho cambiato pelle. Continuo a considerarmi comunista. Mi si potrebbe chiedere come puoi definirti comunista se fai la critica del marxismo-leninismo? La mia risposta è che il marxismo in quanto teoria scientifica deve rinnovarsi come si rinnovano le scienze naturali. Questo non è più tempo di marxismo-leninismo. La realtà cambia, la vita cambia. Io cerco come marxista e come comunista di affrontare i problemi del presente, e questi problemi sono problemi nuovi, che non possono trovare non solo la risposta ma neppure la giusta impostazione nei libri e nelle teorie del passato. Il marxismo non è una religione, non ha dogmi. Per la religione niente cambia. Per la scienza è diverso. Si tratta di una ricerca che non arriva mai a soluzioni definitive. Il marxismo è una teoria scientifica che ha a che fare con la storia, con il trasformarsi delle situazioni storiche. Il marxismo è la continuazione della critica marxiana, della critica nel senso positivo della parola, non è una presa di posizione, un restare saldi al proprio posto in contrasto con la realtà, con ciò che cambia. Marx sarebbe il primo a essere d'accordo con questa posizione. Non si possono prendere in blocco le sue analisi che riguardavano il XIX, come se nulla fosse cambiato nel frattempo. Il marxismo è disposizione alla critica, al cambiamento radicale, alla rivoluzione. Per esempio riprendere oggi l'analisi di Engels della situazione della classe operaia in Inghilterra significa fare rispetto alla situazione attuale della classe operaia e al processo della sua estinzione ciò che egli ha fatto nei confronti delle condizioni di quella

classe alla sua epoca, con lo stesso rigore, con la stessa spregiudicatezza. Si tratta di studiare e di comprendere la nostra realtà. Senza di ciò non si può fare niente di buono.

PONZIO: "Domanda di umanesimo", hai detto: nei tuoi scritti precisi "umanesimo" nel senso di "umanesimo radicale".

SCHAFF: Il comunismo come io lo intendo è socialismo radicale, e la sua radice è l'individuo umano, sicché il socialismo è umanesimo, umanesimo radicale. Il socialismo non è ciò che abbiamo dietro le spalle, nel recente passato, e che è crollato con il socialismo reale – una base economica socialista con una sovrastruttura economica comunfascista – e non è neppure ciò che è in un futuro lontano: il socialismo potrebbe essere lo sbocco dell'attuale forma del capitalismo, di questa forma sociale che si trova in una fase per la quale ormai teorici non marxisti impiegano il termine "postcapitalismo". Una cosa è certa il post-capitalismo *non è capitalismo*.

Un'altra cosa certa è che oggi la popolazione che non lavora supera di gran lunga quella che lavora. La popolazione mondiale presenta in maniera massiccia il fenomeno della disoccupazione strutturale. Non si tratta più di un problema morale. È un problema oggettivo che non può essere eluso, perché, ci piaccia o non ci piaccia, esso non può non avere conseguenze oggettive per la forma capitalistica di produzione, e non può non avere conseguenze catastrofiche per i paesi dello sviluppo se continuano a ignorarlo. È un problema vitale. Si prospetta all'orizzonte una situazione non diversa da quella della caduta dell'impero romano in seguito alle invasioni barbariche, se non prendiamo provvedimenti adeguati. Penso soprattutto ai pericoli dell'estremismo del fondamentalismo islamico. La domanda allora è: quale futuro vogliamo avere o più precisamente come vogliamo affrontare il presente? Eccoci di nuovo nella condizione di dover lasciare da parte le questioni d'ordine generale e nella necessità di doverci misurare con quelle che la storia, indipendentemente dalla nostra volontà, ci pone di fronte. E su questioni del genere che conviene adesso spostare la nostra ricerca. Si tratta di questioni molto difficili perché sono questioni semplici. Non c'è niente di più difficile di una questione semplice. Ma le questioni che la storia oggi ci pone di fronte sono proprio di questo tipo.

Il grande problema che oggi si pone in questa fase di fantastico cambiamento profondo della nostra società è, ancora una volta ma forse in maniera più chiara, il problema dell'individuo umano. Ci troviamo in una situazione curiosa. C'è stato il crollo del socialismo reale. Il capitalismo si trova in uno stato di crisi che riguarda la sua stessa struttura. Si parla ormai della nostra forma sociale come postcapitalismo. Oggi risulta che c'è una sola superpotenza, quella degli Stati Uniti, e quando si dice questo generalmente si pensa all'aspetto militare. Ma gli Stati Uniti possono essere annientati nell'arco di mezz'ora. La ex Unione sovietica possiede un'enorme potenzialità distruttiva.

Il capitalismo è cambiato. Il mondo è cambiato. Io non uso il termine "post-capitalismo". Esso è un termine dei teorici americani e non di quelli della sinistra. Rifkin ha fatto un'analisi molto precisa della situazione del capitalismo nel suo libro *La fine del lavoro*[2]. Avevo parlato anch'io e prima di "fine del lavoro", ma qui non voglio fare questioni di meriti di precedenza. Gli americani leggono soltanto ciò che si scrive nella loro lingua. Il libro di Rifkin è molto importante e la sinistra dovrebbe fare tesoro delle analisi che vi sono contenute. E quello che è interessante, per valutare la veridicità di ciò che vi è scritto, è che l'in-

terpretazione non è viziata da qualche orientamento ideologico di sinistra. Rifkin è un uomo dell'estrema destra. È membro del partito repubblicano e aderisce al gruppo di destra di tale partito.

Rifkin parla di post-capitalismo e di post-mercato. L'incremento della disoccupazione è solo l'inizio del processo che porterà alla scomparsa della classe operaia. La causa è l'automazione, la robotizzazione nella produzione e nei servizi. Noi ci troviamo oggi in un momento decisivo della seconda rivoluzione industriale, senza averne spesso la piena consapevolezza. Si tratta di un problema di tutti. Non è un problema di classe. Riguarda tutta la popolazione, e a livello mondiale. Non è un problema congiunturale, dovuto a una momentanea crisi di ordine economico. No, si tratta di un fenomeno strutturale, che interessa strutturalmente il modo di produzione capitalistico. Ciò che avviene a livello strutturale con l'espulsione del lavoro umano soppiantato dalla macchina, e non più soltanto il lavoro manuale, ma anche quello intellettuale, sta cambiando radicalmente la società, ne sta mutando i rapporti di produzione, ne sta trasformando le sovrastrutture. Il signor Jeremy Rifkin che è tutt'altro che un marxista, parla nello stesso tempo un linguaggio marxista ed espone idee marxiste mentre annuncia la fine del lavoro. Per comprendere la situazione attuale dell'umanità conviene considerare ciò che accade nel capitalismo dove è maggiormente sviluppato, vale a dire negli Stati Uniti. Ecco perché l'analisi di Rifkin è molto significativa per noi: essa ci dice che ormai il capitalismo è soppiantato da una nuova forma sociale che è il post-capitalismo; non sappiamo che cos'è, ma certo non è più capitalismo.

Nel frattempo i nostri ex compagni nei paesi ex socialisti si prodigano per la grande trasformazione del socialismo in capitalismo, e aspettano il treno del capitalismo che ormai è già passato e sta raggiungendo una stazione successiva. Dove va il capitalismo. Io sostengo che la stazione successiva è il socialismo. Ma non facciamo questioni di parole. Parliamo pure di post-capitalismo. Con la fine della classe del proletariato, finisce il lavoro nel senso tradizionale, dando luogo a una forma nuova di lavoro non più commensurabile e traducibile in merce. Ciò ha delle implicazioni di immensa importanza per il socialismo, per la disalienazione dell'individuo umano. I partiti della sinistra non vogliono accettare la verità della fine del lavoro salariato. Per esempio, i comunisti negli Stati Uniti hanno fatto una guerra spietata a Rifkin per questo suo libro. La sua analisi risulta controrivoluzionaria essa mette in dubbio le capacità taumaturgiche e la stessa esistenza di san Proletariato. Anch'io sono, e da molto tempo, comunista e posso dire che costoro e tutti quelli che negano questa situazione che sta sotto gli occhi di tutti sono semplicemente degli ignoranti.

Parlare di post-capiatalismo significa parlare di non-capitalismo. Non si può avere un post-capitalsimo che è capitalismo. No. Quando si dice "post-capitalismo" si dice "fine del capitalismo" ma non si dice che cosa seguirà a esso. Un uomo come Rifkin non dirà "un nuovo socialismo" perché è un reazionario appartenente al gruppo di destra del partito repubblicano. Non è solo un problema sociale, è un problema psicologico. Ed è comprensibile. Ma la sinistra non può non rendersi conto delle implicazioni che ha per il socialismo questa fase finale del capitalismo in cui scompare il lavoro salariato e in cui scompare di conseguenza la classe capitalistica. Ci troviamo di fronte a un processo storico molto oggettivo, e si tratta di studiare come avviene, quali prospettive apre, dove conduce, come è possibile governarlo.

Per parte mia, avendo studiato tutto questo posso dire a chi mi chiede che cosa significa "post-capitalismo" che significa "nuovo-socialismo". Nuovo socialismo: perché sarà in maniera fondamentale differente dal socialismo che finora si è visto. La gente ha paura del socialismo perché pensa al bolscevismo, al socialismo reale. Io non ho la formula in tasca di questo nuovo socialismo, ma intanto posso dire che le sue condizioni storiche sono completamente diverse da quelle in cui si è realizzato nel passato, la struttura stessa è diversa perché scompaiono le classi, scompaiono il proletariato e la borghesia.

La liberazione dal lavoro-merce è una liberazione dell'uomo. Certo, come il passato ha mostrato, su una struttura economica socialista può essere impiantata una sovrastruttura politica comunfascista. Ma il compito della nuova sinistra dovrebbe essere quello di fare in modo che ciò non accada, un compito oggi agevolato dal fatto che ci sono le condizioni oggettive per realizzare la disalienazione dell'uomo e sul piano economico con la fine del lavoro e sul piano politico con lo sviluppo della democrazia. Si tratta di studiare la nuova situazione scientificamente, alla stessa maniera in cui le scienze naturali studiano i processi evolutivi e trasformativi.

Il nuovo socialismo è un nuovo umanesimo che può trovare alleati in tutti coloro che hanno a cuore l'umanesimo qualsiasi siano i presupposti, laici o religiosi, da cui esso parte. Riprendendo un concetto della fenomenologia di Husserl, possiamo dire che oggi è necessaria un'*epoché*, una sospensione, una messa in parentesi dei presupposti dei vari umanesimi, per la realizzazione di un umanesimo ecumenico.

Ho lavorato con dei gesuiti spagnoli. Un mio grande amico è stato padre José Maria Gómez Caffarena. È vissuto ed è morto come un santo. Era cattolico e credente e al tempo stesso era membro del Partito comunista. Il mio libro *Umanesimo ecumenico* è stato pubblicato in spagnolo (1993) con la prefazione di padre Juan N. García-Nieto París e di José Gómez Caffarena. Il libro è stato tradotto in diverse lingue e la mia proposta da marxista di un nuovo umanesimo a cui aderissero i credenti di ogni fede ha trovato adesioni tra i cattolici; non in Polonia però malgrado il papa polacco. Ma il papa è sovranazionale! Papa Giovanni Paolo II è ritenuto un conservatore, e tuttavia nell'enciclica *Laborem Exsercens* afferma che la proprietà non è un diritto *sacrosanctum* mettendo in discussione la santificazione capitalistica del "proprietà privata"; e nell'enciclica *Redemptor hominis* annuncia in maniera inequivocabile la supremazia degli interessi dell'individuo umano rispetto agli interessi del capitale sviluppando una teoria dell'alienazione che è molto vicina alle idee del marxismo. Sono io ad aver preparato il secondo pellegrinaggio di papa Giovanni Paolo II in Polonia e in questa occasione ho avuto nel Vaticano la possibilità di un'ora di grande discussione con il papa. Egli stringendomi la mano mi ha ringraziato per il contributo dato alla questione dell'umanesimo con il mio libro del 1965 *Il marxismo e l'individuo umano* con particolare riferimento al tema dell'alienazione e alla distinzione tra alienazione soggettiva e alienazione oggettiva che in quel libro avevo proposto, temi che ritornano nella sua enciclica *Redemptor hominis.* Perché racconto tutto questo? Per dire che è possibile trovare sempre un campo comune in cui fare incontrare gli umanesimi, malgrado le differenze. Il consenso su un obiettivo comune ha un grande valore e vale la pena mettere da parte, con una sorta di *epoché*, le differenze che darebbero luogo a inutili discussioni dato che alla fine ciascuno rimarrebbe con le proprie convinzioni.

PONZIO: Un problema difficile è quello di intravedere il duplice aspetto della fine del lavoro: oggi essa si presenta nella forma della perdita, della mancanza di lavoro, della disoccupazione o, nella migliore delle ipotesi, della precarietà del lavoro, della necessità di un continuo riadeguamento alle richieste del mercato del lavoro e alle innovazioni tecnologiche in una forma sempre più competitiva. Come può chi vive e soffre tutto questo vedere le cose in termini di "liberazione dal lavoro"?

SCHAFF: È effettivamente così. È un grosso problema quello dell'uomo che non lavora, e non solo perché in questa forma sociale per procurarsi le merci necessarie è necessario, per chi non ha altro da vendere che il proprio lavoro, che esso faccia parte del mercato delle merci. Il non lavoro crea per l'uomo condizioni di invivibilità indipendentemente dal fatto che gli procura il necessario per vivere.

Sta di fatto però che oggi sta accadendo anche questo insieme alla disoccupazione strutturale, la liberazione dell'uomo dal lavoro. E come diceva Marx nel III libro del *Capitale* l'uomo è veramente tale quando si libera dalla necessità del lavoro. Il vero regno della libertà inizia quando l'uomo non deve con il suo lavoro procacciarsi i mezzi per vivere. Oggi siamo sulle soglie di questo regno. Si può dire che lo stesso Marx malgrado il suo "socialismo scientifico" era un poco utopista, ma ciò che oggi sta accadendo, e Marx in qualche modo era riuscito a prevedere, è che questa utopia può diventare realtà. Per parecchio tempo la richiesta di lavoro è stata una richiesta rivoluzionaria. E lo è tuttora. Solo che oggi il mercato del lavoro sta diventando un fantasma come quello del "libero mercato", di cui si serve il potere economico per tenere in piedi una base che è attualmente troppo striminzita rispetto all'altezza e allo spessore delle forze produttive. Si è anche pensato da parte dei sindacati di ridurre a poche ore il lavoro in modo da poter distribuire lavoro a tutti: lavoriamo meno, lavoriamo tutti! Anche la possibilità di lavoro per tutti, di lavoro nella accezione della società capitalistica, diviene una grande utopia, rispetto alla quale guardare al fenomeno della disoccupazione strutturale in termini di liberazione del lavoro è certamente meno illusorio, meno utopico.

È anche una visione miope che denota memoria corta e ignoranza credere che il lavoro umano si identifichi con il lavoro quale si presenta nella forma capitalistica. La specie umana si è evoluta attraverso il lavoro. Il lavoro è trasformazione, creatività, miglioramento della qualità della vita. Lo sappiamo, senza lavoro l'uomo non può vivere, anche nel senso che non sopporta mentalmente questa condizione, diventa pazzo. Come ho già detto, ma vale la pena riprendere questa metafora, "tu non lavorerai" è una maledizione assai più temibile di quella che dice all'uomo "tu ti procurerai attraverso il lavoro, il sudore della fronte, ciò che ti serve per vivere". Lo sviluppo scientifico e tecnologico riscatta l'uomo dalla maledizione di Jeova, gli apre di nuovo le porte del paradiso, ma lo pone di fronte al pericolo di un'altra maledizione quella del tempo vuoto.

L'uomo, poiché è fatto a immagine di Dio stando a quel che dice la Bibbia, ha saputo, grazie all'intelligenza, liberarsi dalla maledizione del lavoro ma, per lo stesso motivo, non può vivere senza esercitare l'intelligenza, senza creare, senza inventare, in questo senso – e non nel senso ristretto dell'avere un posto di lavoro nella produzione capitalistica – senza lavorare. Sarebbe una nuova maledizione: "tu non lavorerai", perché l'uomo senza lavoro non può vivere. Non si tratta del lavoro alienato, si tratta ora del problema della creatività,

dell'attività propriamente umana di trasformazione e di manipolazione. In questa fase di trasformazione del sistema capitalistico, l'era della seconda rivoluzione industriale, l'uomo non rischia soltanto di restare senza un posto di lavoro (che per lo meno lo affranca dal lavoro-merce) ma di non avere nulla da fare (cosa che aliena la sua specificità di individuo umano).

Non c'è che una soluzione: si tratta di cambiare il sistema, il sistema politico-sociale e dare all'uomo la possibilità di utilizzare il tempo libero come tempo disponibile per attività riconosciute come lavoro e remunerate, anche se non sono produttive di merci e di profitto. Oggi qualcosa di simile avviene per esempio per chi insegna, per chi fa parte della polizia, della burocrazia, dell'amministrazione. L'intera società deve farsi carico di incrementare il lavoro creativo e di remunerarlo. Un'organizzazione del genere è una società socialista. In questa società il tempo di non lavoro sarà soprattutto usato dagli individui per lo studio, la formazione, la preparazione e l'allargamento delle conoscenze proprie e altrui.

PONZIO: Queste tue considerazioni richiamano alla mente le analisi di André Gorz sulla metamorfosi del lavoro. I titoli stessi dei suoi libri sono particolarmente significativi rispetto al discorso che tu fai: *Adieux au proletariat* (1980), *Les chemins du paradis* (1983), *Métamorphoses du travail* (1988)[3]. Quali sono i tuoi rapporti con la riflessione di Gorz?

SCHAFF: La posizione di André Gorz e la mia sono molto vicine. Siamo anche amici. È uno studioso che ha la priorità nella letteratura sull'argomento per il suo libro *Adieux au proletariat.* Egli sta davanti a me nel percorso di ricerca sulla fine del proletariato. Ma le conseguenze che lui e io traiamo da questo processo e l'interesse che vi attribuiamo sono differenti. Egli fa parte della filosofia francese e, con una formazione che riprende la tradizione tedesca, si occupa di questo problema procedendo nell'alveo della filosofia classica. Non è casuale il sottotitolo di *Métamorphoses du travail*: *Critique de la raison économique*, che esplicitamente rinvia a Kant. Io mi muovo in maniera del tutto differente. Per me non si tratta di un problema filosofico: mi interessa questo fenomeno per ciò che rappresenta nella vita, per il suo senso politico, sociale. Siamo differenti e tuttavia facciamo la stessa strada per quanto riguarda la scomparsa del proletariato e la fine del lavoro nel senso in cui esso è inteso nella società capitalistica. Basta leggere le sue eccellenti introduzioni e le prefazioni ai suoi libri per rendersi conto della differenza di approccio allo stesso fenomeno di cui entrambi ci occupiamo. Siamo molto vicini e anche molto diversi.

Anche a me interessa la metamorfosi del lavoro e il fatto che oggi la maggiore risorsa è costituita dal pensiero umano, dall'intelligenza, dalla creatività, dall'inventiva. Ma me ne occupo dal punto di vista politico e sociale, in rapporto al problema dell'umanesimo socialista. Mi interessa capire il rapporto tra tutto questo e il socialismo. Mi interessa considerare le conseguenze che la metamorfosi del lavoro e il presentarsi del pensiero umano come la maggiore risorsa può avere nella riorganizzazione in senso socialista del sociale. Si aggiunga la questione della sempre maggiore discrepanza tra ricchi e poveri che soppianta la polarizzazione del mondo in termini di classi.

Una cosa è certa che il socialismo non potrà più essere concepito in termini di dittatura del proletariato, di estensione a tutti dell'attività degli operai, di lavoro salariato generalizzato all'intera società, in termini di livellamento, né di nazionalizzazione dei mezzi di produzione, delle risorse, dato che non si può nazionalizzare il pensiero umano che oggi è la maggiore risorsa, la maggiore forza produttiva.

Un'altra cosa certa è che i problemi del socialismo concernenti l'alienazione dell'individuo umano, lo sfruttamento, la maledizione del lavoro (oggi sempre più nella forma del non-lavoro e della disoccupazione), la mancanza di tempo disponibile per sé e per gli altri, l'ingiustizia sociale (ormai su scala mondiale come contrasto tra Sud e Nord del mondo) risultano oggi sempre meno eludibili e sempre più risolvibili soltanto tramite una nuova progettazione socialista.

Note

[1] I documenti di questo dibattito si trovano in J.-B. Marcellesi *et alii*, *Linguaggio e classi sociali. Marrismo e stalinismo*, introd. trad. e cura di A. Ponzio, Bari, Dedalo, 1978.

[2] Jeremy Rifkin, *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era del post-mercato*, trad. it. di P. Canton, Milano, Baldini&Castoldi, 1995.

[3] André Gorz, *Addio al proletariato*, Roma, Edizioni Lavoro, 1982; *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, trad. di S. Musso, Torino, Bollati Boringhieri, 1992; *La strada del paradiso*, trad. di G. Destrieri, pref. di D. Masi, Roma, Edizioni Lavoro, 1994.

"… E nulla era vero all'infuori del Lager"

<Va a spazio ristretto>

I testi che sono stati scelti per questa sezione, nonostante l'apparente eterogeneità, presentano un filo conduttore comune, che potrebbe essere riassunto dal loro indagare l'alienazione dell'umanità contemporanea, frutto di quello che Walter Benjamin definiva il "carattere distruttivo" del capitalismo: la logica intrinseca del capitalismo genera infatti uno stato di conflitto permanente in cui la concorrenza spietata tra le imprese non è altro che un aspetto di una conflittualità generalizzata che trova la sua espressione più compiuta nella guerra e nel genocidio. Per dirla con le parole di Mordo Nahum, il compagno di strada greco di Primo Levi ne *La tregua*, "guerra è sempre".

Di questi contributi si nota immediatamente il fatto che siano stati tutti scritti più o meno negli stessi anni, fra il 1955 e il 1962. Non è evidentemente un caso: gli orrori della seconda guerra mondiale, la Shoah, il tramonto degli imperi coloniali e la fine della centralità dell'Europa nelle relazioni internazionali condussero in quegli anni a un ripensamento profondo delle basi dell'*episteme* occidentale, un processo il cui punto di arrivo sarebbe stato il poststrutturalismo nelle sue varie declinazioni. Non poteva essere altrimenti: se la Germania, paese che aveva illustrato le arti e la filosofia come pochi, aveva prodotto anche Auschwitz, e se quella stessa Francia che aveva dato al mondo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino seviziava migliaia di algerini nelle camere di tortura, evidentemente c'era qualcosa che andava rivisto in quella che con immenso autocompiacimento si definiva "civiltà occidentale". Ormai l'altra faccia della medaglia non poteva più essere nascosta, il fatto, per dirla ancora con Benjamin, che

> tutto il patrimonio culturale [...] ha immancabilmente un'origine a cui non si può pensare senza orrore. Esso deve la propria esistenza non solo alla fatica dei grandi geni che lo hanno creato, ma anche alla schiavitù senza nome dei loro contemporanei. Non è mai documento di cultura senza essere, nello stesso tempo, documento di barbarie (Benjamin 1995: 79). **NON C'È BIBLIOGRAFIA!!**

In questo squarcio che si aprì allora, alcune menti videro più lontano di altre. E non è casuale che, tutti gli autori dei testi qui riportati abbiano sperimentato personalmente – seppure in modi e gradi diversi – la barbarie che stava alla base della civiltà: Einstein, Arendt

e Marcuse, perseguitati dal nazismo a causa della loro origine ebraica, si erano dovuti rifugiare negli Stati Uniti; Levi, perseguitato in quanto ebreo e partigiano, era passato attraverso gli orrori di Auschwitz riuscendo miracolosamente a sopravvivere, mentre il martinicano Fanon, dopo aver sperimentato come suddito dell'impero francese d'oltremare l'alienazione di massa indotta dal colonialismo, si era unito negli anni Cinquanta alla rivoluzione anticoloniale algerina. Una generale condizione di marginalità caratterizza quindi questi autori, quella marginalità che spesso permette di vedere meglio ciò che allo sguardo posizionato al centro può sfuggire.

La sezione si apre con il breve messaggio inviato da Albert Einstein agli scienziati italiani nel 1955, in piena Guerra Fredda. A dieci anni da Hiroshima e Nagasaki il grande fisico, riflettendo sul ruolo dell'uomo di scienza nel mondo contemporaneo, non si limitava a riscontrarne l'assoggettamento materiale al potere, ma rimarcava come questo asservimento ne limitasse le stesse capacità di pensiero e di sviluppo intellettuale. Di fronte alla prospettiva di una scienza ridotta a tecnica e messa al servizio dell'autodistruzione dell'umanità, Einstein lanciava un ammonimento che oggi risulta forse ancor più attuale che allora: cinquantadue anni dopo non solo armi nucleari sono presenti negli arsenali di molti più paesi, ma lo sviluppo tecnologico ha permesso la creazione e diffusione di armi dal potenziale distruttivo certo non altrettanto vasto quanto quello dell'arma atomica, ma non per questo meno devastante: si pensi all'uso dell'uranio impoverito per fabbricare ordigni o alle bombe a grappolo usate in tutti i recenti conflitti, o ancora alle misteriose bombe utilizzate dall'esercito israeliano in Libano e a Gaza che hanno causato ferite di tipo inedito nelle persone che ne sono state colpite.

Dove finisce il discorso di Einstein inizia quello di Hannah Arendt, nel breve testo che abbiamo tratto dall'introduzione a *Vita activa*, la sua fondamentale opera del 1958. Arendt passa in rassegna le conseguenze del rapidissimo progresso tecnologico dell'ultimo secolo, giungendo all'amara conclusione che, nel momento in cui finalmente l'automazione permetterebbe all'umanità di liberarsi dal fardello del lavoro, la società è ormai diventata una società di lavoro "che non conosce più quelle attività superiori e più significative in nome delle quali tale libertà meriterebbe di essere conquistata". Qui Arendt è davvero profetica, giacché la prospettiva di una "società di lavoratori senza lavoro" da lei evocata si è materializzata sotto i nostri occhi nell'ultimo ventennio, dando corpo a una delle supreme contraddizioni del capitalismo: milioni di giovani altamente qualificati che non trovano lavoro, e altri milioni che invece lavorano per orari lunghissimi in condizioni disumane non dissimili da quelle dell'Inghilterra di 150 anni fa.

È invece la possibilità di superare quest'ordine repressivo quella che viene esplorata da Herbert Marcuse nel brano da noi riportato, che costituisce il capitolo conclusivo di *Eros e civiltà* (1955): il filosofo tedesco traccia le coordinate di questo potenziale spazio di liberazione attraverso una sottile analisi dell'alienazione della civiltà contemporanea, da cui procede cercando una sintesi che riconcili le aspirazioni alla felicità individuali e quelle collettive.

Il testo di Frantz Fanon è composto di alcuni brani tratti da *I dannati della terra*, pubblicato nel 1961 e presto trasformatosi in una vera e propria Bibbia della decolonizzazione, della quale peraltro lo psichiatra e teorico martinicano aveva previsto con largo anticipo e

sorprendente acutezza tutti i potenziali limiti. La scelta di inserire Fanon in questa breve antologia è quasi obbligata: gran parte dell'umanità vive in paesi che hanno alle spalle un periodo più o meno lungo di assoggettamento al colonialismo europeo, e poiché in molti casi i guasti apportati da quest'ultimo alle loro società sono ancora oggi una ferita aperta, ignorare questa realtà significherebbe peccare ancora una volta di eurocentrismo. Inoltre il rigurgito imperialista euroamericano degli ultimi anni, dall'Iraq all'Afghanistan (per non parlare della Palestina, paese dove è ancora in corso un'esperienza coloniale ereditata dall'impero britannico) e i numerosi punti di contatto tra le guerre più recenti e le campagne coloniali dell'Ottocento rendono necessario richiamare alla memoria che cosa è stato il colonialismo per chi lo ha subito. Fanon offre in queste pagine uno spaccato spietatamente dettagliato della realtà coloniale, e come in Marcuse la sua analisi è finalizzata alla ricerca di un modo per superare l'alienazione dei popoli colonizzati. Echeggiando Marx, mostra come quell'ordine borghese che nella metropoli può trovare modo di imbellettarsi in modo da apparire civile e liberale, nelle colonie si mostri per quello che effettivamente è, ossia una realtà di sfruttamento e dominio imposti con la forza, in cui l'assoggettamento è giustificato ideologicamente da una visione manichea che fa del colonizzato il male assoluto. Leggendo oggi le parole di Fanon sul mondo compartimentato delle città coloniali, in cui i quartieri europei sono ricchi, puliti e ordinati mentre quelli dove vivono i "nativi" sono sporchi, poveri e malfamati, e in cui l'unico intermediario che questi ultimi hanno col potere è il gendarme o il poliziotto, riesce difficile non pensare alla rivolta nelle *banlieues* parigine: l'impero, proiettato al centro della metropoli dalle varie ondate migratorie degli scorsi decenni, è ancora fra noi.

Infine, questa sezione si chiude con le pagine finali, tanto sobrie quanto commoventi, de *La tregua* di Primo Levi, straordinaria rievocazione letteraria del lungo e picaresco viaggio di ritorno dall'inferno di Auschwitz. Dopo aver brevemente raccontato della gioia provata nel ritrovare i piccoli piaceri della quotidianità per tanto tempo perduti, Levi passa poi a descrivere un sogno ricorrente che lo angoscia di tanto in tanto, in cui tutto quest'universo familiare si disfa all'improvviso ed egli si ritrova nel Lager, scoprendo che "nulla era vero all'infuori del Lager" e che tutto il resto non era altro che "breve vacanza, o inganno dei sensi, sogno". In questa terribile immagine è espressa con impressionante vividezza, come solo la letteratura può fare, l'essenza di fondo dell'umanità contemporanea: nel mondo del capitalismo trionfante non si è mai realmente fuori del Lager, e la rassicurante sovrastruttura della normalità borghese, ammesso che si abbia la fortuna di poterne goderne i frutti, può crollare in qualsiasi istante e lasciare solo i nudi rapporti di forza che la sottendono, come ben sanno nell'ex Iugoslavia, in Iraq, in Palestina, in Afghanistan e in tanti altri, troppi luoghi del mondo che hanno di recente sperimentato il potenziale distruttivo del capitalismo contemporaneo.

Una domanda ci poniamo soprattutto:

Dobbiamo scegliere come fine supremo delle nostre aspirazioni la conoscenza della verità, cioè, in termini più modesti, la comprensione logica e costruttiva del mondo accessibile all'esperienza, ovvero questa aspirazione alla conoscenza razionale deve essere subordinata ad altri fini diversi, per esempio al fine pratico?

Non si può rispondere a questo dilemma con la semplice riflessione. Infatti la decisione influenza notevolmente il nostro pensiero e il nostro senso dei valori quando si presenti come convinzione incrollabile.

Voglio confessare una cosa: per quanto mi riguarda, l'aspirazione verso la conoscenza rappresenta per me uno di questi scopi fini a se stessi, senza i quali non sembra possibile, per l'uomo pensante, affermare l'esistenza.

Questa aspirazione verso la conoscenza tende per natura a dominare i vari e molteplici aspetti delle esperienze, a esemplificare e a limitare le ipotesi fondamentali. Credere in questo obiettivo finale, nello stadio ancora rudimentale delle nostre ricerche, è di per se stesso un atto di fede. Senza una tale fede, la convinzione del valore intrinseco inerente alla conoscenza non può essere, a mio avviso, né forte né salda.

Questo orientamento, per così dire religioso, dell'uomo di scienza verso la verità influenza tutto il complesso della sua personalità. Infatti all'infuori dei dati sperimentali e degli indirizzi del pensiero non esiste per lo scienziato alcuna autorità le cui decisioni e opinioni possano servire come pretesto per costruire una "verità".

Da questo paradosso deriva, come conseguenza, che un uomo che dedichi tutto il meglio di se stesso a realizzazioni oggettive diventa talmente individualista dal punto di vista sociale che si basa, almeno in generale, soltanto sul proprio giudizio.

È abbastanza facile dimostrare che l'individualismo intellettuale e il potere scientifico sono comparsi nella storia simultaneamente e sono rimasti inseparabili.

* Messaggio indirizzato da Albert Einstein nel 1950 agli scienziati italiani, pubblicato come prefazione al libro di Charles-Noël Martin, *L'heure H a-t'-elle sonné pour le monde?*, trad. it. di A. del Bo, *L'ora H è suonata per il mondo?*, Milano, Feltrinelli, 1955. La nostra traduzione si discosta in alcuni punti da quella citata (N.d.CC.).

Si potrebbe obiettare che l'uomo di scienza, così descritto, non sarebbe altro che una pura astrazione, che sarebbe impossibile incontrarne uno in carne e ossa nel mondo, in certo modo simile all'*homo oeconomicus* dell'economia classica.

Personalmente, mi sembra che la scienza, quale ci appare oggi, non avrebbe potuto nascere e rimanere viva se non fossero esistiti, nel corso dei secoli, degli scienziati simili a quelli che ho descritto.

Certo io non considero uomo di scienza chi ha imparato a usare strumenti e adottare metodi di lavoro che sembrano, direttamente o indirettamente "scientifici", ma soltanto chi abbia una mentalità scientifica realmente viva.

Qual è il posto che nella società contemporanea assumerà l'uomo di scienza? Egli è sempre fiero che in un modo o nell'altro, quasi sempre indirettamente, il lavoro dei suoi simili abbia trasformato la vita economica degli uomini tanto da far scomparire, in molti casi, il lavoro manuale.

Ma è anche angosciato perché i risultati del suo lavoro hanno finito per rappresentare un'oscura minaccia per l'umanità da quando i frutti delle sue ricerche sono caduti nelle mani di coloro che detengono il potere politico. Egli è cosciente che la realizzazione delle sue ricerche ha concentrato nelle mani di un'esigua minoranza, dapprima il potere economico, poi il potere politico, al quale è strettamente affidato il destino della massa degli individui, sempre più amorfa. Ma vi è un'altra cosa: questa concentrazione della forza economica e politica nelle mani di pochi non solo ha portato l'uomo di scienza verso una soggezione materiale esterna, ma anche verso una minaccia interna, che riguarda la sua stessa esistenza, impedendo, con la creazione di raffinati mezzi di costrizione intellettuale e morale, lo svilupparsi di personalità indipendenti.

Sicché vediamo oggi delinearsi, per l'uomo di scienza, un tragico destino. Mosso dalle sue aspirazioni alla chiarezza e all'indipendenza esteriore, egli ha, con uno sforzo quasi sovrumano, forgiato da se stesso le armi del suo asservimento sociale e dell'annientamento della sua personalità. Egli deve piegarsi al silenzio impostogli da chi detiene il potere politico, ed è costretto, come un soldato, a sacrificare la propria vita, e ciò che è peggio, a distruggere quella degli altri, anche se è convinto dell'assurdità di un tale sacrificio.

Egli vede con assoluta chiarezza che la situazione determinata dalla storia per cui soltanto gli Stati possono disporre del potere economico e politico, e quindi anche di quello militare, deve condurre alla distruzione totale. Egli è cosciente che l'uomo può essere ancora salvato soltanto cambiando i metodi della forza bruta con un ordine giuridico sovranazionale.

Egli è giunto così ad accettare, come un destino ineluttabile, la schiavitù impostagli dallo Stato nazionalista, e si umilia fino al punto di prestarsi, dietro ordine, al continuo perfezionamento dei mezzi per la completa distruzione degli uomini.

L'uomo di scienza deve lasciarsi trascinare tanto in basso?

E forse passato il tempo in cui la sua libertà interiore, l'indipendenza del suo pensiero e delle sue ricerche hanno potuto illuminare e arricchire la vita degli uomini? Egli ha forse dimenticato la sua personale responsabilità, la sua dignità, nella cieca ricerca della verità scientifica? Un uomo interiormente libero e cosciente, può essere ucciso, ma non ridotto in schiavitù, né trasformato in un cieco strumento.

Se l'uomo di scienza di questa nostra epoca trovasse il tempo e il coraggio di valutare seriamente e serenamente la sua posizione e il suo compito, e poi si decidesse ad agire di conseguenza, allora rinascerebbe la speranza di trovare una soluzione ragionevole e soddisfacente alla situazione di pericolo che oggi ci minaccia tutti.

Entro mura misteriose si perfezionano con fretta febbrile i mezzi di distruzione collettiva. Se si raggiungesse questo scopo, l'avvelenamento dell'atmosfera da parte della radioattività e, di conseguenza, la distruzione di qualsiasi forma di vita sulla Terra, entrerebbero nel novero delle possibilità tecniche. È tutto concatenato, in questo sinistro svolgersi degli avvenimenti. Ogni passo si presenta come inevitabile conseguenza del precedente. Al termine del cammino, si profila sempre più distinto lo spettro della distruzione completa.

Non possiamo smettere di ammonire ancora e sempre; non possiamo rallentare i nostri sforzi per fare prendere coscienza alle nazioni del mondo, e soprattutto ai loro governi, dell'immane disastro che essi debbono essere certi di provocare se non cambieranno atteggiamento gli uni verso gli altri, e la loro maniera di concepire il futuro.

Il nostro mondo è minacciato da una crisi la cui ampiezza sembra sfuggire a coloro che hanno il potere di prendere le grandi decisioni per il bene o per il male. La potenza scatenata dell'atomo ha cambiato tutto tranne il nostro modo di pensare, e noi stiamo scivolando così verso una catastrofe senza precedenti. Perché l'umanità sopravviva, è indispensabile un nuovo modo di pensare.

Allontanare questa minaccia è divenuto il problema più urgente del nostro tempo.

Nel momento decisivo – e io aspetto questo grave momento – urlerò con tutte le forze che mi rimarranno.

KNOW-HOW *E CONDIZIONE UMANA. SENZA LAVORO IN UNA SOCIETÀ DI LAVORO**

Nel 1957 un oggetto terrestre fabbricato dall'uomo fu lanciato nell'universo, dove per qualche settimana girò intorno alla Terra secondo le stesse leggi di gravitazione che determinano il movimento dei corpi celesti: il sole, la luna, le stelle. Certamente, il satellite costruito dall'uomo non era né luna né stella, non era un corpo celeste che potesse rimanere in orbita per un tempo che a noi mortali, legati al tempo terrestre, sembra eterno. Tuttavia, per un certo periodo, esso riuscì a rimanere nel cielo e si mosse in prossimità dei corpi celesti, come se fosse stato ammesso in via sperimentale alla loro sublime compagnia.

Questo evento, che non era inferiore per importanza a nessun altro, nemmeno alla scissione dell'atomo, sarebbe stato salutato con assoluta gioia, se non si fosse verificato in circostanze militari e politiche particolarmente spiacevoli. Ma, per un caso abbastanza curioso, la gioia non fu trionfante, né si riempì di orgoglio o di timore, per la tremenda dimensione della potenza e della sovranità umana, il cuore degli uomini, i quali ora, sollevando lo sguardo dalla Terra verso i cieli, potevano scorgervi un loro artefatto. La reazione immediata, espressa sotto l'impulso del momento, fu di sollievo per "il primo passo verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre". E questa strana affermazione, lungi dall'essere la trovata accidentale di qualche reporter americano, involontariamente riecheggiava la straordinaria epigrafe che, più di vent'anni prima, era stata scolpita sul monumento funebre di un grande scienziato russo: "L'umanità non rimarrà per sempre legata alla Terra".

Sentimenti del genere furono per un certo tempo un luogo comune. Essi mostrano che gli uomini, in qualsiasi contesto, non solo non tardano a mettersi al passo con le scoperte scientifiche e gli sviluppi della tecnica, ma li precedono addirittura di decenni. Qui, come in altri settori, la scienza ha realizzato e confermato ciò che gli uomini avevano anticipato in sogni che non erano né folli né vani. C'era di nuovo soltanto il fatto che uno dei giornali americani più rispettabili annunciasse finalmente in prima pagina ciò che era confinato fino ad allora nella letteratura non molto rispettabile della fantascienza (alla quale, purtroppo, nessuno ancora ha dedicato l'attenzione che merita come veicolo di sentimenti e di desideri di massa). L'ovvietà della cosa non deve far trascurare il suo carattere straordinario; infatti

* Da Hannah Arendt, "Prologo", *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. La traduzione (dall'inglese) e il titolo del brano sono nostri (N.d.CC.).

benché i cristiani abbiano parlato della Terra come di una valle di lacrime e i filosofi abbiano considerato il corpo come prigione della mente o dell'anima, nessuno nella storia dell'umanità ha mai concepito la Terra come una prigione dei corpi degli uomini, o manifestato realmente la brama di passare letteralmente dalla Terra alla Luna. In ciò dunque consisterebbero l'emancipazione e la secolarizzazione dell'età moderna, che iniziate con l'abbandono, non necessariamente di Dio, ma di un dio che era il Padre celeste degli uomini, finiscono con il ripudio sempre più fatidico di una Terra che era la Madre di tutte le creature viventi sotto il cielo?

La Terra è la vera quintessenza della condizione umana, e la natura terrestre, per quanto ne sappiamo, è l'unica nell'universo che possa provvedere gli esseri umani di un habitat in cui muoversi e respirare senza sforzo e senza artificio. Il carattere di artefatto umano del mondo separa l'esistenza umana dall'ambiente meramente animale, ma la vita è estranea a questo mondo artificiale, ed è attraverso di essa che l'uomo rimane in relazione con gli altri organismi viventi. In tempi recenti, molti sforzi scientifici sono stati rivolti a cercare di rendere "artificiale" anche la vita, a recidere l'ultimo legame per cui anche l'uomo fa parte ancora dei figli della natura. Nel tentativo di creare la vita in una provetta, nel desiderio di mescolare "sotto il microscopio il plasma germinale congelato di persone di comprovato valore per produrre esseri umani superiori" e "alterarne grandezza, forma e funzione" si manifesta lo stesso desiderio di evadere dalla prigione della Terra; e anche nella speranza di protrarre la durata della vita umana oltre il limite dei cento anni si evidenzia, io credo, il desiderio di sfuggire alla condizione umana.

Quest'uomo del futuro, che gli scienziati pensano di produrre fra non più di cent'anni, sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli è stata donata, un dono gratuito non proveniente da nessuna parte (parlando in termini profani), che egli vuole scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto. Non c'è motivo di dubitare della nostra capacità di effettuare uno scambio del genere, così come non c'è ragione di dubitare del nostro attuale potere di distruggere l'intera vita organica sulla Terra. La questione è semplicemente se è in questa direzione che vogliamo usare le nostre nuove conoscenze scientifiche e tecniche, ed è una questione che non può essere decisa con i mezzi della scienza; è una questione politica di prim'ordine, e perciò non può essere lasciata alla decisione degli scienziati di professione e neppure a quella dei politici di professione.

Mentre tali possibilità possono ancora collocarsi in un futuro lontano, i primi effetti boomerang dei grandi trionfi scientifici si sono già fatti sentire in una crisi interna alle stesse scienze naturali. La difficoltà sta nel fatto che le "verità" della moderna visione scientifica del mondo, benché dimostrabili in formule matematiche e provate tecnologicamente, non si prestano più all'espressione normale del discorso e del pensiero. Nel momento in cui queste "verità" vengono affermate in forma concettuale e coerente, le proposizioni che ne risultano non saranno "forse sprovviste di senso come quella di un 'cerchio triangolare', ma certamente molto più di quella di un 'leone alato' " (Erwin Schrödinger). Non sappiamo ancora se si tratti di una situazione definitiva. Ma può darsi che noi, che siamo creature legate alla Terra e che abbiamo cominciato a comportarci come se fossimo abitanti dell'universo, non riusciremo mai a comprendere, vale a dire a pensare e a esprimere, le cose che pure siamo capaci di fare. Sarebbe come se il nostro cervello, che costituisce la condizione fi-

sica, materiale dei nostri pensieri, fosse incapace di seguirci in ciò che facciamo, al punto da render necessario, in futuro, il ricorso a macchine artificiali per produrre i nostri pensieri e le nostre parole. Se la conoscenza (nel senso moderno di *know-how*, di competenza tecnica) si separasse irreparabilmente dal pensiero, allora diventeremmo schiavi senza speranza non tanto delle nostre macchine quanto del nostro *know-how*, della nostra competenza tecnica, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile, per quanto letale.

Comunque, prescindendo anche da queste estreme e ancora incerte conseguenze, la situazione creata dalle scienze assume una grande portata politica. Ogni volta che è in gioco la parola, la situazione diviene politica per definizione, perché è la parola che fa dell'uomo un essere politico. Se, come tanto spesso siamo sollecitati a fare, seguissimo il consiglio di adattare i nostri abiti culturali allo stato attuale delle realizzazioni scientifiche, dovremmo conseguentemente adottare un sistema di vita in cui la parola non avrebbe più senso. Infatti, le scienze oggi sono state costrette ad adottare un "linguaggio" di simboli matematici che, sebbene inteso originariamente solo come abbreviazione di proposizioni verbali, contiene ora enunciati tali da non poter essere in nessun modo ritradotti in discorso. Il motivo per cui sarebbe forse saggio diffidare del parere politico degli scienziati *in quanto* scienziati non è tanto la loro mancanza di "carattere" per non essersi rifiutati di creare le armi atomiche – o la loro ingenuità per non aver compreso che, una volta realizzate, essi sarebbero stati gli ultimi a venire consultati circa il loro uso – ma precisamente il fatto che essi si muovono in un mondo in cui la parola è stata esautorata. Mentre qualsiasi cosa l'uomo faccia, conosca o sperimenti, può avere un senso solo nella misura in cui se ne possa parlare. Ci possono essere verità oltre la parola, e possono essere di grande rilevanza per l'uomo al singolare, cioè per l'uomo nella misura in cui non è un essere politico, qualsiasi altra cosa possa essere. Ma gli uomini al plurale, cioè, gli uomini in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo, possono fare esperienze che abbiano significato solo quando possono parlarne e dare un senso l'uno all'altro e a se stessi

Ancora più prossimo e forse altrettanto decisivo è un altro evento non meno temibile, l'avvento dell'automazione, che in pochi decenni svuoterà probabilmente le fabbriche e libererà l'umanità dal suo più antico e più naturale peso, il peso del lavoro e la schiavitù della necessità. Anche qui è in gioco un aspetto fondamentale della condizione umana, ma la ribellione contro di esso e il desiderio di essere liberati dalla "fatica e dall'affanno" del lavoro non sono moderni ma vecchi come la storia che ci è stata tramandata. La libertà dal lavoro in se stessa non è nuova; un tempo era uno dei privilegi maggiormente inalienabili di pochi. E, sotto questo aspetto, sembra che il progresso scientifico e l'evoluzione della tecnica siano stati impiegati per conseguire ciò che tutte le epoche precedenti avevano sognato ma che non erano state in grado di realizzare.

Tuttavia è così solo in apparenza. L'età moderna ha dato luogo anche a una glorificazione teorica del lavoro (*labor*), ed è sfociata in una trasformazione di fatto dell'intera società in una società di lavoro (*laboring society*). Sicché la realizzazione di quell'antico desiderio avviene, come accade nelle fiabe, al momento in cui può essere solo una delusione. È una società di lavoratori (*laborers*) quella che sta per essere liberata dai vincoli del lavoro, ed è una società che non conosce più quelle attività superiori e più significative in nome delle

quali tale libertà meriterebbe di essere conquistata. Dentro a questa società, che è egualitaria perché tale è il modo in cui il lavoro (*labor*) fa vivere gli uomini, non c'è classe, aristocrazia di natura politica o spirituale da cui possa prendere l'avvio il recupero delle altre capacità dell'uomo. Persino i presidenti, i re e i primi ministri considerano le loro funzioni come un lavoro (*job*) necessario della vita sociale, e anche tra gli intellettuali sono restati solo pochi individui isolati che considerano ciò che fanno come un operare creativo (*work*) piuttosto che come un mezzo per vivere. Ciò che ci troviamo di fronte è il prospettarsi di una società di lavoratori senza lavoro, cioè senza la sola attività rimasta loro. Certamente non potrebbe esserci niente di peggio.

EROS E THANATOS.
*FELICITÀ DI TUTTI E FELICITÀ DI CIASCUNO**

Sotto condizioni non repressive, la sessualità tende a diventare Eros, tende cioè all'autosublimazione in rapporti duraturi e in espansione (compresi i rapporti di lavoro), che intensificano e amplificano la soddisfazione degli istinti. L'Eros lotta per "eternizzarsi" in un ordine permanente. Questa lotta incontra una prima resistenza nel regno della necessità. Non c'è dubbio che la penuria e la povertà che prevalgono in questo mondo potrebbero venire controllate quanto basta per consentire il sorgere della libertà universale, ma questo controllo sembra essere il frutto di un lavoro faticoso e spiacevole che si perpetua indefinitamente. Tutto il progresso tecnologico, la conquista della natura, la razionalizzazione dell'uomo e della società, non hanno eliminato né possono eliminare la necessità del lavoro alienato, del lavoro meccanico, spiacevole, che non rappresenta un'autorealizzazione individuale.

Ma la stessa alienazione progressiva aumenta il potenziale di libertà: quanto più il lavoro necessario rimane esterno all'individuo, tanto meno quest'ultimo è coinvolto nel regno della necessità. Liberata dalle esigenze del dominio, la riduzione quantitativa del tempo lavorativo e delle energie lavorative porta a un cambiamento qualitativo dell'esistenza umana: è il tempo libero più che il tempo di lavoro a determinare il suo contenuto. Il regno della libertà, espandendosi sempre più, diventa veramente il regno del gioco: del libero gioco delle facoltà individuali. Così liberate, esse genereranno nuove forme di realizzazione e di scoperta del mondo, e queste a loro volta daranno una forma nuova al regno della necessità, alla lotta per l'esistenza. Il rapporto alterato tra i due regni della realtà umana trasforma il rapporto tra ciò che è desiderabile e ciò che è ragionevole, tra istinto e ragione. Con la trasformazione della sessualità in Eros, gli istinti di vita sviluppano il loro ordine sensuale, mentre la ragione si fa sensuale fino al punto da comprendere in sé e organizzare la necessità in modo da proteggere e arricchire gli istinti di vita. Le radici dell'esperienza estetica riaffiorano non soltanto nella cultura artistica, ma nella stessa lotta per l'esistenza. Quest'ultima assume una nuova razionalità. La repressività della ragione, caratteristica del dominio del principio di prestazione, non appartiene al regno della necessità *per sé*. Sotto il principio di prestazione, la soddisfazione dell'istinto sessuale dipende in gran parte dalla "sospensione" del-

*Da Herbert Marcuse, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, 1955. La traduzione dall'inglese e il titolo sono nostri (N.d.CC.).

la ragione e perfino della coscienza: dipende dal breve oblio (legittimo o clandestino) dell'infelicità privata e di quella universale, dall'interruzione della routine della vita "ragionevole", degli obblighi e della dignità dello status e del ruolo sociale che si occupa. La felicità è quasi per definizione irragionevole se non è repressa e controllata. In contrasto con questo, al di là del principio di prestazione la soddisfazione dell'istinto esige sempre che quanto più conscio è lo sforzo della libera razionalità, tanto meno essa è il sottoprodotto della razionalità dell'oppressione. Quanto più libero si sviluppa l'istinto, tanto più liberamente si affermerà la sua "natura conservatrice". La lotta per raggiungere una soddisfazione *duratura* non conduce soltanto a un ordine allargato dei rapporti libidici ("comunità"), ma anche al perpetuarsi di quest'ordine su una scala più alta. Il principio di piacere si estende alla coscienza. L'Eros ridefinisce la ragione nei suoi stessi termini. Ragionevole è ciò che sostiene l'ordine della soddisfazione.

Nella misura in cui la lotta per l'esistenza diventa cooperazione per un libero sviluppo e la soddisfazione dei bisogni individuali, la ragione repressiva cede il passo a una nuova *razionalità della soddisfazione*, nella quale ragione e felicità convergono. Essa crea la sua divisione del lavoro, le sue priorità, il suo ordine gerarchico. Il retaggio storico del principio di prestazione è l'amministrazione non più degli uomini ma delle cose: la civiltà matura dipende, per quanto riguarda il suo funzionamento, da una moltitudine di organizzazioni coordinate. Queste organizzazioni a loro volta devono avere un'autorità riconosciuta e riconoscibile. I rapporti gerarchici non sono in contrasto con la libertà *per sé*; la civiltà in grande misura si basa sull'autorità razionale, basata a sua volta sulla conoscenza e sulla necessità e mirante alla protezione e alla conservazione della vita. Di quest'ordine è l'autorità del macchinista, del vigile che regola il traffico, del pilota d'aereo. Ancora una volta va ricordata la distinzione tra repressione e repressione addizionale [*surplus-repression*]. Se un bambino sente il "bisogno" di attraversare la strada quando gli pare e piace, reprimere questo "bisogno" non significa affatto reprimere una potenzialità umana. Può essere addirittura il contrario. Il bisogno di "rilassarsi" con i divertimenti forniti dalla cultura industrializzata è repressivo esso stesso, e la sua repressione è un passo avanti verso la libertà. Dove la repressione è diventata così efficace da assumere, agli occhi dell'individuo represso, la forma (illusoria) di libertà, l'abolizione di una libertà di questo genere appare come un atto totalitario. Qui si ripropone l'antico conflitto: la libertà umana non è soltanto una questione privata, ma non è nulla se non è *anche* una questione privata. Nel momento in cui la vita privata non dovrà più essere tenuta separata e in opposizione con l'esistenza pubblica, la libertà dell'individuo e quella dell'insieme potranno forse essere conciliate da una "volontà generale" che si concreterà in istituzioni tese a soddisfare bisogni individuali. Le rinunce e i differimenti richiesti dalla volontà generale non devono per forza essere avvilenti e inumani, né la loro ragione deve necessariamente essere autoritaria. Rimane comunque il problema: come può la civiltà generare liberamente libertà, se la mancanza di libertà è diventata parte integrante dell'apparato psichico? E se non lo è diventata, chi è autorizzato a stabilire e imporre le norme oggettive?

Da Platone a Rousseau, l'unica risposta onesta che è stata data è l'idea di una dittatura nel campo dell'educazione, esercitata da coloro che si ritiene che abbiano raggiunto la conoscenza del Bene reale. Ma rispetto ad allora questa risposta è diventata obsoleta: la conoscenza dei mezzi disponibili atti a creare un'esistenza umana per tutti non è più ristretta a un'élite privilegiata. I fatti sono troppo scoperti, e la coscienza dell'individuo potrebbe facilmente arrivarci da sé, se non venisse metodicamente bloccata e sublimata. La distinzione tra autorità razionale e irrazionale, tra repressione e repressione addizionale [*surplus-repression*], può essere tracciata e verificata dagli individui stessi. Che attualmente essi non siano in grado di operare questa distinzione non significa che non possano imparare quando saranno messi nelle condizioni appropriate. Allora il procedere per esperimenti e l'imparare attraverso i propri errori diventeranno una lezione razionale di libertà. Le utopie possono essere progettate senza realismo; ma non le condizioni necessarie alla creazione di una società libera. Esse sono di pertinenza della ragione.

Non è il conflitto tra istinto e ragione a fornire l'argomento più valido contro l'idea di una civiltà libera; lo è piuttosto il conflitto che l'istinto crea in se stesso. Anche se le forme distruttive della sua perversità e licenziosità polimorfa sono dovute alla repressione addizionale [*surplus-repression*] e possono quindi rientrare in un ordine libidico una volta che venga eliminata la repressione, l'istinto stesso è al di là del bene e del male, e nessuna civiltà libera può fare a meno di questa distinzione. Il semplice fatto che nella scelta dei suoi oggetti l'istinto sessuale non sia guidato da reciprocità è fonte di inevitabili conflitti tra gli individui e appare anche come un valido argomento contro la possibilità della sua autosublimazione. Ma esiste forse nell'istinto stesso una barriera interiore che "contiene" la forza dei suoi impulsi? Esiste forse nell'Eros un'autocostrizione "naturale", in modo che una sua soddisfazione genuina richieda un differimento, una via indiretta, un arresto? In questo caso esisterebbero ostacoli e limitazioni imposte non dall'esterno, da un principio di realtà repressivo, ma poste e accettate dall'istinto stesso, poiché queste limitazioni hanno un valore libidico intrinseco. Freud effettivamente prospettò questa concezione. Egli pensava che "la libertà sessuale non arginata fin dall'inizio" potesse condurre a una mancanza di piena soddisfazione:

> È facile mostrare come il valore che la psiche dà ai bisogni erotici diminuisca immediatamente non appena la soddisfazione diventa facilmente raggiungibile. È necessario qualche ostacolo per far salire il flusso della libido al suo livello massimo[1].

Egli considerò inoltre la "strana" possibilità che "qualcosa nella natura dell'istinto sessuale possa essere sfavorevole al raggiungimento di una soddisfazione assoluta"[2]. L'idea è ambigua e si presta facilmente a giustificazioni ideologiche: le conseguenze sfavorevoli di una soddisfazione realizzabile con facilità hanno costituito probabilmente uno dei più forti puntelli della morale repressiva. Pure, nel contesto della teoria freudiana, ne conseguirebbe che gli "ostacoli naturali" interni all'istinto, lungi dal negare il piacere, possano funzionare come un premio dato al piacere, se vengono staccati da tabù arcaici e da costrizioni esogene. Il piacere ha in sé un elemento di autodeterminazione che è il segno distintivo del trionfo umano sulla cieca necessità:

> La natura non conosce un piacere reale, ma soltanto la soddisfazione di un bisogno. Ogni piacere è societario, tanto negli impulsi non sublimati, quanto in quelli sublimati. Il piacere ha la sua origine nell'alienazione[3].

Ciò che distingue il piacere dalla cieca soddisfazione di un bisogno è il rifiuto dell'istinto di esaurirsi in una soddisfazione immediata, la sua capacità di costruire e usare delle barriere per rendere più intensa la soddisfazione. Benché questo rifiuto istintuale abbia operato in favore del dominio, esso può anche servire alla funzione opposta: a erotizzare rapporti non libidici, a trasformare tensione e sfogo biologici in libera felicità. Non più impiegate come strumenti per costringere gli uomini a prestazioni alienate, le barriere contro la soddisfazione assoluta diventerebbero elementi di libertà umana; proteggerebbero l'altra alienazione nella quale il piacere ha la sua origine – l'alienazione dell'uomo non da se stesso ma dalla mera natura: la sua libera autorealizzazione. Gli uomini esisterebbero veramente come individui, ciascuno in grado di plasmare la propria vita; essi si rivolgerebbero gli uni agli altri con bisogni veramente differenti e modi veramente differenti di soddisfazione, con i loro propri rifiuti e le loro proprie scelte. Il primato del principio del piacere genererebbe in questo modo antagonismi, sofferenze e delusioni – conflitti individuali nella lotta per la conquista di soddisfazione. Ma questi conflitti avrebbero essi stessi valore libidico: sarebbero permeati della razionalità della soddisfazione. Questa razionalità *sensuale* ha le proprie leggi morali.

Comunque, anche se tracce di una morale libidica materna sono individuabili nella struttura degli istinti, e anche se una razionalità sensuale facesse accettare liberamente un ordine all'Eros, dall'intimo più profondo un ostacolo sembra costituire una sfida a ogni progetto di uno sviluppo non repressivo: il legame che vincola l'Eros all'istinto di morte. Il crudo fatto della morte nega una volta per sempre la realtà di un'esistenza non repressiva. Infatti, la morte è la definitiva negatività del tempo, ma "la gioia vuole l'eternità". L'atemporalità è l'ideale del piacere. Il tempo non ha potere sull'Es, dominio originale del principio del piacere. Ma l'Io, l'unico attraverso il quale il piacere diventa reale, è interamente soggetto al tempo. La pura anticipazione di una fine inevitabile presente in ogni istante, introduce un elemento repressivo in ogni rapporto libidico, e rende doloroso il piacere stesso. Questa frustrazione primaria della struttura istintuale dell'uomo diventa la fonte inestinguibile di tutte le altre frustrazioni, e della loro efficacia sociale. L'uomo apprende che "non può durare per sempre", che ogni piacere è breve, che per ogni cosa limitata l'ora della nascita è l'ora della morte, che non potrebbe essere altrimenti. Egli si rassegna prima che la società lo costringa a una rassegnazione metodica. Il fluire del tempo è il più naturale alleato della società nel suo intento di conservare legge e ordine, conformismo e istituzioni che relegano la libertà nel campo delle eterne utopie; il fluire del tempo aiuta gli uomini a dimenticare ciò che è stato e ciò che potrebbe essere: esso fa sì che essi dimentichino sia un passato migliore che un futuro migliore.

La capacità di dimenticare – essa stessa il risultato del magistero di una lunga e terribile esperienza – è un'esigenza indispensabile dell'igiene psichica e fisica, senza la quale la vita civile sarebbe insopportabile; ma essa è anche la facoltà psichica che alimenta la sottomissione e rinuncia. Dimenticare significa anche perdonare ciò che non dovrebbe essere perdonato se si vuole che giustizia e libertà prevalgano. Questa tendenza a perdonare riproduce le condizioni che riproducono l'ingiustizia e l'asservimento: dimenticare sofferenze passate significa dimenticare le forze che le provocarono, senza che queste forze siano state sconfitte. Le ferite che guariscono col tempo sono anche le ferite che contengono il veleno. Contro questo arrendersi al tempo, il restaurare i diritti del ricordo come veicolo di libera-

zione è uno dei compiti più nobili del pensiero. È in questa funzione che alla conclusione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel appare il ricordo (*Erinnerung*); è in questa funzione che esso compare nella teoria di Freud[9] **[mancano esponenti note: 4, 5,6, 7, 8]**. Come la capacità di dimenticare, quella di ricordare è un prodotto della civiltà, forse la sua conquista psicologica più antica e più fondamentale. Nietzsche vedeva nell'esercizio della memoria l'inizio della morale civile – particolarmente della memoria di obblighi, contratti, impegni[10]. Questo contesto rivela l'unilateralità dell'esercizio della memoria nella civiltà: tale facoltà veniva applicata più per ricordare i doveri che i piaceri; la memoria era legata alla cattiva coscienza, alla colpa e al peccato. L'infelicità e le minacce di punizione, non la felicità e la promessa di libertà, perdurano nella memoria.

Senza la liberazione del contenuto represso della memoria, senza il rilascio del suo potere liberatore, la sublimazione non repressiva è inimmaginabile. Dal mito di Orfeo al romanzo di Proust, felicità e libertà sono state sempre legate all'idea della riconquista del tempo: il *temps retrouvé*. La memoria recupera il *temps perdu*, che fu il tempo della soddisfazione e della gratificazione. L'Eros, penetrando nella coscienza, è mosso dal ricordo; con esso l'Eros protesta contro l'ordine della rinuncia; usa la memoria nel suo sforzo di sconfiggere il tempo in un mondo dominato dal tempo. Ma nella misura in cui il tempo conserva il suo potere sull'Eros, la felicità rimane essenzialmente una cosa del passato. Il terribile detto, secondo il quale soltanto i paradisi perduti sono veri paradisi, giudica e allo stesso tempo salva il *temps perdu*. I paradisi perduti sono i soli paradisi veri non perché retrospettivamente la gioia passata sembri più bella di quanto non sia stata nella realtà, ma perché soltanto il ricordo permette di sperimentare una gioia non accompagnata dall'angoscia per la sua transitorietà, restituendole una durata altrimenti impossibile. Quando il ricordo redime il passato il tempo perde il suo potere.

Pure, questa sconfitta del tempo è artificiale e spuria; il ricordo non è un'arma reale, a meno che non lo si traduca in azione storica. In questo caso, la lotta contro il tempo diventa un fattore decisivo nella lotta contro il dominio:

> Il desiderio cosciente di infrangere la continuità della storia è un desiderio delle classi rivoluzionarie al momento dell'azione. Questa coscienza si manifestò durante la Rivoluzione di Luglio. La prima sera dell'insurrezione si sparò in parecchie località, simultaneamente ma indipendentemente, contro gli orologi delle torri di Parigi[11] **[non c'è la nota]**.

È l'alleanza del tempo con l'ordine della repressione che provoca e determina gli sforzi di arrestare il flusso del tempo, ed è quest'alleanza che fa del tempo il nemico mortale di Eros. È vero che la minaccia del tempo, il passare dei momenti di pienezza, l'angoscia per la fine che si avvicina, possono essi stessi diventare: ostacoli che "alzano il flusso della libido". Ma il desiderio di Faust che evoca il principio di piacere esige non la bellezza di un momento, ma quella che si apre all'eternità. Con la sua lotta per la conquista dell'eternità Eros lede quel tabù decisivo che sanziona il piacere libidico soltanto come condizione temporanea e controllata, non come fonte perpetua dell'esistenza umana. Infatti se l'alleanza tra il tempo e l'ordine stabilito si dovesse rompere, la "naturale" infelicità privata non sosterrebbe più l'infelicità organizzata della società. Il relegamento della realizzazione dell'uomo all'utopia non in-

contrerebbe più una risposta adeguata negli istinti dell'uomo, e l'impulso verso la liberazione assumerebbe una forza terribile, che finora non ha mai avuto. Ogni ragione sana è dalla parte della legge e dell'ordine quando la legge e l'ordine sentenziano che un'eternità di gioia sarà possibile soltanto nell'aldilà, e quando si sforzano di subordinare la lotta contro la morte e le malattie alle incessanti esigenze della sicurezza nazionale e internazionale.

La lotta per la conservazione del tempo nel tempo, per l'arresto del tempo, per la conquista della morte, sembra irragionevole con qualsiasi metro la si misuri, ed esplicitamente impossibile in base all'ipotesi dell'istinto di morte che abbiamo accettato. O forse l'ipotesi stessa la rende più ragionevole? L'istinto di morte opera sotto il principio del Nirvana: esso tende a uno stato di "gratificazione costante", in cui non esista alcuna tensione, tende a uno stato senza bisogni. Questa tendenza dell'istinto implicherebbe che quanto più esso si avvicina a questa condizione, tanto minori diventano le sue manifestazioni *distruttive*. Se l'obiettivo fondamentale dell'istinto non è la fine della vita ma la fine del dolore – l'assenza di tensione – allora paradossalmente, in termini di istinto, il conflitto tra vita e morte si ridurrebbe man mano che la vita si approssima allo stato di soddisfazione. In questo caso principio del piacere e principio del Nirvana convergono. Allo stesso tempo l'Eros, liberato dalla repressione addizionale [*surplus-repression*], verrebbe rafforzato, e questo Eros rafforzato assorbirebbe, per così dire, l'obiettivo dell'istinto di morte. Il valore istintuale della morte risulterebbe trasformato: se gli istinti avessero perseguito e raggiunto la loro soddisfazione in un ordine non repressivo, la costrizione regressiva perderebbe buona parte delle sue giustificazioni biologiche. Con la diminuzione della sofferenza e del bisogno, il principio del Nirvana può riconciliarsi col principio della realtà. L'attrazione inconscia che spinge gli istinti verso uno "stato precedente" sarebbe efficacemente contrastata dalla desiderabilità dello stato di vita raggiunto. La "natura conservatrice" degli istinti troverebbe quiete nella soddisfazione del presente. La morte cesserebbe di essere una meta istintuale. Essa rimane un fatto, forse perfino una necessità finale, ma una necessità contro la quale l'energia non repressa dell'umanità protesterà, contro la quale essa ingaggerà la sua più grande lotta.

In questa lotta ragione e istinto potrebbero unirsi. Sotto le condizioni di un'esistenza veramente umana, la differenza tra soccombere a una malattia all'età di dieci, trenta, cinquanta o settant'anni, e morire di una morte "naturale" dopo una vita compiuta, sarebbe una differenza che ben meriterebbe una lotta con tutta l'energia degli istinti. Non coloro che muoiono, ma coloro che muoiono prima di quando debbano o vogliano morire, coloro che muoiono in agonia e tra sofferenze, costituiscono il grande atto di accusa contro la civiltà. E sono anche i testimoni della colpa imperdonabile dell'umanità. La loro morte crea la dolorosa consapevolezza che essa non era necessaria, che poteva essere altrimenti. Ci vogliono tutte le istituzioni e tutti i valori di un ordine repressivo per far tacere la cattiva coscienza di questa colpa. Anche qui la profonda connessione esistente tra istinto di morte e senso di colpa diventa manifesta. La tacita "accettazione professionale" del fatto della morte e della malattia è forse una delle espressioni più diffuse del senso di morte, o piuttosto della sua utilità sociale. In una civiltà repressiva la morte stessa diventa strumento di repressione. Che la morte venga temuta come una costante minaccia, o esaltata come il sacrificio supremo, o accettata come fatalità, l'educazione all'accettazione della morte introduce nella vita fin da principio un elemento di resa, di resa e di sottomissione. Essa soffoca gli sforzi "utopistici".

Le forze attualmente dominanti hanno una profonda affinità con la morte; la morte è un segno di mancanza di libertà, di sconfitta. Oggigiorno la teologia e la filosofia concorrono nell'esaltare la morte come una categoria esistenziale: operando una perversa trasformazione di un fatto biologico in un'essenza ontologica, concedono la loro benedizione trascendente a quella colpa dell'umanità che si perpetua con il loro contributo, tradiscono la promessa dell'utopia. In contrasto con ciò, una filosofia che non operi come ancella della repressione reagisce al fatto della morte col Grande Rifiuto: il rifiuto di Orfeo, il liberatore. La morte può diventare un segno di libertà. La necessità della morte non contraddice la possibilità di una liberazione finale. Come ogni altra necessità, essa può essere resa razionale – senza sofferenza. Gli uomini possono morire senza angoscia se sanno che ciò che amano è protetto dalla miseria e dall'oblio. Dopo una vita compiuta, possono optare essi stessi per la morte, in un momento scelto da loro. Ma neppure il definitivo avvento della libertà può redimere coloro che morirono soffrendo. È il ricordo di questi, la colpa accumulata dall'umanità verso le sue vittime, a oscurare la prospettiva di una civiltà senza repressione.

Note

[1] *Über die allgerneieste Erniedrigung des Liebeslebens.*
[2] *Ibid.*
[3] "Natur kennt nicht eigentlich Genuss: sie bringt es nicht weiter als zur Stillung des Bedürfnisses. Alle Lust ist gesellschsftlich in den unsublimierten Affekten nicht weniger als in den sublimierten" (M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialektik der Aufklarung*, Amsterdam, Querido Verlag, 1947).
[4] "Vom Über-Ich", «Zeitschrift fur Psychoanalyse», Xll (1926).
[5] Hans W. Loewald, "Ego and Reality", «International Journal of Psychoanalysis», vol. XXXII (1951), parte I.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] Cfr. capitolo 1.
[9] *Genealogia della morale*, parte II.
[10] Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", in *Die Neue Rundschan* (1950):568,

*COLONIZZATO**

Il mondo colonizzato è un mondo diviso in due. Sono le caserme e i commissariati di polizia che ne segnano lo spartiacque, il confine. In colonia gli unici interlocutori qualificati e istituzionali del colonizzato sono i gendarmi o i soldati, portavoce dei coloni e del regime d'oppressione. Nelle società di tipo capitalistico sono l'insegnamento religioso o laico, la formazione di riflessi morali trasmissibili di padre in figlio, l'onestà esemplare di operai decorati dopo cinquant'anni di fedele servizio, l'incoraggiamento dell'amore per l'armonia e la saggezza, vere e proprie forme estetiche del rispetto dell'ordine costituito, a creare intorno allo sfruttato un'atmosfera di sottomissione e di inibizione che facilitano notevolmente il compito delle forze dell'ordine. Nei paesi capitalisti, tra lo sfruttato e il potere si interpone una folla di professori di morale, di consiglieri, di "disorientatori". Nelle regioni coloniali, invece, sono i gendarmi e i soldati, con la loro presenza immediata, i loro interventi diretti e frequenti, a mantenere il contatto con il colonizzato e a consigliargli, a colpi di manganello o di napalm, di non muoversi. Come si vede, è un linguaggio di pura violenza quello che usa l'intermediario del potere. L'intermediario non allevia l'oppressione, non vela il dominio. Li rende palesi, li manifesta con la buona coscienza delle forze dell'ordine. L'intermediario porta la violenza nelle case e nei cervelli del colonizzato.

La zona dove abitano i colonizzati non è complementare alla zona dove abitano i coloni. Queste due zone si contrappongono, ma non al servizio di un'unità superiore. Rette da una logica puramente aristotelica, obbediscono al principio di esclusione reciproca: non è data possibilità di conciliazione, uno dei due termini è di troppo. La città del colono è una città dalla struttura solida, tutta di pietra e di ferro. È una città illuminata, asfaltata, in cui i cestini della spazzatura traboccano sempre di avanzi sconosciuti, mai visti, nemmeno sognati. I piedi del colono non si scorgono mai, tranne forse in mare, ma non si è mai abbastanza vicini. I loro piedi sono protetti da scarpe robuste, mentre le strade della loro città sono pulite, lisce, prive di buche o ciottoli. La città del colono è una città sazia, pigra, il suo ventre è sempre pieno di buon cibo. La città del colono è una città di bianchi, di stranieri.

* Dal cap. I di Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1963. Il titolo e la trad. del brano sono nostri (N.d.CC.).

La città del colonizzato, o almeno la città indigena, il quartiere negro, la medina, la riserva, è un luogo malfamato, popolato da uomini malfamati. Vi si nasce non importa come, non importa dove. Vi si muore non importa dove, non importa come. È un mondo senza interstizi, gli uomini ci vivono ammonticchiati gli uni sugli altri, le capanne vi sono accatastate. La città del colonizzato è una città affamata, affamata di pane, di carne, di scarpe, di carbone, di luce. La città del colonizzato è una città accovacciata, una città in ginocchio, una città che è sprofondata. È una città di sporchi negri, di schifosi arabi. Lo sguardo che il colonizzato getta sulla città del colono è uno sguardo di lussuria, uno sguardo di invidia. Sogni di possesso. Possesso in tutte le sue forme: sedersi alla tavola del colono, dormire nel suo letto, possibilmente con sua moglie. Il colonizzato è una persona rosa dall'invidia. Il colono lo sa bene: quando ne coglie lo sguardo alla deriva, constata amaramente, ma stando sempre all'erta: "Vogliono prendere il nostro posto". È vero, non c'è un solo colonizzato che non sogni almeno una volta al giorno di sistemarsi al posto del colono.

Questo mondo a compartimenti stagni, questo mondo spaccato in due è abitato da specie diverse. L'originalità del contesto coloniale è che le realtà economiche, le disuguaglianze, l'enorme differenza nel tenore di vita, non giungono mai a occultare le realtà umane. Quando si osserva nella sua immediatezza il contesto coloniale, è evidente che ciò che spezzetta questo mondo è anzitutto il fatto di appartenere o meno a una data specie, a una data razza. In colonia, l'infrastruttura economica è anch'essa una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi. Perciò le analisi marxiste devono essere sempre leggermente ampliate ogni volta che si affronta il problema coloniale. Perfino il concetto di società precapitalistica, studiato bene da Marx, in questo contesto andrebbe ripensato. Il servo della gleba è di essenza altra rispetto al cavaliere, ma un riferimento al diritto divino è necessario per legittimare tale differenza di status. In colonia, lo straniero venuto da fuori si è imposto con l'aiuto dei suoi cannoni e delle sue macchine. A dispetto dell'addomesticamento ben riuscito, nonostante si sia appropriato di tutto, il colono rimane sempre uno straniero. Non sono né le officine, né le proprietà, né il conto in banca a caratterizzare in primo luogo la "classe dirigente". La specie dirigente è anzitutto quella che viene da fuori, quella che non assomiglia agli autoctoni, agli "altri".

La violenza che ha presieduto alla sistemazione del mondo coloniale, che ha segnato instancabilmente il ritmo della distruzione delle forme sociali indigene, demolito senza freni i sistemi di riferimento dell'economia, i modi di presentarsi, di vestire, sarà rivendicata e fatta propria dal colonizzato nel momento in cui, decidendo di essere la storia in atto, le masse dei colonizzati si riverseranno sulle città proibite. Far saltare il mondo coloniale è ormai un'idea molto chiara, molto comprensibile e che può essere ripresa da ciascuno degli individui che costituiscono il popolo colonizzato. Smembrare il mondo coloniale non significa che dopo l'abolizione delle frontiere si creeranno delle vie di passaggio tra le due zone. Distruggere il mondo coloniale significa né più né meno che abolire una zona, seppellirla o espellerla dal territorio.

La messa in discussione del mondo coloniale da parte del colonizzato non è un confronto razionale di punti di vista. Non è un discorso sull'universale, ma l'affermazione tumultuosa di un'originalità posta come assoluta. Il mondo coloniale è un mondo manicheo. Al colono non basta limitare fisicamente, con l'aiuto della sua polizia e della sua gendarmeria, lo spa-

zio del colonizzato. Come a illustrare il carattere totalitario dello sfruttamento coloniale, il colono fa del colonizzato una specie di quintessenza del male[1]. Non soltanto la società colonizzata è descritta come una società priva di valori, affermando che i valori hanno abbandonato, o meglio non hanno mai abitato, il mondo colonizzato: l'indigeno lo si dichiara impermeabile all'etica. Assenza di valori, ma anche negazione dei valori. Egli è, confessiamolo pure, il nemico dei valori. In questo senso, è il male assoluto. È un elemento corrosivo, che distrugge tutto ciò che gli si avvicina, un elemento deformante che sfigura tutto quel che si riferisce all'estetica o alla morale, depositario di forze malefiche, strumento inconscio e irrecuperabile di forze cieche. E l'onorevole Meyer poteva permettersi di dire all'Assemblea Nazionale francese, in tutta serietà, che non bisognava prostituire la Repubblica facendovi penetrare il popolo algerino. I valori, difatti, si avvelenano e inquinano irreversibilmente non appena li si mette in contatto col popolo colonizzato. I costumi del colonizzato, le sue tradizioni, i suoi miti, soprattutto i suoi miti, sono il segno stesso di tale indigenza, di tale depravazione costituzionale. Pertanto occorre mettere sullo stesso piano il DDT che distrugge i parassiti, vettori di malattia, e la religione cristiana che combatte le eresie, gli istinti, il male quando sono ancora allo stato embrionale. Il regresso della febbre gialla e il progresso dell'evangelizzazione rientrano nello stesso bilancio. Ma i comunicati trionfali delle missioni informano in realtà sulla rilevanza dei fermenti di alienazione introdotti in seno al popolo colonizzato. Parlo della religione cristiana, e nessuno ha il diritto di stupirsene. La Chiesa in colonia è una Chiesa di bianchi, una Chiesa di stranieri. Non chiama l'uomo colonizzato alla via del Signore, ma alla via del bianco, alla via del padrone, alla via dell'oppressore. E com'è noto, in questa vicenda ci sono molti chiamati e pochi eletti.

A volte tale manicheismo arriva fino al fondo della sua logica e disumanizza il colonizzato. Più esattamente, lo animalizza. E, difatti, il linguaggio del colono, quando parla del colonizzato, è un linguaggio zoologico. Si allude ai movimenti serpeggianti dell'indocinese, agli effluvi della città indigena, alle orde, al puzzo, al pullulare, al brulicare, ai gesticolamenti. Il colono, quando vuol fare una descrizione appropriata e trovare la parola giusta, attinge costantemente al bestiario. L'europeo si imbatte di rado in termini "immaginifici". Ma il colonizzato, che si rende conto del progetto del colono, l'accusa precisa che gli viene intentata, capisce subito dove si vuole arrivare. Quella demografia galoppante, quelle masse isteriche, quei visi da cui ogni barlume di umanità si è dileguato, quei corpi obesi che non assomigliano più a niente, quella coorte senza capo né coda, quei bambini che sembrano non appartenere a nessuno, quella pigrizia ostentata sotto il sole, quel ritmo vegetale, tutto ciò fa parte del lessico coloniale. Il generale de Gaulle parla delle "moltitudini gialle" e Mauriac delle masse nere, masse brune e gialle che presto dilagheranno. Il colonizzato sa tutto questo e ride di cuore ogni volta che si scopre animale nelle parole dell'altro. Perché sa di *non* essere un animale. Ed è proprio nel momento in cui scopre la sua umanità che comincia ad affilare le armi per farla trionfare. [...]

Il colono fa la storia. La sua vita è un'epopea, un'odissea. Egli è il principio assoluto: "questo paese l'abbiamo fatto noi". È il motore della storia: "se ce ne andiamo, tutto è perduto, questo paese sprofonderà nel medioevo". Quegli esseri appesantiti e rosi dalle febbri e quelle "usanze ancestrali" costituiscono uno sfondo dall'immobilità quasi minerale di fronte al colono e al dinamismo innovatore del mercantilismo coloniale.

Il colono fa la storia e sa di farla. E poiché si riferisce costantemente alla storia della sua metropoli, rivela chiaramente di essere un prolungamento di quella metropoli. La storia che scrive non è dunque la storia del paese che egli depreda, ma la storia della sua nazione in quanto essa rapina, violenta e affama. L'immobilità a cui il colonizzato è condannato può essere rimessa in discussione solo se il colonizzato decide di metter fine alla storia della colonizzazione, alla storia del saccheggio, per far esistere la storia della nazione, la storia della decolonizzazione.

Mondo a compartimenti stagni, manicheo, immobile, mondo di statue: la statua del generale che ha conquistato il paese, la statua dell'ingegnere che ha costruito il ponte. Mondo sicuro di sé, che schiaccia con le sue pietre le schiene scorticate dalla frusta. Ecco il mondo coloniale. L'indigeno è un essere chiuso in un recinto, e l'*apartheid* non è che una modalità della divisione in scomparti del mondo coloniale. La prima cosa che l'indigeno impara è a stare al suo posto, a non oltrepassare i limiti. È per questo che i sogni dell'indigeno sono sogni muscolari, sogni d'azione, sogni aggressivi. Sogno di saltare, di nuotare, di correre, di arrampicarsi. Sogno di scoppiare dalle risa, di varcare il fiume con un salto, di essere inseguito da mute di macchine che non lo acchiappano mai. In un regime coloniale il colonizzato non cessa di liberarsi tra le nove della sera e le sei del mattino.

L'aggressività sedimentata nei suoi muscoli, il colonizzato la scaricherà dapprima sui suoi. È il periodo in cui i negri si azzuffano tra loro e in cui i poliziotti, i giudici istruttori non sanno più dove battere il capo di fronte alla stupefacente criminalità nordafricana. Vedremo più in là che cosa bisogna pensare di questo fenomeno[2]. Di fronte all'assetto coloniale il colonizzato si trova in uno stato di continua tensione. Il mondo del colono è un mondo ostile, che respinge, ma al tempo stesso è un mondo allettante, che fa rodere dall'invidia. Abbiamo visto che il colonizzato sogna sempre di prendere il posto del colono. Non già di diventare un colono, ma di sostituirsi al colono. Quel mondo ostile, pesante, aggressivo, perché respinge con tutte le sue asperità la massa colonizzata, rappresenta non già l'inferno da cui ci si vorrebbe allontanare al più presto, ma un paradiso a portata di mano protetto da tremendi molossi.

Note

[1] Abbiamo mostrato in *Peau noire, masques blancs* (Paris, Seuil, 1952) il meccanismo di questo mondo manicheo.
[2] V. il cap. V, *Guerra coloniale e disturbi mentali.*

PRIMO LEVI

*UN SOGNO DI PACE NELL'INCUBO DEL LAGER**

Giunsi a Torino il 19 di ottobre, dopo trentacinque giorni di viaggio: la casa era in piedi, tutti i familiari vivi, nessuno mi aspettava. Ero gonfio, barbuto e lacero, e stentai a farmi riconoscere. Ritrovai gli amici pieni di vita, il calore della mensa sicura, la concretezza del lavoro quotidiano, la gioia liberatrice del raccontare. Ritrovai un letto largo e pulito, che a sera (attimo di terrore) cedette morbido sotto il mio peso. Ma solo dopo molti mesi svanì in me l'abitudine di camminare con lo sguardo fisso al suolo, come per cercarvi qualcosa da mangiare o da intascare presto e vendere per pane; e non ha cessato di visitarmi, a intervalli ora fitti, ora radi, un sogno pieno di spavento.

È un sogno entro un altro sogno, vario nei particolari, unico nella sostanza. Sono a tavola con la famiglia, o con amici, o al lavoro, o in una campagna verde: in un ambiente insomma placido e disteso, apparentemente privo di tensione e di pena; eppure provo un'angoscia sottile e profonda, la sensazione definita di una minaccia che incombe. E infatti, al procedere del sogno, a poco a poco o brutalmente, ogni volta in modo diverso, tutto cade e si disfa intorno a me, lo scenario, le pareti, le persone, e l'angoscia si fa più intensa e più precisa. Tutto è ora volto in caos: sono solo al centro di un nulla grigio e torbido, ed ecco, io so che cosa questo significa, e anche so di averlo sempre saputo: sono di nuovo in Lager, e nulla era vero all'infuori del Lager. Il resto era breve vacanza, o inganno dei sensi, sogno: la famiglia, la natura in fiore, la casa. Ora questo sogno interno, il sogno di pace, è finito, e nel sogno esterno, che prosegue gelido, odo risuonare una voce, ben nota; una sola parola, non imperiosa, anzi breve e sommessa. E il comando dell'alba in Auschwitz, una parola straniera, temuta e attesa: alzarsi, "Wstawaç".

* Da Primo Levi, *La tregua*, Torino, Einaudi, 1963. Il titolo del brano è nostro (N.d.CC.).

Ready made

Capitolo 7

15 Samuele fu giudice d'Israele per tutto il tempo della sua vita. 16 Ogni anno egli compiva il giro di Bètel, Gàlgala e Mizpa, esercitando l'ufficio di giudice d'Israele in tutte queste località. Poi ritornava a Rama, perché là era la sua casa e anche là giudicava Israele. In quel luogo costruì anche un altare al Signore.

Capitolo 8

1 Quando Samuele fu vecchio, stabilì giudici di Israele i suoi figli. 2 Il primogenito si chiamava Ioèl, il secondogenito Abià; esercitavano l'ufficio di giudici a Bersabea. 3 I figli di lui però non camminavano sulle sue orme, perché deviavano dietro il lucro, accettavano regali e sovvertivano il giudizio. 4 Si radunarono allora tutti gli anziani d'Israele e andarono da Samuele a Rama. 5 Gli dissero: "Tu ormai sei vecchio e i tuoi figli non ricalcano le tue orme. Ora stabilisci per noi un re che ci governi, come avviene per tutti i popoli".

6 Agli occhi di Samuele era cattiva la proposta perché avevano detto: "Dacci un re che ci governi". Perciò Samuele pregò il Signore. 7 Il Signore rispose a Samuele: "Ascolta la voce del popolo per quanto ti ha detto, perché costoro non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di essi. 8 Come si sono comportati dal giorno in cui li ho fatti uscire dall'Egitto fino ad oggi, abbandonando me per seguire altri dei, così intendono fare a te. 9 Ascolta pure la loro richiesta, però annunzia loro chiaramente le pretese del re che regnerà su di loro".

10 Samuele riferì tutte le parole del Signore al popolo che gli aveva chiesto un re. 11 Disse loro: "Queste saranno le pretese del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli per destinarli ai suoi carri e ai suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, 12 li farà capi di migliaia e capi di cinquantine; li costringerà ad arare i suoi campi, a mietere le sue messi, ad apprestargli armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri. 13 Prenderà anche le vostre figlie per farle sue profumiere e cuoche e fornaie. 14 Si farà consegnare ancora i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti più belli e li regalerà ai suoi ministri. 15 Sulle vostre sementi e sulle vostre vigne prenderà le decime e le darà ai suoi consiglieri e ai suoi ministri.

16 Vi sequestrerà gli schiavi e le schiave, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà nei suoi lavori. 17 Metterà la decima sui vostri greggi e voi stessi diventerete suoi schiavi. 18 Allora griderete a causa del re che avrete voluto eleggere, ma il Signore non vi ascolterà". 19 Il popolo non diede retta a Samuele e rifiutò di ascoltare la sua voce, ma gridò: "No, ci sia un re su di noi. 20 Saremo anche noi come tutti i popoli; il nostro re ci farà da giudice, uscirà alla nostra testa e combatterà le nostre battaglie". 21 Samuele ascoltò tutti i discorsi del popolo e li riferì all'orecchio del Signore. 22 Rispose il Signore a Samuele: "Ascoltali; regni pure un re su di loro".

ANDRÉ GORZ

QUANDO GLI SCRUPOLI MORALI SONO FUORI POSTO: IL PROCESSO OPPENHEIMER[*]

Quando gli interessi e il funzionamento della società richiedono a ciascuno di rinnegare se stesso, richiedono la rinunzia a ogni esigenza umana, l'umano diventa sospetto, lo scrupolo debolezza, il turbamento slealtà. Conosco pochi esempi, sotto questo aspetto, più eloquenti dell'interrogatorio, avvenuto il 16 aprile 1954, di Julius Robert Oppenheimer da parte dell'avvocato Robb, rappresentante della "Commissione di Sicurezza del Personale" della Commissione Americana dell'Energia Atomica. Robb si sforza di dimostrare che Oppenheimer è stato sempre un "rischio per la sicurezza", un traditore "ravveduto", un agente virtuale del nemico: mancava di passione nel suo compito, non aveva la piena convinzione che tutto ciò che si fa per la "buona causa" è bene. Oppenheimer, coordinatore scientifico del "progetto Manhattan" (che culminò nei bombardamenti di Hiroshima e di Nagasaki), direttore dei lavori scientifici sulle armi nucleari, consigliere del governo, Oppenheimer dunque, si concedeva il lusso di "scrupoli morali". Per Robb, le funzioni di Oppenheimer sono decisamente incompatibili con "lo scrupolo morale". Robb lo dimostrerà: gli scrupoli hanno disturbato Oppenheimer nell'adempimento del suo dovere.

Oppenheimer si difende, pietosamente, manipolato dagli argomenti dell'avversario: i suoi scrupoli, lo ammette, erano "atroci"; avrebbe voluto che non ci fosse stato il bombardamento di Hiroshima, o almeno, che non ci fossero state "tante vittime". Ma è talmente intossicato dall'ideologia ufficiale che perora la sua causa alla rovescia: invece di rivendicare i propri scrupoli e di contestare la necessità della politica a cui con angoscia ha prestato servizio, contesta che i suoi scrupoli abbiano intaccato la sua efficienza e la sua devozione al dovere. Si batte, vilmente, sul terreno dell'avversario: sostiene che i suoi scrupoli non avrebbero avuto gravi conseguenze poiché egli era pronto a "fare tutto quanto gli fosse stato chiesto" eccetto, forse, una cosa assurda: l'utilizzazione di una bomba H contro un bersaglio piccolo quale Hiroshima. In breve, Oppenheimer rifiuta di assumere i propri scrupoli come la sua verità, non osa provare a se stesso di essere insorto contro direttive mostruose. Questa viltà gli costerà cara: sarà considerato traditore nei confronti della ragione di Stato per non aver provato attaccamento verso ciò che gli era stato chiesto di fare, perché i suoi scrupoli comportavano il rischio che un giorno o l'altro avrebbe potuto cedere; e sarà un

[*] Da André Gorz, *La morale de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1959. Trad. nostra (N.d.CC.).

traditore nei confronti di se stesso per non aver osato trarre le conseguenze dai suoi scrupoli, né rivendicarli in piena luce. Perderà sui due fronti. C'è una morale nella sua storia.

Ecco un estratto del verbale dell'interrogatorio al processo:

Robb: Dottore, durante il suo lavoro e le sue discussioni del 1942, durante i lavori sull'arma termonucleare a Los Alamos, dal 1943 al 1945, e in occasione della sua domanda di brevetto nel 1944, e del suo consiglio, dato in veste di Presidente della commissione consultiva della Commissione per l'Energia Atomica, di condurre il lavoro sull'arma termonucleare – in tutti quei periodi e in ognuna di quelle occasioni, ha sofferto di scrupoli morali o è andato soggetto ad afflizioni morali nella messa a punto di quest'arma?
Oppennheimer: Certamente.
Robb: Ma ha continuato il suo compito, non è vero?
Oppenheimer: *Sì, perché si trattava di un lavoro di ricerca. Non si trattava della preparazione di un'arma* (Il corsivo qui e in seguito è dell'Autore. N.d.CC.).
Robb: Vuol dire che era una semplice escursione accademica?
Oppenheimer: Si trattava di cercare di scoprire ciò che poteva essere fatto. [...]
Robb: Dal 1942 e fino alla riunione (del 1947) della commissione consultiva, ha premuto attivamente e consapevolmente per la realizzazione dell'arma termonucleare, non è vero? Non è ciò che ha dichiarato?
Oppenheimer: "Premuto" non è la parola giusta. L'ho appoggiata e vi ho lavorato, questo sì.
Robb: Sì. Quando i suoi dubbi morali sono diventati così forti da opporsi alla realizzazione dell'arma termonucleare?
Oppenheimer: Allorché si insinuò che la politica degli Stati Uniti esigeva la fabbricazione di quelle armi quale parte integrante del nostro arsenale, *a qualsiasi costo e senza riguardo per l'equilibrio fra quelle armi e le armi atomiche.*
Robb: Che rapporto c'è tra questo e i dubbi morali?
Oppenheimer: Abbiamo usato la bomba atomica senza limitazione.
Robb: Ma, Dottore, non ha dichiarato di aver contribuito alla scelta dell'obiettivo della bomba in Giappone?
Oppenheimer: Esatto.
Robb: Sapeva, non è vero, che il lancio di quella bomba sull'obiettivo prescelto, avrebbe fatto migliaia di vittime fra i civili?
Oppenheimer: *Non pensavo che ce ne sarebbero state tante.*
Robb: Quante vittime vi furono?
Oppenheimer: 70.000 [Questa cifra comprende solo i morti immediati].
Robb: *Provaste scrupoli morali?*
Oppenheimer: *Scrupoli atroci.*
Robb: Ma lei ha recentemente dichiarato, non è vero?, che il bombardamento di Hiroshima fu un grande successo.
Oppenheimer: Sì, tecnicamente fu un successo.
Robb: Ah, tecnicamente!
Oppenheimer: Si è anche detto che ha contribuito a porre fine alla guerra.
Robb: Avrebbe incoraggiato il lancio di una bomba termonucleare su Hiroshima?
Oppenheimer: Ciò non avrebbe avuto senso.
Robb: Perché?
Oppenheimer: Il bersaglio è troppo piccolo.

Robb: Il bersaglio è troppo piccolo! Supponiamo che in Giappone vi fosse stato un bersaglio abbastanza grande per un'arma termonucleare. Vi sareste opposto al lancio?
Oppenheimer: Si tratta di un problema che non mi era posto.
Robb: Ebbene, ve lo pongo io.
Oppenheimer: Lei non mi pone un problema reale. Io fui molto sollevato allorquando M. Stimson cancellò Kyoto dalla lista degli obiettivi. Era la città più grande e il bersaglio più vulnerabile. Credo che ciò sia quanto più si avvicina alla sua domanda ipotetica.
Robb: Esatto. *Vi sareste opposto al lancio di una bomba termonucleare a causa di scrupoli morali?*
Oppenheimer: *Credo di sì.*
Robb: Lei si è opposto per ragioni morali al lancio di una bomba atomica su Hiroshima?
Oppenheimer: Noi abbiamo espresso...
Robb: Le chiedo cosa ha fatto *lei*, e non "*noi*".
Oppenheimer: Io ho espresso i miei timori e avanzato argomenti non a favore.
Robb: Vuo dire che ha presentato argomenti contro il lancio della bomba?
Oppenheimer: Sì. Ma non ho espressamente difeso tali argomenti.
Robb: Vuol dire che lei – pur avendo, come lei stesso ha detto, lavorato giorno e notte per tre o quattro anni per portare a termine la bomba atomica – ha avanzato la proposta di non usarla?
Oppenheimer: No, non ho proclamato la rinuncia al suo uso. Il ministro della Guerra mi aveva chiesto il parere degli scienziati. *Io gli ho offerto argomenti pro e contro.*
Robb: Pertanto lei era un partigiano del lancio della bomba sul Giappone?
Oppenheimer: Che cosa intendete con "partigiano"?
Robb: Ha contribuito a scegliere il bersaglio, non è vero.
Oppenheimer: *Non ho fatto che il mio lavoro, il lavoro che mi era stato affidato. La mia situazione a Los Alamos non mi permetteva di prendere decisioni politiche. Avrei fatto tutto quanto mi fosse stato chiesto, compreso bombe di ogni tipo se mi fossero sembrate tecnicamente realizzabili.*
Robb: Dunque avrebbe fabbricato anche una bomba termonucleare.
Oppenheimer: Non ero in grado di farlo.
Robb: Non è ciò che le ho chiesto, Dottore.
Oppenheimer: Vi avrei lavorato.

La logica di Robb, nella sua semplicità idiota, è catartica per Oppenheimer. Essa porta ad affermare (e Robb, per quanto detestabile, ha ragione su questo punto): "Quando si hanno degli scrupoli, si dice no. Quando si accetta di fare un lavoro, gli scrupoli sono un lusso pericoloso". Che cosa risponde Oppenheimer? Tergiversa, non sa più cosa dire, assomiglia, con la sua malafede, a ognuno di noi: "Sentivo scrupoli atroci. Ma avrei fatto tutto quanto mi avessero chiesto di fare. Giunto a un certo punto, mi sarei ribellato. Ma poiché, in ogni caso, la decisione non dipendeva da me, la mia protesta sarebbe restata solo verbale. Avrei continuato a servire".

Robb trova queste sofisticherie tediose: sì è ciò che si fa. Non si può essere a un tempo fabbricante di bombe e obiettore di coscienza. Oppenheimer deve decidere: vuole essere l'uno o l'altro? Lo scienziato non sa; per questo è patetico. Gioca a rimpiattino con se stesso; ora giustifica la portata esecrabile dei suoi atti mediante scrupoli ai quali non dà seguito; ora si scusa, appellandosi alla devozione oggettiva e ai servizi resi, del poco calore soggettivo col quale serve la "Causa".

Affranto, soffrendo in silenzio, in perpetuo disaccordo con se stesso, si accontenta di mezze misure, barcamenandosi: non possono essergli imputati né i servizi resi né le accuse.

Ma, a forza di voler essere in regola con la ragione di Stato e con se stesso, si rende odioso e doppiamente colpevole: colpevole verso lo Stato che egli nella mente tradisce e di cui, con le lentezze e le dispersioni di forze provocate dalla sua lotta interiore, sabota la politica; colpevole verso se stesso perché fa ciò che disapprova e non ciò che desidera.

Intendiamoci bene: non si tratta qui di rifare, in senso inverso, il processo di Oppenheimer. A Los Alamos, durante la guerra egli non sapeva veramente ciò che stava facendo. C'era la guerra. Gli scienziati, anche pacifisti, erano convinti (a torto) che la Germania preparasse la sua bomba e che gli Stati Uniti dovessero procurarsela alla svelta. La decisione stessa di impiegare la bomba contro il Giappone non era un assassinio a sangue freddo. Un solo bombardamento "convenzionale" di Tokyo aveva già fatto 80.000 morti e 1.500.000 di senza tetto. La bomba atomica avrebbe forse ridotto il massacro. Avrebbe evitato forse la conquista militare delle Isole nipponiche che, da sola, avrebbe provocato 500.000 morti americani e 2 milioni di morti giapponesi. Si era installati nell'orrore, non c'era dunque da insorgere contro l'orrore atomico più che contro quello del napalm e del fosforo se era vero che il primo avrebbe ridotto le spese della capitolazione giapponese. Se osserviamo le condizioni nelle quali fu deciso il bombardamento di Hiroshima concluderemo che si trattava appena di discutere una decisione: l'impiego della bomba "era cosa sensata", e i capi civili e militari di allora hanno fatto quello che avrebbe fatto chiunque altro al loro posto. Non avevano scelta, erano ruote della macchina della guerra, la Guerra dettava i loro pensieri e i loro fini; la sua logica li avviluppava sopraffacendoli tutti, nessuno di essi aveva il potere di cambiare la faccia del mondo. Quegli uomini non erano se stessi, nessuno agiva in nome proprio: dovevano piegarsi davanti alle esigenze inumane di una prassi alienata e da questa essere spazzati via. Non pensavano ad ascriversi i loro atti e a risponderne personalmente, così come non si ascrivevano la guerra stessa. Questa li aveva fatti Altri, essi ne erano i prodotti e gli strumenti.

"Necessità fa legge". Hiroshima e Nagasaki sono bombardate. Oppenheimer si sveglia: quelle bombe sono considerate opera sua. Egli ha fatto questo. E i dirigenti politico-militari, invece di lasciarlo ritornare ai suoi libri, pensano che non bisogna fermarsi quando si è su una così buona strada: chiedono a Oppenheimer bombe ancora più potenti. Che cosa deve fare? Egli non può volere questo. Ci si servirà di lui, le sue "digressioni accademiche" serviranno a imprese mostruose. Ora, la necessità politico-militare di tali imprese è estranea allo scienziato: egli non è né un politico, né un militare, né un uomo d'azione. È incapace, questo figlio di immigrati ebrei, questo intellettuale "umanista", di dimenticare se stesso facendo ricorso a imperativi tecnici. Egli non è abbastanza "compromesso", in mezzo agli strateghi non è "al suo posto"; la sua educazione, i suoi fini non lo predispongono ad agire senza quesiti, come un arnese. Egli resta un uomo al margine, che vede il mondo dal di fuori, dalla sua torre d'avorio di universitario, e quel mondo e la parte che gli tocca sostenere gli fanno orrore. Griderà finalmente "non ne posso più"? Deve essere grande per lui la tentazione di gridare la sua rivolta, il suo disgusto, i suoi scrupoli, di richiamarsi alla "coscienza universale"! Perché non lo fa? Senza dubbio perché l'ha già fatto troppo. Non sa se il suo grido potrà essere inteso; il suo posto gli è invidiato da fanatici e da carrieristi senza scrupoli. Il suo temperamento non lo porta ai colpi clamorosi. Tace, resta al suo posto, nella speranza di limitare i danni, di frenare l'ardore guerriero dei suoi superiori.

Ciò si chiama "politica del minor male" e anche "doppio gioco". Un giorno, fatale, è preso, accusato. Si rivolterà finalmente? Ma no; adesso è troppo tardi; la sua rivolta non sarebbe più compresa. "Come?", gli si direbbe, "Per dieci anni avete fabbricato bombe e servito una politica di potenza, e ora sostenete che quella politica era criminale? Se quel che dite è vero, siete voi il criminale. Andatevi a impiccare. Se invece, vi siete rivoltato per sentimentalità e debolezza contro le esigenze della situazione, siete un sabotatore, un traditore e un incapace. Vi impiccheremo noi".

Oppenheimer ha dunque taciuto. Era come un topo in trappola. Aveva perduto il diritto di gridare no per non essersi mai opposto apertamente alla politica che serviva. E se non vi si era mai opposto, non era stato perché non ne avesse avuto il desiderio: ma perché non era sicuro d'aver ragione. E certo che, soggettivamente, la trovava inaccettabile; gli imperativi militari gli facevano orrore. Ma non aveva una fiducia sufficiente in se stesso per opporre le esigenze della sua coscienza a quelle della politica militare degli Stati Uniti. Egli non sapeva se un'altra politica sarebbe stata possibile. Era sicuro di detestare quella, non era sicuro di aver ragione di detestarla. Egli non era capace di darsi ragione contro tutti e contro la Storia, né era capace di far tacere i propri dubbi e i propri scrupoli. Oppositore soggettivo e "ravveduto", servitore leale, obiettivo, non è andato sino in fondo né della propria opposizione, né della propria adesione; si è installato nell'equivoco e, respinto, al tempo stesso, dagli oppositori e dagli attivisti, è fallito su tutti i fronti.

IL COMANDANTE DELLE FORZE NAVALI ITALIANE NEL GOLFO: UNA GUERRA CHE SI POTEVA EVITARE

Atti parlamentari, Camera dei Deputati, X legislatura, discussioni, seduta del 23 agosto 1990, pag. 68942: si dispone l'invio nel Mediterraneo orientale di tre navi da guerra, le fregate *Orso* e *Libeccio* e la nave d'appoggio *Stromboli* al comando del capitano di vascello Mario Buracchia.

L'impiego di queste forze navali, come spiega il ministro della Difesa nella seduta del 23 agosto, non è un'operazione di guerra, ma una "operazione di polizia internazionale" rivolta ad assicurare e garantire l'embargo sanzionato dall'ONU con la risoluzione n. 6612.

17 gennaio 1991, inizio della Guerra del Golfo Persico.

Dal 30 gennaio 1991 il comando della Squadra Navale viene affidato al contrammiraglio Enrico Martinotti. Il contrammiraglio Mario Buracchia è costretto a lasciare l'incarico per le polemiche seguite a una sua intervista rilasciata al settimanale «Famiglia Cristiana», definita "pacifista". Mario Buracchia afferma le stesse cose dette dal pilota italiano, fatto prigioniero dagli iracheni, Maurizio Cocciolone (dichiarazioni rilasciate il 20 gennaio 1991 alla TV irachena diffuse dalla CNN): "La guerra è sempre una cattiva ragione... Penso che l'unico messaggio sarebbe dire ai miei dirigenti politici che risolvere una questione con la guerra è sempre da pazzi" (Comun. ANSA, 21 gennaio, ore 00,27), però Buracchia non è sotto sequestro: "Questa è una guerra che si poteva evitare... devo dimettermi, non ho la serenità necessaria". Nello stesso giorno ci sono le dimissioni del ministro della Difesa francese che in sostanza si è dissociato dall'intervento e ha detto le stesse cose di Cocciolone e Buracchia: "Gli obiettivi dell'ONU non sono certo quelli che solo gli USA arrogantemente hanno deciso di raggiungere".

Riferimenti bibliografici

Risolo, Francesco, *La guerra del Golfo nel dibattito parlamentare e nell'opinione pubblica*, tesi di laurea, Università degli Studi di Roma, La Sapienza, Facoltà di Scienze Politiche, relatore prof. Pietro Scoppola. Centro Studi per la Pace, www.studiperlapace.it

I BUGS

Non c'è più la minaccia sovietica contro cui combattere, e forse anche il pericolo Saddam Hussein si va ridimensionando. Ciò nonostante agli americani serve "un nemico contro cui combattere", almeno al cinema: è *Starship Troopers*, l'ultimo film di Paul Verhoeven (lo stesso del thriller erotico *Basic Instinct* con Sharon Stone e del successivo flop *Showgirl* con Demi Moore). Un nuovo tipo di nemico, un nuovo tipo di guerra è lo slogan trovato dai pubblicitari della Buena Vista che distribuisce in Italia il film prodotto dalla Touchstone e dalla Tristar. L'esercito americano, in un futuro piuttosto lontano, combatte contro una razza aliena: i Bugs, giganteschi e schifosissimi insetti. Per il lancio italiano, è stata organizzata un'anteprima nazionale giovedì a Roma: cento soldati sui carrarmati marceranno fino all'ingresso del cinema dove daranno vita a un live show sulle note dei brani della colonna sonora del film, con finte esplosioni, laser e lampi. E non mancherà il gigantesco insetto Bug.

* Giorno successivo all'accordo di Baghdad.

«LA GAZZETTA DEL MEZZOGIORNO»
(3 maggio 2007)

UN UFFICIALE USA DAVA SIGARI IN CELLA A SADDAM. ADESSO RISCHIA DI ESSERE GIUDICATO DALLA CORTE MARZIALE

Washington. Forniva sigari cubani e tintura di capelli al detenuto Saddam Hussein, prestava il suo cellulare ai ragazzi arrestati perché avvertissero i genitori, pagava le spese di lavanderia ai collaboratori di Saddam in prigione.

Il colonnello americano Wllliam Steele, responsabile del carcere iracheno di Camp Cropper, voleva che la sua prigione fosse l'opposto della famigerata Abu Ghraib. Ma il suo stile particolare di gestione lo ha messo nei guai e adesso rischia la Corte Marziale.

Il colonnello è finito sotto inchiesta per una serie di reati che sulla carta appaiono pesanti: fraternizzazione col nemico, spreco di fondi pubblici, uso improprio di documenti segreti, possesso di materiale pornografico. Ma le testimonianze relative all'inchiesta militare forniscono soprattutto il quadro di un comandante militare teso a fare l'esatto opposto del "carcere delle torture" di Abu Ghraib. Il colonnello Steele, che aveva come detenuti a Camp Cropper anche Saddam Hussein e i suoi principali collaboratori, forniva all'ex dittatore iracheno sigari cubani per rilassarsi e tintura di capelli per le sue apparizioni al processo (a spese del contribuente americano). Inoltre il colonnello pagava il conto della lavanderia usata dagli altri imputati del processo a Saddam per non fare cattiva figura in aula. Steele aveva inoltre concesso (sempre a sue spese) l'installazione di apparecchi TV nelle celle degli imputati perché potessero seguire i telegiornali.

Tra le imputazioni: avere prestato il suo telefonino, in più occasioni, a detenuti molto giovani in modo che potessero avvertire i genitori che erano stati arrestati. Le regole del carcere stabiliscono che tutte le telefonante devono avvenire alla presenza di un interprete. Inoltre Steele avrebbe cercato di aiutare la figlia di un carcerato importante, che voleva studiare architettura, consegnandole testi scolastici e software didattico.

THOMAS A. SEBEOK

L'ODIERNO VASO DI PANDORA. COME STANNO LE COSE[*]

Poco dopo l'insediamento di Ronald Reagan quale quarantesimo presidente degli Stati Uniti, il Bechtel Group Inc. mi aveva assunto come consulente alla Human Interference Task Force (HITF), e mi aveva assegnato la responsabilità di "ridurre la possibilità di future attività umane che potessero intaccare i depositi geologici di rifiuti ad alto livello". Compito specifico di questa Task Force era quello di preparare un rapporto su questo argomento per sottoporlo all'attenzione della Commissione di Regolamentazione Nucleare degli USA, per mezzo del Dipartimento dell'Energia degli USA. Questo rapporto era stato preparato sotto gli auspici del Programma Nazionale per la Conservazione Terminale dei Rifiuti, che dirige sia lo sviluppo sia l'utilizzo della tecnologia necessaria per il disegno, la costruzione, l'autorizzazione delle licenze e la messa in opera dei depositi. Nel settembre 1981, il rapporto della nostra Task Force fu debitamente consegnato, ma le opinioni espresse e le posizioni dichiarate dai membri non sono state, dall'estate del 1982, ancora approvate dal Dipartimento dell'Energia. L'articolo che segue costituisce una versione aggiornata del mio rapporto al Bechtel Group; per quanto io abbia imparato molto, naturalmente, dai miei collaboratori, e abbia tratto profitto dalla prima copia del documento accennato, esso contiene soltanto le mie opinioni personali sul problema specifico che mi era stato affidato: trovare un modo abbastanza sicuro di comunicare informazioni circa il deposito e i suoi contenuti, tale che l'efficacia del sistema possa durare 10.000 anni.

La previsione di un limite di 10.000 anni – approssimativamente equivalente a circa 300 generazioni, secondo le correnti tavole attuariali – è chiaramente un limite arbitrario; benché la proiezione sia coerente con la Dichiarazione di Posizione del Dipartimento di Energia della Commissione di Regolamentazione Nucleare per l'Elaborazione di Regole Segrete sui Rifiuti (DOE/NE-0007, 15 aprile 1980) e con alcuni criteri preliminari dell'Agenzia per la Protezione Ambientale (40 CFR 191, Working Draft n. 19, 1981), bisogna tuttavia tener presente che il periodo di dimezzamento radioattivo, per esempio, del Torio 232 è di dieci-

[*] Da Thomas A. Sebeok, *I Think I Am a Verb*, New York, 1986; trad. it. di S. Petrilli, *Penso di essere un verbo*, Palermo, Sellerio 1990, Plenum, cap. XIII, *Prefazione*. Il compito, di cui si parla nel rapporto, era quello di trovare mezzi di comunicazione per segnalare la presenza, e il pericolo, di depositi di scorie atomiche nell'arco di 10.000 anni. A tal fine era stato coinvolto Sebeok, uno dei maggiori semiotici del nostro tempo (N.d.CC.).

mila miliardi di anni, più o meno, contro, diciamo, quello del Plutonio 214, il quale è soltanto di una frazione di secondo.

L'espressione "rifiuti ad alto livello" è definita dal Codice dei Regolamenti Federali (Parte 50, Appendice F) come "quei rifiuti acquosi risultanti dalle operazioni del sistema di estrazione di primo ciclo del solvente, o di un altro sistema simile, in un impianto per riprocessare il combustibile irradiato del reattore". In altre parole, in contrasto con "il livello basso", almeno negli USA, il termine non è una misura delle intensità radioattive.

Dopo aver consegnato il mio rapporto formale è apparso l'esauriente studio sui rifiuti radioattivi, *Radwaste* (1981), di Fred C. Shapiro. Questo studio è una fonte inestimabile di informazioni attendibili sull'intero campo delle deprimenti questioni concernenti l'eliminazione dei rifiuti radioattivi, grandiose montagne che continuano a crescere inesorabilmente mentre il nostro Governo Federale e gli Stati dell'Unione discutono su una "soluzione definitiva" per liberarci di questi materiali tossici.

Mentre sto scrivendo questa prefazione, per accompagnare la versione pubblicata del mio rapporto, il «New York Times» (11 luglio 1982, pp. 1 e 17) informa i suoi lettori: "In un serbatoio sigillato" nella West Valley, una comunità vicino a Buffalo, "incassati in muri di cemento, otto piedi sotto terra, ci sono 560.000 galloni di rifiuti velenosi, prodotti dall'unico impianto per il riprocessamento del combustibile nucleare commerciale negli USA. Il liquido sarà pericolosamente radioattivo per migliaia di anni; il serbatoio ha una prospettiva di vita di 40 anni". Il Dipartimento di Energia ha proposto di mescolare i rifiuti radioattivi con il vetro e quindi installare circa 300 travi vetrificate foggiate in stampi metallici superimpacchettati in una combinazione di cemento, argilla e/o metallo che proteggerà, per 1.300 anni, le travi ognuna lunga circa dieci piedi e di due piedi di diametro, da elementi corrosivi. Quattro anni fa, fu stimato che il costo di questa solidificazione sarebbe stato di 130 milioni di dollari; la stima attuale del costo dell'opera la quale è ancora allo stato di "disegno" è "al di sotto dei 500 milioni di dollari". Ci sono seri dubbi circa il fatto se il vetro, che adesso è preferito come permanente mezzo di conservazione, non permetterà egualmente a una parte della radioattività di liberarsi nell'ambiente. È difficile stabilire se l'uso del vetro borosilicato sia sicuro o meno. Secondo i progetti attuali gli scarti saranno immagazzinati in formazioni di sale – dove precisamente, non è stato ancora stabilito – che si suppone dureranno per le decine di migliaia di anni durante i quali i rifiuti sono cosi radioattivi da rendere necessario il loro isolamento. Il 27 aprile di quest'anno (1982) il Senato ha approvato l'Atto del Programma Nucleare dei Rifiuti (S. 1662), che richiede lo sviluppo di un piano per determinare luoghi adatti a immagazzinare, sotterrare e isolare rifiuti radioattivi, alcuni contenenti materiali che si prevede rimarranno letali per 240.000 anni. La Casa Bianca non ha ancora preso un provvedimento soddisfacente (H. R. 3809). Il Dipartimento dell'Energia stima che la data più prossima per disporre di un luogo definitivo come deposito sarà l'anno 2000: alcuni scienziati considerano questo obiettivo come impossibile da raggiungere. Come ha osservato Eliot Marshall,

> Anche se approvata quest'anno, una legge come questa dovrà essere considerata soltanto come un incerto primo tentativo di soluzione del problema dei rifiuti nucleari. Non affronta nessuna questione di tipo tecnico e lascia il compito altamente difficile della scelta della località alla burocrazia.

Infine, va accennato che lo scarico dei rifiuti radioattivi nell'oceano è nuovamente sotto attento esame, in un'atmosfera di preoccupazione e controversia. Tuttavia il mio compito era quello di concentrarmi sui depositi geologici nelle profondità della superficie terrestre, e di ignorare, ai fini di questo rapporto, l'eliminazione marittima dei materiali di rifiuto, oltre ad altre scelte che erano state variamente presentate.

Questo articolo non si occupa dei problemi tecnici né di quelli economici – e nemmeno delle loro dimensioni internazionali – ma soltanto dell'elaborazione di un metodo per prevenire il contatto dell'uomo con i depositi durante i primi 10.000 anni dopo la loro chiusura.

Application for an academic post

Please complete this form in type or in black ink. If there is insufficient space for your information continue on a separate sheet of paper.

Your details

Surname:
Forename(s):
Title:
Address:
Postcode:
Home Telephone:
Work Telephone:
Mobile:
Email:
When is the best time to contact you?
Can we contact you at work?
Do you require a work permit to work in the UK?

References

Name, postal address, email address and position of three persons, including your existing or last employer, to whom reference may be made in support of your application concerning your professional ability and performance at work. Please indicate if we can take up references immediately.
1.
Name:
Relationship

Refs
Address:
Tel No:
Email:

[…]

Additional information

[…]
Ethnicity and Country of Birth / Postcode
The University is proud of the international diversity of its staff and students and has a policy on Race Equality in place, in accordance with our duties under the Race Relations (Amendment) Act 2000. Ethnicity data is important, as we need to monitor carefully in order that we can ensure that we address any areas of under-representation. Any personal data collected through this exercise will only be used by the University in accordance with the provisions set out in the Data Protection Act.

Ethnic background

Please note that ethnic origin is not about nationality, place of birth or citizenship. It is about colour and broad ethnic grouping. People may belong to any of the groups listed below:
(Please tick any of these that apply)
White: British.../ Irish.../ Other White background...
Mixed: White & Black Caribbean... / White & Black African... / White & Asian...
Other Mixed background...
Asian or Asian British: Indian... / Pakistani... / Bangladeshi... / Other Asian...
Black or Black British: Caribbean... / African... / Other Black background...
Chinese... / Other Asian background...
Other Ethnic background…

Thank you.

Che ne dice la scrittura

*DOVE NESSUNO HA TEMPO, NESSUNO HA PAZIENZA, NESSUNO ASCOLTA**

> Non avevo mai visto uomini anziani nudi […]. Noi facciamo molte domande, loro invece ci agguantano e in un momento ci troviamo rasi e tosati. Che facce goffe abbiamo senza capelli! I quattro parlano una lingua che non sembra di questo mondo, certo non è tedesco, io un poco il tedesco lo capisco. Finalmente si apre un'altra porta: eccoci tutti chiusi, nudi tosati e in piedi, coi piedi nell'acqua, è una sala di docce. Siamo soli, a poco a poco lo stupore si scioglie e parliamo, e tutti domandano e nessuno risponde. Se siamo nudi in una sala di docce, vuol dire che faremo la doccia. Se faremo la doccia, è perché non ci ammazzano ancora. E allora perché ci fanno stare in piedi, e non ci danno da bere, e nessuno ci spiega niente, e non abbiamo né scarpe né vestiti ma siamo tutti nudi coi piedi nell'acqua, e fa freddo ed è cinque giorni che viaggiamo e non possiamo neppure sederci [...] ormai la mia idea è che tutto questo è una grande macchina per ridere di noi e vilipendiarci. […] Andiamo in su e giù senza costrutto, e parliamo, ciascuno parla con tutti gli altri, questo fa molto chiasso. […] Allora per la prima volta ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo. In un attimo, con intuizione quasi profetica, la realtà ci si è rivelata: siamo arrivati al fondo. Più giù di così non si può andare: condizione umana più misera non c'è, e non è pensabile […] (Levi: 31-36 e *passim*)[1]. Se fossimo ragionevoli, dovremmo rassegnarci a questa evidenza, che il nostro destino è perfettamente inconoscibile, che ogni congettura è arbitraria ed esattamente priva di fondamento reale (ivi: 49); Quello che vedemmo non assomiglia a nessuno spettacolo che io abbia mai visto né sentito descrivere (ivi: 208).

L'esperienza del Lager, insomma, è talmente non traducibile con le parole usuali, che anche quelle più comuni, con cui esprimere la sopportazione di vita in quel *non luogo* costretto, diventano "altre cose", significano condizioni ed emozioni diverse:

> Come questa nostra fame non è la sensazione di chi ha saltato un pasto, così il nostro modo di aver freddo esigerebbe un nome particolare. Noi diciamo "fame", diciamo "stanchezza", "paura" e "dolore", diciamo "inverno", e sono altre cose. Sono parole libere, create e usate da uomini liberi che vivevano, godendo e soffrendo, nelle loro case. Se i Lager fossero durati più a lungo, un nuovo aspro linguaggio sarebbe nato; e di questo si sente il bisogno per spiegare cosa è faticare

* Testo rivisto e riorganizzato della relazione letta al Convegno internazionale "Tradizioni, traduzioni", Bilbao, Vitoria, 8-10 maggio 2007.

> l'intera giornata nel vento, sotto zero, con solo indosso camicia, mutande, giacca e brache di tela, e in corpo debolezza e fame e consapevolezza della fine che viene (ivi: 163-64).

Tutto il libro di Levi racconta l'inenarrabile, il non riconoscimento di una condizione umana eccedente ogni forma precedente di rappresentazione, perché mai raccontata, in cui accade il non riconoscersi, in quanto si è privati dell'identità: cosa possibile quando sono azzerate quelle componenti che fungono da elementi di identificazione.

Tra conoscenza, riconoscimento e atto del riconoscersi c'è una sottile, ma profonda differenza: la conoscenza è come trovare "l'essere oggettivo dell'idea" (Ricœur 2005: 73), la traduzione concettuale dell'oggettivo; il riconoscimento è ritrovare nell'identificazione ciò che rimane simile in qualcosa che ha subito il cambiamento lungo il processo deformativo o deformante del tempo; il riconoscersi è sapersi identificare in ciò che la vita ci muta e ci trasforma, lungo le vicissitudini temporali dei vissuti. Il problema del riconoscimento e del riconoscersi è legato alla temporalità, alla distanza temporale che inserisce l'alterità nel nostro essere noi stessi, non rimanendo nostri medesimi: il tempo, modellandoci e cambiandoci, ci rende diversi, cioè pone fuori di noi ciò che siamo di noi stessi, alterandoci con il suo passare, il suo trascorrere. Se nel tempo biologico il cambiamento avviene lentamente e, comunque, tranne che nelle malattie o nelle sciagure, si subisce una trasformazione ma non uno sconvolgimento estraniante, sì da renderci irriconoscibili, nel Lager, invece, si patisce un rapido cambiamento di alterazione annientante, azzerante, disidentificante, per il quale l'uomo non è più raccontabile con le categorie narrative maturate nella cultura occidentale, incentrate intorno all'identità dell'*io capace*, che narrativamente diventa: *io voglio*, *io posso*, *io so*: verbi modali collegati tra loro nella trama dell'agire, che è lo svolgersi di un *poter* fare, grazie a un *saper* fare ciò che io come personaggio *voglio poter* fare.

L'identità dell'io capace è di natura temporale: in effetti, io so grazie all'esperienza accumulata negli anni, oppure per merito di un apprendimento ottenuto nel tempo; l'io posso fare è legato a un rapporto di realizzazione del presente verso il futuro, entro cui il mio volere si pone come motivo di trasformazione, causa desiderante di mutazione. Il soggetto narrativo che vuole, che sa e fa, è un personaggio temporale, il cui volere nasce all'interno della sua memoria, da poter ripresentificare oppure cambiare; così come il suo sapere e agire, che si compone di un reagire verso un passato da mutare e di un progettare verso un futuro sognato da realizzare.

Ebbene, niente di tutto ciò è possibile nella vita del *non uomo* del Lager: *non uomo* perché soggetto privato del suo tempo; essere vivente ridotto a esistere solo in un presente in sé deformante lungo i momenti stessi del suo essere continua impresenza, presente provvisorio, precario, continuamente morente, in preda a un sopravvivere minacciato da un continuo bisogno elementare di acqua, pane e freddo: presente senza memoria e, di rimando, senza futuro prossimo.

In questo tipo di presente dalla presenza precaria, unità narrativa di temporalità è il giorno, l'ogni giorno morente, essendo imprevedibile ogni evento, non causato perché casuale, interdipendente dal capriccio delle SS e dal caos, dopo che i tedeschi lasciarono tutto, incalzati dalle armate rosse:

> nei Lager si perde l'abitudine di sperare, e anche la fiducia nella propria ragione. In Lager pensare è inutile, perché gli eventi si svolgono per lo più in modo imprevedibile; ed è dannoso, perché mantiene viva una sensibilità che è fonte di dolore, e che qualche provvida legge naturale ottunde quando le sofferenze sorpassano un certo limite (224).

Essendo incerta ogni cosa riferita all'immediato domani, bisogna perciò anche nelle poche occasioni favorevoli, non lasciarsi minimamente:

> tentare dalla speranza di sopravvivere e dal pensiero della libertà. Noi no, noi sappiamo come vanno queste faccende; tutto questo è un dono del destino, che come tale va goduto il più intensamente possibile, e subito: ma del domani non v'è certezza (185).

Il tempo del Lager è un tempo neutro, senza conseguenze, in cui è vana ogni previsione; impersonale, anonimo, in quanto nessuno dei condannati poteva influenzarlo: perciò, "la nostra saggezza era il 'non cercar di capire', non rappresentarsi il futuro, non tormentarsi sul come e sul quando tutto sarebbe finito: non porre e non porsi domande" (154).

La disidentità del tempo, il vivere un presente senza la agostiniana "*distentio animi*" del presente nel futuro, si riflette nel non poterlo neppure vivere con la durata del passato nel presente; era malinconico ricordare, scrive Levi, pertanto:

> conservavamo i ricordi della nostra vita anteriore, ma velati e lontani, e perciò profondamente dolci e tristi, come sono per ognuno i ricordi della prima infanzia e di tutte le cose finite; mentre per ognuno il momento dell'ingresso al campo stava all'origine di una diversa sequenza di ricordi, vicini e duri questi, continuamente confermati dalla esperienza presente, come ferite ogni giorno riaperte (154-155).

Insomma, per ognuno il presente era immerso in un "nostro tempo sterile e stagnante": senza ritrovare in sé le risorse interne, a contatto con la concretezza della fame e della desolazione, per noi, presenze atemporali:

> ore, giorni e mesi si riversavano torpidi dal futuro nel passato, sempre troppo lenti, materia vile e superflua di cui cercavamo di disfarci al più presto. Conchiuso il tempo in cui i giorni si inseguivano vivaci, preziosi e irreparabili, il futuro ci stava davanti grigio e inarticolato, come una barriera invincibile. Per noi, la storia si era fermata (155).

L'immagine del tempo, ridotto a solo presente, in una condizione alienante di crisi della presenza, ritorna ossessivamente nelle pagine di Levi: presente monotono che si ripete "nelle giornate uguali e accanitamente lunghe" (156), a cui corrisponde una presenza di "immutata indifferenza" ("Non era rassegnazione cosciente, ma il torpore opaco delle bestie domate con le percosse, a cui non dolgono più le percosse", 157); presente inerte, a cui corrisponde la presenza giacente di tutti noi, "ammonticchiati gli uni sugli altri come morti, sensibili tuttavia alla momentanea dolcezza delle membra in riposo" (ivi); presente vuoto, in cui non c'è mai tempo per la presenza interiore, perché "la lotta contro la fame, il freddo e il lavoro lascia poco margine per il pensiero" (165) e pure poco "posto per aver pau-

ra" (169); presente indifferente e spaesante, privo di durata, perché qui, nel Lager, "nessuno ha tempo, nessuno ha pazienza, nessuno ti dà ascolto; noi ultimi venuti ci raduniamo istintivamente negli angoli, contro i muri come fanno le pecore, per sentirci le spalle materialmente coperte" (53); presente frammentario e disordinato, in cui "il tempo passa goccia a goccia" (31) e l'attesa è continuamente delusa, perché "non succede niente e continua a non succedere niente. Come pensare? Non si può più pensare, è come essere già morti. Qualcuno si siede per terra" (30-31); presente, infine, inesistente e immemoriale, fatto di minuti da perforare vivendo per niente, perché non vi rimane nessuna traccia:

> Anche oggi, anche questo oggi che stamattina pareva invincibile ed eterno, l'abbiamo perforato attraverso tutti i suoi minuti; adesso giace conchiuso ed è subito dimenticato, già non è più un giorno, non ha lasciato traccia nella memoria di nessuno. Lo sappiamo, che domani sarà come oggi: forse pioverà un po' di più o un po' di meno, o forse invece di scavar terra andremo al Carburo a scaricar mattoni. O domani può anche finire la guerra, o noi essere tutti uccisi, trasferiti in un altro campo, o capitare qualcuno di quei grandi rinnovamenti che, da che Lager è Lager, vengono infaticabilmente pronosticati imminenti e sicuri. Ma chi mai potrebbe seriamente pensare a domani? La memoria è uno strumento curioso: finché sono stato in campo, mi hanno danzato per il capo due versi che ha scritto un mio amico molto tempo fa "… infin che un giorno / senso non avrà più dire domani". Qui è così. Sapete come si dice "mai" nel gergo del campo? "Morgen früh", "domani mattina" (176).

Il presente senza tempo è raccontato da Levi anche in rapporto agli indicatori temporali, che si materializzano nel campo variamente non con l'orologio (nessuno dei prigionieri ne possiede uno), ma con la sirena, come quella di mezzogiorno, che "esplode a esaudire le nostre stanchezze e le nostre fami anonime e concordi" (94-95); con la campana, che "suona sempre all'alba, e allora è la sveglia, ma quando suona a metà giornata vuol dire '*Blocksperre*', clausura in baracca, e questo avviene quando c'è selezione, perché nessuno vi si sottragga, e quando i selezionati partono per il gas, perché nessuno li veda partire" (168); con il ritmo musicale dell'orchestra, che "suona le marce sulle quali dobbiamo, all'entrata e all'uscita, sincronizzare i nostri passi" (168); e con la voce delle SS nel far marciare "al passo" i detenuti.

Eppure, un tempo *anteriore*, naturale, è avvertito comunque dall'uomo ridotto a presenza intemporale: è il tempo "dell'esistere senza esistente", direbbe Lévinas (2001: 21) in contrasto con l'Heidegger di *L'essere e il tempo*, in cui si coglie l'esistere sempre all'interno dell'esistente, essendo assurdo il contrario: nel Lager, sebbene si lavori per "il ritorno al nulla di tutte le cose, esseri e persone" (22), non si incontra, comunque, il "puro nulla", ma:

> il fatto che c'è [*il y a*]. L'assenza di tutte le cose ritorna come una presenza: come il luogo in cui tutto è sprofondato, come una densità d'atmosfera, come una pienezza del vuoto o come il mormorio del silenzio. Dopo questa distruzione delle cose e degli esseri, c'è, impersonale il "campo di forze" dell'esistere. Qualcosa che non è né soggetto, né sostantivo. Il fatto dell'esistere che s'impone, quando non c'è più nulla. Ed è anonimo: non c'è nulla e nessuno che prenda quell'esistenza su di sé. È impersonale come "piove", o "fa caldo". Esistere che ritorna qualunque sia la negazione con la quale lo si neghi. C'è come l'irremissibilità dell'esistere puro (in cui si) sviluppa una nozione di essere senza nulla, che non lascia aperture, che non permette di sfuggire. E questa impossibilità del nulla toglie al suicidio, che è l'ultima forma di dominio che si possa esercitare sull'essere, la sua funzione di dominio. Non si è più padroni di nulla, perciò si è nell'assurdo. Il suicidio appariva come l'ultima difesa contro l'assurdo (Lévinas 2001: 22).

L'assenza vivente nel Lager è sconosciuta alla rappresentazione tragica, che non è stata contagiata dal *morbo* dell'assurdità inenarrabile: il Lager è "la tragedia della tragedia", perciò un "al di là della tragedia" (24), in cui il non costretto a essere non causa un impossibile "non essere": insomma, la non vita del Lager, in contraddizione con la vita fuori di esso, non è nello stesso rapporto di contrarietà tra la vita e la morte, ma, greimasiamente (secondo il quadrato semiotico di Greimas), in un rapporto di implicazione con la vita: è una quasi vita in continuo processo verso la *non vita* del morire, che viene continuamente ritardata dal soggetto vittima. È questo ritardo, causa del sopravvivere, che diventa narrabile: è in questa relazione di implicazione con la non vita vissuta come non morte che è possibile recuperare il personaggio uomo dentro il tentativo della struttura organizzativa del Lager, tendente a trasformare l'uomo nel suo contrario, la bestia.

Facendo ancora riferimento a Lévinas (2001: 25), la coscienza diventa:

> la possibilità di sottrarsi alla vigilanza; il senso proprio della coscienza consiste nell'essere una vigilanza posta a ridosso di una possibilità di dormire; il particolare modo d'essere dell'io consiste nel potere di uscire dalla situazione della vigilanza impersonale. Effettivamente, la coscienza partecipa già alla vigilanza. Ma ciò che la caratterizza in modo particolare è il fatto di riservarsi sempre la possibilità di ritrarsi "dietro", per dormire. La coscienza è il potere di dormire.

In effetti, la non vita del Lager, così come è narrata da Levi, è un continuo rifuggire dall'"unitaria desolazione interna" (161), in cui sono caduti sia gli oppressori, sia le vittime: queste ultime conservano la non logica di durare ancora, di "trattenersi sull'orlo della disperazione e concedersi di vivere" (173): è "l'insensato pazzo residuo di speranza inconfessabile" di non "toccare il reticolato elettrico" (164) e di non "buttarsi sotto i treni in manovra" (174), al fine di morire, invece, senza ritardo.

Rifuggire dalla desolazione vuol dire rifuggire dalla vigilanza all'interno degli interstizi *viventi*, in cui lo sguardo del potere non può entrare. Essi sono: la notte, il sonno, cioè il "dormire" di Levinas, dove accade l'immaginario compensativo del sogno; la memoria inconscia dell'essere uomo, il non dimenticare (atto memoriale diverso dalla ricordanza leopardiana o dalla rimemorazione freudiana o dalla ripresentificazione husserliana della "coscienza interna del tempo") *che cosa* significa vivere e sentire da uomo; la memoria culturale (come il non dimenticare), dove poter trovare immagini con cui analogicamente tradurre in narrazioni possibili le scene di vita del Lager. Con la memoria culturale come impegno a non dimenticare, promessa che perdura pure nel pensiero onirico, il presente trova finalmente la sua dilatazione oltre il suo essere presente del *solo* presente: il presente incontra il tempo, il tempo immaginativo e lungo, durevole, della coscienza e della cultura, il tempo disteso di un futuro probabile e desiderabile.

Anche nel Lager, insomma, dove si vive "bestialmente e senza ritegno" (161), il presente si apre casualmente agli incontri improvvisi di prossimità, durante i quali un semplice

"operaio civile italiano", di nome Lorenzo, compie atti generosi, quali offrire "un pezzo di pane e gli avanzi del suo rancio ogni giorno per sei mesi (e) una sua maglia piena di toppe" (158), senza chiedere né accettare "alcun compenso, perché era buono e semplice, e non pensava che si dovesse fare il bene per un compenso" (*ib.*). È questa prossimità generosa di Lorenzo la promessa possibile di vita umanizzata, capace di dare a Levi la forza di "poter reggere alla prova":

> io credo che proprio a Lorenzo debbo di essere vivo oggi; e non tanto per il suo aiuto materiale, quanto per avermi costantemente rammentato, con la sua presenza, con il suo modo così piano e facile di essere buono, che ancora esisteva un mondo giusto al di fuori del nostro, qualcosa e qualcuno di ancora puro e intero, di non corrotto e non selvaggio, estraneo all'odio e alla paura; qualcosa di assai mal definibile, una remota possibilità di bene, per cui tuttavia metteva conto di conservarsi […] Lorenzo era un uomo; la sua umanità era pura e incontaminata, egli era al di fuori di questo mondo di negazione. Grazie a Lorenzo mi è accaduto di non dimenticare di essere io stesso un uomo (161-162).

Il non dimenticare culturale permette il recupero di immagini codificanti, appartenenti a testi formativi del "canone culturale occidentale", per dirla con Harold Bloom (2000: 13-93), l'Odissea omerica, la Bibbia e l'Inferno dantesco. Analizzando i modi con cui Levi riscrive il presente del Lager con figure testuali provenienti dal passato della cultura d'appartenenza, si nota che di Omero viene utilizzato soltanto Polifemo, a proposito del rito forzato della doccia obbligatoria ("assai sgradevole", in realtà, per vari motivi, quali "acqua scarsa e fredda, o addirittura bollente"; mancanza di spogliatoi, di asciugamani e sapone; paura, inoltre, di essere derubati dei miseri abiti rattoppati, lasciati incustoditi durante il lavaggio), al termine del quale si viene controllati da un fiduciario del Block, che, installatosi sulla porta, "tasta come Polifemo chi esce per sentire se è bagnato" (193). Alla Bibbia si fa riferimento ricordando la Torre di Babele, a proposito dei "quindici o venti linguaggi" che si parlano nel Lager (99-100); nessun accenno al Dio biblico, né al suo "patto d'Alleanza" con il popolo ebraico: il silenzio è dovuto al fatto che, spiega l'autore:

> oggi io penso che, se non altro per il fatto che un Auschwitz è esistito, nessuno dovrebbe ai nostri giorni parlare di Provvidenza: ma è certo che in quell'ora il ricordo dei salvamenti biblici nelle avversità estreme passò come un vento per tutti gli animi (207).

Il testo più richiamato è, invece, l'Inferno dantesco, le cui immagini, riferite ai dannati, ricorrono di frequente nel testo di Levi: come, ad esempio, in riferimento alla selezione praticata dai Kapo, durante la quale succede "uno scatenarsi di comandi, di bestemmie e di colpi (con cui si) indica che la commissione è in arrivo. Il Blockältestr e i suoi aiutanti, a pugni e a urli, a partire dal fondo del dormitorio, si cacciano davanti la turba dei nudi spaventati, e li stipano dentro il Tagesraum, che è la Direzione-Fureria" (169). Nel libro di Levi si fa pure cenno ai diavoli di Malebolge e, soprattutto, all'Ulisse dantesco, di cui si cita l'invito, rivolto ai compagni dall'eroe, a "non dimenticare" la natura dell'umana "semenza", che vuole gli uomini non "fatti a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza". Con questi versi Levi presenta la lingua e la cultura italiane al *curioso* Jean, lo studente alsaziano, che svolgeva il la-

voro non manuale di "Pikolo del nostro Kommando", "vale a dire di fattorino – scritturale, addetto alla pulizia della baracca, alle consegne degli attrezzi, alla lavatura delle gamelle, alla contabilità delle ore di lavoro del Kommando" (145). A questo giovane studente di ventiquattro anni, che parla correttamente francese e tedesco e che vuole imparare la lingua italiana, Levi ripete a memoria i versi di Dante riferiti a Ulisse: non li ricorda bene, però, li recita, pertanto, con inesattezze e lacune, con "buchi di memoria", mantenendo intatta la promessa memoriale che l'uomo greco-medievale esprime ai suoi compagni, di seguire sempre "virtute e canoscenza". È da questo non dimenticare che la memoria diventa promessa anche attuale per il futuro: "terra promessa" culturale, dove mare aperto e deserto, viaggio per mare ed esodo per il deserto si congiungono. È recuperando, in effetti, la promessa dalla memoria che si può sentire la leviana "voce dell'uomo"; è nel rendere promessa la memoria che il presente non si appiattisce nel presente, perché esso "riguarda tutti gli uomini in travaglio, e noi in specie; e riguarda noi due, che osiamo ragionare di queste cose con le stanghe della zappa sulle spalle" (ivi: 151). Promessa e ricordo: quando il ricordo si fa promessa, e viceversa, accade che l'uomo incontra l'altro, pure nelle circostanze negative in cui, ad esempio, la *prora* della nave dell'Ulisse dantesco va *in giù*, si inabissa, "com'altrui piacque". Un non anacronismo biblico-medievale, questo "com'altrui piacque", perché vi si esprime la vera ricerca umana; la ricerca del perché fare altrimenti e del sapere che l'altrimenti è possibile: ed è possibile come promessa rivolta all'altro, Dio "incontrato" nell'altro uomo, nei cui confronti il non dimenticare, il conservare attiva la memoria, si fa recupero del senso dell'altro, oltre che impegno perché l'altro abbia sempre un senso da mantenere e da "ispirare".

È così il particolare ricordare leviano: impegno a non dimenticare l'altro come volto ("Non ho più rivisto Schlome, ma non ho dimenticato il suo volto grave e mite di fanciullo, che mi ha accolto sulla soglia della casa dei morti" (43); impegno a non dimenticare il presente *offeso*, affinché non ci sia oblio: e ciò per paura che il presente *disidentificante* possa essere ripetuto, possa ritornare. La memoria risponde alla logica del ritorno, la promessa legata al non dimenticare, invece, presuppone il non fare ritornare. D'altra parte, la memoria come nostalgia, come ritorno allo stesso, è dolore. Durante la malattia, nel tempo che si trascorre nell'infermeria, chiamata Ka-Be, succede, in effetti, che ricordare di sé e del "proprio" porta, come assurda conseguenza, ad addolorarsi, ad affliggersi:

> chi ha seme di coscienza, vi riprende coscienza […]. In questo Ka-Be, parentesi di relativa pace, abbiamo imparato che la nostra personalità è fragile, è molto più in pericolo che non la nostra vita; e i savi antichi, invece di ammonirci "ricordati che devi morire", meglio avrebbero fatto a ricordarci questo maggior pericolo che ci minaccia. Se dall'interno dei Lager un messaggio avrebbe potuto trapelare agli uomini liberi, sarebbe stato questo: fate di non subire nelle vostre case ciò che a noi viene inflitto qui. Quando si lavora, si soffre e non si ha tempo di pensare: le nostre case sono meno di un ricordo. Ma qui il tempo è per noi: da cuccetta a cuccetta, nonostante il divieto, ci scambiamo visite, e parliamo e parliamo. La baracca di legno, stipata di umanità dolente, è piena di parole, di ricordi e di un altro dolore. "Heimweh" si chiama in tedesco questo dolore; è una bella parola, vuol dire "dolore della casa". Sappiamo donde veniamo: ricordi del mondo di fuori popolano i nostri sonni e le nostre veglie, ci accorgiamo con stupore che nulla abbiamo dimenticato, ogni memoria evocata ci sorge davanti dolorosamente nitida. Ma dove andiamo non sappiamo (ivi: 75).

La promessa memoriale è la proposta alternativa di Levi, insieme con quella del riconoscersi oltre il sé individuale, come uomo umano e, perciò, soggetto dialogico e comunitario: il raccontare nasce da queste motivazioni, anzi da questo impegno e diventa testimonianza. Testimoniare significa ricordare per promettere, riconoscersi come un riconoscere l'altro che è in noi, per cui siamo uomini, apparteniamo all'essere uomo: è da questo impegno dell'uomo al racconto che nasce il voler sopravvivere come uomo *narratore* di testimonianze. Il Lager, pure dalla sua inenarrabilità, non fa cessare l'uomo di essere uomo-racconto, così come Shahrazàd risponde alla costante minaccia di morire, trasformandosi in donna-racconto: "anche in questo luogo", scrive Levi, "si può sopravvivere, e perciò si deve voler sopravvivere, per raccontare, per portare testimonianza; per vivere è importante sforzarci di salvare almeno lo scheletro, l'impalcatura, la forma della civiltà" (ivi: 56).

Questa promessa a non dimenticare è un imperativo etico, di responsabilità, che dura fino al sogno del personaggio-testimone: i prigionieri sognano spesso di raccontare "in casa" ai familiari e alla gente la vita nel Lager. Alla felicità onirica, al "godimento intenso, fisico, inesprimibile" (ivi: 82) di raccontare, segue, però, sempre in sogno, una triste amarezza: l'ascolto del racconto è distratto, anzi, mentre i testimoni raccontano, la gente, assente o presa da altri impegni individuali, si allontana, se ne va:

> Qui c'è mia sorella, e qualche mio amico non precisato, e molta altra gente. Tutti mi stanno ascoltando, e io sto raccontando proprio questo: il fischio su tre note, il letto duro, il mio vicino che io vorrei spostare, ma ho paura di svegliarlo perché è più forte di me. Racconto anche diffusamente della nostra fame, e del controllo dei pidocchi, e del Kapo che mi ha percosso sul naso e poi mi ha mandato a lavarmi perché sanguinavo. È un godimento intenso, fisico, inesprimibile essere nella mia casa, fra persone amiche, e avere tante cose da raccontare: ma non posso non accorgermi che i miei ascoltatori non mi seguono. Anzi, essi sono del tutto indifferenti: parlano confusamente d'altro fra di loro, come se io non ci fossi. Mia sorella mi guarda, si alza e se ne va senza far parola. Allora nasce in me una pena desolata, come certi dolori appena ricordati della prima infanzia: è dolore allo stato puro […]. Il sogno mi sta davanti, ancora caldo, e io, benché sveglio, sono tuttora pieno della sua angoscia: e allora mi ricordo che questo non è un sogno qualunque, ma che da quando sono qui l'ho già sognato, non una ma molte volte, con poche variazioni di ambiente e di particolari. Ora sono in piena lucidità, e mi rammento anche di averlo già raccontato ad Alberto, e che lui mi ha confidato, con mia meraviglia, che questo è anche il suo sogno, e il sogno di molti altri, forse di tutti. Perché questo avviene? Perché il dolore di tutti i giorni si traduce nei nostri sogni così costantemente, nella scena sempre ripetuta della narrazione fatta e non ascoltata? (82-83).

Il dolore che non trova ascolto, a casa, tra i propri familiari, è "dolore allo stato puro", dolore perturbante, assenza di ascolto fino all'indifferenza, dell'altro e, quindi, della propria, come nel Lager, *non luogo* in cui è inutile fare domande, in cui "nessuno ha tempo, nessuno ha pazienza, nessuno ti dà ascolto. [...] Rinuncio dunque a fare domande" (53). Ritratto dell'indifferenza è Null Achtzehn, al quale "tutto gli è a tal segno indifferente che non si cura più di evitare la fatica e le percosse e di cercare cibo. Eseguisce tutti gli ordini che riceve, ed è prevedibile che, quando lo manderanno alla morte, ci andrà con questa stessa totale indifferenza" (59).

Avvertire l'indifferenza in casa al voler finalmente raccontare è il vero fallimento dell'uomo-testimone: il disinteresse e l'assenza di ascolto l'offendono più dell'imposizione del tacere. In effetti, il silenzio forzato del tacere si può raccontare dopo, successivamente, purché ci sia l'altro che ascolti. Altrimenti, a che serve testimoniare? A che serve vivere per un tempo-promessa di un ricordare che faccia sì che ciò che ora si è costretti a vivere, si promette che non lo si vivrà mai più? In effetti, come scrive l'autore, personaggio-testimone, l'idea del libro-racconto è nata:

> come intenzione e come concezione già fin dai giorni di Lager. Il bisogno di raccontare agli "altri", di fare gli "altri" partecipi, aveva assunto fra noi, prima della liberazione e dopo, il carattere di un impulso immediato e violento, tanto da rivaleggiare con gli altri bisogni elementari: il libro è stato scritto per soddisfare a questo bisogno; in primo luogo quindi a scopo di liberazione interiore. Di qui il suo carattere frammentario. […] Mi pare superfluo aggiungere che nessuno dei fatti è inventato (14).

Note

[1] Questa e le altre indicazioni di pagina senza ulteriori indicazioni si riferiscono a Levi 1973.

Riferimenti bibliografici

Bloom, Harold, 2000, *Il canone occidentale*, a cura di F. Saba Sardi, Milano, Bompiani.
Levi, Primo, 1973, *Se questo è un uomo*, pres. e note a cura dell'autore, Torino, Einaudi.
Lévinas, Emmanuel, 2001, *Il tempo e l'altro*, a cura di F. P. Ciglia, Genova, il melangolo.
Ricœur, Paul, 2005, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Milano, Cortina.

FRANCESCO MUZZIOLI

DISTOPIA E UMANESIMO: DISILLUSIONE E IRONIACOME FORME DI SPERANZA ESTREME E RESIDUALI, LE UNICHE ETICAMENTE ACCETTABILI

In un libro recente (*Scritture della catastrofe*) mi sono occupato *a tappeto* del genere narrativo della distopia, vale a dire il fantastico che si proietta nel futuro per raccontare il peggioramento della situazione presente, fino alla descrizione della fine del mondo. È stata una ricerca suggestiva, ancorché stremante e mai chiudibile (e che poi, certamente, andrebbe ulteriormente allargata dalla narrativa in prosa a quella per immagini del cinema e del fumetto). Una ricerca che mi ha consentito di lavorare *nel vivo* dell'immaginario collettivo, confrontandomi tra l'altro con i problemi di metodo posti dall'ultima tendenza critica dei *cultural studies* (alta cultura, bassa cultura: come distinguerle e come collegarle?). In primo luogo, però, il genere distopico mi interessava per via di alcuni rovesciamenti paradossali che gli sono insiti: la distopia, genere del futuribile, nella sua sostanza più profonda costituisce niente di meno e niente di più che un tipo di "realismo" per proiezione (i problemi sono proprio i nostri: gli scenari sono ormai indistinguibili da quelli dei telegiornali); nello stesso tempo (direi: proprio per ciò) la distopia si diffonde ovunque, diventa un effetto sicuro a pronta presa, una branca dell'industria mondiale della *fiction*, rientra in *schemata* ben standardizzati. La distopia *si consuma*. Per fronteggiare questo fenomeno occorre approntare per tempo una *critica* dell'immaginario distopico.

Nel corso della mia mappatura, un punto su cui mi sono spesso soffermato è la presenza nella distopia di un "residuo umanistico". Che cosa intendo con questa formula? Molte distopie non hanno il coraggio di pigiare fino in fondo il pedale della catastrofe e, dopo aver suscitato spavento, al momento di concludere "finiscono bene", secondo la norma (il cronotopo, direbbe Bachtin) del racconto avventuroso: massimo incubo per il massimo sollievo. Nella società dell'odio s'incontra malgrado tutto l'amore e la coppia è una cellula di resistenza invincibile; all'ultimo uomo corrisponde un'ultima donna e l'umanità ricomincia, quando non siano interi gruppi di superstiti ad avviare la possibilità di una ripresa; o, ancora, la distruzione totale per questa volta è rinviata ecc. La salvezza può essere plateale e fortemente ideologizzata, con un finale risolutivo che garantisce la salvezza, oppure rimanere sottintesa in un finale aperto. Il primo caso è quello dei *Figli degli uomini* di Phyllis Dorothy James (da poco trasposto in film), una distopia della sterilità che si conclude però con una insperata nascita, accompagnata da rituale battesimo; il secondo caso è il recentissimo *La strada* di Cormack McCarthy, che malgrado ogni crudezza viene a essere a conti fatti un inno all'amore paterno, lungo la via dissestata di un mondo in dissoluzione, insidiato da mille violenze, il padre muore, ma non senza aver

condotto il figlio nella "terra promessa" di una possibile ripresa della vita solidale. Si vede che persino a un McCarthy, il narratore più cattivo del mondo, una volta che il "peggio" è demandato alla configurazione del genere, tocca essere "buono" almeno un poco... A ben vedere, non molte distopie resistono dal trasformarsi, mediante una conclusione in qualche modo positiva, in "distopie speranzose", elargendo in coda un viatico consolatorio.

Il "residuo umanistico" consisterebbe insomma nel ricorso a una "retorica dell'umanesimo", nel salvataggio di alcuni insopprimibili valori tradizionali, recuperati di fronte alla prova del fuoco del massimo pericolo. È un fatto inevitabile? Se ci pensiamo bene, la distopia, immaginando un "peggioramento" futuro, non può far altro che rimpiangere il passato. Non per niente questo genere nasce, già nell'Ottocento, come messa in mora delle esaltazioni del progresso, e quindi come contro-affermazione che dichiara sbagliato il movimento in avanti. In avanti c'è il baratro: allora per forza di cose non ci sarebbe altro da fare che tornare indietro. Vi è un'*anima* dunque regressiva e proprio il termine "anima" fa parte integrante di questa regressione verso l'epoca antecedente il vortice della modernità. Riguardando la mappa delle distopie, si sprecano: l'elogio delle piccole comunità, della tecnica artigianale, dei legami sentimentali, o anche solo della vita naturale, liberata – grazie alla catastrofe – dalla comodità delle macchine e dalla omologazione delle masse. Molte volte si costeggia il mito di Robinson, e le vicende assomigliano un po' al western dei pionieri, o riemerge – come suggeriscono taluni – il genere "pastorale" (tra i cronotopi di Bachtin, forse si attaglia quello dell'idillio). È evidente, del resto, che la distopia, preoccupandosi della fine dell'uomo come genere, ragiona (lo voglia o no) con una nozione *generica* di Uomo. Ecco allora che la sua fortuna attuale coincide in modo addirittura troppo evidente con la difficoltà che oggi abbiamo di pensare (progettare) il futuro: una crisi devastante che attanaglia in modo particolare i cosiddetti intellettuali di sinistra i quali riescono, quando ci riescono, al massimo a non arrendersi all'esistente, ma sono del tutto brancolanti nel vuoto quando si tratta di proporre rimedi alternativi. Un problema iscritto perfino nei cromosomi dell'ultima contro-egemonia mobilitante a livello mondiale: quella del pacifismo.

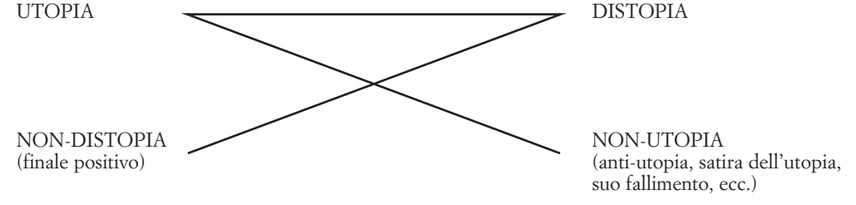
Ora, però, vorrei scavare più a fondo su di una questione strutturale: se dobbiamo stare attenti e guardare caso per caso come finisce la distopia, se possiamo distinguerne due tipi a seconda che abbia o no un "lieto fine", ciò significa che allora la fine è decisiva! Non solo quella del mondo, naturalmente, che fonda il genere, ma quella del testo stesso, che il narratore distopico si trova di fronte come un "che fare?" assai spinoso. Potrà sembrare strano, ma il genere letterario della Fine con la maiuscola, si trova impacciato con la sua propria conclusione in quanto testo. La prima non determina affatto la seconda in modo ovvio e scontato, al contrario, sia in un caso che nell'altro, sia che l'umanità riprenda quota, sia che sprofondi nel disastro, del pari il narratore non sa bene come finire. Caso esemplare quello di âapek che, nelle ultime pagine della sua *Guerra delle salamandre*, cambia diametralmente la sorte negativa dell'uomo che aveva raccontato fino ad allora, dopo un dialogo dell'*autore con se stesso*, dove una "voce interiore" interferisce sulle decisioni del narratore, fa leva ironicamente sul suo sentimento profondo ("non ti dispiace per l'umanità?"), suggerisce una "logica storica" per la quale anche il nuovo potere delle salamandre verrà minato da contraddizioni interne, infine suppone che venga colto a sua volta da infezioni distopiche, in modo che tutto torni "a essere quasi come prima".

Ma direi di più: il narratore distopico, *non può* finire (nell'esempio di âapek, le ultime battute sono: " 'E poi?', 'Poi, non so...'"). Per forza, nel momento in cui il libro termina, sorge la domanda: ma il narratore non fa parte del mondo finzionale? E allora, se è ancora libero, vivo e in buona salute, essendo in grado di indirizzare la storia verso di noi, le cose non possono andare poi così male come racconta! Anche nel caso si faccia ricorso – come spesso avviene – al diario ritrovato, la questione si pone ugualmente per il curatore o i curatori dell'edizione del testo. Ce lo conferma proprio il celeberrimo *1984* di Orwell: guardando con attenzione la nota finale sul *Newspeak*, ci si accorge che l'argomento è trattato al passato e quindi, implicitamente suggerisce che l'intero progetto totalitario è stato superato ed è ormai trascorso. Basta l'esistenza stessa del racconto distopico per smentire le sue stesse coordinate (per questo lato la distopia rientra decisamente nella modernità, in quanto testo *impossibile*). Tale imbarazzo del finale fa sì che molte distopie ricorrano alla brusca interruzione e, a guardar bene, si fermino al *penultimo* atto. Non per nulla, la distopia sceglie spesso di preferenza uno strano tipo di racconto, il racconto al presente; raccontare al futuro, al modo della previsione o della profezia, indebolirebbe l'affermazione di *realtà* della rappresentazione; raccontare al passato, come fa *normalmente* la stessa fantascienza, ricadrebbe nelle questioni sopra esposte (come smentita implicita del pessimismo totale). Non rimane che raccontare al presente, un tempo che, se anche ammesso (il cosiddetto "presente storico"), è una modalità a rigor di logica inverosimile, non potendosi allo stesso tempo agire e scrivere. Questo uso del presente non è tanto da ricondurre alla figura retorica dell'*ipotiposi*, che lo utilizza per vivacizzare un'azione "presentificandola" sotto i nostri occhi; è piuttosto quello che alcuni narratologi hanno chiamato un "presente scenico": il portato di un osservatore *in presa diretta*, una sorta di telecamera narrativa (sembra, allora, che la distopia sia già bell'e pronta per il cinema, il che è confermato dalla sua ipertrofia filmica attuale). Constatiamo che a una impossibilità nel contenuto si somma una impossibilità nella forma.

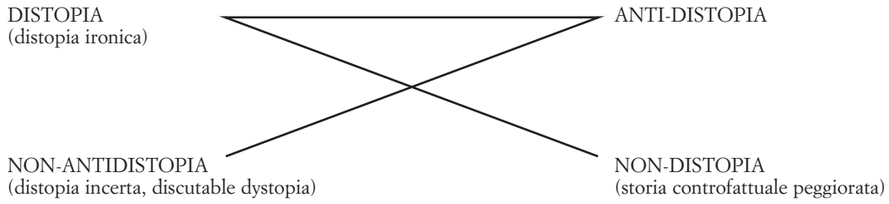
Ma la paradossalità della distopia non si ferma qui. Essa risiede anche nella sua reversibilità. O, per meglio dire, nella discrasia che si stabilisce tra il contenuto rappresentato e lo scopo della rappresentazione. La distopia non auspica ciò che descrive. Per quanto sia rigorosa e dura nel portare l'orrore alle estreme conseguenze, per quanto le capacità umane siano oggetto del suo disprezzo, tuttavia essa non vuole in nessun modo fornire un modello da realizzare o da imitare. Non ce ne sarebbe bisogno: infatti la narrazione distopica ci mostra proprio ciò che accadrà, se non faremo niente per scongiurarlo. È vero che ci può essere un estetismo del catastrofico, un compiacimento della violenza o una contemplazione del mondo disabitato, ma questa è pur sempre (perfino in Ballard!) l'altra faccia di un risentimento moralistico. Nella sua stessa costituzione, la distopia auspica che avvenga il contrario di quello che dice. Se questo è vero, allora potremmo dedurne che, anche in assenza di "residuo umanistico" vero e proprio, anche senza alcuna perorazione dei vecchi Valori perduti, la distopia rappresenta in ogni caso un *umanesimo residuo*. Residuo ed estremo, però, appunto: che si fonda sul fondamentale esercizio etico di escludere la facile panacea della speranza. Quella che si potrebbe chiamare l'*etica di Tristano*, dal nome del personaggio di Leopardi che se ne fa enunciatore, nel testo-chiave delle *Operette morali* ("rifiuto ogni consolazione e ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera"). Un simile argomento sottenderà, nel Novecento, la distopia come narrazione stoica, che, negandosi qualsiasi illusione sul futuro e qualsiasi rassicurante palingenesi, qualsiasi mitologia o teologia della centralità dell'uomo nell'universo, e accettando invece il dato della caducità materiale dell'intero genere, si costringe a considerare come plausibile e probabile l'eventualità del peggio, e si costringe a raccontare *in* e *di* una *strettoia*, in cui i Valori spirituali risultano abrasi come tali o comunque inutili e inoperanti, sebbene una qualche "pratica della virtù" non sia esclusa, però soltanto se assunta per l'appunto secondo una logica "pratica".

Ora, intesa come negazione del proprio significato, la distopia sarebbe parente prossima dell'ironia, quella forma retorica o figura di pensiero che esattamente significa il contrario del suo senso letterale. Tuttavia, c'è tra di loro una differenza sostanziale: mentre, nella distopia come l'abbiamo intesa poc'anzi, la negazione mira a una attivazione del lettore, l'ironia invece ha una tendenza aggressiva, mordente, tanto più rilevata quanto più è forte il divario tra il detto e l'inteso. Dobbiamo dunque differenziarle. O, piuttosto, considerare in specifico come potrebbero collegarsi. Cosa succede se l'ironia si attacca alla distopia? Cos'è una distopia ironica? Negazione della negazione, una distopia ironica dovrebbe essere una distopia rovesciata. Cioè una rappresentazione del peggio in cui però si riflette che questo peggio è un "tanto meglio"! Tanto meglio per il mondo, senza il genere umano!

In questa elaborazione di distinzioni potrebbe aiutarci, ancora una volta il quadrato semiotico, la "machinette" greimasiana. Nel libro avevo proposto questo quadrato che, partendo dall'utopia, arrivava a identificare la distopia e, sugli altri vertici, l'anti-utopia nonché quel particolare tipo che è la distopia a finale positivo:



Se, però, partissimo invece dalla distopia come primo termine, verrebbe fuori un quadrato abbastanza diverso che identificherebbe come opposto proprio la distopia ironica e, come contraddittori, da un lato la distopia a finale incerto (oggi piuttosto in auge: Sisk ne parla come "discutable dystopia") e una casella che potremmo identificare nella distopia della realtà (oltre alle rappresentazioni delle *vere* catastrofi, che però a rigore non rientrano nel genere, penso alla storia controfattuale in cui è il presente a essere "peggiorato" da un diverso decorso: ad esempio, le storie del "se avesse vinto il nazismo" e simili). Otteniamo:



Ma in che senso l'ironia sarebbe antidistopica? Non perché dica che sbagliano le cassandre del malaugurio e che tutto andrà bene ancora per molto tempo; assolutamente no, non vale certo a ripristinare la retorica del roseo. L'ironia si limita a prendere la distopia in parola, alla lettera. Se tutto andrà male, allora non resta che ridere, l'*humour noir* essendo l'unica reazione possibile a una catastrofe inevitabile. O, per meglio dire, l'unico modo di essere *superiori* alla catastrofe. In fondo, quella ironica è la sola distopia consequenziale, che assume i suoi motivi fino in fondo e cerca di vederne il lato positivo. Per farlo, deve compiere un completo giro di *straniamento* e guardare come "da fuori" il proprio stesso genere.

Si dirà che, in questo modo, viene a cadere la spinta etica, l'appello all'impegno per impedire la catastrofe. Se la disopia ha manifestamente un fine esortativo e perciò morale, l'antidistopia, sarebbe immorale e produrrebbe la rinuncia di fronte a un male assunto come inevitabile e addirittura alla fine meritato. Eppure non è così. Intanto c'è da considerare la costituzione etica del riso come prassi alternativa (sottolineata molto bene da Bachtin: "solo il riso non è mai stato sottoposto a sublimazione né religiosa, né mistica, né filosofica. Esso non ha mai avuto un carattere ufficiale"). La non-collaborazione del riso rispetto al potere dominante garantisce dunque da un suo arruolamento a favore della rovina prodotta dall'ordine costituito. È vero, l'ironia ha dei dubbi che l'ammonimento distopico possa andare a buon fine; ma è altrettanto chiaro che il suo scopo non è di convincere il destinatario ad accelerare il disastro. Semmai, la distopia ironica presenta un ammonimento ulteriore: non si tratta – essa sostiene implicitamente – di salvare la supremazia dell'uomo sulla Terra o di rimandarne il crollo, si tratta piuttosto di modificarne alla radice l'atteggiamento secondo una norma di compatibilità con l'ambiente e con gli altri esseri viventi sul pianeta. Altro che resa! La distopia ironica rappresenta un umanesimo affatto *radicale* e viene a coincidere, compiuto un intero giro dialettico, con la massima utopia.

La migliore verifica di questi assunti teorici la offre un rappresentante della distopia ironica come Kurt Vonnegut. In *Scritture della catastrofe* ho analizzato in particolare il suo romanzo *Galápagos*, dove è messa in scena una "distopia di sterilità", affine nel contenuto alla Phyllis Dorothy James, ma assolutamente diversa nella conclusione. È vero, anche Vonnegut prevede dei superstiti che si salvano, in bizzarre circostanze, nelle isole Galapagos (forse memore del Joenes di Sheckley, che si ricoverava alle Figi), ma la prosecuzione della razza umana è una vera e propria completa mutazione verso una vita acquatica affatto "inoffensiva", una autentica *ri-animalizzazione*. Vorrei approfittare di questa occasione, anche come forma di omaggio all'autore da poco scomparso, parlando qui di una precedente distopia vonnegutiana, intitolata *Cat's Cradle* (tradotto in italiano con il titolo cambiato in *Ghiaccio-nove*). *Cat's Cradle* è datato 1963 e si situa quindi all'inizio di un decennio che sarà l'ultimo della nostra storia a generare una concreta utopia, diffusa globalmente fra i giovani (i "60s", come dice Jameson, furono "an immense freeing or unbinding of social energies"). Rispetto a una tale "produzione di speranze" la distopia sembrerebbe allora in controtendenza, tuttavia si consideri che il decennio "favoloso" ebbe una partenza piuttosto frenata tra gli incubi della Guerra Fredda (il testo potrebbe essere stato concepito nelle vicinanze della crisi di Cuba) e gli strappi della decolonizzazione, mentre la cultura *underground* era ancora allo stato incoativo (per dire: i Beatles appena esordienti). A ben vedere, *Cat's Cradle* andrebbe classificato tra le distopie della paura atomica. Il suo punto di partenza è infatti la bomba di Hiroshima, la cui sola pensabilità è la prova provata della indegnità dell'uomo. Il narratore comincia da qui, dall'intenzione di scrivere un libro sulle cause e sugli autori dell'ordigno, *The Day the World Ended*, un libro progettato ma non portato a termine (a riprova della difficoltà di finire una distopia...). Ciò significa, intanto, due cose: che il tema profondo di Vonnegut, che emergerà con massima forza nel suo capolavoro, *Slaughterhouse-Five* (1969, *Mattatoio n. 5*), è la polemica contro la guerra. Già in *Cat's Cradle*, la polemica è a tutto campo e prevede anche un'esplicita perorazione pacifista, che suona per altro come controcanto a tutte le fanfare e le prediche, compresa la retorica delle vittime:

> Pertanto [dice l'oratore cambiando tono], se dobbiamo porgere i nostri sinceri omaggi ai cento bambini caduti di San Lorenzo, penso che faremmo meglio a farlo impegnando questo giorno a disprezzare ciò che li ha uccisi; vale a dire la stupidità e la cattiveria del genere umano.
> Forse, quando commemoriamo a guerra, dovremmo toglierci i vestiti e dipingerci di blu e camminare per tutto il giorno a quattro zampe grufolando come maiali. Questo sarebbe indubbiamente più appropriato di qualsiasi nobile discorso e sventolio di bandiere e presentat'arm con fucili ben oliati (it.: 191-192).
> [And I propose to you that if we are to pay our sincere respects to the hundred lost children of San Lorenzo, that we might best spend the day despising what killed them; which is to say, the stupidity and viciousness of all mankind.
> Perhaps, when we remember wars, we should take off our clothes and paint ourselves blue and go on all fours all day long and grunt like pigs. That would surely be more appropriate than noble oratory and shows of flags and well-oiled guns (testo orig.: 158-159].

Certo, Vonnegut è consapevole di come l'inumanità della guerra superi ogni immaginazione e sia sostanzialmente *irrappresentabile*; lo ha scritto anche nel suo ultimo libro autobiografico-consuntivo (*Un uomo senza patria*), che c'è una radicale diffidenza nei reduci, che è una resistenza alla insufficienza delle parole e alla loro retorica, sicché "una delle maniere più efficaci per raccontare le proprie avventure di guerra è rifiutarsi di raccontarle". Ciò spiega perché in *Cat's Cradle*, l'arma reale, l'atomica, venga poi sostituita da un'arma immaginaria, l'*ice-nine* ovvero il ghiaccio-nove (che dà il titolo alla versione italiana). Ma l'intreccio stesso, nel suo spostarsi da un mondo finzionale certificato a un mondo di fantasia (sia pure modellato sul modello dei Caraibi), dimostra che il fantastico deriva dal reale: infatti, mossosi alla ricerca dei padri dell'atomica, il narratore-giornalista scava nella biografia del bizzarro scienziato Felix Hoenikker e viene a conoscenza dell'esistenza di un'ar-

ma ancor più devastante, capace di congelamento istantaneo; segue poi i tre figli-eredi dello scienziato nell'isola di San Lorenzo, dove infine, in un succedersi di rocambolesche coincidenze, le schegge dell'*ice-nine* producono reazioni a catena sull'intero globo. Si potrebbe allora trattare il libro con una battuta (forse questo non sarebbe dispiaciuto all'autore) e sostenere che il ghiaccio-nove non è che la Guerra *Fredda* presa davvero alla lettera e portata alle estreme conseguenze o meglio alle estreme temperature. Quanto basta per storicizzare il testo e distinguerlo dalla successiva tipologia delle distopie di glaciazione dovuta invece alle variazioni climatiche.

Cat's Cradle è datato? Certamente, ma mica del tutto: andatevi a leggere il capitoletto intitolato *Perché gli americani sono odiati*, notate lo scandalo dei "veri" americani ("La forma peggiore di alto tradimento", disse Minton, "è affermare che gli americani non sono amati ovunque vadano e qualunque cosa facciano"), e poi ditemi se non sembra scritto nel nuovo Millennio! L'autore non ha avuto bisogno di aspettare Bush-figlio per rendersi conto della stoltezza e della assoluta incapacità delle alte sfere, civili e militari. Basti pensare che il ghiaccio-nove viene scoperto allo scopo di facilitare i marines a camminare sul fango: che poi possa provocare la distruzione universale appare come un particolare insignificante, un "danno collaterale" privo di interesse! Non è che l'arma letale cada in cattive mani, *è sempre in cattive mani*! Vonnegut vuole avvertire del pericolo insito nella potenza delle armi: se un'arma viene costruita (sia pure a scopo di dissuasione, come nella Guerra Fredda), prima o poi verrà usata. La volontà umana (come poi in *Galápagos*) è solo uno zimbello nelle mani del caso, e questo fa sì che anche i personaggi negativi – lo scienziato pazzo e i suoi figli, compreso il dittatore dell'isola – siano, ciascuno a suo modo, squinternati e in fondo, quasi simpatici. Il colpevole non è il singolo; il che significa, però, dall'altra parte, che nessuno è esentato dalla colpa.

La legge dello straniamento, per altro, impone la deroga all'unicità: la distopia stessa deve essere guardata "dall'esterno" e quindi con il filone "catastrofico" del romanzo (che denuncia la corsa agli armamenti verso ordigni sempre più "definitivi" e perciò ferali anche per chi li possiede) interferisce un altro filone, la storia "esotica" dell'isola di San Lorenzo. L'isola è il luogo quanti altri mai connesso all'utopia e per altro, solo l'anno prima, era uscito *Island* di Aldous Huxley, con la sua microsocietà del Pacifico, capace di unire la scienza e tecnica occidentali con le arti del corpo e della mente orientali (insomma, di "trarre il miglior frutto da *tutti* i mondi"). *Cat's Cradle* potrebbe essere interpretato anche come un'eco o una risposta a *Island*. Ad esempio, entrambi i testi si pongono sulla lunghezza d'onda degli anni Sessanta, nell'imperniare l'utopia sulla pratica dell'amore libero. Lo "yoga dell'amore" che Huxley propone, ossia una sorta di estasi sessuale senza senso di proprietà, viene ripresa da Vonnegut attraverso il personaggio disinibito di Mona, la splendida "negra bionda" e la sua vocazione all'amore universale che viene enunciata davanti allo sconcerto del narratore:

> "C'è – sì, insomma, c'è qualcun altro nella tua vita?"
> Lei rimase interdetta. "Molti", disse alla fine.
> "Che ami, voglio dire".
> "Io amo tutti".
> "Ma voglio dire – quanto ami me?"

> "Sì." Sembrava del tutto ignara che la cosa potesse seccarmi (it.: 158).
> ["Is – is there anyone else in your life?"
> She was puzzled. "Many", she said at last.
> "That you *love*?"
> "I love everyone".
> "As – as much as me?"
> "Yes". She seemed to have no idea this might bother me (testo orig.: 130-131)].

Naturalmente c'è differenza nel tono, molto più serio in *Island*. Tanto per dire, Huxley fa iniziare il contatto da una carezza sugli occhi, Vonnegut lo pone, al contrario, nell'unione dei piedi.

C'è poi una differenza più sostanziale, che riguarda l'esito: Huxley mostra nel finale l'impossibilità dell'utopia facendo distruggere il sogno dell'isola felice dalle mire affaristiche delle potenze mondiali, mentre in Vonnegut le cose vanno male, ma in modo più complesso. San Lorenzo è sottoposta a una dittatura feroce fin dall'arrivo del personaggio che racconta; l'utopia è alle spalle, ma non solo: in questo caso la distopia, più che l'opposto, è un prodotto paradossale dell'utopia stessa. Infatti è il fondatore della nuova religione, Bokonon (da cui il "bokononismo") che ha sollecitato la sua stessa persecuzione, nella convinzione della necessità del divieto e dell'eresia come stimolo produttivo e forte "tensione dinamica". La censura è necessaria ad "aggiungere un tocco di sapore alla vita religiosa del popolo, per renderla più piccante" (nell'originale: "more zest, more tang"), e, in effetti, proibita ufficialmente sotto minaccia di morte, il bokononismo prospera clandestinamente pressoché ovunque e persino i suoi nemici ne sono di nascosto seguaci. Ma si tratta proprio di una religione? In realtà il bokononismo è contraddittorio e autocontraddittorio in alto grado: si presenta come l'irrisione di tutte le religioni e quindi anche di se stesso ("tutte le religioni, incluso il bokononismo, non sono altro che menzogne"), in una prospettiva antiautoritaria e sostanzialmente antiantropocentrica, fino al punto che, nelle ultime pagine, risponderà alla catastrofe con il suicidio di massa.

L'imprendibilità del bokononismo sta nella verve "dadaista" per la quale sfugge al capestro del moralismo serioso. La sua etica è un'etica del riso e in essa risiede una ipotetica e paradossale "maturità", enunciata *sotto cancellatura*:

> La maturità, ci dice Bokonon, è un'amara delusione per la quale non esiste rimedio, a meno che la risata non possa essere considerata un rimedio a qualcosa (it.: 152).
> [Maturity, Bokonon tells us, is a bitter disappointment for which no remedy exists, unless laughter can be said to remedy anything (testo orig.:125)].

Non per niente si esprime soprattutto con i calipso, irriverenti canzoncine e strofette, oggi si direbbe, "demenziali". Pur rimandando con calore alla lettura del libro, non posso esimermi dal citarne qui almeno uno, magari quello sulla insensatezza della vita umana (qui il testo originale è d'obbligo, non senza un pensiero riconoscente per la fatica ingrata del traduttore):

> Da zucconi quali siamo
> Noi facciam facciam facciamo

Ciò che far dobbiam dobbiamo
Da fanghiglia quale siamo.
Fino al giorno in cui schiattiamo
In cui schiattiam schiattiam schiattiamo (trad. it. p. 201).
[We do, doodley do, doodley do, doodley do,
What we must, muddily must, muddily must, muddily must,
Muddily do, muddily do, muddily do, muddily do,
Until we bust, bodily bust, bodily bust, bodily bust (testo orig.:167)].

La Verità con la maiuscola si disperde nel rimbalzo del significante. Vonnegut si diverte molto, oltre che nell'inventarsi un nuovo vocabolario per la visione del mondo e i bizzarri rituali bokononisti (*wrang-wrang*, *boko-maru* ecc.), anche con le parlate distorte e le pronunce storpiate dell'isola (veramente neodada la versione in sanloranzano della nota filastrocca infantile "little star", che diventa "*Tsvent-kiul, tsvent-kiul lett-pool store*"). Come il caso deride la causa, così viene preso di mira il senso che l'uomo pretende di dare alle cose. Il titolo, *Cat's Cradle*, allude a un gioco con un cordino che forma presunte figure, tra cui il "canestro del gatto". Ma leggere questa "forma" in un caos di linee non è altro che una presunzione di senso:

"Sfido io che i bambini poi diventano matti. La cesta del gatto non è altro che un groviglio di X tra le dita di qualcuno, e i bambini guardano e riguardano tutte quelle X..."
"E?"
"E non c'è nessun dannatissimo gatto, nessuna dannatissima cesta!" (trad. it., 128).
["No wonder kids grow up crazy. A cat's cradle is nothing but a bunch of X's between somebody's hands, and little kids look and look at all those X's…"
"And?"
"*No damn cat, and no damn cradle*" (testo orig.:105)].

Non è, in fondo, proprio questa l'illusione della scrittura? Tante righe incrociate che pretendono di rappresentare qualcosa? Così, da un lato, è demistificata la distopia: la narrazione più tragica che si possa pensare non è altro che letteratura, invenzione irreale, fandonia (*foma*, per usare il lessico bokononista). Dall'altro lato, la scrittura non può che "tendere al suo fine" e quindi aggirarsi attorno al vuoto, in questo caso il vuoto assoluto della "fine del mondo". Ecco che la "tensione dinamica" predicata da Bokonon si applica perfettamente al lettore della distopia ironica, che viene continuamente portato a preoccuparsi (l'arma letale, dopo tutto, non è mica tanto impossibile, anzi c'è già stata; i vertici militari non sono meno stupidi e gli scienziati meno pazzi di quelli immaginati da Vonnegut) e subito dopo a distendersi (grazie agli aspetti parodistici, che fanno sembrare il testo un semplice travestimento e un intrattenimento giocoso): affranto, risollevato, affranto, risollevato, e via così, in una dialettica interminabile. Che tuttavia ha un termine: ci ritroviamo per l'appunto davanti al problema del finale, croce e delizia di ogni narratore distopico. Finale *quasi* definitivo, quello di *Cat's Cradle*, con il ghiaccio diffuso dappertutto, e dunque altamente rigoroso, duro e freddo come si conviene al suo panorama, senza cedimenti alla speranza. E tuttavia *quasi*, non proprio del tutto; rimane infatti un gruppetto di superstiti, non privi di

"orgoglio robinsoniano", tra i quali, per forza di cose, il narratore. È forse solo una scusa per azzeccare qualche memorabile battuta ("Comunque c'è una cosa positiva, niente zanzare"); però, ancora una volta, è il *penultimo* atto. Vonnegut se la cava lasciando il posto della parola conclusiva a una citazione: il narratore incontra finalmente il profeta Bokonon, fino allora sempre celato fuori-scena, che adesso sta seduto su un masso, ormai semi-congelato; anche lui ha un problema, molto vicino a quello dell'autore, non sa come finire il suo libro di sentenze; per il momento non ha saputo far altro che scribacchiare una chiusa che suona come uno sberleffo a "You Know Who". L'ultima parola, all'estremità della storia e della Storia è in pratica un "marameo".

Una parola provvisoria, una parola per giunta demandata ad altri da un narratore che si eclissa dopo essere stato implicato nella vicenda suo malgrado, fino a diventare da testimone-cronista marginale addirittura il candidato Presidente, ma sempre in modo assolutamente fortuito. Non sarà un'allegoria di quanto avviene alla distopia, che risulta alla fine positiva suo malgrado? E non sarà la giusta conclusione dell'altalena dell'umorismo, l'unico modo di enunciare un umanesimo estremo e residuale, un umanesimo autocritico, un umanesimo involontario, il solo privo delle false trombe del conformismo e del trionfalismo?

Riferimenti bibliografici

Bachtin, M., 1979, "Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo", in *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi.
âapek, K., 1936, *Válka s Mloky*, Praha, Fr. Borov?; trad. it. 1961, *La guerra delle salamandre*, Roma, Editori Riuniti.
Huxley, A., 1962, *Island*, Harper, New York; trad. it. 1963, *L'isola*, Milano, Mondadori.
James, P. D., 1992, *The Children of Men*, London, Faber and Faber; trad. it. 1993, *I figli degli uomini*, Milano, Mondadori.
Jameson, F., 1988, "Periodizing the 60s", in *The Ideologies of Theory*, vol. 2, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Leopardi, G., 1976, "Operette morali", in *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni.
McCarthy, C., 2006, *The Road*, New York, Knopf; trad. it. 2007, *La strada*, Torino, Einaudi.
Muzzioli, F., 2007, *Scritture della catastrofe*, Roma, Meltemi.
Orwell, G., 1949, *Nineteen Eighty-Four*, London, Secker & Warburg; trad. it. 1989, *1984*, Milano, Mondadori.
Sheckley, R., 1962, *Journey Beyond Tomorrow*, New York, Signet Books; trad. it. 1996, *Il viaggio di Joenes*, Palermo, Sellerio.
Sisk, D. W., 1997, *Trasformations of Language in Modern Dystopias*, Westport-London, Greenwood Press.
Vonnegut, K., 1963, *Cat's cradle*, New York, Holt, Rinehart and Winston (cit. dall'edizione London, Penguin Books, 1965); trad. it. 2003, *Ghiaccio nove*, Milano, Feltrinelli,
Vonnegut, K., 1969, *Slaughterhouse-Five; or Children's Crusade, a Duty Dance with Death*, New York, Delacorte Press; trad. it. 2005, *Mattatoio n. 5, o La crociata dei bambini*, Milano, Feltrinelli.
Vonnegut, K., 1985, *Galápagos*, New York, Delacorte Press; trad. it. 2000, *Galapagos*, Milano, Bompiani.
Vonnegut, K., 2005, *A Man without a Country*, New York, Seven Stories Press; trad. it. 2006, *Un uomo senza patria*, Roma, minimum fax.

IL PASSATO DEL PIEMONTE NEL PRESENTE DI PIERO GOBETTI

Nel corso degli Ottanta anni che ci separano dalla sua morte precoce avvenuta, quando Piero Gobetti aveva 24 anni nel 1926, la fortuna critica del suo pensiero ha conosciuto una serie di fasi e generi. La prima di queste fasi potrebbe definirsi come quella della commemorazione del giovane eroe antifascista, il Gobetti oppositore intransigente e vittima illustre del regime. E illustri sarebbero diventati alcuni degli amici, seguaci, conoscenti e ammiratori che lo hanno commemorato, fra cui Natalino Sapegno, Mario Fubini, Carlo Levi ed Eugenio Montale, il poeta che Gobetti scoprì e di cui pubblicò la sua prima raccolta di poesie *Ossi di seppia*. Il tono della commemorazione di Montale è tipico di questa fase:

> Piero era un fiore che non si era aperto del tutto, ma per uno come lui pare quasi vergognoso chiedersi che cosa sarebbe oggi Gobetti. Egli è stato l'uomo che fu cercato invano da una generazione perduta, l'uomo che oggi ostiniamo a cercare nella parte più profonda di noi stessi.

Data la morte precoce e il modo in cui era stato perseguito dal regime fascista, non è sorprendente che in questa prima fase, che dura fino al secondo dopoguerra, non si sottopongono gli scritti di Gobetti a un rigoroso esame critico. Ciononostante, qua e là, emerge dagli scritti commemorativi qualche commento più critico che apre la strada alle fasi successive della fortuna critica di Gobetti e con cui si può tentare di entrare nel vivo del suo pensiero. Carlo Levi, per esempio, in un articolo pubblicato sui «Quaderni di Giustizia e Libertà» di Carlo Rosselli, commentando la tesi di laurea che Gobetti aveva scritto su Vittorio Alfieri, nota che lo studio "vale forse assai più come una straordinaria professione di fede che come saggio critico, ma che forse appunto per questo rimane, a mio avviso, una delle cose più vive che Gobetti ci abbia lasciato". Di questo parere era anche Giole Solari, il relatore della tesi, che fece un commento identico in un articolo pubblicato nel 1923, in cui scrive non "è possibile eliminare il sospetto che [Gobetti] si preoccupi assai meno della verità storica e assai più di far servire l'Alfieri a dimostrazione di un suo credo filosofico-politico" (Solari 1923: 382). Il senso di entrambi i commenti consiste nel fatto che, rapportandosi al passato, Gobetti continuava a tenere un occhio più attento alle esigenze del presente. Sembrava che Alfieri gli interessasse meno come un intellettuale del settecento italiano e piemontese che come precursore del tipo d'intellettuale – il nuovo tipo morale di cui Gobetti scriverà nei primi anni Venti – di cui l'Italia aveva bisogno urgente, ma precursore anche del tipo di intellettuale che Gobetti ambiva a essere. È sulle ripercussioni di un tale rapporto con il passato (ma con un forte rapporto con il presente) che vorrei riflettere oggi in questo breve intervento. Ma prima di entrare nei dettagli del rapporto fra Gobetti e il passato (come si vedrà era soprattutto il passato piemontese che gli interessava), è necessario situarlo in un contesto più ampio, perché è questo contesto che determina il ruolo del passato nel pensiero complessivo di Gobetti.

Gobetti era un liberale, ma un liberale sfortunato. Sfortunato dal momento che viveva in un momento storico in cui il liberalismo italiano attraversava un periodo di crisi estrema e perché abitava in un paese che non aveva alcuna tradizione del tipo e stile di liberalismo che lo interessava. Nel guardarsi intorno, a Gobetti appariva un panorama politico e culturale desolante, un liberalismo inetto che tradiva tutti i principi migliori e rendeva obsoleta un'ideologia che doveva essere per definizione dinamica, energetica, imprenditoriale, il motore che faceva progredire la società e la storia. Non era difficile attribuire la responsabilità per la crisi del liberalismo italiano dei primi decenni del Novecento: la responsabilità aveva un nome e quel nome, agli occhi di Gobetti, era Giolitti, il quale, o meglio il cui metodo di governo raccoglieva in sé tutti i difetti della classe dirigente della nazione. "Giovanni Giolitti è una nullità politica", scrive Gobetti nel 1918 su «Energie nuove», la rivista fondata e da lui diretta alla tenera età di 17 anni. È "'il ministro della malavita', della saggezza diplomatica bottegaia, della piccola politica trascinata alla giornata incoscientemente, abile solo nei maneggi elettorali, nei ricatti e nei giochi di borsa" (Gobetti 1918a: 33). Sotto i governi Giolitti l'Italia era diventata pigra, "una pigrizia che invade burocraticamente la vita italiana e l'irrigidisce", la nazione in preda a un "fenomeno di degenerazione d'onestà […] di malgoverno esitante, pericolante sulla base dei compromessi di una minoranza d'inetti che vive alle spalle dello Stato" (Gobetti 1918b: 31). Agli occhi di Gobetti, sotto Giolitti il liberalismo era stato ridotto a mero esercizio del potere, ed era ora in preda alla corruzione, all'inerzia e al trasformismo e al clientelismo.

Se i termini della crisi in cui versava il liberalismo erano chiari e netti, chiaro e netto era anche l'ambizioso progetto politico e culturale che avrebbe occupato Gobetti negli anni che restavano della sua breve esistenza. Gobetti voleva salvare il liberalismo, e salvandolo sperava anche di salvare l'Italia da se stessa. Gobetti era convinto che le debolezze e i difetti del liberalismo in crisi avevano preparato il terreno all'insorgere del fascismo. Sosteneva, infatti, che fra il regime liberale di Giolitti e il regime fascista di Mussolini vi era una relazione di continuità, e non di rottura. Mussolini, come lo vedeva Gobetti, era il figlio politico e culturale di Giolitti. Era per questo che Gobetti identificava nel fascismo "l'autobiografia della nazione".

Il progetto di Gobetti mirava invece a ridare al liberalismo quella energia e dinamismo, e la visione di una società del futuro che gli erano propri ma che secondo lui mancavano del tutto nell'Italia di quegli anni. Convinto che lo spirito che animava il liberalismo non potesse sparire del tutto, ma solo transitare verso lidi nuovi, Gobetti si dedicò alla ricerca delle fonti alternative del dinamismo politico e culturale che il liberalismo aveva tradito. Lo sguardo di Gobetti si sofferma sua una serie di possibili candidati: sul futurismo, per esempio, sui gruppi di combattenti tornati dalla guerra; sugli Unitari di Salvemeni; sulla Francia; sull'Inghilterra; sul Protestantesimo; su figure emblematiche del passato, soprattutto del

passato piemontese; sulla Rivoluzione russa e sui Consigli di fabbrica. Alcuni di questi candidati sono scartati subito, il Futurismo, per esempio, ma su altri Gobetti si soffermerà e rifletterà a lungo.

La lunghezza di questa lista di candidati e la voracità con cui Gobetti indaga su di loro sono spie non solo dell'urgenza di Gobetti di voler scoprire e individuare nuove fonti di dinamismo, nonché del suo interesse per qualsiasi fenomeno politico o culturale che dimostrasse energie nuove, ma è anche una spia dello stato d'animo di Gobetti, e cioè quello di un soggetto desiderante, a *desiring subject*. Se è vero che Gobetti è un liberale frustrato, com'è stato descritto da uno studioso americano David Roberts, è anche vero che è questa frustrazione ad alimentare e spingere il suo desiderio verso quello che può essere utile e prezioso per poter realizzare il suo progetto. Di fatti, è ragionevole, credo, sospettare o ipotizzare che sia proprio la sua condizione di soggetto desiderante a condurre Gobetti alle sue interpretazioni più controverse degli avvenimenti del suo tempo, in modo particolare la Rivoluzione russa e il movimento dei Consigli di fabbrica. Entrambi, infatti, sono visti da Gobetti non nei termini consueti di esperimenti socialisti o rivoluzione proletaria o affermazione di uno Stato operaio, ma come esempi d'attuazione dello spirito liberale che ora si situa altrove, in eventi e in ambienti non normalmente considerati liberali. Secondo Gobetti, anche se gli operai di Torino e i dirigenti bolscevichi immaginavano di creare uno Stato socialista, ciò che in realtà era emerso dalle due esperienze, a prescindere dalle intenzioni dei protagonisti, era una lezione di libertà, non il programma socialista della rivoluzione immaginata dai protagonisti, ma un'affermazione di liberalismo.

Prendendo in prestito la terminologia dall'ambito degli studi letterari, si potrebbe dire, riassumendo, che in quanto soggetto desiderante Gobetti è spinto, suo malgrado forse, nelle sue interpretazioni della realtà verso un uso performativo del linguaggio. In altre parole, questa volta riprendendo quelle di Solari menzionate prima, è il desiderio di dare sostegno e corpo a un "credo filosofico-politico" che porta Gobetti a creare performativamente un Alfieri, una Rivoluzione russa, e un Movimento dei Consigli di Fabbrica che illustrano e sostengono una sua tesi preformulata. Non è la realtà che sostiene la tesi, ma la tesi a prescrivere la realtà, prendendo la forma di una profezia autoverificantesi. In gran parte, ma non del tutto, mi trovo in accordo con la sostanza di quello che scrisse Solari, ma con un'importante differenza: quello che per Solari è negativo, per me è positivo. Solari considera la natura performativa dello studio di Gobetti su Alfieri il suo difetto principale. Non ha senso leggere quello che Gobetti scrive su Alfieri per sapere qualcosa di Alfieri, leggendo l'Alfieri di Gobetti si viene a sapere di più di Gobetti che non di Alfieri. Io, invece, sono del parere che quello che per Solari è il difetto maggiore di Gobetti sia uno dei suoi più grandi pregi. Tutto quello che c'è negli scritti di Gobetti di nuovo, innovativo, stimolante, inaspettato, e ce n'è di tutto questo, dipende dal suo uso performativo del linguaggio. L'Alfieri di Gobetti non è interessante in primo luogo perché è un ritratto fedele di Alfieri, ma perché ci offre un'idea di come potrebbe essere l'intellettuale nuovo desiderato da Gobetti e denominato il "nuovo tipo morale"; la Rivoluzione russa e i Consigli di fabbrica di Gobetti sono più un'illustrazione delle nuove forme assumibili dallo spirito liberale nell'età moderna che un'analisi fredda e empirica dei due momenti. Infatti, mi sembra che tutto il progetto di Gobetti, che consiste anche in un lavoro di persuasione e convincimento teso a spiegare

ai liberali tradizionali e scettici che lo spirito del liberalismo è vivo e sano ma in luoghi nuovi e inaspettati, dipenda in gran parte da un uso performativo del linguaggio.

Quello che interessa a Gobetti non è tanto il passato, quanto il futuro. I suoi scritti, anche quando parlano del passato e del presente, sono tesi alla costruzione del futuro, creando le basi per un nuovo futuro pregno del liberalismo illuminato e moderno che Gobetti desiderava ci fosse e riteneva necessario per la modernizzazione della sua nazione. Molti dei suoi testi prendono la forma del manifesto, e molti altri, anche quando non sono manifesti nel senso tecnico del termine, gli assomigliano. Tutto questo per dire che non penso di aver avanzato un argomento molto controverso. Mi sembra ovvio che Gobetti e il performativo vadano a braccetto, il problema è che molto probabilmente Gobetti stesso non sarebbe d'accordo. Infatti, dagli scritti di Gobetti emerge una forte dose di scetticismo e sarcasmo nei confronti di tutto quello che si potrebbe considerare il performativo, tutto quello, cioè, che è creato, fatto esistere linguisticamente.

Per esempio, uno degli insulti che Gobetti usa più spesso per denigrare gli intellettuali che non stimava, ed erano tanti, era "libresco", altre volte il termine prediletto è "letteraloide" (l'altro era "cortigiano"). Delle figure che considerava in una luce positiva, come Alfieri, scrive che "non si accontentò di mera letteratura", "fu filosofo e non mero letterato", la sua cultura "non è fatta di libri". Un altro personaggio che emerge in modo positivo da queste pagine è Carlo Cattaneo, il cui grande pregio è di aver saputo che "fondare uno Stato non era un'impresa da letterati entusiasti"; in questo è molto diverso da Giuseppe Mazzini, uno dei personaggi ritratti da Gobetti in una luce negativa, il cui difetto principale era che si illudeva di poter "fare la rivoluzione con la propaganda". Paragonando il primo con il secondo, Gobetti offre, da un lato, un modello da seguire e, dall'altro, un modello da evitare: rispetto a quello di Mazzini, lo spirito di Cattaneo, scrive Gobetti, "è meno viziato e meno vaporoso, la sua figura è per gli italiani non letteraloidi più ricca di insegnamenti, la sua politica può essere ancora oggi un programma". Ma forse il personaggio il cui ritratto risulta il più negativo di tutti è quello di Gabriele D'Annunzio. La sua impresa a Fiume, scrive Gobetti, commentandola nei giorni in cui era ancora in corso, "non è un fatto politico. È il quinto libro delle *Laudi*".

Negli scritti di Gobetti, comunque, la critica che è avanzata di una certa letteratura non è che la spia una preoccupazione che riguarda un discorso culturale di più ampia portata. Come le citazioni sopra lasciano trapelare, Gobetti dà alla questione del ruolo della letteratura nella cultura italiana una dimensione che va ben oltre, Gobetti avrebbe potuto dire, un contesto "meramente" estetico per investire una dimensione politica e storica. In questi, ma anche in altri scritti, Gobetti traccia una mappa di quello che, a suo giudizio, sono i limiti e i risultati cui ha portato una cultura nazionale eccessivamente dominata da paradigmi letterari. È in questo tipo di contesto che i personaggi di Cattaneo, Alfieri, Mazzini ecc. ritratti da Gobetti acquisiscono la loro importanza. Se, da un lato, i personaggi che emergono in una luce negativa rappresentano figure ed esempi che hanno avuto una forte influenza sulla cultura nazionale, ma che restano, nell'ottica di Gobetti, esempi che sarebbe stato meglio non seguire; dall'altro, i personaggi ritratti in modo più positivo, figure che sono molto più marginali e meno presenti nella cultura, rappresentano delle figure esemplari i cui esempi non furono seguiti, ma se fossero stati seguiti fino in fondo, se il loro esempio fosse entrato

nel tessuto della coscienza nazionale, si sarebbe arrivati, di conseguenza, a risultati ben diversi: la formazione di una cultura politica che, nell'oggi di Gobetti, avrebbe dovuto produrre quello che in Italia storicamente e culturalmente era sempre mancato: una borghesia dinamica, una classe dirigente illuminata.

La letteratura, naturalmente, nonostante i grossi limiti che Gobetti mette in evidenza, ha un ruolo fondamentale in questo progetto. Ma il tipo di letteratura che Gobetti valorizza è una letteratura cui si assegnano compiti molto specifici e precisi. E per capire che tipo di letteratura è che riceve l'approvazione di Gobetti è necessario tornare ad Alfieri, l'autore cui Gobetti sembra ispirarsi di più e sulla cui vita sembra costruire una sua autobiografia ideale. A proposito dell'importanza che Alfieri attribuisce alle lettere, Gobetti scrive: "Più che ai valori artistici egli [Alfieri] pensa dunque a valori filosofici che nella sua concezione attivistica necessariamente si traducono in norme d'azione in quanto si inseriscono in una praxis sociale" (**Rse**, 82). Da citazioni come questa, si può dedurre che la letteratura su cui Gobetti esprime un giudizio positivo ha una precisa funzione sociale: è una letteratura che promuove e guida l'azione sociale e politica; una letteratura che impartisce lezioni che si possono utilmente applicare nel mondo della praxis. Se questo rappresenta ciò cui la letteratura dovrebbe mirare, quello che non dovrebbe fare è altrettanto chiaro: cioè, la letteratura deve fare di tutto per non essere auto-referenziale; non si deve limitare a costruire castelli di carta, mondi autonomi; né false immagini della realtà storica in cui si vive, né prospettare soluzioni a questioni politiche e sociali irrealizzabili, come aveva fatto, pensava Gobetti, quella letteratura, in gran parte risorgimentale, che aveva avuto, senz'altro, il pregio di aver creato e fatto circolare un'idea d'Italia, ma che aveva anche il difetto di fondo che quell'idea era costituita da una sostanza più letteraria e utopica che di vera sostanza politica.

Tutto questo, naturalmente, lascia relativamente poco spazio per una letteratura di sperimentazione formale, per esempio, o per una letteratura che non si vuole mettere al servizio di un progetto politico di riforma, come quello di Gobetti. Comunque, e su questo mi soffermerò in questa parte conclusiva della mia comunicazione, quella di Gobetti è un'idea dei compiti e delle funzioni della letteratura che non trova riscontro negli scritti di Gobetti stesso, il cui progetto politico di una radicale riforma nella cultura e costume dell'Italia e degli italiani è molto più letterario in natura di quanto non possa sembrare a prima vista. Innanzitutto, occorre osservare, il progetto gobettiano è un progetto di scrittura. Gobetti stesso era uno scrittore accanito come testimoniano i tre volumi delle sue opere complete (più di mille pagine ognuno), e le sue numerose lettere, alcune delle quali recentemente pubblicate.

Al centro del progetto di rinnovamento di Gobetti è la promozione di personaggi ed eventi esemplari. Il problema che Gobetti affronta è che i personaggi ed eventi su cui si sofferma o non fanno parte affatto della coscienza collettiva, o ne fanno parte solo marginalmente; o sono personaggi pressoché dimenticati; o sono eventi in cui sono protagonisti le classi basse e in cui gli intellettuali liberali tradizionali stentavano a trovare traccia dei veri valori liberali. Se non esistono affatto o solo in modo marginale, è solo grazie all'intervento di Gobetti, il persuasore permanente, si potrebbe dire, che tali personaggi ed eventi assumono i valori esemplari che non avevano prima o non avevano in modo rilevante e che Gobetti vuole attribuirgli. Questo è senz'altro il caso del volume *Risorgimento*

senza eroi, un testo in cui Gobetti si occupa di personaggi piemontesi del pre-Risorgimento che sono stati condannati ai margini della memoria, personaggi che non sarebbero praticamente esistiti, e che sarebbero rimasti tali, se Gobetti non li avesse fatti vivere, se non li avesse portati alla coscienza attraverso la sua scrittura. Personaggi questi – il Conte Radicati, il Conte Vasco, Pietro Giannone – che sono stati se non dimenticati dalla storia piemontese (per non parlare della storia nazionale), almeno radicalmente sottovalutati. Il progetto di Gobetti prende la forma di un ricupero di tali personaggi, una loro riabilitazione che mira alla costruzione di una narrativa alternativa della storia e della cultura piemontese, ma anche nazionale, in cui i vari Radicati, Vasco, Giannone *et al.* avrebbero il ruolo esemplare che la storia ufficiale gli ha negato. Ma questo, vorrei sottolineare, è un progetto di scrittura, un progetto la cui riuscita richiede l'elaborazione di un'altra narrativa storica, la storia degli eretici, la storia nuova che vuole scrivere Gobetti, "degli esuli, dei profeti disarmati" (**Rse**, 3), la storia dei non-eroi, la storia di personaggi la cui esistenza nella coscienza contemporanea è dovuta interamente – o quasi – alla penna di Gobetti. Personaggi marginali, questi, che Gobetti coglie, valorizza e propone all'attenzione pubblica, così come fa con eventi come i Consigli di fabbrica e la Rivoluzione russa, come esperienze esemplari che indicano ciò che si deve fare e come si deve operare in Italia affinché si arrivi a costruire quello spirito di sacrificio, di fatica, di iniziativa autonoma da cui nasceranno i nuovi italiani, i "nuovi tipi morali" e le aristocrazie venute dal basso, che saranno i protagonisti della storia alternativa da farsi.

Ma sia i precursori di questi tipi nuovi che la nuova aristocrazia proletaria che Gobetti intravede nelle fabbriche torinesi esistono solo nella storia dal momento al momento in cui compaiono negli scritti di Gobetti. O se esistono, esistono solo in minima parte nella forma di esigue minoranze che rischierebbero di non esistere affatto se non fosse per lo sforzo di Gobetti di farli esistere. E questo sforzo è soprattutto uno sforzo letterario. È a questo punto che si deve esaminare in chiave più critica la scrittura gobettiana attraverso una lente diversa da quella suggerita implicitamente da Gobetti stesso. Nel corso dei suoi scritti, infatti, la netta linea di demarcazione che Gobetti costruisce fra quello che è, secondo lui, una letteratura referenziale, quella buona, e una letteratura auto-referenziale, performativa, quella nociva, comincia a venir meno. Alla base della questione è il tipo di rapporto che la scrittura di Gobetti ha con i suoi referenti, che sono, come abbiamo visto, referenti marginali, sottovalutati, minoritari. Qui è necessario precisare: certo, nei suoi scritti Gobetti è ben lungi d'aver creato un mondo meramente letterario, un mondo auto-sufficiente, una creatura nata con l'avvento della sua scrittura; ma, allo stesso tempo, chiaramente, la sua non è neanche una scrittura che si auto-limita a descrivere l'esistente, a fotografare disinteressatamente il mondo così com'è. Per Gobetti, considerata lo stato degradato d'Italia e del liberalismo italiano, questa sarebbe una fotografia piuttosto deludente. Piuttosto, la scrittura di Gobetti ha una funzione che non è né puramente mimetica, né puramente auto-referenziale; ma è una scrittura che raccoglie e dà forma ed espressione a quegli elementi, quella materia presenti nella storia, cultura sia del passato che della realtà contemporanea che restano ancora allo stato attuale informi, non pienamente espressi, materia incomposta, o solo parzialmente composta. In altre parole, la funzione della sua scrittura è quella di rappresentare, ri-presentare quello che non è ancora interamente presente alla coscienza nella sfe-

ra pubblica della politica e del dibattito culturale in una forma scritta, e che quindi sfugge – o può sfuggire – alla coscienza. Questo, però, pone la sua scrittura in un contesto diverso, quello ora di uno spazio più sperimentale e meno legato alla funzione meramente mimetico-referenziale, uno spazio questo in cui nuove ipotesi ancora *in nuce*, per esempio, vengono lanciate, nuovi percorsi suggeriti, nuove storie proposte, una scrittura che mira a creare un futuro diverso che non ripete gli errori del passato. Niente di eccezionale in tutto ciò, e niente di radicalmente nuovo, naturalmente, ma mi sembra che la furia con cui Gobetti se la prende con la letteratura lo porti a dimenticare che la letteratura stessa poteva essere un'alleata preziosa e meno nemica per la riuscita del suo progetto di riforma culturale più di quanto lui stesso non immaginasse.

Riferimenti bibliografici

Solari, Giole, 1923, "'La filosofia politica di Vittorio Alfieri' di Piero Godetti", «Giornale storico della letteratura italiana», 82: 2.
Gobetti, Piero, 1918a, "Traditore o incapace", «Energie nove», 1: 3 (1°-15 novembre 1918).
Gobetti, Piero, 1918b, "Commenti e giustificazioni", «Energie nove», (15-31 dicembre 1918).

EUGENIA PAULICELLI

POETICA E POLITICA DELLO SPAZIO NELLA SCRITTURA DI CLARA SERENI

There is no universal spatial language that
can be divorced by social practice.
[Non c'è un linguaggio universale dello spazio
che possa essere separato dalla pratica sociale.]
(D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*)

Clara Sereni alla domanda "perché scrivere?" risponde che per lei significa mettere ordine al suo mondo, "per stabilire un punto fermo". "La scrittura rappresenta per me un momento di equilibrio, un mettere a fuoco la realtà attraverso percorsi che non sono praticabili con nessun altro strumento, perché appartengono in modo specifico alla struttura letteraria, a quella griglia che ti guida in un tracciato *logico* oltre che *emotivo*, *rivelandoti prospettive sconosciute*" (Sereni nell'intervista su "Donne, scrittura e politica", in Gaglianone, a cura, 1996: 5, corsivo mio)[1]. È dunque nel territorio della lingua letteraria dove si annidano emozioni e ragioni che Sereni situa uno spazio ideale in cui memoria e storia si combinano abitando le pieghe e le crepe del presente o di un passato da rileggere con strumenti nuovi.

Quale forma, dunque, dare alla scrittura? Clara Sereni affronta la questione della forma pensandola al plurale; forme diverse che si intersecano con spazi di frontiera in un tempo completamente frammentato, disgregato e anch'esso plurale nella realtà romanzesca. La casa nell'opera di Sereni assume un valore *cronotopico*, come direbbe Bachtin, centrale per comprendere le intime connessioni spazio temporali in cui si sviluppano i suoi romanzi e racconti nonché i luoghi di azione dei personaggi. Il quotidiano, apparentemente incolore, dei gesti che ne definiscono il sapore e la memoria sono registrati da un io narrante che osserva e prende nota nello spazio apparentemente chiuso della casa. Bachelard e Harvey hanno entrambi identificato la casa come lo spazio centrale in cui abita e si costruisce la memoria e il luogo in cui risiede "uno dei più grandi poteri per l'integrazione dei pensieri, dei ricordi, e dei sogni degli esseri umani: perché è proprio all'interno di questo spazio che abbiamo imparato a sognare e a immaginare" (Harvey 1978: 217), e, vorrei aggiungere, a scrivere. Non a caso le donne sono sempre state custodi degli archivi della memoria familiare, conservando oggetti, fotografie, vestiti, lettere e tutto quello che può essere passato e tramandato da una generazione all'altra. Spazio e pratiche sociali con il loro divenire nel tempo hanno un rapporto di intima connessione. Essi portano con sé una potenziale carica politica che porta al desiderio di trasformare e ridefinire i confini che definiscono gli stessi spazi da cui sono partiti. Nella scrittura giornalistica e in quella narrativa, Sereni elabora varie forme di resistenza a eventi di violenza e di ingiustizia di qualsiasi tipo che tendono proprio ad annichilire qualsiasi tentativo di immaginare una via di uscita o un'alternativa al presente. Così scrive: "Di fronte ad avvenimenti che annichiliscono e impietriscono, credo capiti

ad altri, oltre che a me, che il pensiero si incastri in frasi fatte, in cerca di definizioni di cui la ragione appare incapace" (Sereni 1998: 27). Le frasi fatte o una lingua piatta e appiattita dagli stereotipi sono una trappola perché ingabbiano il pensiero e la facoltà di immaginare possibilità alternative, impossibilitati a emergere da involucri linguistici prefabbricati che azzerano ogni segno di alterità. Per questo alla domanda sul futuro del genere romanzo, Clara Sereni risponde:

> A me interessano in modo particolare tutte le scritture di frontiera che non rientrano in un genere ben definibile, anzi sono forse definibili soltanto per quello che non sono – né saggio, né romanzo, né cronaca, né diario – ma capaci comunque di trasmettere un'emozione [...]. In un'epoca in cui non solo si è compiuta in modo definitivo la crisi delle "magnifiche sorti progressive" ma è cambiata la percezione del tempo, dobbiamo cercare nuovi modi di raccontare. [...] Non possiamo pensare che un elemento così radicato nella struttura sociale, come il nostro modo di percepire e vivere il tempo, possa rimanere fuori della scrittura (8-9).

Raccontare dunque, accettando il rischio di trovarsi a valicare e a connettere forme diverse, bordi, generi di discorso, non rinunciando all'emozione. Perché sarà questo fragile equilibrio tra logica ed emozione a garantire memoria nel mosaico caledeiscopico delle storie e della storia. La narrativa per Sereni, ha dunque il compito di operare una selezione, di compiere un'operazione di montaggio dei vari frammenti del mosaico e in questo gesto il lavoro dello scrittore somiglia a quello dello storico. La scrittrice, infatti, sottolinea la rivalutazione da parte degli storici della narrazione letteraria "come supporto per interpretare gli eventi, proprio perché aiuta a entrare "nelle pieghe dei documenti"[2]. Dunque a leggerli non solo come un nudo elenco di dati e fatti ma vedere gli stessi dati e fatti nella loro complessità e organizzazione narrativa. In tale contesto l'attenzione alla vita quotidiana con i suoi tempi e spazi diventa un elemento chiave per avvicinarsi alla realtà. Ma anche a una soggettività non più prigioniera del suo essere, bensì aperta all'alterità e alle pieghe inaspettate del divenire. Si realizza così una poetica e politica dello spazio che a loro volta si definiscono in termini relazionali e dialogici. Nei suoi romanzi e racconti Clara Sereni combina sempre storia personale e collettiva con un tocco leggero come magistralmente fa nel racconto "Ebrei" della raccolta *Eppure*. Anche qui si racconta dello spazio intimo della casa e del cibo che interagisce con uno spazio pubblico e istituzionale. Il racconto si svolge a Roma e si descrivono due momenti storici, uno si svolge all'indomani del 1938, l'anno dell'emanazione delle leggi razziali contro gli ebrei nell'Italia fascista, e l'altro nell'Italia contemporanea. Un bel salto. All'inizio ci sono due bimbe che si conoscono in classe e cominciano a frequentarsi anche fuori della scuola diventando amiche. A un certo punto l'amica Zarfatti, questo è il suo cognome, non viene più a scuola. Come sappiamo agli ebrei venne vietato frequentare qualsiasi luogo pubblico come scuole, palestre, biblioteche, ma questo non è affatto esplicitato nel racconto, il lettore deve dedurlo solo da alcuni dettagli. Alla sparizione della Zarfatti non segue da parte dell'amica nessun tentativo di capirne i motivi, che sono politici. Infatti quando si reca nel ghetto per cercarla e la vede non vista, accompagnata da un'altra coetanea, pensa solo che la sua compagna abbia preferito un'altra amica e quindi che l'ab-

bia abbandonata. Nessun altro dubbio compare nella sua mente. Si passa così al secondo momento storico, la bimba che abbiamo incontrato all'inizio è diventata adulta e nonna che si prende cura della sua nipotina. La nonna si trova a invitare a casa una compagna di classe della sua nipotina, le due bimbe giocano per un po' e poi arriva il momento della merenda, dei panini al prosciutto. È qui che all'offerta del panino, l'ospite gentilmente rifiuta spiegando che "loro" non mangiano la carne di maiale. "Loro" sono "ebrei". Il racconto termina con la nonna che prega la sua nipotina di non imbarazzarla più portando in casa queste amiche strane che mangiano strane merende. "Siamo intesi?" le dice.

L'efficacia di questo racconto della Sereni sta proprio nell'indicare la presenza della diversità, sia essa religiosa, o etnica o di altro tipo. Il racconto mostra anche l'incapacità di vedere la diversità, di saperci convivere descrivendo la piattezza di una identità tutta chiusa in se stessa e nelle proprie sicurezze. La casa, gli spazi del privato, il mangiare, il vestirsi, lo stare insieme si definiscono come momenti di cruciale importanza che interagiscono con le macrostrutture della società. È innegabile, dunque, che l'esperienza personale sia inevitabilmente connessa ai fatti storici. Tutti questi passaggi sono evidenti in romanzi come *Casalinghitudine* (1987) e *Il gioco dei regni* (1993), dove la scrittura consegna una rappresentazione degli eventi e delle persone coinvolte, presentandole con un ventaglio ricco di sfumature, lasciando spazio ai sogni, alle utopie, alle contraddizioni. Da qui il loro dispiegarsi dentro i confini dello spazio privato – come la casa – e spazi pubblici e istituzionali – come il partito politico, il governo locale ecc. Ma per Sereni, la casa e il sapore del cibo, che in *Casalinghitudine* agisce come la colonna sonora in un film, creano il supporto necessario a un processo di trasformazione che va dall'essere al divenire. Un processo, questo, che è raggiunto nell'elaborazione della lingua nel romanzo che tende, nel caso di Sereni, a mescolare generi e registri. In *Casalinghitudine,* e ancora di più in *Il gioco dei regni*, le nozioni stesse di soggettività ed esperienza sono problematizzate come territori non a se stanti o fissati una volta per tutte. Gli eventi e la maniera in cui questi sono vissuti attraverso l'esperienza personale e collettiva consentono di aprire uno spazio per il politico e il negoziabile all'interno della storia e delle sue pratiche narrative. Joan Scott ha suggerito giustamente di ridefinire la nozione stessa di "esperienza". La studiosa afferma, infatti, che non è più possibile concepire l'esperienza come il segno o la prova tangibile di qualche indiscutibile verità e autorità per interpretare il passato. Quello che invece bisogna tener presente secondo Scott è proprio la "natura discorsiva dell'esperienza e […] la politica della sua costruzione". In tal senso "l'esperienza è sempre e comunque un'interpretazione e necessita di interpretazione".

Esperienze pubbliche e private di e tra uomini e donne sono rivisitate all'interno della lingua e forma letteraria nei romanzi e racconti di Sereni. *Il gioco dei regni*, per esempio, tocca un raggio ampissimo delle emozioni, contraddizioni, passioni, come anche delle utopie, dei suoi personaggi maschili e femminili appartenenti a diverse generazioni. Da un lato, tutti appaiono in qualche modo presi nel loro tentativo di trovare un equilibrio – talvolta molto precario e talvolta anche senza successo – nella loro vita personale e dall'altro, la difficoltà di conciliare tutto questo con uno spiccato senso del "dovere" e responsabilità verso i loro ideali che dominano la realtà della loro condizione presente.

Sereni ha parlato del suo progetto politico nel corso dell'intervista citata, dicendo:

> Posso, voglio costruire un progetto anch'io, ma in itinere, con tutta l'apertura che occorre ai bivi, agli scarti, alle contraddizioni. Mi interessa soprattutto che i singoli tasselli che andranno a comporre il mosaico siano in sé tutti significativi e questo chiede e consente ellissi, tagli di montaggio, la messa a nudo di frammenti di realtà. […]
> Abbiamo quindi la necessità di sfrondare, selezionare, tracciare un percorso di interpretazione ed in questo la narrativa può essere d'aiuto anche in altri campi d'indagine. Non è un caso infatti che molti storici rivalutino la funzione della narrazione come supporto per interpretare gli eventi, proprio perché aiuta ad entrare "nelle pieghe" dei documenti. […]
> Questo richiede un'attenzione e un impegno ancora più forti: se vogliamo raccontare una realtà dobbiamo certamente documentarci molto, avere la conoscenza di tutti gli aspetti del problema, ma poi dobbiamo lasciare che i dati sedimentano dentro di noi e lavorare su quello di cui ci siamo appropriati. Questo ci permette di andare al di là della contingenza, di non creare instant book, ma storie (9-10).

Sappiamo che la politica era per la famiglia Sereni, il pane quotidiano. Clara, figlia del leader comunista Emilio Sereni, e nipote di Xenia Silbeberg, un'ebrea russa che era giunta a Roma prima della rivoluzione del 1917, già incinta di sua madre, la futura moglie di Emilio. Suo zio Enzo Sereni (1905-1944), che aveva abitato in Palestina dal 1927, si era fatto paracadutare in Nord Italia nel maggio del 1944 per unirsi ai partigiani e aiutare a salvare ebrei scampati alle persecuzioni. Enzo viene invece catturato dai tedeschi, internato nel campo di concentramento di Dachau e giustiziato nel novembre del 1944. Sua zia Ada, la moglie di Enzo abita ancora in Israele.

È proprio questo pesante fardello storico costituito dalla sua famiglia con cui Sereni deve e decide di fare i conti quasi per bisogno di districarne i fili complessi. Lo ha fatto andando indietro nella storia passata i cui risultati sono racchiusi nel romanzo *Il gioco dei regni*. Qui indaga la sua eredità ebraica e in generale il ruolo ricoperto all'interno della storia italiana del XX secolo. Ne *Il gioco dei regni*, e in *Casalinghitudine*, infatti, troviamo un tentativo più spiccato teso a ricostruire l'eredità ebraica della famiglia Sereni. *Il gioco dei regni*, ripercorre la storia di tre generazioni dall'inizio del XX secolo, siamo testimoni di come i membri della sua famiglia erano protagonisti in alcuni degli eventi più traumatici della storia, dai primi movimenti rivoluzionari in Russia, da cui proviene sua nonna materna alle due guerre mondiali, l'Italia fascista e le persecuzioni degli ebrei. Nel suo racconto, la Sereni rende la complessità di una figura pubblica come suo padre, che anteponeva sempre il partito e i suoi doveri a qualsiasi cosa, persino se stesso. Per la generazione di Emilio Sereni non c'erano né spazio né tempo persino per concepire una eventuale negoziazione tra privato e pubblico. È esattamente questo punto che Sereni contesta attraverso la struttura narrativa, che attacca implicitamente la lingua del padre, che sia questo naturale o simbolico.

Ne *Il gioco dei regni*, alla figura del padre, così come a quelle di tutti gli altri membri della famiglia, viene conferita una molteplicità di strati, una soggettività che è molto più complessa e ricca di quella rappresentata in una dimensione pubblica della storia. In tal senso, Sereni mostra come nuovi spazi possono schiudersi nel momento in cui si riapre e rimette

in questione la storia di queste soggettività; uno spazio che ridiscute e ridefenisce i termini della politica e il discorso sulla storia. A tal proposito vorrei richiamare l'attenzione alla parte finale de *Il gioco dei regni* intitolato "Dopo la storia". Qui Clara Sereni offre alcune informazioni su cosa è venuto "prima della storia", ovvero la ricerca che ha sostenuto la narrazione; si passano in rassegna i materiali d'archivio, le fonti diverse, viaggi a Israele dove alcuni dei suoi parenti ancora abitano e dove sua nonna materna Xenia decise di emigrare dopo la guerra. È proprio durante la ricerca del libro che scopre un'altra Xenia. Una Xenia con una intensa vita pubblica che aveva scritto e lasciato tante scatole piene di documenti, diari che Sereni ha poi utilizzato come fonti per il suo libro. Una Xenia dunque, di cui non aveva coscienza. In questa parte del romanzo descrive la difficoltà incontrata per il reperimento dei documenti che riguardavano suo padre e soprattutto materiale che andasse oltre i "toni roboanti della politica" cui si opponevano invece, i documenti che riguardavano le donne della famiglia. Ecco il passo in cui descrive il suo primo viaggio a Israele dove inaspettatamente riconnette alcuni dei fili perduti della sua eredità ebraica:

> In un modo o nell'altro, comunque, dovunque andassi mi trovavo a sentir parlare dei Sereni, padre madre e soprattutto figli.
> A Revivim, di fronte ad un caffè all'italiana in una stanza di Kibutz, per insofferenza di mia nonna Alfonsa che tutti mi descrivevano perfetta chiesi dell'altra nonna, Xenia. Yoel De Malach mi mostrò due libri di scritti suoi che erano stati pubblicati in ebraico, poi mi organizzò una visita all'archivio di Ef'al, dove pensava avrei potuto trovare qualcosa di lei. Complessivamente satura di famiglie, accettai di malavoglia e solo per non mostrarmi scortese: l'archivio modificava un programma già stabilito. Non mi sembrava che valesse granché la pena: di nonna Xenia pensavo di sapere già tutto, che era scappata dalla Russia zarista con mia madre nella pancia, dopo la morte del marito congiurato, perché avendo anche lei portato nella borsa della spesa qualche bomba – temeva di essere arrestata. […] Il giorno dopo, di buon'ora per non rinunciare ai programmi, con l'autobus arrivammo ad Ef'al. […] Un piccolo uomo gentile mi prese per mano, mi portò nel cuore climatizzato dell'archivio, mi mise di fronte ai materiali depositati lì: mi aspettavo una cartellina, mi aspettavano ventotto scatoloni, tutta la vita di Xenia custodita in quegli armadi, religiosamente.
> […] È stato difficile in alcuni momenti (e soprattutto per quanto riguarda mio padre) raccogliere dalle pagine e dentro di me una nota personale, qualcosa che superasse i toni roboanti della politica o quelli controllati della saggistica: l'archivio della Fondazione Gramsci è rimasto per me sostanzialmente muto, malgrado la collaborazione generosa di Fabrizio Zitelli e Marcello Forti, e molti incontri non hanno dato frutti che io fossi capace di utilizzare, per l'incapacità mia di fare domande giuste o per la difficoltà di molti a distanziarsi da vicende che ancora non si riesce a rileggere.
> Provò a rileggerle Giancarlo Pajetta, in una serata estiva quasi causale, raccontando a me o a se stesso del progressivo ammutolire di mio padre, e dell'incapacità di tutti i compagni a chiedergliene le ragioni: in una scissione fra politico e privato che era per lui, ancora in quel momento, motivo di fierezza. Per Miriam Mafai e Giovanna Pajetta, per Stefano e per me, mentre ascoltavamo "Nullo" parlare, quella scissione appariva non più ammissibile, non riuscivamo neanche a pensarla: forse perché la vicinanza, le delusioni, il dolore, rendono più difficile l'accesso e la comprensione proprio a noi che siamo, comunque, figli degli "anni spietati", e continuiamo a portarceli dentro (446).

L'elemento chiave qui è la coscienza che le forme e le istituzioni tradizionali della politica che avevano caretterizzato la generazione di suo padre Emilio non potevano più reggere nel presente. Sente che l'incapacità di connettere o di far interagire le sfere del pubblico e del privato costituiva uno dei maggiori ostacoli per una trasformazione della struttura della società e le sue istituzioni più significative. Il filo però che tiene insieme le diverse generazioni, e che emerge intatto dal libro, è la passione per la politica, l'idea di cambiare lo *status quo*, che Sereni condivide con la generazione di suo padre. È questa la passione che la spinge alla decisione, anche se per un periodo limitato, di far parte della vita politica e ricoprire la carica di vice sindaco di Perugia nel periodo 1994-97. Un'esperienza da cui ne esce anche amareggiata perché schiacciata dal professionismo della politica e dalla burocrazia non sempre al passo con il bisogno di cambiare, la mentalità della gente ecc. Di questa esperienza parla nel romanzo *Passami il sale* (2002). Sereni sente la mancanza diffusa nella "capacità di costruire una nuova utopia" in grado di sostenere il progetto per un modello futuro di società e di pratica politica. Ma servirebbe una "nuova utopia" o, magari, altre forme ancora tutte da sperimentare nel mezzo della rivoluzione dell'informazione in cui spazi e tempi sono sempre più compressi?

La scrittura letteraria è certo una risposta importante che ancora può elaborare modi di resistenza e ri-scrittura della storia. I romanzi di Clara Sereni si collocano all'interno di tale dinamica, dove dallo spazio intimo in cui si collocano le emozioni emerge un mosaico di pezzi differenti, tenuto insieme dalla passione e dall'etica dell'atto stesso di scrivere. Così ne *Il gioco dei regni* sembra farsi spazio un desiderio e politica dell'ascolto, in cui dettagli, la famiglia e i pubblici archivi, gli oggetti dimenticati del passato costituiscono il tessuto della memoria. Come abbiamo notato all'inizio, la casa, uno spazio che occupa un ruolo centrale nell'opera di Sereni, è insieme una dimora e una rete di emozioni che nasconde il mistero del passato in un angolo dimenticato oppure in un oggetto. Proprio come l'orsacchiotto Miska che ne *Il gioco dei regni* compie molti viaggi venendo tramandato da una generazione all'altra. Miska diviene il silenzioso testimone della storia che unisce le vite di molti personaggi, delle loro esperienze e vicende, tenendo insieme, in qualche modo, la struttura narrativa del romanzo. Miska ritorna, infatti, fedelmente nella pagina finale del romanzo, e ancora nasconde nella sua pancia consunta i tanti segreti che un giorno altri membri della famiglia potranno andare a scoprire:

> Adesso una parte del lavoro è finita: tanti fantasmi sono diventati in buona misura persone prima, e personaggi poi. Le fotografie di cui quasi ossessivamente ho costellato la mia stanza ora hanno un senso naturale di testimonianza, e non sono più scatole ostilmente chiuse: c'è un ordine, benché lo sappia precario e suscettibile di modificazioni infinite.

Chi cambia ininterrottamente di posizione, da uno scaffale all'altro, dalla mia stanza a quello di mio figlio, è l'orso Miska, in questo momento pazientemente accoccolato nella libreria accanto a me fra un Bereshit rabbà e una storia del Partito comunista italiano. Ma l'emozione che mi trasmette non muta, e sospetto che custodisca ancora molte eredità, nella sua pancia spelacchiata e consunta: che a premerla nel modo giusto, con attenzione e memoria, forse tuttora è capace di suonare (447).

Note

[1] A questo testo-intervista si riferiscono, qui di seguito, le indicazioni di pagina senza altra informazione.

[2] Si pensi a storici come Luisa Passerini, Giovanni De Luna, Patrizia Dogliani e altri. Ma anche al lavoro di Hayden White, soprattutto White 1978.

Riferimenti bibliografici

Bachelard, Gaston, 1994, *The Poetics of Space*, Boston, Beacon Press.

Butler, Judith, Scott, Joan, a cura, 1992, *Feminists Theorize the Political*, London, Routledge.

Gaglianone, Paola, a cura, 1996, *Conversazione con Clara Sereni. Donne, scrittura e politica*, Roma, Omicron.

Harvey, David, 1992, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Wiley-Blackwell.

White, Hayden, 1978, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Opere di Clara Sereni

1974, *Sigma Ipsilon*, Venezia, Marsilio; 1987, *Casalinghitudine.* Torino, Einaudi; 1989, *Manicomio Primavera, Giunti*, Firenze; 1993, *Il Gioco dei regni*, Firenze, Giunti; 1995, *Eppure*, Milano, Feltrinelli; 1998, *Taccuino di un ultimista*, Milano, Feltrinelli; 2002, *Passami il sale*, Milano, Rizzoli; 2004, *Le merendanze*, Milano, Rizzoli.

Studi critici su Clara Sereni

Cicioni, Mirna, Susan Walzer, 2000, "Picking Up the Pieces: Clara Sereni's Recipes for Survival", in *Novel Turns Towards 2000: Critical Perspectives on Contemporary Narrative Writing from Western Europe*, a cura di John Gatt-Rutter: 35-47, Melbourne; Cicioni, Mirna (in corso di stampa), "Better Losers than Lost: Self, Other and Irony in Clara Sereni's Autobiographical Macrotext", in *Reconfiguring Italian Identity: Women Writing Lives*, 2004, a cura di S. Scarparo e R. Wilson, Leicester (UK), Troubador Publishing; Kolsky, Stephen, 1997, "Clara Sereni's *Casalinghitudine*: The Politics of Writing. Structure and Intertextuality", «Italian Quarterly», 133-134: 47-58; Menozzi, Giuliana, 1994, "Food and Subjectivity in Clara Sereni's *Casalinghitudine*", «Italica», 71.2: 217-227; Miceli Jeffries, Giovanna, 1999, "Unsigned History: Silent, Micro-'Technologies of Gender' in the Narratives of the Quotidian", in *Gendering Italian Fiction: Feminist Revisions of Italian History*, a cura di Maria Ornella Marotti e Gabriella Brooke: 71-84, London; Paulicelli, Eugenia, David Ward, 1997, "Interview with Clara Sereni", «L'anello che non tiene», 9.12: 82-111; Paulicelli, Eugenia, 2006, "Clara Sereni", in *Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia*, CD-ROM, a cura di Paula E. Hyman, Dalia Ofer, e Alice Shalvi, Jerusalem, Shalvi Publishing; Properzi Nelsen, Elisabetta, 2002, "Clara Sereni and Contemporary Italian-Jewish Literature", in *The Most Ancient of Minorities: The Jews of Italy*, a cura di Stanislao G. Pugliese: 157-167, Westport-London.

> Continuo a ritenere che l'intera vita e l'intera comunità non debbano venire sempre politicizzate, e mi difenderò fino all'ultimo respiro per non farmi a mia volta politicizzare. Dovranno pur esistere anche persone disarmate da poter uccidere! Io appartengo a questa parte dell'umanità e non concorderò mai con gli Schwarzschild che considerano la poesia meno importante e necessaria dei partiti politici e della guerra (*Hermann Hesse*).

A proposito del progetto letterario *Das Glasperlenspiel* (1943), il giuoco delle perle di vetro, Hermann Hesse scrive a Thomas Mann:

> Già le raccontai di un progetto letterario che vado meditando da anni, un'opera utopistica la cui introduzione avevo già rielaborato tre volte; seppure scritta prima del periodo hitleriano, tale premessa era colma di allusioni e in parte di presentimenti (ivi: 97).

La vita irrompe inevitabilmente nella scrittura. Lo scrittore con la sua capacità critica è inerme di fronte all'evidenza degli eventi e impossibilitato a sfuggirla. Egli prova vergogna nell'essere testimone dell'orrore intollerabile che prende forma davanti ai suoi occhi:

> Si prova vergogna nel sapersi contemporanei di un tale inferno, freddamente e malvagiamente guidato, e il mio animo fondamentalmente cristiano – *anima christiana* – nutre il sospetto che, a ben guardare, tutto il concreto svolgersi della storia del mondo altro non sia che un rivoltante grumo di sangue, e che l'esservi coinvolto sia per il singolo soltanto una vergogna (ivi: 172).

È costretto suo malgrado a esserne consapevole, e ad alzare comunque la sua voce per mettere al corrente i suoi contemporanei del pericolo imminente pur disperando della tempestiva utilità della sua azione.

Come Hesse, anche Mann, che pur ama la sua terra, non riesce a immaginare come continuare a vivere e respirare in un paese che è caduto in un abisso profondo ma che spaccia invece per elevazione:

> ma come vivere e respirare in quel paese? Non so immaginarlo. Finirei per soccombere in quell'atmosfera di menzogne, di chiasso popolare, di autoadulazione e di crimini occultati. La storia tedesca si è sempre mossa tra abissi e cime. Oggi si è caduti in un profondo abisso, forse il più profondo in assoluto. Ma l'intollerabile è che lo si reputi un momento di "innalzamento" (ivi: 89).

Egli parla ma non è ascoltato, resta incompreso dal mondo, e non può far altro che assistere alla catastrofe che ha previsto, come nel mito di Cassandra. È un fardello pesante da

sopportare, come si comprende da queste poche parole che Thomas Mann indirizza a Hesse, una delle poche persone che invece è in grado di capire:

> Sto attraversando un periodo di grave crisi nella vita e nel lavoro. Gli avvenimenti tedeschi mi abbattono, esasperando in modo incessante e violento la mia coscienza morale e critica, al punto che, così mi sembra, non sono più in grado di svolgere la mia consueta attività letteraria. […] mi tormento sull'utilità di una tale impresa e non riesco a maturare una decisione (ivi: 99).

Quanto più la realtà diventa ostica, tanto più nel carteggio tra i due scrittori subentrano metafore, figure, problematiche che appartengono alla scrittura letteraria. La vita non resta estranea alla scrittura ma la motiva. È come se la finzione letteraria fornisca uno spazio di autenticità rispetto alle giustificate mostruosità che si perpetuano nel mondo reale. In una lettera scritta in Bavaria nel marzo del 1934 Mann rimprovera bonariamente Hesse per avergli riferito notizie di Monaco e Lipsia. Il tono è perentorio. Nelle sue parole c'è tutta la consapevolezza dell'abisso in cui è caduto il suo paese e della forte responsabilità che la cultura istituzionale sta avendo in questo terribile frangente storico, e cioè quella di mistificare agli occhi delle masse gli eventi. Scrive Mann:

> Perché mi hai spedito quelle notizie sulle mostruosità che si stanno consumando a Monaco e a Lipsia? Vi ho gettato uno sguardo timoroso e ho subito notato la formula con cui quel disgustoso fantoccio di Hitler, con trasporto e familiarità, si paragona a Wagner. È stato anche troppo per me (ivi: 89).

Nella materia letteraria la differenza tra i generi diventa sempre più labile. I generi sono solo una convenzione. Essi forniscono un notevole aiuto nell'analisi e interpretazione di un dato testo ma non tocca all'autore adeguarvisi. Il mestiere dell'autore segue altre regole. In questo senso, una biografia può essere "romanzata", avere cioè un respiro più ampio e uno spirito, per così dire, più disinvolto, piuttosto che fornire mere indicazioni cronologiche in merito a un certo individuo. Allo stesso modo di un carteggio. Col passare del tempo esso può andare oltre la forma privata in cui era stato originariamente pensato e regalare momenti di "autentica gioia" (Hesse) a un lettore pronto a coglierne il senso. È quindi in grado di emozionare allo stesso modo delle letture e delle scritture in esso descritte, come accade già ai suoi autori.

La scrittura si riempie di contenuti extra rispetto e a dispetto della quotidianità che è pure inscindibile da essa: da una parte, per il genere che la ospita, il genere epistolare, appunto, d'altra parte, per la sua terribile crudezza. Le lettere si colorano di emozioni, di segni e di parole che fuoriescono dal tempo ordinario, e si oppongono strenuamente alla sua violenza, fornendo un ultimo baluardo di difesa al singolo.

Dopo aver letto *Giacobbe*, il primo romanzo della tetralogia manniana dedicata a *Giuseppe*, Hesse torna a respirare. È bello e significativo che, tempo dopo, anche uno scrittore come Calvino, di fronte alla "pietrificazione della realtà" di cui è testimone diretto – nelle *Lezioni americane* parla addirittura di un'epidemia pestilenziale che sembra aver colpito l'umanità nella facoltà che più la caratterizza, cioè l'uso della parola (v. **Calvino 1988**:

58 sgg.) –, vi oppone l'unica difesa che riesce a immaginare: un'idea della letteratura! Scrive dunque Hesse:

> quanto giunge opportuna la pacatezza di quest'opera in un'epoca così traboccante di stolte attualità! I suoi personaggi sono nella quasi totalità tanto più reali, più verosimili, più giusti dei personaggi che attraversano oggi la scena mondiale. Non ci sarà lettore che non percepirà il suo Laban come una stimolante conoscenza personale […] (Hesse-Mann 2001: 82).

La lettura della tetralogia, quindi, continua ad accompagnare il tempo di Hesse, sullo sfondo di una realtà indicibile se non per metafore, allo stesso modo di come ha scandito il tempo del suo autore. Dopo aver letto *Der junge Joseph*, il secondo libro della tetralogia, Hesse scopre il saluto al "lupo della steppa", un omaggio fatto al suo romanzo. Così risponde Mann alla sua lettera entusiasta:

> Sì, il "lupo della steppa" voleva essere un omaggio a lei, e spero che non l'abbia realmente avvertito come un abuso. La parola mi è scivolata dalla penna in modo del tutto inatteso, a indicare che questa espressione di Suo conio è entrata ormai nel lessico della caratterizzazione letteraria; e penso che molti lettori saranno divertiti da questo cenno che rimanda dalla mia opera alla sua (ivi: 94).

Il *trade d'union* umanistico, sentimentale, letterario tra i due scrittori non si rivela solo in questo breve scambio. Il rapporto tra Hesse e Mann è continuamente costellato da dichiarazioni di solidarietà, da prese di posizione dirette a difesa dell'uno o dell'altro fatte da parte di entrambi che sconfinano poi nella materia letteraria.

È certamente vero che la letteratura tedesca contemporanea, dice Hesse, ama il fortissimo, i tempi estremi, e noi, antiquati amanti del piano e dei tempi moderati, non abbiamo più molti ascoltatori (ivi: 96). Hesse e Mann sono infatti accomunati dalla stessa maniacale "lentezza nello scrivere", anche se l'approccio del primo, più disordinato e discontinuo, è molto diverso dalla metodica del secondo, caratterizzata da un quotidiano esercizio di scrittura. A ogni modo, in entrambi i casi il tempo lungo della scrittura dice bene l'intensità, la precisione, il cuore delle considerazioni ivi contenute.

Alla fine del 1936 a Thomas Mann viene revocata la cittadinanza tedesca. La motivazione ufficiale sono alcune dichiarazioni dell'autore connotate da aperti attacchi contro il Reich. Dopo i commenti di Eduard Korrodi contro gli autori tedeschi costretti a emigrare a causa della propria componente ebrea, lo scrittore non può più tacere: esce allo scoperto e dichiara la propria solidarietà con gli esuli, dicendo che la componente "internazionale" dell'ebreo è il suo elemento europeo-mediterraneo: e questo elemento è anche *tedesco*; senza di esso il germanismo non sarebbe germanesimo, ma una cialtroneria di cui il mondo non saprebbe che farsi (ivi: 128).

Se prima era tollerato, dopo queste dichiarazioni lo scrittore finisce ora nella lista nera dei nemici della Germania. È consapevole della scelta che ha fatto, e non gli resta altro che confortare l'amico Hesse sulle conseguenze della sua azione, ossia sull'esilio imminente dell'uomo e delle sue opere dal suolo tedesco. La scrittura, abbiamo visto, è un campo privile-

giato per raccogliere impressioni sul mondo reale. Allo scrittore, inoltre, è richiesto "suo malgrado" un coinvolgimento non indifferente per altri, coinvolgimento che non implica immedesimazione ma comprensione, che si sviluppa poi nell'elaborazione di idee, e quindi nell'associazione della parola a un significato.

Scrivere, inoltre, è un'attività riflessa, mediata, meditata, senza uno stile che appartenga a un solo autore: è al contrario un mosaico di stili differenti, il risultato di un apprendimento. L'opera, in questo senso, non appartiene a uno scrittore né alla sua contemporaneità, ma alla scrittura universale che si è espressa nei secoli passati, nel tempo attuale, come pure alla scrittura ancora a venire. È su questa prospettiva che si comprende come oggi l'opera di questi due autori sia universalmente riconosciuta come "grande Letteratura", dando piena giustizia alle considerazioni contenute nel carteggio.

Dopo il 1936, dunque, Mann continua a tenere la sua corrispondenza ma lontano dalla sua terra. E l'angoscia per il distacco, per la sua condizione di esule e per la condizione in cui vessa il mondo che ha lasciato, viene gradualmente mitigata proprio nella continuità della scrittura che egli condivide con il suo "fratello minore". Dalla sua casa di Montagnola, infatti, Hesse resta il testimone più prossimo della miseria umana in cui prima la Germania, poi l'Europa e infine gran parte del mondo stanno sprofondando sempre di più. Mentre si trova a Chicago, dunque, Mann scrive così:

> Temo – se temere è la parola giusta – che quanto sta avvenendo sia un processo che si trascinerà a lungo, e che, quando le acque si ritireranno, l'Europa apparirà talmente mutata e irriconoscibile che non si potrà più parlare di ritorno a casa, anche se fisicamente sarà ancora possibile. […] La miseria umana che questi sciagurati artefici di storia stanno causando in ogni dove grida vendetta al cielo e da gran tempo è divenuta inespiabile, al punto che più non si osa sperare in una reale e netta separazione. Comunque sia, credo una cosa, che tutta questa miseria ricadrà pesantemente sulla Germania e sulla sua criminale avventura. In un modo o nell'altro, ognuno è colpito. […] La sua lettera mi ha dato la grande e bella notizia che si mantiene fedele al suo lavoro e che il suo meraviglioso è già all'ultimo quarto. Mai le parole "vorrei vivere fino a vederlo" furono tanto adeguate. In fondo è più importante questo dell'"esito" della guerra, che forse non ne avrà alcuno, e tutto continuerà semplicemente a trascinarsi con risultati imprevedibili. Posso dire che anch'io mi sto comportando come lei: cerco di resistere e, nel frattempo, di distrarmi il più possibile (ivi: 169 sgg.).

Anche qui, dopo il lucido quadro della realtà contingente e l'anticipazione del destino a cui va incontro la Germania, lo scrittore parla in maniera entusiasta del piacere che ha provato alla notizia che Hesse ha ripreso a lavorare alla conclusione della sua ultima opera. Mann cita anche alcuni versi di Theodor Fontane. Il pensiero di leggere il romanzo è quello di un piacere autentico, che gli riempie gli occhi e il cuore di attesa, e prefigura un piacere che egli potrà toccare presto con mano, pagina dopo pagina, a testo ultimato.

Qualche tempo dopo Thomas Mann si stabilisce in California, a Pacific Palisades. Finalmente assapora di nuovo la serenità: la sua casa ha una vista fantastica sull'oceano e il giardino che la circonda è pieno di fiori, palme, olivi. A Hesse dice che non ha mai avuto uno studio più bello. Anche la scrittura della sua tetralogia si avvia alla conclusione e di nuovo le domande sull'Europa sconvolta dalla guerra e sulla possibilità di farvi ritorno si affac-

ciano alla sua mente. Ma immediatamente egli le mette a tacere perché sono solo una infernale fantasmagoria di cui non è possibile prevedere la fine. La scrittura gli viene ancora una volta incontro con le sue urgenze e le sue possibili soluzioni: da una parte essa gli prospetta ciò che dipende dalla sua volontà di scrittore, e cioè arrivare al completamento del romanzo, dall'altra ciò che invece è affidato ai posteri e che necessita di un altro tempo, che non è il tempo dell'autore, e cioè la comprensione e la memoria dell'opera. È dunque Mann che parla, citando alla fine l'ultima lettera che Goethe scrive ad Alexander von Humboldt, che ha il carattere di testamento spirituale:

> Ci rivedremo, caro Hermann Hesse? *Quaeritur*. Rivedrò l'Europa? *Dubito*. E in quali condizioni la *rivedremmo*, dopo questa guerra, la cui conclusione mi sembra assolutamente imprevedibile, irrazionale, irrealizzabile? Ma non parliamo di questo da un continente all'altro! Nel frattempo porteremo a termine il nostro compito con straordinaria tenacia, non è vero? – malgrado la probabilità che il prodotto dei nostri sforzi "sia rigettato a riva, e lì giaccia come un relitto infranto, in un primo tempo sommerso dalla sabbia e dai detriti delle ore" (ivi: 178).

La scrittura è dunque l'antidoto al male che attanaglia l'Occidente malgrado tutte le incognite che pendono sul destino di un'opera. E la possibilità di condividerla con qualcuno è un bene raro e prezioso, come dice Hesse:

> In questo mondo dominano le generalizzazioni, i ragionamenti grossolani, semplicistici, elementari, al punto che ricevere una vera lettera scritta in una vera lingua da un vero essere umano è un bene prezioso e raro. […] Si potrebbe ridere osservando di cosa la gente si preoccupa, ma purtroppo ridere è impossibile perché dietro a tutte queste stoltezze e a queste maldestre reazioni si cela un'immensa miseria, una cruda miseria animale, e una tale somma di disperazione che chiunque abbia ancora parenti o amici in Germania talvolta si sveglia in piena notte in preda agli incubi (ivi: 193-194).

C'è poi la lettera scritta a Hermann Hesse per il suo settantesimo compleanno, in cui Mann sintetizza il rapporto con Hesse con un'immagine letteraria che trova nel *Glasperlenspiel*, l'opera "serena e misteriosa" in grado, secondo Mann, di riscattare un'epoca abietta a cui Hesse lavora per dieci lunghi anni:

> I nostri cammini procedono nettamente distinti e a relativa distanza nelle regioni dello spirito, e pure, in certo qual modo, sono simili, e in certo qual modo noi siamo compagni di viaggio e fratelli, o meglio confrères, come dovrei dire con una sfumatura meno confidenziale; giacché mi piace vedere rispecchiato il nostro rapporto nell'incontro fra Joseph Knecht e il padre benedettino Jacobus del *Giuoco delle perle di vetro*, un incontro che non avrebbe potuto privarsi del "giuoco paziente e cortese di inchini che si svolge quando due santi o due principi della Chiesa s'incontrano": un cerimoniale semi-ironico di gusto cinese, che Knecht ama molto e che, egli osserva, anche il Magister Ludi Thomas von der Trave "possedeva in misura magistrale". È dunque giusto che di tanto in tanto i nostri nomi siano menzionati insieme, e se anche ciò avviene nelle forme più singolari a noi va bene così (ivi: 210).

Qui il termine "singolare" è un ironico eufemismo. Non sono rare, infatti, le lettere di lettori che non riescono ad apprezzare le qualità letterarie di Hesse senza denigrare Thomas

Mann, o senza utilizzare Hesse contro di lui, per ignoranza, per mancanza di cultura. E viceversa. Il legame spirituale tra i due scrittori è invece bene saldo, nella vita come nell'arte. Si nutre proprio delle loro sostanziali differenze che salgono in superficie nell'approccio con la realtà, nell'invenzione poetica come nello stile.

In questo senso, non sorprende il fatto che per dieci lunghi anni Mann si attiva perché il Nobel per la letteratura sia finalmente conferito a Hesse. Ciò avviene poi nel 1946. Lo scrittore di Lubecca insiste con la Commissione che conferisce il premio dicendo, inoltre, che "soprattutto in questi tempi" la scelta di un autore "libero", naturalizzato svizzero, sarebbe "un'arguta risposta a Hitler dal momento che questi, dopo il conferimento del Nobel per la pace a Carl von Ossietzsky, ex editorialista della "Weltbühne", internato in campo di concentramento, vieta a tutti i tedeschi di accettare il premio Nobel.

Per Mann l'elemento linguistico è determinante. È la lingua delle sue opere che rende Hesse "un tedesco", e non la sua carta d'identità e quindi l'appartenenza a una nazione. Contrariamente agli intellettuali tedeschi allineati al potere dominante, Hesse rappresenta per Mann "la più pura incarnazione della tradizione e della lingua tedesca", poiché ha saputo trarre dalla lingua tedesca forme dai contorni puri e delicati, canti e motti di profondo gusto artistico. E assegnargli il Nobel vorrebbe dire "fare onore sia alla Svizzera che all'antica, vera, pura, eterna Germania spirituale". Il mondo, ritiene lo scrittore, comprenderebbe e così pure quella Germania che oggi sta soffrendo in silenzio (ivi: 105).

Quando Hesse riesce a vedere pubblicato il *Glasperlenspiel*, anche Mann esulta dalla contentezza. Si può dire che egli ha vissuto con trasporto da dietro le quinte la genesi dell'opera, tappa dopo tappa, e sa quanta fatica ciò ha comportato per il suo autore, come rivela una lettera datata 13 novembre 1940:

> Nulla mi parrebbe più desiderabile che poter chiudere gli occhi e volgere le spalle a questo mondo sfigurato. E invece non cedo e spero, nonostante tutto, anche nonostante la mia crescente debolezza fisica, di riuscire a tessere fino in fondo la lunga tela della mia opera (ivi: 167).

Dopo la pubblicazione del suo *Giuseppe*, Mann è ora impegnato nella scrittura di un altro romanzo che – dice egli stesso – lo consuma più di ogni altra opera. È il suo "Giuoco delle perle di vetro" e cioè *Faustus*, che verrà pubblicato quattro anni dopo il *Glasperlenspiel*. È la storia provocatoriamente tedesca di un'anima che si vende al diavolo, "tema moderno" dice Mann "ma sempre con un piede nel sedicesimo secolo". Il *Faustus* non ha la serenità delle storie di Giuseppe, ed è agli antipodi anche rispetto alla trama meditativa, sentimentale e religiosa del *Glasperlenspiel*. Eppure i due romanzi presentano delle singolari affinità tanto che Mann dichiara: "Non ci si può immaginare nulla di più diverso, eppure la somiglianza è sorprendente, come accade tra i fratelli" (ivi: 183)! E più tardi, nella copia spedita a Hesse, gli scrive questa dedica: "A Hermann Hesse questo giuoco delle perle di vetro, le cui perle sono nere, dal suo amico Thomas Mann". Il nero faustiano opposto al biancore delle perle.

La lettura del *Glasperlenspiel*, dicevamo, che Mann ritiene una creazione sublime, "intraducibile" e "immensamente tedesca", segna un altro punto importante nella dinamica del carteggio. Di nuovo la scrittura invade la realtà. Cosicché alla fine di alcune lettere Mann si

firma ora con il nome del personaggio a lui ispirato, il Magister Ludi Thomas von der Trave, un uomo che aveva fatto lunghi viaggi e che conosceva il mondo. Questo è il ritratto che Hesse ne fa nel romanzo. Ma chi è l'uomo, e chi il personaggio? Difficile a dirsi!

> Era allora Maestro del Giuoco delle perle Thomas von der Trave, un uomo famoso che aveva fatto lunghi viaggi e conosceva il mondo. Benevolo verso chiunque lo avvicinasse, nelle questioni riguardanti il Giuoco era tuttavia del più vigile e più ascetico rigore, e lavorava infaticabilmente, come non immaginavano coloro che lo conoscevano soltanto nel lato rappresentativo, per esempio in abito di gala a dirigere i grandi Giuochi o ai ricevimenti di deputazioni estere. Correva voce che fosse un intellettuale freddo, persino gelido, che avesse soltanto rapporti di cortesia col mondo delle arti; e tra i giovani ed entusiastici amatori del Giuoco delle perle capitava di udire giudizi piuttosto negativi sul suo conto: giudizi errati perché, anche se non era un entusiasta e nei Giuochi pubblici cercava piuttosto di evitare argomenti grandiosi ed eccitanti, i suoi Giuochi, magnificamente costruiti e formalmente insuperabili, rivelano per gli intenditori una grande familiarità coi reconditi problemi del Giuoco (Hesse 1945: 141).

La scrittura, come abbiamo visto, richiede concentrazione. Interpreta i segni della realtà e da essi è interpretata. Essa non si limita alla significazione, a ciò che tali segni significano, ma guarda alla complessità del loro rapporto di segni-interpretanti e segni-interpretati, e al loro rapporto con il referente che raffigurano prima di tradurli in parola poetica. Non vi sono percorsi assoluti ma solo itinerari che è possibile percorrere secondo un'idea, un leitmotiv, procedendo di parola in parola, da un'enunciazione a un'altra. Da una parte, scrivere spalanca gli occhi sul mondo e sulla miseria dell'umanità, dall'altra intensifica gli sforzi in una direzione assolutamente infunzionale, "tanto disumana da risultare divina". In questo senso si capisce perché Hesse dichiara di essersi salvato dal naufragio nel periodo hitleriano solo grazie alla concentrazione necessaria alla scrittura del suo romanzo:

> Grazie alla concentrazione sul *Giuoco delle perle di vetro* sono sopravvissuto a tutto il periodo hitleriano senza naufragare, ma quando il lavoro è terminato, e con esso il rifugio che mi offriva, ho dovuto far fronte senza protezione alcuna alla guerra psicologica che il mondo intero muove contro l'umano. Ho bensì resistito per alcuni anni, ma ora appare quanto al tempo stesso io abbia sofferto e perduto (ivi: 197).

A guerra ormai conclusa, Hesse racconta a Mann che ne è stato della sua Germania. Scomparsi i criminali nazisti ne sono arrivati degli altri. Sembrerebbe un sollievo per chi, come loro, sente forte la responsabilità di ciò che il nazismo ha significato per la storia e l'umanità. Scrive dunque Hesse:

> Il fatto che ora in Germania i malfattori e gli affaristi, i sadici e i criminali non siano più nazisti e non parlino più tedesco, ma siano americani, nel concreto mi è assai fastidioso, ma in linea teorica è un grande sollievo. Eravamo tutti costretti a sentirci in qualche modo corresponsabili della sozzura tedesca, ma di questa nuova non mi sento responsabile, e, per la prima volta dopo decenni, scopro nel mio petto un moto di nazionalismo, che però non è tedesco ma europeo (ivi: 198).

Riferimenti bibliografici

Hesse, Hermann, 1927, *Der Steppenwolf*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. di E. Pokar 1979, *Il lupo nella steppa*, Milano, Mondadori.

Hesse, Hermann, 1943, *Das Glasperlenspiel. Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften*, Frankfurt am Main, Fretz und Wasmuth Verlag; trad. it. di E. Pokar 2003, *Il giuoco delle perle di vetro. Saggio biografico sul Magister Ludi Josef Knecht pubblicato insieme con i suoi scritti postumi*, Milano, Mondadori.

Hesse, Hermann, Mann, Thomas, 2001, *Carteggio*, Milano, SE.

Mann, Thomas, 1924, *Der Zauberberg* (voll. 1-2); nuova ed. 1975, Frankfurt am Main, Fischer Verlag.

Mann, Thomas, 1942, "*Giuseppe e i suoi fratelli*. Una conferenza", in Mann 2000: 1465-1483.

Mann, Thomas, 1947, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*; trad. it. di E. Pocar 1997, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, Milano, Mondadori.

Mann, Thomas, 1948, "Sedici anni. Per l'edizione americana in un volume di *Giuseppe e i suoi fratelli*", in Mann 2000: 1484-1497.

Mann, Thomas, 1958, *Scritti minori*, Milano, Mondadori.

Mann, Thomas, 2000, *Giuseppe e i suoi fratelli*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabrizio Cambi (due tomi), Milano, Mondadori.

GIANLUIGI DE MARINIS GALLO

"IN GUERRA TOCCHERÒ LA VERITÀ". GUERRA E SCRITTURA NEL DIARIO DI UN ALPINO IN RUSSIA

CONTROLLARE ACCURATAMENTE I RICHIAMI DI NOTA E LA CORRISPONDENZA

Così Ungaretti chiariva la sostanza del suo incontro con la guerra:

> Ero in presenza della morte, in presenza della natura, di una natura che imparavo a conoscere in modo nuovo, in modo terribile […] ero un uomo che non voleva altro per sé se non i rapporti con l'assoluto, l'assoluto […] che era rappresentato da quella tragedia che portava l'uomo ad incontrarsi nel massacro. Nella mia poesia non c'è traccia di odio per il nemico, né per nessuno […]. C'è volontà d'espressione, necessità d'espressione (Ungaretti 1969: 520-521).

Sul *limitare* dell'immane tragedia della guerra la scrittura assume improvvisamente i caratteri di un gesto necessario e salvifico[1]. E non solo perché la lettera è l'unico ponte con ciò che si è lasciato a casa. Per i soldati più istruiti il taccuino diventa un oggetto di cui prendersi cura: a esso viene infatti attribuita, con procedimento metonimico, l'importanza di conservare il ricordo o di raccontare la speranza del ritorno. Così Nuto Revelli nel suo *Diario di un alpino in Russia* descrive il proprio attaccamento all'oggetto, rievocando le ore di disperata concitazione della ritirata:[2]

> Su per una lunga salita stiamo per raggiungere le colonne che ci precedono. All'improvviso due colpi di anticarro fischiano bassi sulle nostre teste. Penso alla mia borsa portacarte; è quanto mi è rimasto di più caro: anche ferito gravemente riuscirei a far sparire il mio diario e le due fotografie di Annetta (Revelli [1946] 2001: 131).

Insieme al diario, le foto di Annetta, l'amata ragazza che aspetta il ritorno del suo soldato. Anche in quest'altro oggetto "caro" è possibile rintracciare il germe della scrittura: ad Annetta, infatti, sono indirizzate decine di lettere "false e meno false", e a lei è rivolta l'attesa snervante (spesso la posta negli avamposti non viene consegnata per giorni) di una risposta. Tuttavia, se il diario è uno strumento per capire e raccontare il vero, le lettere non possono restituire appieno "l'ottusa violenza" (Fussell 1984: 379) della vita al fronte. Non possono: e in molti casi non devono. "Adesso occorre nascondere la verità", scrive il soldato, "il freddo raggiunge i 20 gradi sotto zero, basterebbe segnalare questa temperatura per allarmare i familiari" (Revelli 1989: XLII). Un divario d'esperienza e di linguaggio separa chi è partito da chi è rimasto: di conseguenza la comunicazione, intesa nel suo valore di testimonianza, è o impossibile o possibile soltanto per metafore, attraverso l'uso costante dell'eufemismo e della reticenza:

> Ho scritto una strana lettera ad Anna: la storia del gattino e dei topolini del mio bunker, una storia monotona, il gattino che tattica, che gioca, e vince sempre. A sud, da tempo i gattini sono carri armati da trentaquattro tonnellate! Anna capirà… (Revelli [1946] 2001: 101).

La stessa difficoltà nel comunicare il reale in maniera diretta con chi è rimasto a casa è enunciata da Mario Rigoni Stern in un passaggio del suo *Sergente nella neve*. Del resto, la scrittura che interessa il vero, un vero disumano e indicibile, talmente osceno e gorgoneo da condurre alla nevrosi chi lo osserva[3], si risolve in un intimo colloquio con ciò che resta della propria umanità e moralità. Essa è, al fondo, una questione privata, un'esperienza non immediatamente condivisibile. Nell'esordio del celebre saggio del 1936 sul narratore (*Der Erzähler*), Walter Benjamin concentrava la riflessione proprio sull'incomunicabilità dell'esperienza di guerra (della prima guerra mondiale intesa come prima guerra tecnologica), individuando in tale mancata partecipazione, la radice storica del tramonto dell'arte della narrazione:

> con la guerra mondiale cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era visto, alla fine della guerra, che la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile? Ciò che poi, dieci anni dopo, si sarebbe riversato nella fiumana di libri di guerra, era stato tutto fuorché esperienza passata di bocca in bocca (Benjamin 1995: 248).

Benjamin spiegava l'attitudine al silenzio del reduce ricorrendo alla contraddittorietà degli eventi dei quali fu in balia, una contraddittorietà evidentemente propria di ogni guerra, sebbene accentuata nel primo conflitto mondiale dall'impatto dell'orrore tecnologico sulla psiche del combattente. Ogni aspettativa del soldato fu generalmente rovesciata negli esiti, e questo lo costrinse a una riflessività continua e straniante, e a un complessivo ripensamento dell'io[4]. La pagina si offrirà, allora, come il nucleo di condensazione del sé e della memoria, configurandosi come un altro fronte sul quale combattere una strenua battaglia di resistenza contro le nevrosi generate dal paradosso realizzato dalla vita di guerra[5]. È stato rilevato come ogni esperienza liminare si costituisca quale momento d'apprendimento: senonché, quello che appresero i soldati in tempo di guerra fu un segreto che non poté essere immediatamente comunicato[6].

Affatto diverso risulta essere il caso della scrittura epistolare dal fronte. Nelle lettere permane una discrasia tra il reale e la sua trasmissione, tra la volontà di capire e spiegare gli eventi e quella di salvaguardare i propri cari dall'orrore[7]. Per di più, sulle lettere era incombente la minaccia della censura. La comunicazione fu così molto spesso affidata alla retorica blanda dei sentimenti, alle parole abusate del vocabolario della nostalgia, contrapposte alle "parole nuove" che devono essere cercate per esprimere la condizione del soldato:

> Ritornando solo alla mia tana pensavo se avrei trovato posta e che parole nuove dovevo scrivere alla ragazza. Ma le parole nuove erano sempre quelle vecchie: baci, bene, amore, ritornerò. Pensavo che se avessi scritto: gatto per Natale, olio per le armi, turno di vedetta, Beppo,

postazioni, tenente Moscioni, caporale Pintossi, reticolati, non avrebbe capito (Rigoni Stern [1953] 1990: 19).

Del resto, gli uomini al fronte trovarono nella forza del linguaggio il modo di colmare una distanza altrimenti siderale e di restare ancorati a una realtà familiare, sebbene riconvocata nelle forme del ricordo. E ciò non avvenne unicamente attraverso la scrittura; anche solo parlare, pronunciare nomi che non avevano nessuna relazione con il posto e il momento in cui ci si trovava a dover sopravvivere – nomi consueti, domestici, la cui presenza improvvisa e straniante, nel mezzo della desolazione della guerra, ebbe il carattere di un'epifania, di una rivelazione magica – produsse nelle menti e nei cuori dei soldati la grata sensazione di un ritorno a casa:

> Buogo disse un nome. Mi misi a ridere assieme agli alpini che erano con me. Il nome di una donna, di una fidanzata, il nome italiano di una ragazza gridato così nella notte mentre sparavano i mitra russi e i moschetti italiani! – Di', Buogo, come si chiama la tua fidanzata? Buogo! Buogo! Come si chiama? – E gli alpini ridevano. Diavolo! Chissà che bella ragazza era, e morbida, ed elegante (ivi: 45).[8]

Poche pagine prima Mario Rigoni Stern aveva segnalato una situazione analoga, dove i nomi dei luoghi e dei cibi sembravano riuscire nell'impresa di riportare i soldati nelle loro terre d'origine. È da rilevare come in entrambi i passaggi il "ritorno" – si potrebbe forse parlare di "regressione" – si sviluppi nel corso delle ore notturne, quasi in un momento di sospensione onirica, durante il quale le sensazioni acustiche sono naturalmente amplificate, superiori a quelle visive, e bastano da sole a delineare immagini e a suscitare pensieri stupefacenti:

> Pareva proprio di essere sulle nostre montagne e sentire i boscaioli chiamarsi fra loro. Specialmente di notte quando quelli del Morbegno, che erano nel caposaldo alla nostra destra, uscivano sulla riva del fiume a piantare reticolati e conducevano i muli davanti alle trincee e urlavano e bestemmiavano e battevano pali con le mazze. Chiamavano persino i russi e gridavano: – Paesani! Paruschi, spacoina noci! – I russi, stupefatti, stavano a sentire (ivi: 11).

È questo un tema ricorrente nella diaristica alpina. Anche Revelli sottolinea in una pagina della *Strada del Davai* la capacità dei soldati di ricostruire sulla linea del fronte un *habitat* familiare attraverso i nomi, di portare il ricordo della propria casa in una vita degradante, passata a guardare un nemico sconosciuto e non odiato: "le tane ricordavano le nostre valli, ogni bunker aveva il nome di un villaggio, di un borgo di montagna" (Revelli **1996**: XVIII).

Rivisitando il *topos* della necessità della scrittura al fronte, nella prefazione all'edizione 1989 di *Mai tardi* Revelli tornerà a scrivere sulla questione del "bagaglio privato": la borsa portacarte, "contenente il diario, due fotografie di Annetta, il piccolo stendardo azzurro della 46ª, la pallottola che *lo* aveva ferito su quota 228, e la penna stilografica" ("**Presentazione 1989**", in *Mai tardi*: VII). Un bagaglio che raccoglie emblematicamente, in necessaria contiguità (si noti il chiasmo nelle quali sono disposte), le immagini relative alla guerra e agli

strumenti del suo racconto. La storia del taccuino con la copertina rigida, "di cartone marrone zigrinato", che "sembra il breviario di un prete giovane", serve qui a rivelare gli inizi del rapporto del soldato con la scrittura. Revelli riceve la sua agenda da un ufficiale della compagnia – in quella vigilia della partenza forse lui non ne avrebbe comprata una – e la usa per annotare gli indirizzi dei suoi compagni:

> Nelle ultime pagine, infatti, si leggono sei nomi, cognomi e indirizzi. Per la verità, la mia intenzione non era di tenere un diario vero e proprio. Mi dicevo: "sono un ufficiale effettivo, e finalmente passerò dalla teoria alla pratica". Avrei visto all'opera i tedeschi, gli ungheresi, i rumeni i russi. Avrei potuto tentare un confronto tra le loro macchine di guerra e la nostra. Ma questa mia intenzione svanì non appena salii sulla tradotta. Già la notte del 21 luglio riversai nella prima pagina i miei stati d'animo. […] Scrivevo perché non volevo dimenticare nulla. Scrivevo con una grafia minutissima, ossessionato dall'idea di risparmiare spazio, ma anche perché ero geloso dei miei stati d'animo e non volevo che fossero leggibili agli altri (ivi: V-VI).

Al giovane soldato appena partito si rivela l'urgenza della scrittura di pensieri e memorie. Il proposito iniziale, che derivava dalla fiducia incondizionata nel valore della prassi, di usare l'agenda come strumento tecnico, annotandovi specifiche descrizioni militari d'armi e di spostamenti è immediatamente messo in discussione. Revelli, "educato alla mistica fascista" (Elli 2000: 143), che era appunto mistica della prassi, prende immediatamente coscienza che la realtà fuori dalla Regia Accademia è ben diversa da ciò cui si era addestrato. Lo scorrere del treno lungo i chilometri di binari che conducono al fronte russo e alla possibile morte che lì attende gli alpini, la distanza sempre maggiore da casa, trovano la loro contropartita nello scorrere dell'inchiostro sulla pagina e nella maggiore vicinanza al proprio universo di ricordi, realizzata per il tramite della scrittura diaristica: secondo una proporzione inversa, quanto più ci si allontana dall'Italia, tanto più il soldato si sente emotivamente legato al diario.

Come accade spesso per gli autori della letteratura di guerra – in molti casi scrittori al loro primo libro[9] (Fussell 1984: 359 sgg.) –, Revelli prende la tradotta che lo condurrà al fronte russo senza particolari velleità da scrittore. Avrebbe affermato Aldo Garosci, presentando il volume *La guerra dei poveri* (Revelli [1962] 1993: IX) nel quale Revelli raccoglieva una rielaborazione del primo diario e memorie, lettere, diari della guerra partigiana, che "ci voleva la seconda guerra, la Russia, l'esperienza partigiana, per produrre uno scrittore che è un uomo di guerra nato". Può valere, dunque, anche per Revelli il giudizio, senza dubbio troppo lapidario, di "scrittore non di vocazione" che Vittorini diede di Mario Rigoni Stern.

Tuttavia, ben prima dell'evento traumatico, la disastrosa ritirata, che attiva l'imperativo morale di "ricordare e raccontare", il giovane alpino matura la volontà di capire l'assurda macchina della guerra. È stato giustamente notato, infatti, come nello scrittore, che pur ha ricevuto un'educazione fascista, prevalga da subito il senso del dovere sulla retorica di regime (Elli 2000: 143). Nella lunga "Premessa" narrativa a *La guerra dei poveri*, alla quale lo scrittore affiderà il ricordo della propria formazione da perfetto "gerarchetto fascista" (Revelli [1962] 1993: 4), leggiamo il racconto del suo primo incontro col fantasma della guerra. Essa gli si presenta nella veste dei reduci di ritorno dal fronte greco-albanese: è attraverso

le narrazioni sanguigne dei veterani che Revelli scopre le "cose proibite", che le armi s'inceppano, che la disorganizzazione logistica è drammatica, che i gerarchi sono corrotti. Il "clima eroico" nel quale si era avviato alla carriera militare si rivela in tutta la sua falsità, e l'etica rivolta a questo stato di cose s'appunta sulla necessità della ricerca del vero:

> Io ascoltavo con grande interesse. Cercavo la verità anche se mi feriva: tentavo di buttare il falso per fare posto al vero, a costo di sentirmi l'animo vuoto ma pulito. […] "Se gente come questa ha fatto la guerra, – mi dicevo, – non devo perdere tempo, devo partire volontario. Soltanto in guerra darò un volto, quello vero, a questa patria che non conosco. In guerra toccherò la verità" (ivi: 7).

L'incontro con la verità – una verità integrale, senza possibilità d'aggettivazione –, al quale la situazione di drammatica contiguità tra vita e morte costringe l'uomo, è un *topos* significativamente ricorrente nelle opere che descrivono la condizione del soldato al fronte[10]. Una costante che viene dichiarata già dai protagonisti del primo conflitto – "Ora noi andiamo verso la morte. È una strada senza bugie", aveva scritto Piero Jahier (1967: 134)[11] – e che ritorna con insistenza nella letteratura della guerra successiva. Riflettendo sulla condizione di casualità assoluta che occorre all'uomo sul fronte, Giuseppe Cintoli ha potuto rilevare che

> un attacco, una ritirata, un duello di artiglieria ecc., assumono valore di eventi cosmici. La ferocia che vi si apprende non si distingue dal candore; l'innocenza non si distingue dalla crudeltà ecc. Non vi è posto per la sottigliezza delle sensazioni immaginarie. Invece il susseguirsi di sensazioni primigenie, impegnandolo in ogni sua fibra, pongono l'uomo costantemente in un rinnovato "momento di verità" (Cintoli 1959: 245).[12]

Vissuta, questa sì, come una vocazione, per Revelli la ricerca di una verità personale e storica, fisicamente attingibile solo attraverso la guerra, si concreterà nel diario, divenendo sincera denuncia, duro atto d'accusa. L'imperativo della scrittura, profondamente interiorizzato, è dunque ben diverso da quello emesso dai comandi degli alpini a ritirata finita – "'Ricordare e raccontare': così comincia un ordine del giorno dei nostri comandi!" – percepito dallo scrittore come un ordine falso, perché ognuno può adoperare quelle parole per "tirare l'acqua al proprio mulino" (Revelli [1946] 2001: 195 e 203).

Già poco dopo la partenza per il fronte – non sono passati che dieci giorni – quello stato di coscienza sofferto e tormentato[13] che aveva spinto il giovane ufficiale alla guerra volontaria si è tramutato in una decisa ribellione morale (2001: 62-63). Revelli ha già visto la disperazione e la fame patite dai prigionieri ebrei, ha già sentito materializzarsi l'*inferno* attraverso le urla bestiali dei tedeschi. Più la tradotta si spinge a Est più il viaggio viene ad assomigliare a una *discentio ad inferos*. Molti anni più tardi, precisando ed elaborando le brevi note del diario nell'introduzione alla raccolta di lettere *L'Ultimo Fronte*, Revelli avrebbe scritto a proposito degli scenari che gli si offrirono allora alla vista:

> Mi riempio gli occhi di questa e altre visioni orribili. E sento che il vomito mi prende alla gola. Ignoro tutto dei campi di sterminio, la mia ignoranza è catastrofica. Ma avverto che lo spettacolo che ho di fronte rientra in qualche disegno che non riesco ad immaginare. […] È l'inimmaginabile che rende più acuta la mia angoscia (1989: XII).

Allo spazio saturo dell'*inimmaginabile*, appena rievocato, si alternano durante il lungo viaggio momenti e spazi di quiete, nei quali è proprio l'immaginazione, intesa ora in senso positivo, ad avere il sopravvento nella mente dell'alpino. Il paesaggio "lieto e monotono" che tra una stazione infernale e l'altra si apre allo sguardo dello scrittore – quasi una *tabula* sconfinata sulla quale è facilmente possibile proiettare fantasie e turbamenti –, acuisce per contrasto il sentimento d'estraneità a quella guerra e rinnova nel giovane ufficiale un intenso desiderio di libertà. La descrizione dello spazio esterno funge da cassa di risonanza per lo spazio dell'interiorità, si precisa e si connota proprio in rapporto simbolico e drammatico con i pensieri del soldato, il quale può annotare in un passaggio di poetica intensità:

> La tradotta procede lentamente, quasi a passo d'uomo. Con le gambe che ciondolano da un vagone della truppa, osservo la campagna, le cose. Sul fondo di un'ampia radura verdissima, un'isba, un'isola di pace: un tarlo mi rode in testa, rincorro a lungo con la fantasia un sogno che stranamente non mi umilia, che mi piace: disertare ([1946] 2001: 10).

La prima rivolta è tuttavia enunciata con gli attributi del sogno, della fantasia, e tale resterà fino alla fine dell'esperienza alpina. È una ribellione istintiva, prodotta senza mediazioni dal contatto dell'uomo con la natura, che solo alla fine, a diario concluso, potrà trovare compimento in una ribellione anche ideologica, politicamente consapevole. Ora, appunto per un massimo di conformità alla morale, essa potrà risolversi solo nella scrittura, mentre si continua a compiere il proprio dovere sul campo. Senonché, è stato giustamente notato, "la scrittura di un diario è uno dei primi gesti di un uomo libero" (Beer 1999: 619): e attraverso tale gesto Revelli effettivamente si affranca, per successive disillusioni e reazioni, della divisa dell'esercito mussoliniano, fino a indossare quella, tutta ideale e più compiutamente eroica, della causa partigiana. La diserzione reale è sublimata in un'uscita dai ranghi virtuale. Ecco allora che lo scrivere si presenta non solamente come un resoconto,

> ma come una forma di resistenza, come un gesto che ha i tratti ora del diniego, ora dell'autodifesa, ora della fuga e, precisamente, della "diserzione", qui non intesa in senso letterale, ma come riconquista del sé e sottrazione agli imperativi della mobilitazione e della massificazione (Gibelli 1991: 62-63).

Quella del diario è, appunto, una scrittura incensurabile, libera, nella quale la rabbia e il disincanto del soldato possono trovare sfogo completo e immediato (Langella 2000: 181). Impietoso è il ritratto del comandante, "un povero vecchietto sciupato e rassegnato, sperduto in *quel* mondo che non è il suo" (Revelli [1946] 2001: 36), incapace di provare di fronte alla morte dei suoi uomini alcun sentimento, né di rabbia né di disperazione. Più pietoso, ma non meno perentorio, il giudizio sui fanti:

> Quanta pietà! I fanti, quasi tutti meridionali, vivono rannicchiati nelle piccole buche poco profonde: temono i mortai russi e non si muovono mai. Le armi in linea sono schierate senza alcun

criterio, i fianchi del caposaldo sono scoperti, un aborto di reticolato corre per un breve tratto e non serve a nulla (*ib.*).

La guerra dei soldati italiani è, nella visione del giovane ufficiale alpino, molto simile a quel reticolato: è un aborto, mancano mezzi, rifornimenti, equipaggiamento e strategie adeguati. La confusione è massima. Le azioni volute dagli stati maggiori, i piani e le stesse motivazioni sono sempre più sconcertanti: il soldato ha difficoltà di comprensione e vive la guerra in una condizione di non appartenenza. Una condizione costante, che si accompagna a quella della paura, alla sensazione di star patendo un sacrificio troppo grande. Si legga a questo proposito la cruda descrizione di un soldato ferito, il cui martirio assume le forme di quello cristiano:

> In una balca piena di sole, un fante che geme. Le braccia tese, le mani aperte, sembra Cristo in croce. Nel suo viso di sangue un'orbita è vuota: l'occhio penzola come se cercasse la gamba sbrindellata. Ha urtato una delle tante mine disseminate dai russi. La scena mi impressiona. Vedo la guerra, tremo. Poi scatta una molla: "Il rodaggio è finito, – mi dico, – domani sarà peggio…" (ivi: 37).

Di lì a poco anche a Revelli toccherà in sorte di essere colpito. Ferito a un braccio e costretto all'immobilità negli ospedali delle retrovie, egli potrà compiere, in pagine che si faranno sempre più fitte ed elaborate, un ripensamento complessivo sulla sua condizione di soldato, sul senso – piuttosto un *non-senso* – di quell'estraneità. Le retrovie mostrano, infatti, tutta la corruzione e l'inettitudine dei comandanti e degli alti ufficiali, e danno al soldato la consapevolezza della distanza che separa chi prende le decisioni da chi invece le subisce sul campo. Si viene così delineando il contrasto tra una "guerra dei poveri" – e questo sarà anche il titolo di un altro libro di Revelli – combattuta sul campo, con sacrificio e dolore, e una guerra lontana di cui si ignorano le motivazioni profonde. Si noti che l'accusa di tale distanza è un motivo ricorrente nella letteratura di guerra, a partire dalle testimonianze sul primo conflitto mondiale. Già rappresentata da Federico De Roberto in una novella del 1921, *La paura*, nella quale i soldati di fanteria sono contrapposti a "gli eroi da poltrona, gli speculatori che lucravano sulla grande paura" (vedi a questo proposito Guaragnella, in corso di stampa), Curzio Malaparte poté indicarla come una delle rivelazioni della storia del popolo italiano dal 1918 in poi. In una nota del 1955 al primo libro, *La Rivolta dei santi maledetti*, nel quale lo scrittore aveva tematizzato l'estraneità dei soldati di linea alle ragioni della guerra, Malaparte scriveva che "tutte le vicende della vita italiana negli ultimi quarant'anni nascono dalla dolorosa esperienza di quella guerra: e soprattutto dalla scoperta che vi erano, e vi sono, due Italie. L'Italia dei codini, dei bigotti, degli sbirri, dei ladri, degli Alti Comandi (e per altri comandi non intendo solo quelli militari), di tutti coloro che disprezzano il popolo italiano, lo sfruttano, l'opprimono, l'umiliano, l'ingannano, lo tradiscono, quella ignobile Italia che la mia generazione, e tutte le generazioni del Carso e del Piave, hanno rifiutato e rifiutano". E dal lato opposto "l'Italia della fanteria, l'Italia della povera gente, l'Italia generosa, leale onesta, coraggiosa, nemica di ogni prepotenza, d'ogni sopruso, d'ogni privilegio" (**Martellini 1997**: XLVI). Lo stesso Italo Calvino, riproponendo sullo spunto di Vittorini il paragone tra la narrazione classica della ritirata nell'*Anabasi* di

Senofonte e quella relativa alla memorialistica della campagna di Russia degli alpini, individuava il motivo centrale di questa narrativa proprio nel "contrasto d'una Italia umile e sensata con le follie e il massacro della guerra totale" (1978, ora in Calvino 1991b: 26-27).

Nel racconto di Revelli l'ufficiale subalterno, protagonista e narratore dell'esperienza bellica, e la truppa costituiscono una coppia sintetica, che dimostra una comune ostilità "verso gli ufficiali superiori e, naturalmente, verso i borghesi, che nelle retrovie continuano a consumare i loro mediocri riti quotidiani, magari stilando proclami e innalzando monumenti a esaltazione del sacrificio dei soldati italiani al fronte" (**Asor Rosa 2002**: 282). Tale ostilità emerge, come è già stato accennato, tanto nelle narrazioni della prima che della seconda guerra mondiale. Con alcune significative differenze. Ha osservato Alberto Asor Rosa come, mentre per gli autori precedenti la grande guerra rappresentò anche un momento positivo di crescita collettiva, attraverso il quale si risolse la causa nazionale, tutti gli scrittori della seconda guerra mondiale scrissero con la consapevolezza di aver combattuto o di star combattendo una guerra perduta: con una consapevolezza, cioè, che li avrebbe resi facilmente inclini alla critica aspra e alla disillusione. "Tuttavia – aggiunge il critico –, poiché noi parliamo di letteratura e non di storia, di ricostruzione letteraria e non di ricostruzione storiografica, è assolutamente rilevante che tutti i memorialisti italiani della seconda guerra mondiale incorporino nel loro punto di vista la consapevolezza che quanto è accaduto – quanto essi hanno vissuto e sofferto – sia alla base di una tragedia storica collettiva, attraverso cui l'Italia, la "patria reale", quella della lotta, della sofferenza e, anche, dell'eroismo, e non quella dei proclami altisonanti e dei discorsi mussoliniani, sarebbe andata progressivamente allo sfacelo, attraverso tutti i passaggi intermedi e dell'imperizia, del cinismo, dell'impreparazione militare e civili" (ivi: 282-283). Questo è uno dei *leitmotiv* che distingue in maniera marcata la letteratura italiana del primo e del secondo conflitto. Un altro, strettamente collegato al primo, è quello che riguarda la formazione nell'immaginario dei combattenti di una "patria ideale" nettamente distinta da quella rappresentata dal regime, attraverso la quale sarà poi possibile congiungere in linea diretta i valori del Risorgimento a quelli della Resistenza.

Partire volontari aveva significato per molti ufficiali, soprattutto per quelli più istruiti e più giovani, partire con un carico profondo di aspettative ideali: per questa ragione la disillusione che provarono in guerra fu massima. È stato rilevato come fu proprio questa generazione a mettere fine alla "guerra civile europea", convertendo l'esperienza bellica in esperienza fondatrice della Resistenza. Nel conflitto andarono in pezzi tutti gli elementi dell'immaginario nazionalista e fascista che aveva preso forma alla fine della prima guerra mondiale (cfr. Traverso 2007: 171-172). Del resto, quello della disillusione – come ha osservato lo storico Eric J. Leed – è sempre stato un tema importante nell'ambito della letteratura europea, "ed è solo naturale quindi che i combattenti più versatili dal punto di vista letterario abbiano impiegato questo tema per illustrare la sequenza dello scadimento delle loro attitudini e aspettative iniziali" .

Nel racconto di Revelli è dunque esemplificato il disinganno di un'intera generazione che visse la crisi della mitologia littoria: a riprova, ancora una volta, di come tale letteratura possieda il valore di testimonianza, insieme, individuale e collettiva. Ad approfondire la disillusione agiscono per contrasto sull'animo dello scrittore due immagini di moralità e spe-

ranza. La prima è quella dei volontari appena giunti in Russia, ai quali l'alpino si assomiglia nell'iniziale, ingenua adesione ai valori dell'esercito e della patria:

> È impressionante parlare con i cappelloni, i giovanissimi appena sfornati dall'Accademia e volontari sul fronte Russo: sento un'immensa pietà, ammiro il loro entusiasmo, la loro rassegnazione veramente degna di una causa migliore. Credono ancora nell'esercito, nei valori morali: sognano. Vedono che le cose non vanno, avvertono che la macchina non ingrana: sperano. […] Io che ho voluto ad ogni costo raggiungere il fronte di guerra perché pensavo che un ufficiale effettivo avesse l'obbligo morale di fare la guerra, sento che questi ufficiali, i giovani, hanno i miei stessi sentimenti (Revelli [1946] 2001: 59).

La seconda immagine antifrastica è quella dei partigiani, richiamata poche pagine dopo la prima, quasi a voler rilevare con tale giustapposizione la contiguità – e dunque una pressoché necessaria evoluzione – dei due modelli, del giovane alpino, coinvolto nella guerra suo malgrado e comunque ingannato e tradito nei suoi valori più alti, e del partigiano:

> Mentre mi dibatto tra queste malinconie, mi viene incontro una colonna di partigiani, di borghesi, una ventina di uomini incolonnati per due, tra i fucili spianati.
> Camminano a testa alta, sanno dove vanno!
> Li guardo con grande ammirazione. Il contrasto tra le nostre retrovie e queste vittime predestinate mi umilia. Non siamo che straccioni, con arie e pretese da signori (ivi: 62).

È qui già disposto, presagito, il corso successivo della storia dell'alpino Revelli che, scampato all'olocausto della ritirata, passerà nelle fila dei partigiani. Di questi che gli si offrono adesso allo sguardo egli riconosce immediatamente una caratteristica: sono *borghesi*, ovvero non indossano alcuna particolare divisa. Il rilievo non è senza importanza. Per il soldato, le cui iniziali aspettative sono state tradite, la divisa ha ormai smesso di rappresentare un valore in sé: semmai è rappresentativa, all'opposto, dell'appiattimento dello *status* individuale verso il basso. Il partigiano non veste l'uniforme ma, agli occhi dello scrittore, è fornito di una morale e norme di condotta superiori: è il simbolo della società civile insorta con il quale Revelli si identifica facilmente per empatia. L'identificazione è quasi naturale: infatti, quella del combattente della Resistenza è una figura *idealtipica* i cui tratti sono per alcuni aspetti convergenti con l'immagine dell'alpino, analizzata in maniera puntuale da Isnenghi. Entrambi, l'alpino e il partigiano, sono radicati in un territorio, entrambi provengono sostanzialmente dalla classe dei proletari e sono lontani dagli interessi borghesi dello Stato (cfr. Isnenghi [1970] 2007: 340-346). La parabola che condurrà lo scrittore di guerra Revelli a diventare scrittore della Resistenza, e l'alpino partigiano, s'iscrive, così, tra due estremi non troppo divergenti e segue un percorso che lo scrittore stesso può tracciare come lineare.

L'uniforme ancora indossata resta valida solo in riferimento alla solidarietà per i compagni al fronte, per quei "poveri" che davvero fanno la guerra. Ma tale sentimento può rivelarsi perfino oltre le divise, poiché una stessa sorte avversa e imponderabile incombe sui soldati di ogni fronte, accomunandoli. Il sentimento di appartenenza è dunque legato al criterio più generale dell'umanità offesa. Il nemico che verte nelle stesse disumane e precarie condizioni è riconosciuto paradossalmente vicino, più vicino di quanto non siano i Comandi, gli alti ufficiali o gli interessi della propria nazione. Un segno commovente di tale vicinanza è in una pagina celebre del già citato romanzo di Mario Rigoni Stern, nella quale la solidarietà tra nemici si manifesta in un momento peculiare, antropologicamente rilevante, quello del pasto:

> Vi sono dei soldati russi, là. Dei prigionieri? No. Sono armati. Con la stella rossa sul berretto! Io ho in mano il fucile. Li guardo impietrito. Essi stanno mangiando intorno alla tavola. Prendono il cibo con il cucchiaio di legno da una zuppiera comune. E mi guardano con i cucchiai sospesi a mezz'aria. – Mnié khocestsia iestj, – dico. Vi sono anche delle donne. Una prende un piatto e me lo porge. Io faccio un passo in avanti, mi metto il fucile in spalla e mangio. Il tempo non esiste più. I soldati russi mi guardano. Le donne mi guardano. I bambini mi guardano. Nessuno fiata. C'è solo il rumore del mio cucchiaio nel piatto. […] Così è successo questo fatto. Ora non lo trovo affatto strano, a pensarvi, ma naturale di quella naturalezza che una volta dev'esserci stata tra gli uomini. […] Era una cosa molto semplice. Anche i russi erano come me, lo sentivo. In quell'isba si era creata tra me e i soldati russi, e le donne e i bambini un'armonia che non era un armistizio. Era qualcosa di molto più del rispetto che gli animali della foresta hanno l'uno per l'altro. Una volta tanto le circostanze avevano portato gli uomini a saper restare uomini (Rigoni Stern [1953] 1990: 123-133).

In questo passaggio le parole chiave della "naturalezza" e dell'"umanità" sono contrapposte a quelle della guerra e della disumanità. A proposito dei comportamenti di solidarietà e immedesimazione col nemico, lo storico Eric Leed ha adottato la formula *personalità difensiva* in relazione alla vita del soldato di linea nella prima guerra mondiale. La guerra di trincea, di posizione, caratterizzata dalle lunghe e sfibranti attese del momento dell'assalto, produsse nei soldati una personalità modellata sull'identificazione con le vittime di una guerra dominata da agenti indistinti e separati: la tecnologia e gli stati maggiori. Si ricordi che anche sul fronte russo la guerra si caratterizzò, prima dell'offensiva nemica e della drammatica ritirata, come guerra di posizione. E anche in quel caso tutti i combattenti furono vittime di un aggressore non identificabile, il freddo, e sottoposti alla violenza impersonale dei materiali. In una tale situazione "l'identificazione con il nemico e la sua motivazione dominante – la sopravvivenza – erano logiche, addirittura necessarie". È stato rilevato come la disillusione del soldato, l'erosione di quella retorica della battaglia e la perdita della percezione di essere l'esecutore della volontà nazionale contro un nemico considerato quasi semi-umano, abbiano avuto conseguenze incalcolabili per la concezione che il soldato ebbe di se stesso, per la sua esperienza soggettiva della guerra, per il suo rapporto con il nemico, e infine per il giudizio, sostanzialmente negativo, che riservò al proprio paese e a coloro che amministrarono la guerra (cfr. Leed [1985] 1997: 142). In tal senso, gli esempi di cessazione temporanea delle ostilità possono essere considerati come "un ammirevole esempio di solidarietà umana in una situazione pericolosa", ma possono altresì essere letti come testimonianze di una crescente alienazione del soldato, della percezione della mancanza di scopo e di insignificanza della guerra. È per questo motivo che "l'identificazione con il nemico può essere considerata come principale base delle separazione fra coloro che marcivano nelle trincee e quelli che chiedevano ad ogni costo al soldato l'attività offensiva" (ivi: 146).

Proprio nella presa di coscienza di tale separazione si consuma il tempo trascorso nelle retrovie: "Adesso disponevo di molto tempo libero – annota l'alpino –, e mi era di grande sollievo scaricare nel diario tutta la mia indignazione e la mia rabbia" (Revelli [1946] 2001: VI). Senonché, oltre che alla scrittura del diario – le cui pagine, per ovvie ragioni, si fanno ora più distese e riflessive –, la degenza è dedicata alla complementare intensificazione dell'attività di lettura. Intensificazione: perché qualche libro Revelli aveva già letto nelle fasi iniziali della campagna, durante il lungo viaggio per raggiungere il fronte. In tal modo, l'apprendistato da scrittore *del* e *dal* vero, cronista feroce dei guasti della guerra, si compie oltre che sul campo, come necessario riflesso della durezza della situazione esperita, anche su alcuni libri che per il soldato saranno, in un medesimo tempo, scuola stilistica e ideologica. Sebbene Revelli resti, almeno a questa altezza, uno scrittore occasionale, uno scrittore al suo primo libro, egli non è tuttavia completamente a digiuno di letteratura. Per di più, sembra dedicare un interesse esclusivo alla letteratura di guerra. I titoli citati nelle pagine del diario, tra i quali *Ritorneranno* di Giani Stuparich e *Il placido Don* del russo Michall Sciolochov , si riferiscono tutti a romanzi e resoconti sulla prima guerra mondiale, e servono al soldato della seconda per capire meglio, *mutatis mutandis*, le trasformazioni del proprio immaginario e delle proprie percezioni, le paure e l'indefinibile orrore delle armi. Giova qui ricordare che la pubblicazione di diari e memorie della prima guerra mondiale conobbe un secondo momento di fioritura durante il periodo fascista compreso nel quindicennio 1930-45 (Bartoletti 1989: 629). Lo stesso arco di tempo nel quale venne a compimento la formazione dello scrittore. Poco prima della stesura del diario, dunque, Revelli avrebbe potuto conoscere, e con qualche probabilità conobbe, questi volumi che ebbero allora una discreta diffusione: *Ed ora andiamo* di M. Muccini (Garzanti 1939), *La guerra ritorna* di V. Nannetti (per le edizioni di "Solaria" nel 1935), *Quelli che hanno fatto la guerra* di F. Formigari (Bompiani 1935), e *Giorni di Guerra* di Comisso (Mondadori 1931). Ma è soprattutto la lettura del già citato romanzo di Stuparich, uscito nel 1941, appena un anno prima degli eventi raccontati nel diario, che deve aver immediatamente restituito a Revelli l'eco "di un'epoca di forti entusiasmi ideali, contrapposti a un periodo [quello fascista] di 'caduchi allori'" . Anche se il libro sarà presto richiuso per evitare il carico eccessivo di malinconia e sconforto che la tragica consonanza della vicenda narrata e di quella vissuta produce nell'animo dell'alpino. Queste le parole di Revelli segnate alla pagina del 15 agosto:

> Addio speranze. Giornata Nera. Decido di non continuare la lettura del libro di Stuparich, *Ritorneranno*: è già troppo grande la mia tristezza, e questa lettura non fa che aumentarla (Revelli 2001: 18).

La precoce reticenza sul romanzo di Stuparich, una sorta di rimozione forzata, può costituire, all'opposto, un segnale di quanto quel libro abbia informato la scrittura di Revelli: a partire, si noti per inciso, dalla struttura stessa del diario, diviso come il romanzo in cinque parti. Ma v'è dell'altro. *Ritorneranno* è l'unico tra i titoli citati che viene menzionato in un altro luogo dell'opera di Revelli e designato, per giunta, con l'appellativo di "caro libro sulla vecchia guerra" (Revelli [1962] 1993: 13).

È anche attraverso una sorta di mediazione letteraria, dunque, che si crea nell'immaginario dei combattenti un legame tra i due conflitti mondiali. Per di più, Revelli ricorda, qualche pagina dopo, come la stessa retorica fascista, ovviamente per motivi del tutto divergenti, celebrasse la continuità tra le due guerre:

> Un alpino mi regala un volantino di sporca propaganda, la Lettera di Mamma Rosa. Certo è una propaganda, questa, che fa bersaglio: "Mamma Rosa" parla della guerra del '15-18, dei massacri di allora: ricorda, al figlio combattente sul fronte russo, come nella grande guerra morì suo padre ([1946] 2001: 21).

In contrapposizione a questo tipo di eloquenza fascista si sviluppa lo stile antiretorico o, potremmo dire, di una retorica *antieroica* , che il soldato adotta nelle sue pagine. Scriverà Revelli, con consueta icasticità, in quel commento al primo diario che è la *Premessa* al più tardo *La guerra dei poveri*: "il volto della patria mi appariva falso e gonfio di retorica". La prosa quindi, anche in forza di una volontaria distanza dal modello ormai destituito al quale il sodato era stato educato, tenderà ad asciugarsi, raggiungendo proprio nei momenti di massima concisione la migliore resa estetica. L'evidenza e la presenza ingombrante delle "cose" produce in alcuni luoghi del testo innalzamenti lirici di un qualche rilievo. Si legga, ad esempio, questo passaggio: "il sole sta tramontando, il cielo è di fuoco, sono vivo, e così tutte le cose" (Revelli [1946] 2001: 24), dove la paratassi per asindeto di elementi brevi e l'apertura a una dimensione cosmica ("e così tutte le cose") rendono più incisivo il richiamo alla vita. O ancora una frase come "tutti i mortai russi sono piazzati nel campo dei girasoli" (ivi: 41), nella quale è evidente il volontario accostamento di due termini in stridente opposizione: il primo riferibile al campo semantico della distruzione e della morte, l'altro a quello della natura, della grazia e della vita. Già alla luce di questa breve analisi, il diario tradisce la sua duplice natura, per un verso, di narrazione diretta e immediata, di cronaca; per l'altro, di rappresentazione esteticamente rielaborata, la cui letterarietà scaturisce dalla memoria, da una scrittura, potremmo dire, a posteriori.

E sicuramente non in presa diretta Revelli scrisse l'ultima parte del diario, *La ritirata*, che da sola occupa metà dell'intero libro. Scrivere e ricordare, in prossimità o in contemporanea a un vento tanto disastroso, che prosciugò le forze vitali dei soldati e che li mise davanti a scelte disumane, fu infatti troppo doloroso. È stato rilevato come anche la volontà di non dimenticare nulla, che pure era stata all'origine della scrittura del diario e ne aveva determinato la cifra stilistica essenziale, l'ossessivo cronachismo, venne meno di fronte al trauma della ritirata. Revelli vorrebbe allontanare da sé, forse cancellare, il ricordo di quell'incubo.

> Non è ancora possibile distendere i nervi, guardare alle nostre spalle, rivivere i giorni più tristi della nostra esistenza. È troppo triste rivivere quanto di più orribile può dare una guerra: risentire le grida e le preghiere dei feriti abbandonati, degli sfiniti, rivedere i morti travolti e schiacciati dalla massa impazzita che scappa; rivedere le colonne che attendono l'ultima fucilata della Tridentina per riprendere la fuga. E gli sbandati ungheresi, tedeschi, italiani che fuggono, che buttano le armi: troppo pesante un fucile per chi non vuol combattere (Langella 2000: 172-173).

Ma alla fine prevarrà il bisogno di raccontare, sebbene in differita, quegli avvenimenti. Le ragioni della sproporzione dell'ultima parte del diario, dunque, sono riconducibili tanto alla peculiarità della vicenda narrata, nella quale risiede il nucleo drammatico vero e proprio dell'esperienza di quella guerra, quanto alla modalità della scrittura che qui prorompe dal ricordo arricchendosi di ulteriori sfumature e riflessioni:

> È nei giorni della contumacia che ritrovai la forza di riordinare e ricucire i miei ricordi. Ricostruii le ultime due notti trascorse sul Don, e la pagina della ritirata. Un'impresa né facile né indolore, perché i ricordi si affollavano e si sovrapponevano, ed era come rivivere momento per momento il lungo calvario.
> Superai la prova anche perché avvertivo che se avessi perduto questa occasione non avrei mai più scritto una sola parola sulla ritirata di Russia (ivi: VIII).

Del resto, già nelle fasi immediatamente precedenti l'offensiva nemica, quando il freddo intenso, le notti insonni e i continui allarmi avevano fiaccato il morale della truppa, il diario venne più volte aperto e richiuso senza che il soldato riuscisse ad annotarvi molto. Spesso solo poche righe, in alcuni casi nulla. Così lo stesso autore commenterà quei momenti di sconforto e resa nella prefazione all'edizione 1989 del diario:

> Non è che a Belogorje mi mancasse il tempo per scrivere, ma avvertivo l'inutilità di annotare sempre gli stessi discorsi, sempre le stesse previsioni pessimistiche. L'ultimo giorno dell'anno dedicai poche frasi al diario. Il disastro era nell'aria, e scrivere era un impegno che mi costringeva a riflettere, a pensare troppo (ivi: 104-105).

Abbiamo già rilevato come la campagna di Russia finì con l'assumere le anacronistiche caratteristiche di una guerra di posizione. Ed è in tale situazione di quiete apparente, di una inerzia affollata di previsioni pessimistiche, di snervanti attese, che si registra l'offensiva nemica. La concitazione degli ultimi giorni prima della disfatta è magistralmente resa dagli *incipit* in anafora delle pagine di diario relative al 15 e al 16 gennaio, che restituiscono con precisione al lettore la sensazione del precipitare degli eventi: "Mentre scrivo, lontano, sulla sinistra, sparano grosse artiglierie. […] Mentre scrivo, continua il rumore massiccio delle artiglierie" (ivi: 104-105).

Nel segno dell'immobilità e del silenzio si apre invece il capitolo dedicato alla ritirata: "Sul Don è tutto apparentemente fermo, nel freddo, nel silenzio" (ivi: 108). È da rilevare come nella rievocazione degli avvenimenti della ritirata i contrasti risultino tutti intensificati dal filtro della memoria: un irreale silenzio è contrapposto alle esplosioni, il bianco della neve al nero della colonna di uomini in marcia, la disumanità della situazione all'umanità residua dei soldati. Allo stesso modo i momenti che precedettero immediatamente la ritirata si impressero nella mente dell'autore in un'immagine di agghiacciata fissità; richiamata qui per sottolineare l'incomparabilità del sovvertimento e del passaggio dalla condizione di stasi a quella di movimento. A tal proposito è interessante leggere le pagine di un altro diario di guerra, significativamente intitolato *Non-memorie*, che il russo Juri M. Lotman scrisse proprio sullo stesso fronte, dalle linee opposte a quelle di Revelli:

> La vita del fronte diventa considerevolmente più leggera quando la situazione si stabilizza. […] Certo, anche in queste condizioni si hanno regolarmente bombardamenti e raffiche, e noi corriamo lungo la linea nemica congiungendo cavi, sprofondiamo nel ghiaccio e sperimentiamo tutte le varie delizie del fronte. Ma nonostante ciò la vita ha una sua regolarità. […] La vita è completamente diversa durante gli spostamenti. L'offensiva e la ritirata comportano disagi totalmente diversi. La ritirata è incomparabilmente peggiore dell'offensiva ma, in compenso, le perdite sono incomparabilmente minori. O meglio, sono di un altro tipo. Durante la ritirata può "perdersi" un'intera divisione. Noi stessi ci siamo persi più volte ora come intero reggimento, ora come batteria, ora singolarmente. La fuga notturna è penosa perché sconclusionata, disordinata, a causa degli scontri imprevisti col nemico, delle perdite impreviste, del non sapere cosa si deve fare, dell'essere totalmente all'oscuro delle circostanze (Lotman 2001: 51-52).

"Non sapere cosa si deve fare". È proprio questa la sensazione presente al soldato costretto a ripiegare per centinaia di chilometri. Lo stesso Revelli descrive più volte i propri sentimenti e quelli dei suoi compagni con parole vicine a quelle del suo nemico. A riprova del fatto che la vicinanza con il nemico fu un fenomeno profondamente sentito, attraverso il quale la solidarietà umana si oppose alla logica della guerra. "Proprio così. Sentiamo il vuoto attorno, siamo soli. D'istinto guardiamo indietro, davanti, sui fianchi. Ogni rumore viene percepito e individuato. Gli aerei ci terrorizzano. La nostra colonna è pesante e stanca, basterebbe un carro armato e sarebbe brutta sul serio" (Revelli [1946] 2001: 117). Basta questa breve citazione per intuire come lo smarrimento dei soldati fu massimo. E a questo si accompagnò la consapevolezza di trovarsi completamente in balia degli eventi, attaccati ai bisogni più elementari, fiaccati da "fame e stanchezza, freddo e malinconia" (ivi: 119).

Il bilancio finale sarà tragico. Più di duecento tradotte, nell'estate del 1942, avevano trasportato in Russia il corpo d'armata alpino; diciassette brevi tradotte, nella primavera successiva, riportarono in Italia i feriti, i congelati, i fortunati (cfr. Revelli 1966: XIX-XX). Migliaia di soldati si erano persi nel viaggio. Le immagini di dolore e disperazione si stamparono in maniera indelebile nella mente dell'autore, insieme all'immagine più potente, ricorrente in maniera ossessiva (quasi in ogni pagina), di un serpente nero di uomini che procedono a passo lento nella neve, tenuti in piedi da chissà quale illusione o speranza.

Eppure è proprio in tale situazione di assoluta disperazione che l'umanità tenta il proprio riscatto, che la vita assume il valore più alto. È questa una delle caratteristiche costanti della memorialistica alpina, nella quale il personaggio che dice "io" è, prima di essere soldato, soprattutto un uomo che lotta strenuamente per conservare i propri connotati e i propri valori. Ogni diario si configura, pertanto, anche come un piccolo romanzo di formazione, nel quale chi racconta ritrova alla fine un se stesso, ad un tempo, problematico e migliore. È stato rilevato che "persino quando, durante l'estenuante ritirata di Russia, l'accumularsi del freddo, della fame e della stanchezza, unito all'angoscia di essere finiti in trappola, inermi, sbandati e votati al massacro, trasforma progressivamente i reparti in colonna in un massa enorme imbestialita che pensa solo a scappare e salvarsi, resta se non altro il monito severo a risparmiare ad esseri umani un'esperienza tanto degradante"[ii]. Più volte Revelli scrive su questo tema:

> Qui, dove pensare agli altri non è umano, trovo stranamente la forza di pensare agli altri.
> [...]
> Qui dove tutto è morte, dove basta un niente, una distorsione a un piede, una diarrea, e ci si ferma per sempre, il desiderio di vivere è immenso. Camminare vuol dire essere ancora vivi, fermarsi vuol dire morire. A migliaia sono stesi lungo la pista, gli sfiniti, i dissanguati: non li degniamo d'uno sguardo, sono cose morte; passiamo correndo. I vivi, poiché molti sono ancora vivi, sentono la colonna che urla, che passa, che marcia verso la liberazione, e tentano di seguirci, magari strisciando come se la linea tedesca fosse lì a quattro passi (Revelli [1946] 2001: 136 e 154).

Restare attaccati alla vita con tutte le forze. Sembra di ritrovare i toni e le espressioni di una celebre poesia ungarettiana, *Veglia*, nella quale a fronte della morte di un compagno, dell'orrore che s'insinua nell'animo del poeta ("con la congestione delle sue mani penetrata nel mio silenzio"), egli tuttavia può scrivere (e forse deve scrivere) "lettere piene d'amore", metafore di un indomito desiderio di vita. Di un desiderio di vita che, in una delle pagine più toccanti del diario di Revelli, diviene speranza di pace oltre la vita. Nella scena il cappellano della Julia, che per discrezione, zelo di carità e attaccamento al mandato ha fatto pensare Giuseppe Langella a "una figurina che, non avesse un'identità anagrafica, si direbbe uscita dalla mente del Manzoni", si avvicina alla slitta dei feriti per confessarne uno. Il cappellano è anche lui uno sbandato, stanchissimo, ferito, eppure riesce "con uno sforzo immenso" a star dietro la slitta, a piegarsi per parlare al moribondo, trascinandosi a lungo nella neve: "si alza infine, affranto dalla stanchezza. Mi ringrazia. Si perde tra gli sbandati" (ivi: 173-174). È una apparizione fugace che tuttavia dà il senso della potenza di un gesto umano in una situazione infernale.

Nella fase finale del diario, che si vorrebbe intonata piuttosto sulle note della tristezza e della tragedia, Revelli ritorna a portare una critica feroce alla patria fascista che da lontano aveva voluto il grande massacro. Del resto, è questo il filo rosso che tiene insieme le pagine diario, per loro stessa natura così frammentarie. Ed è proprio sulla nota più amara, che spiega il titolo sibillino che l'autore volle dare al diario, che si conclude la narrazione:

> Manaresi ha portato il saluto personale del duce e, quello che più conta, le mele del duce. Cialtroni! Più nessuno crede alle vostre falsità, ci fate schifo: così la pensano i superstiti dell'immensa tragedia che avete voluto. Le vostre tronfie parole vuote non sono che l'ultimo insulto ai nostri morti. Raccontatele a chi la pensa come voi: chi ha fatto la ritirata non crede più ai gradi e vi dice: "Mai tardi... a farvi fuori!" (ivi: 204).

Note

[1] Per un quadro generale sulla letteratura di guerra si veda Casadei 1999; e con specifico riferimento alla letteratura italiana, Bartoletti 1989.

[2] Ha scritto Primo Levi, prendendo a prestito l'immagine del mito: "Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua: siamo quelli che non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgone non è tornato per raccontarlo o è tornato muto" (**1986**: 64).

[3] Cfr. anche Leed [1985] 1997: 9-48 e 275.

[4] "Nulla evidenzia questa situazione meglio del tema che pervade la letteratura di guerra: quello della morte, del giacere, del vivere al fianco della morte […], abituarsi a quella guerra significò acquistare familiarità con un mondo definibile solo in termini di paradosso" (ivi: 36).

[5] In questi termini si esprimeva Charles Edmunds Carrington nel suo *Soldier from the Wars Returning*, cit. in Leed [1985] 1997: 41.

[6] Per quanto riguarda la scrittura epistolare si vedano Gibelli 1991: 51-60; e Fussell 1984: 226-232: "Per colmo d'ironia, il riserbo che nasceva dalla sollecitudine degli scriventi per i sentimenti dei destinatari era destinato semplicemente, a lungo andare, ad ampliare l'abisso d'incomprensione che si era aperto tra loro".

[7] Cfr. Cortellessa, a cura, 1998: 56: "Che la guerra consenta all'individuo – lo costringa, anzi – a incontrare la propria *verità*, individuale e/o collettiva, è del resto un vero e proprio *topos* della letteratura di guerra".

[8] In un altro luogo del diario (p. 74), ricordando a distanza di un anno la decisione di partire e chiarendo il suo stato d'animo iniziale, Revelli scriverà: "Un anno fa a Cuneo presentavo una domanda da volontario: chiedevo di raggiungere subito qualsiasi fronte di guerra. Ero più disperato di oggi, soffrivo mille volte di più moralmente. Oggi sono disincantato".

[9] Leed **1979**: 112. Attorno a questo stesso tema ruotano due importanti libri di guerra della letteratura italiana: *Rubè* di Giuseppe Antonio Borgese e *Vent'anni* di Corrado Alvaro. Cfr. **Asor Rosa 2002**: 850.

[10] Gli altri libri citati sono *Il pastore delle vette* di Nino Salvaneschi (**Corbaccio 1940**), autore dal profondo senso religioso che aveva già pubblicato alla fine del primo conflitto mondiale un libretto significativamente intitolato *Uccidiamo la guerra*; *La vita semplice* dello scrittore tedesco Ernst Wiechtert, che uscì in traduzione italiana nel 1942 per i tipi della Mondadori, nel quale veniva esaltato il contatto della natura come unica via di salvezza alla violenza e alla vanità della guerra (si noti per inciso che la pagina, già citata, della sognata diserzione di Revelli scaturisce appunto dalla riflessione del soldato che ha lo sguardo rivolto alla dolcezza del paesaggio); *La proletaria*, titolo che lo scrittore lascia senz'altra indicazione, dovrebbe riferirsi a un libro di Arturo Marpicati, *La proletaria: saggi sulla psicologia delle masse combattenti* uscito in prima edizione nel 1918 e più volte ristampato.

[11] Parla in questi termini del libro di Stuparich Bruno Maier nell'*Introduzione* all'edizione Garzanti del 1991.

[12] Di "epica antieroica" ha già parlato, ma a proposito dell'opera di Manilo Cecovini, Elvio Guagnini nel saggio *Ritorno da Poggio Boschetto. L'epica antieroica di Manilo Cecovini*, in Ardizzone, a cura, 2000: 125-132.

[13] Langella 2000: 175. Si veda anche Isnenghi **1989**: 230, che ha definito la lezione di umanità, che pure la guerra riserba, come un'"etica della guerra, di fronte a una guerra senza etica".

Riferimenti bibliografici

Affinati, Eraldo, 2003, "La responsabilità del sottufficiale", in M. Rigoni Stern, *Storie dall'Altipiano*, Milano, Mondadori.

Agamben, Giorgio, 1998, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri.

Ardizzone, Mariacristina, a cura, 2000, *Scrittori in divisa: memoria epica e valori umani. Atti del convegno in occasione della 73ª adunata dell'Associazione Nazionale Alpini, Brescia, 8-9 maggio 2000*, Brescia, Grafo.

Bartoletti, Maria, 1989, "Memorialistica di guerra", in *Storia letteraria d'Italia*, XI: *Il Novecento*, a cura di G. Luti, Milano-Padova, Vallardi-Piccin Nuova Libraria, t. I: 623-653.

Bedeschi, Giulio, 1963, *Centomila gavette di ghiaccio*; nuova ed. 1994, Milano, Mursia.

Beer, Marina, 1999, "Memoria Cronaca Storia", in *Storia generale della Letteratura italiana*, Milano, Motta.

Benjamin, Walter, 1995, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi.

Calvino, Italo, 1991a, *Romanzi e racconti*, vol. I, Milano, Mondadori.

Calvino, Italo, 1991b, *Perché leggere i classici*, Milano, Mondadori.

Casadei, Alberto, 1999, *La guerra*, Roma-Bari, Laterza.

Casadei, Alberto, 2000, *Romanzi di Finisterre. Narrazione della guerra e problemi del realismo*, Roma, Carocci.

Cintoli, Giuseppe, 1959, "Guerra e letteratura di guerra", «Il Menabò».

Cortellessa, Andrea, a cura, 1998, *Le notti chiare erano tutte un'alba. Antologia dei poeti italiani della Prima guerra mondiale*, Milano, Bruno Mondadori.

Elli, Enrico, 2000, "La 'guerra dei poveri'. Gli Alpini in Russia, nelle testimonianze di Giulio Bedeschi e Nuto Revelli", in Ardizzone, a cura, 2000.

Fussell, Paul, 1984, *La Grande Guerra e la memoria moderna*, Bologna, il Mulino.

Genette, Gerard, 1994, *Finzione e dizione*, Parma, Pratiche.

Gibelli, Antonio, 1991, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Guagnini, Elvio, 2000, “Ritorno da Poggio Boschetto. L’epica antieroica di Manilo Cecovini”, in Ardizzone, a cura, 2000: 125-132.
Guaragnella, Pasquale, in corso di stampa, “Una novella dell’ultimo De Roberto e alcuni studi sulla Grande Guerra”, in E. Candela et al., a cura, *Studi di letteratura italiana dell’Otto e Novecento in onore di Angelo R. Pupino*, ????
Hobsbawm, Eric J., 1994, **orig.??;** trad. it. 1995, *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli.
Isnenghi, Mario, 1970, *Il mito della Grande Guerra*; nuova ed. 2007, Bologna, il Mulino.
Jahier, Piero, 1967, “Con me e con gli alpini”, in id., *Opere*, III, Firenze, Vallecchi.
Kristof, Agota, 1998, *Trilogia della città di K.*, Torino, Einaudi.
Langella, Giuseppe, 2000, “*Ecce homo.* Qualche conclusione sulla letteratura alpina di gesta”, in Ardizzone 2000.
Leed, Eric J., 1985, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella Prima guerra mondiale*; nuova ed. 1997, Bologna, il Mulino.
Lotman, Juri M., 2001, *Non-memorie*, a cura di S. Bruni e A. Niero, Novara, Interlinea.
Malaparte, Curzio, 1990, *Opere scelte*, Milano, Mondadori.
Mayer, Arno J., 1988, **orig.??;** trad. it. 1990, *Soluzione finale*, Milano, Mondadori.
Mosse, George L., 1990, *Le guerre mondiali: dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari, Laterza.
Nolte, Ernst, 1987, **orig.??;** trad. it. 1996, *Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea*, Milano, Rizzoli.
Pedullà, Walter, 1999, “Dalla Resistenza ai fatti d’Ungheria”, in *Storia generale della Letteratura italiana*, a cura di N. Borsellino e W. Pedullà, vol. XI, *Le forme del realismo*, Milano, Motta.
Revelli, Nuto, 1966, *La Strada del Davai*, Torino, Einaudi.
Revelli, Nuto, 1989, *Ultimo fronte. Lettere di soldati caduti o dispersi nella seconda guerra mondiale*, Torino, Einaudi.
Revelli, Nuto, 1962, *La guerra dei poveri*; nuova ed. 1993, Torino, Einaudi.
Revelli, Nuto, 1946, *Mai tardi. Diario di un alpino in Russia*, Cuneo, Edizioni Panfilo, con prefazione di E. Castellani; nuova ed. 2001, Torino, Einaudi.
Rigoni Stern, Mario, 1953, *Il sergente nella neve*; nuova ed. 1990, Torino, Einaudi.
Schimtt, Carl, 2005, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Milano, Adelphi.
Traverso, Enzo, 2007, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Bologna, il Mulino.
Ungaretti, Giuseppe, 1969, *Vita d’un uomo. Tutte le poesie*, a cura di L. Piccioni, Milano, Mondadori.

LUCIANO PONZIO

IL SIPARIO DELLE PALPEBRE. PITTURA IN TONI DI SCRITTURA

[Seguito]

Nel 1921, quando Klee entrò a Bauhaus, s’installò
in uno studio vicino al mio. Un giorno sentii uno strano rumore
come se qualcuno battesse il piede in modo cadenzato. Incontrando Klee
nel corridoio gli chiesi se avesse notato qualcosa.
“Ah! Avete sentito?
Scusatemi, mi disse, stavo dipingendo
e dipingevo, quando a un tratto
è stato più forte di me, mi sono messo a danzare,
e voi mi avete sentito. Sono davvero desolato.
Pensate che, poi, io non danzo mai!
(George Muche, 30 giugno 1956)

Nella propria attività artistica, l’artista, pur di complicarsi la vita, si configura l’idea di un linguaggio incisivo, o di una “scrittura” come la intendono i pittori, condotta cioè per trasmigrazioni e dissonanze verso una ricerca indisciplinata e inoperosa, martellata cromaticamente in una danza di segni spesso trattenuti dai quattro legni di un telaio che tende sempre la sua tela a salvaguardare i colori stupefacenti dalla società moderna, la quale, con la sua visione seria, è detentrice dell’artificio che uccide e che renderebbe secca ogni pittura scrivente.

Benché da questa scrittura dipinta così dispiegata, disoccupata nel suo laboratorio corroborante di ricerca dell’impossibile, dell’invisibile e dell’indicibile, sia bandito ogni sproloquio estetico – ma che pur si presta bene a una lettura letteraria e a percorsi interpretativi sempre nuovi –, diversamente la Cultura dalle tende di velluto pesante, quasi periodicamente, finisce sempre col giudicare (a ragione!) questa proposta di lavorazione come fuoriluogo; una Cultura, questa, che, non smettendo mai di far “quadrare il cerchio”, riporta, nonché ripropone fino alla nausea, quanto è sempre stato possibile e visibile, al fine di mantenere a tutti i costi il cosiddetto “stato di fatto”: uno “stato di fatto” cui fa parte tutta quella gente tradita, e ahimé numerosa, che crede nella spiacevole abitudine di avere il mondo falsamente a portata di mano e che ha potuto dedicare solo una piccola parte al proprio tempo libero, o per lo meno, quello che lo Stato concede loro, a seconda dei ruoli e delle opportunità e al tipo di lavoro a cui, per vocazione o meno, esse sono per lo più costrette a consumarsi secondo la maledizione divina rimessa a lucido a colpi di sputi nel mondo produttivo e ritualistico del lavoro e nel sistema capitalistico.

Il saper captare intorno al mondo e cogliere sulla tela segni inutilizzati e inutilizzabili, presuppone quindi l’unica scelta evasiva e senza fine, scelta straniante i cui tratti non vogliono avere nulla a che vedere con la fretta della vita moderna e della realtà che si lascia ripetere.

Ecco perché un pittore cerca sempre di acuire la propria visione. Poco importa, del resto, avere, la vista ridotta:

> Il disegno, se non il disegnatore o la disegnatrice, è cieco. In quanto tale e nel momento in cui si compie, l'operazione del disegnatore avrebbe qualcosa a che vedere con l'accecamento. In questa ipotesi *oboculare* (*aveugle* deriva da *ab oculis*: non da o attraverso gli occhi, ma senza gli occhi) resta da capire come il cieco possa essere un veggente, come abbia talvolta la vocazione da visionario (Derrida ???)

ciò che conta è la tensione della visione. Bisogna avere lo sguardo aguzzo, di modo che non si smetta mai di guardare, ascoltare, di esercitare la vista e cogliere i segni iconici che il mondo offre ma che la rappresentazione tiene celati nell'idolatria. Si tratta di andare più lontano di quanto dia a vedere la rappresentazione, al di là dell'orizzonte, ma questo "al di là dell'orizzonte" è già nel mondo: "il mistero è nel visibile", come già disse Magritte.

"Pittore" è un brutto termine utilizzato dalle mere funzionalità statali. Alla carriera l'artista preferisce la magnifica vocazione dello scrittore, che lo proietta nel destino fatale di "essere in ascolto" con le iconiche melodie del mondo: sentire il fremito delle cose alla variazione della luce, sbieca o radente, e tradurle sulla superficie bianca in toni dello spazio che esaltino il mondo, reinventandolo.

Così come quando, ancora addormentati, ci si sveglia all'improvviso e, dopo tre colpi battuti, si spalanca il sipario delle palpebre, medesimamente, la scrittura, vaga, indistinta, indesignabile – e indisegnabile –, traccia la sua orbita nel cielo di carta mostrandosi in un sol tratto come costellazione stregata nell'alone di un'immagine colta da un acrobata trasognante, dal gesto scrivente e dal segno tracciante: un artista-scrittore.

Ma che sarebbero la scienza, la poesia, la letteratura, la filosofia, la pittura, il cinema, il teatro se non audaci abduzioni, scritture dell'impossibile, dell'invenzione, dell'invisibile, dell'irrapresentabile? O se e non altro che tentativi impertinenti per arrivare a toccare le cose, per arrivare ad avere un rapporto con l'altrimenti del mondo visibile, con ciò che è altro dall'identico, con ciò che è vivo e non conclude?

La tela andrà dove andrà. Nel suo stato inaudito e nebuloso, il testo di scrittura è in grado di esorcizzare gli idoli, rendendo inediti percorsi interpretativi e conturbanti campi di applicazione senza fine, talvolta rasentando i limiti dell'assurdo a chi voglia tenere il discorso; ma non il discorso intellettualizzato e obeso di concetti: discorsi quasi sempre attardati a contorcersi in mere trovate estetiche per una immediata fama felice: il discorso incipriato di gran parte di critici-recensori e storici dell'arte che, non riuscendo ad andare più in là del loro naso e col loro modo di parlare elegante, non fanno altro che scimmiottare se stessi porgendo in calici di champagne la solita purga della mediocrità, pur di abbindolare uditori, spettatori e ispettori, nella mielosa abitudine della massa rappresentazionale.

Ogni interpretazione è a posteriori. Dipingere o scrivere invece è partire da qualcosa di ignoto, invisibile e che si rende ai nostri occhi quasi per miracolo e inspiegabilmente.

Pertanto, si potrà dire ribadendo: se "pittura è scrittura", la via è aperta per scandire il ritmo martellato della scrittura cromatica permettendoci di rileggere le modulazioni del *disegnare* e del *dipingere* come uniche e sole incarnazioni di arte e scienza, e che le altre siano mere derivazioni: qui l'universo del disegno *si* disegna: i tratti vengono tirati

per tanti versi e, talvolta, senza staccar la penna dal foglio, lo scrittore-disegnatore, solo dimenticandosi che mentre scrive stia "scrivendo", riesce a rendere in linea un mondo senza spessore né volume dalle figure lineari e filiformi e per di più col minimo dei mezzi possibili, magari con il solo nero di un calamaio e il bianco di una pagina: con pochissime *cose*, col minimo dei mezzi possibili, col *bianco* e col *nero*, con un po' d'inchiostro da cui la natura non sa ricavare nulla avendo al contrario bisogno di un materiale letteralmente infinito (Valéry, "Piccolo discorso ai pittori incisori", in id. 1996: 121).

In apparenza si tratta di quasi niente: di tubetti di colore e di alcuni pennelli, di una tavolozza e di vasetti per i pigmenti, nonché di una tela tesa dall'artista in cui nulla deve divenire artificio o abitudine. Dipingere è uscire dall'identità, da se stessi, preferire l'altrimenti che essere, fino a rischiare di non essere per niente in accordo col proprio secolo e con la contemporaneità. Bisogna resistere ai venti delle mode, rispettare a ogni costo ciò che si ritiene piacevole nella propria ricerca. Il pittore, come lo intendo, ha contro di sé tutti i mercati e i mercanti, tutte le tendenze alla moda. Un pittore che sappia vegliare sulla notte del nulla, mentre il mondo della rappresentazione è distratto nella sonnolenta routine.

Nella scrittura fluida della pittura, invece, è spesso il colore a declinare la pasta di differenza, dimostrandosi, il colore intendo, come irriguardoso nei confronti delle varie sostanze ben distinte e assunte dalla rappresentazione. Una pittura che sappia condurre fino a sciogliere ogni caratteristico nodo e idolatrico argomento della scena rappresentazionale e che sappia declinare ogni tratto drittissimo in un ghirigoro illeggibile, e che cerchi strategicamente di operare una colata di materia pittorica configurata in un fronzolo dal colore dissestato e farfugliante, si renderà sotto gli occhi nella sembianze della *scrittura*, in ciò che io chiamo *artesto*.

E se da un lato sembra esserci un incalzante e tignoso direttore di scena preposto al quotidiano ripetersi dell'azione – nell'attuale forma sociale, risulta "reale" solo e sempre ciò che si lascia ripetere – che ha la persistente idea di non farci riemergere mai più dal quel materasso di sonno sul quale la rappresentazione obesa di Cultura si è adagiata insieme a noi ingombrandoci lo spazio e seppellendo, per una durata illimitata, la nostra facoltà di visione, atrofizzandola in pigre abitudini che spengono lo sguardo, abitudini condotte, il più delle volte, al bisogno pratico d'occasione fino ad accomodarle in una realtà meramente espressa nella quale l'uomo, per di più, s'accontenta; dall'altro lato, fortunatamente, si è stimolati incessantemente a una visione semiotica che ci permette, non soltanto di *vedere* le cose in un certo modo, da un certo punto di vista segnico – e che cos'è la scrittura o la pittura se non arti segniche riunite nella riflessione sui segni nonché attività sorelle di ricerca di ordine specificamente semiotico? – ma, soprattutto, ci dà l'abilitazione di rimetterci a scrivere. Sta di fatto che la semiotica consista proprio in questo atteggiamento critico, in quella particolare attitudine, in quella specifica tendenza dell'animale umano a ragionare sui segni propri e altrui e di essere l'unico responsabile (livello del mare e temperature fuori controllo comprese!) capace di ri-scrivere, di ri-configurare la superficie del mondo odierno attraverso la facoltà incommensurabile di disegno/pittura/scrittura.

Sfuggendo dalla condizione di prigioniero del mondo della rappresentazione – pur di contestare la propria cittadinanza di uomo avvertendo l'incessante attrito col mondo oggettivo –, l'artista e il suo mondo disegnato, raffigurato, per mezzo della pittura segnica o della scrittura "figurale" (detto "alla Deleuze" a proposito della pittura colante di Bacon), invadono il foglio, catturano ciò che è estraneo, ciò che dilaga dalla rappresentazione, prendendo il volo in uno svolazzo o in un arabesco, in un filo di scrittura che leghi in una pagina o in una stoffa le lettere di un alfabeto impossibile. Il quadro o il testo artistico o ciò che io nomino "artesto" – quest'ultimo nelle vesti verbali, nonverbali o miste: un romanzo o una poesia così come un ritratto o un paesaggio – si configura in un carattere atemporale, in un tempo fuori dal tempo, evitando di ripiegarsi su se stesso, pur di non finire in trappola e suicidarsi con due tratti di penna incrociati (gli stessi tratti con cui Malevic, in un suo noto dipinto, si liberò velocemente dell'ingombro della Gioconda).

Così come tra le righe ar/abili della scrittura letteraria, non tutto è trasparente, lampante o completamente dichiarato, così pure in pittura la partizione tabulare si riserva di senso rispetto a ciò che non si dà a vedere, rendendo l'opacità e la refrattarietà del segno icona alla luce e, per di più, proiettandolo in una visione immaginata, pensata nel campo visivo dell'*altro*. L'aspetto del mondo scritto o disegnato non è mai quello definitivo ma "una fase di approssimazione verso una forma futura" (Michelangelo).

E se è vero che la scrittura grafico-visiva costituisce il più efficace sistema di comunicazione fra i popoli, è altrettanto vero che la scrittura iconica fa vedere al mondo il disegno di ciò che altrimenti resterebbe invisibile. e soprattutto di ciò che la lingua non riesce proprio *a dire* se non nelle sue operazioni infinite di descrivere descrizioni – pensando al Palomar calviniano a cui l'autore assegna il compito ingratamente infinito di descrivere il più piccolo granello della superficie di questo mondo: "o scrittore, con quali lettere scriverai tu con tal perfezione la intera figurazione, qual fa qui il disegno? […] o se pur tu vuoi dimostrar con parole alli orecchi e non alli occhi delli uomini […] non t'impicciar di cose appartenenti alli occhi col farle passare per li orecchi, perché sarai superato di gran lungo dall'opera del pittore" (Leonardo da Vinci).

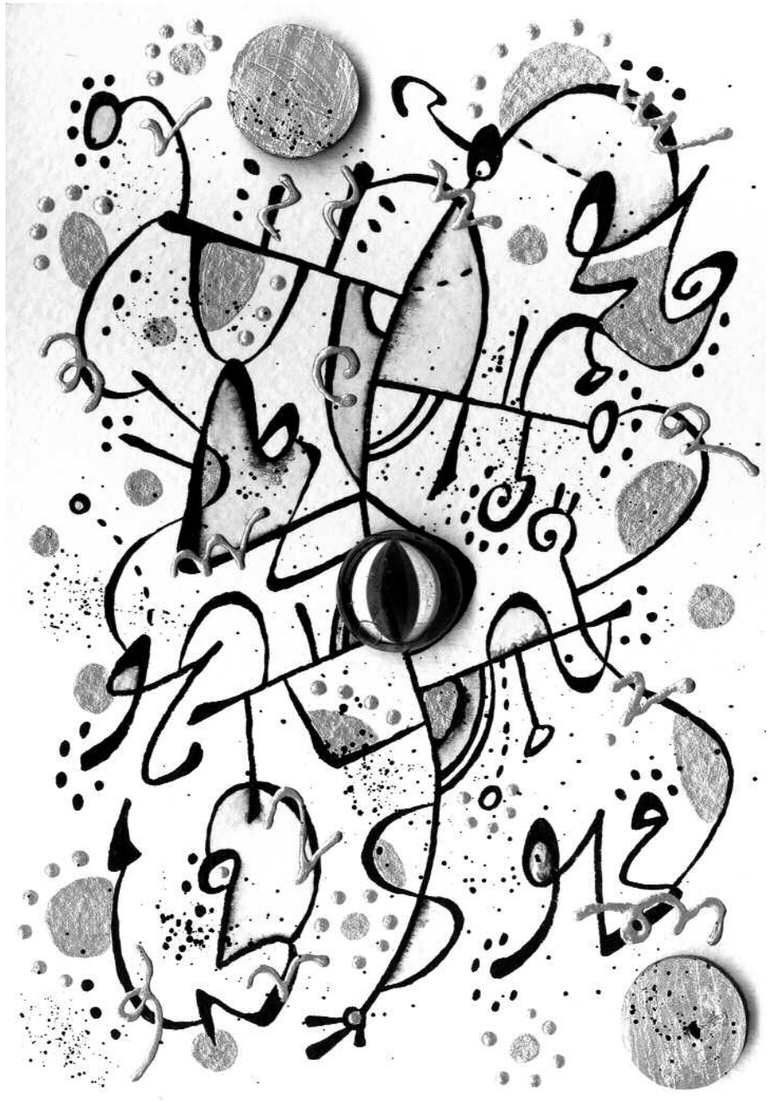
Nella visione artistica, la fissità dello sguardo monoprospettico ordinario, risultante dall'acutezza costitutiva dell'occhio, è morta a monte dato che si basa su un'ottica selettiva e che non ci permette di focalizzare contemporaneamente tutti i punti di un campo visivo se non attraverso fulminei movimenti oculari che ricompongono nella memoria una immagine complessiva e globale come assemblaggio di una serie di fissazioni – per ovviare a questo limite ottico notoriamente Matisse impugnava un lungo bastone, alla cui estremità legava un carboncino, con il quale disegnava i suoi immensi fogli di carta o le enormi tele appese ai muri del suo studio, in modo che il suo occhio controllasse la forma nell'insieme –, sino a indurci a un eccesso di visibilità e che ci porta spesso alla cecità da distrazione così come *La lettera rubata* di Poe mette abilmente in scena in letteratura.

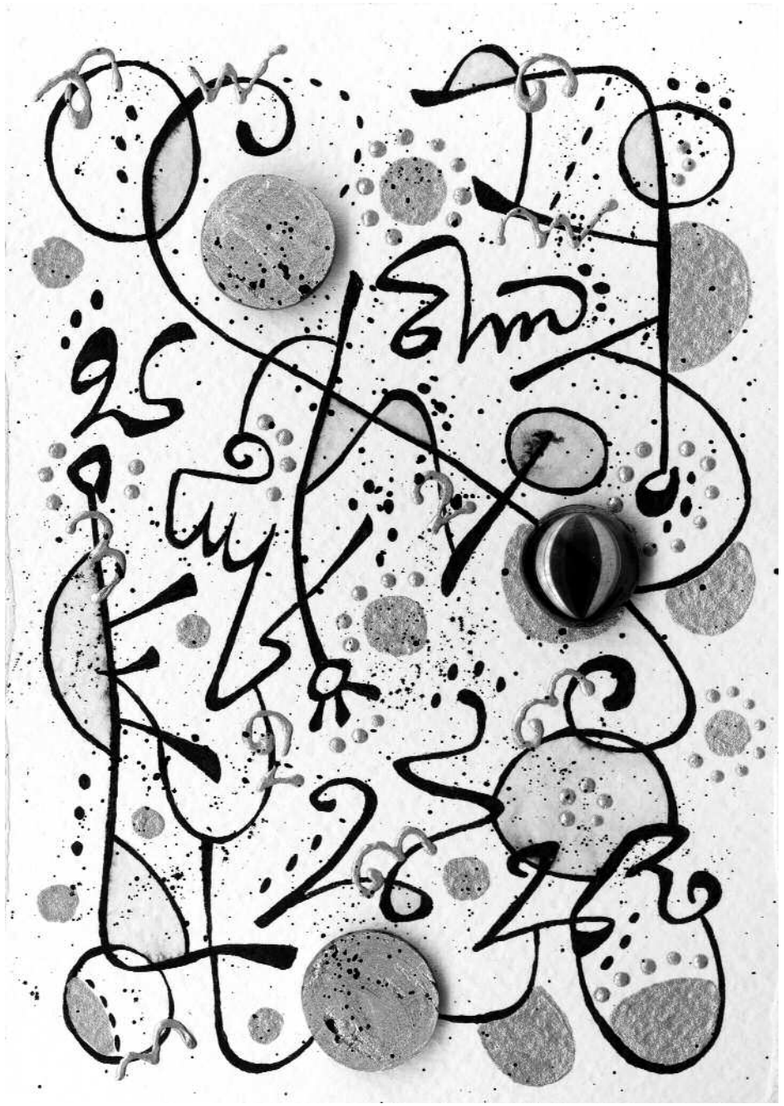
Affrancata dalla logica della prospettiva ottica – un occhio che vede, l'altro che ascolta ("Un giorno, nel bosco, qualcuno lì fermo a guardarlo dipingere, gli domanda ansiosamente: 'Ma dove vedete, Monsieur, quel bell'albero che mettete qui?'. Corot si

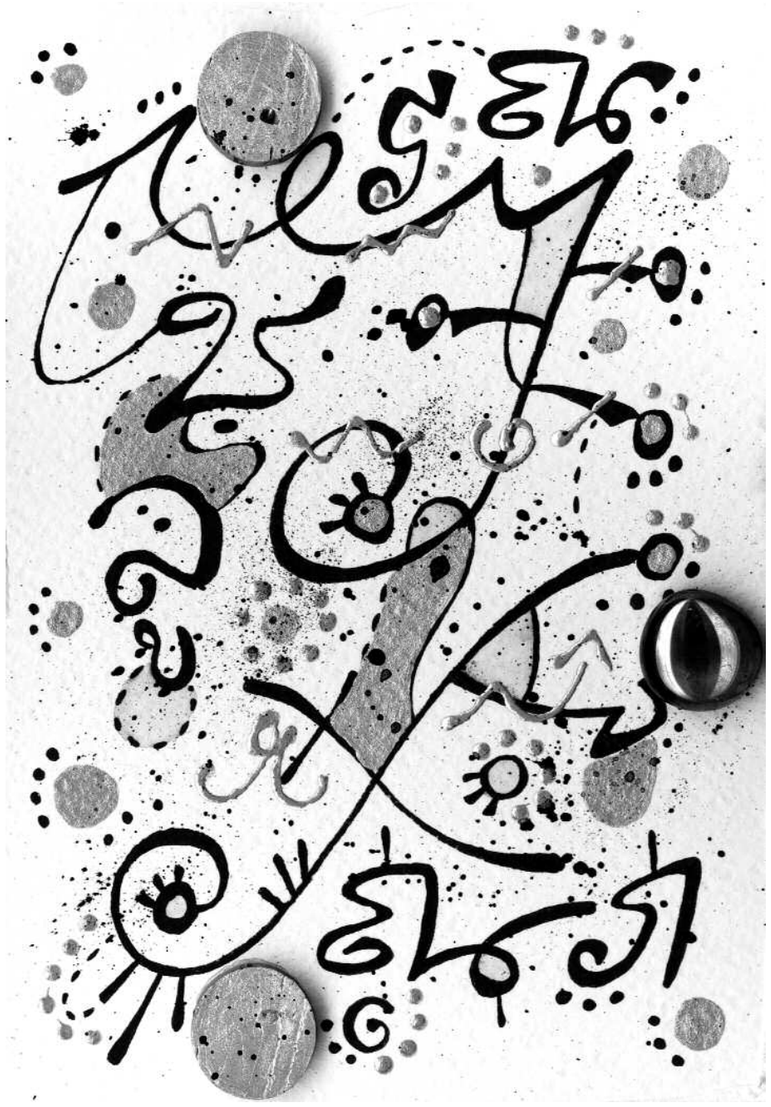
toglie la pipa di bocca e senza voltarsi indica col cannello una quercia *dietro di loro*" (Valéry, "Intorno a Corot", in id. 1996: 139) –, la scrittura si dichiara innanzitutto *iconica* come condizione necessaria di produrre visioni che invitino a stimolare la facoltà di raffigurazione.

Riferimenti bibliografici

Calvino, Italo, 2002, *Mondo scritto e mondo non scritto*, a cura di M. Borenghi, Milano, Mondadori.
Deleuze, Jacques, Fracis Bacon, *Logica della sensazione*, Macerata, Quodlibet.
Derrida, Jacques, 1981, *La verità in pittura*, Roma, Newton Compton,
Foucault, Michel, 1988, *Questo non è una pipa*, Milano, SE.
Malevic, Kazimir 1969, *Suprematismo. Il mondo della non-oggettività* (1921-22), a cura di F. Rosso, Bari, De Donato.
Ponzio, Luciano, 2000, *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevic, Chagall*, 3ª ed. 2008, Bari, Adriatica.
Ponzio, Luciano, 2004, *Lo squarcio di Kazimir Malevic*, Milano, Spirali.
Ponzio, Luciano, 2005, *Differimenti. Annotazioni per un nuovo spostamento artistico*, Milano, Mimesis.
Ponzio, Luciano, 2002, *Visioni del testo*, 3ª ed. 2008, Bari, Graphis.
Valéry, Paul, 1996, *Scrtti sull'arte*, Milano, TEA.







<se scompaiono dei segni diacritici si recuperano visibilizzandoli con il font Times New Roman CE> [NON SONO RIUSCITA A FARE I RIENTRI NEGLI INFRATESTI]

Il campo di concentramento di Jasenovac, creato dallo Stato indipendente di Croazia di Ante Paveliç alleato dei nazifascisti, fu il più grande tra quelli costruiti nei Balcani durante la seconda guerra mondiale. Vi trovarono la morte serbi, ebrei, rom e oppositori politici musulmani e croati, ma soprattutto moltissimi bambini di età compresa fra i 3 mesi e i 14 anni. Jasenovac fu, per crudeltà e torture, uno dei luoghi infernali della storia.

1. Il movimento degli ustascia croati e il fascismo italiano

> Duce, in quest'ora decisiva, mi rivolgo a Voi e Vi porgo il saluto di tutti i nazionalisti croati, di tutte le organizzazioni combattenti e dell'intero popolo croato. Tutta la Croazia attende con giubilo i Vostri gloriosi soldati e tutte le nostre forze nazionalistiche combattenti organizzate e inquadrate combatteranno insieme con loro per la libertà del nostro popolo e per l'indipendente Stato di Croazia. Salutiamo in Voi il grande Amico dei piccoli popoli, ed il promotore di un nuovo governo di giustizia e Vi testimoniamo la nostra eterna gratitudine. Vi assicuro che, come ora, così anche nell'avvenire saremo sempre con Voi. Viva l'indipendente Stato di Croazia! Viva l'Italia! [Ante Paveliç, messaggio al duce, 8 aprile 1941].

Sul nuovo Stato sorto all'indomani prima guerra mondiale col nome di "Regno dei serbi, croati e sloveni"[1] sotto la reggenza di Alessandro Karadjordjeviç, figlio cadetto di re Pietro si concentrano le rivendicazioni e le ambizioni di conquista di alcuni paesi confinanti. L'Italia mira alla Dalmazia; l'Ungheria alla Vojvodina; la Bulgaria rivendica la Macedonia.

La giovane Iugoslavia è minata all'interno soprattutto dal separatismo croato, sostenuto in forma moderata dal Partito croato dei contadini, e in forma estremistica dal Partito croato del diritto, con la forte fazione della destra estrema guidata da Ante Paveliç, rappresentante al consiglio comunale di Zagabria e deputato al parlamento di Belgrado. Le forti tensioni tra ideologie nazionali rivali portano il 20 giugno 1928 all'attentato di un fanatico montenegrino contro Stjepan Radiç, leader della Coalizione democratica contadina croata, ferito a morte in pieno parlamento belgradese. Il re Alessandro sospende la Costituzione e scioglie il Parlamento (gennaio 1929). Il nuovo leader del Partito croato dei contadini, Vladko Maãek, viene arrestato e incarcerato.

Ante Paveliç riesce invece a fuggire e ripara in Italia, sotto la protezione del regime mussoliniano, che intende utilizzarlo per disgregare lo Stato iugoslavo e realizzare i programmi espansionistici verso i Balcani (è la politica della conquista della "quarta sponda" dell'Adriatico). Sostenuto da Mussolini, Paveliç dà vita a un nuovo movimento politico, gli *ustascia* (insorti), che riprende e accentua i tratti ideologici del defunto Partito del diritto: un nazionalismo croato esasperato ed esclusivista, fondato sull'identificazione totale con un cattolicesimo di impronta medievale, fanatico e oscurantista, inteso come unica autorità spirituale, in aperta e inconciliabile contrapposizione con il mondo serbo-ortodosso, dal quale invita i croati a separarsi nettamente per fondare un puro stato croato ricorrendo alla violenza e al terrorismo; la dottrina della superiorità razziale dei croati rispetto ai serbi; il culto autoritario del capo-condottiero assoluto, che ne fa un *poglavnik*, equivalente del duce italiano e del *führer* nazista, nelle cui mani gli adepti del movimento prestano giuramento con un lugubre rituale, davanti a un tavolo, coperto da un panno nero, sul quale vi sono un pugnale, una croce, un fucile e una candela accesa. Il movimento *ustascia* si diffonde nei luoghi di maggiore concentrazione dell'emigrazione croata, Austria, Germania, Belgio, Ungheria, Italia, dove sono allestiti campi paramilitari. In Iugoslavia l'organizzazione di integralisti cattolici dei *krizari* (crociati, poiché intendono perseguire alla maniera di una crociata la "liberazione della Croazia"), sostiene e diffonde clandestinamente l'ideologia *ustascia*.

Presso la sede del Ministero degli Affari esteri Mussolini istituisce la sezione segreta "Croazia", dotata di fondi e di personale propri. Il comando del movimento *ustascia* è in Italia: prima a Torino, poi a Bologna, quindi a Pesaro. A Bovegno in provincia di Brescia sorge il primo campo militare *ustascia* in Italia cui si affiancano quelli di Borgotaro, nei pressi di Parma e di San Demetrio nelle vicinanze dell'Aquila, dove gli *ustascia* si addestrano e organizzano per azioni di sabotaggio e attentati terroristici in Iugoslavia. Il primo tentativo, dell'aprile 1932, non riesce e il commando *ustascia* deve rientrare precipitosamente in Italia. Ma gli *ustascia* non demordono e riescono a portare a termine, dopo un primo fallito attentato nel dicembre 1933, il gran colpo contro il re iugoslavo Alessandro, ucciso a Marsiglia, insieme con il ministro degli Esteri francese Bartou, il 9 ottobre 1934.

L'imperialismo mussoliniano dedica notevoli sforzi alla penetrazione nei Balcani, per fare dell'Adriatico un mare interamente sotto controllo italiano, da Trieste a Valona. Nel 1937 il governo italiano stipula un accordo bilaterale con il governo iugoslavo retto da Milan Stojadinoviç della "Comunità radicale iugoslava", che manifesta forti simpatie per la Germania hitleriana e l'Italia mussoliniana. Mussolini allora ordina ufficialmente la chiusura dei campi paramilitari *ustascia*, ma continua al tempo stesso a foraggiare lautamente Paveliç, che, tenuto come carta di riserva per lo smembramento della Iugoslavia, si stabilisce a Siena, nuovo centro del movimento *ustascia*. Di qui egli rafforza i suoi legami con la Chiesa cattolica croata e con il Vaticano, presso i quali la sua propaganda trova un terreno già abbondantemente arato.

Infatti, la maggior parte del clero cattolico sloveno e croato non ha accettato la sostituzione della monarchia asburgica, la più cattolica d'Europa, con un sovrano ortodosso serbo. La Santa Sede, da parte sua, manifesta verso il regno iugoslavo notevole ostilità – Pio XI lo definisce nel 1933 "un mostro contro natura e senza futuro"[2] – e trova comunanza di in-

teressi e unità d'azione con la politica fascista di smembramento della Iugoslavia. Per attenuare le tensioni con l'aggressivo vicino italiano il governo iugoslavo negozia per 10 anni un concordato col Vaticano (maggio 1925-giugno 1935), che dovrebbe essere approvato dal parlamento serbo. Ma a esso si oppone decisamente la Chiesa ortodossa, che vede accordare ai cattolici romani privilegi tali da negare l'uguaglianza di diritti per le altre Chiese, e promuove nel luglio 1937 grandi manifestazioni che, pur represse nel sangue, costringono il governo a rinunciare al concordato. Le tensioni tra Chiesa cattolica romana e monarchia iugoslava si acuiscono: il Vaticano e la Conferenza dei vescovi cattolici riunita a Zagabria (maggio 1938) protestano ufficialmente contro il rigetto del concordato[3]. L'esasperato nazionalismo croato di Paveliç, fondato sulla totale identificazione con il cattolicesimo romano, trova sempre più adepti tra il clero cattolico croato. Importanti centri di aggregazione del movimento di Paveliç sono i ginnasi francescani di Siroki Brijeg (vicino a Zagabria) e di Travnik (in Erzegovina), e la facoltà di Teologia del capitolo zagabrese (cioè il seminario di Zagabria dove studiano gli aspiranti sacerdoti) (cfr. Rivelli 1999).

Siamo ormai alla vigilia del conflitto mondiale. Con l'uscita di scena, nel febbraio 1939, di Stojadinoviç, sostituito alla guida del governo iugoslavo da Dragisa Cvetkoviç, che si accorda col partito contadino croato istituendo, in violazione della divisione amministrativa del 1929, la "banovina" di Croazia[4], l'Italia perde il suo punto di riferimento in Iugoslavia e riprende la politica finalizzata alla rottura dall'interno dello Stato iugoslavo. Il duce rinnova il pieno e attivo sostegno al movimento *ustascia*, che riprende gli addestramenti militari e forma la milizia *Usta?ka Vojnica*, mentre a Roma cominciano le pubblicazioni del periodico «Usta?a». In Croazia i fuorusciti tornati in patria grazie all'amnistia del 1937 svolgono un'intensa opera di proselitismo pro-*ustascia*, aiutati dalla Chiesa cattolica locale.

Nel gennaio 1940, mentre l'Italia mantiene ancora la posizione di non belligeranza rispetto al conflitto, Mussolini ordina a Galeazzo Ciano di accelerare i tempi per la disgregazione dello Stato iugoslavo. Alleati nel "patto d'acciaio" anticomunista (anti-komintern) i due regimi fascisti di Italia e Germania sono in concorrenza per la spartizione del bottino di guerra e la Iugoslavia è l'area dove competono le ambizioni territoriali dei due imperialismi. Il 28 ottobre 1940 l'Italia fascista, che ambisce a estendere i suoi domini oltre Adriatico, invade, senza preventivo accordo con Hitler, la Grecia, la cui strenua resistenza costringe i nazisti a intervenire in soccorso di Mussolini.

La Iugoslavia è l'unico paese dei Balcani non controllato dall'Asse nazifascista. Il 25 marzo 1941 Hitler, che, preparandosi a invadere l'Unione Sovietica, intende avere pieno controllo nei Balcani, impone al reggente iugoslavo, principe Paolo, l'adesione al patto anti-komintern. Ma contro l'alleanza coi nazifascisti le forze armate igoslave attuano un colpo di Stato incruento sostenuto dalla popolazione di Belgrado, che scende in piazza al grido *bolje rat nego pakt, bolje grob nego rob* (meglio la guerra del patto, meglio la tomba della schiavitù). Per questa sua ribellione la Jugoslavia sarà punita ferocemente: il 6 aprile 1941, senza alcuna preventiva dichiarazione di guerra, le forze militari dell'Asse lanciano l'operazione "Castigo", invadendo la Iugoslavia. Belgrado, nonostante sia dichiarata "città aperta", viene massicciamente bombardata: oltre 17.000 cittadini muoiono. Nel giro di 11 giorni tutto il regno di Iugoslavia è nelle mani delle forze dell'Asse (Germania, Italia, Ungheria, Bulgaria, Romania) che se ne spartiscono le spoglie.

Lo Stato ustascia

Mentre i bombardieri nazisti distruggono Belgrado, Ante Paveliç indirizza da Firenze, via radio, il suo messaggio al popolo croato:

> È giunta l'ora della nostra liberazione, per pulire la nostra terra dall'erbaccia, seminata da mano straniera, per ricostituire lo Stato indipendente croato, da Mura e Drava fino alla Drina, dal Danubio fino al mar Adriatico, in cui governeranno soltanto Dio e il popolo croato.

L'8 aprile, parte alla volta di Zagabria, scortato da circa 300 *ustascia* in precedenza radunati a Trieste. Il 10 aprile Radio Zagabria annuncia la creazione della *Nezavisna DrÏava Hrvatska*, lo "Stato indipendente croato". I suoi confini includono un'area di 102.000 km, con i territori di Croazia, Bosnia ed Erzegovina e Srem; a ovest è sotto il controllo italiano, a est sotto quello tedesco. Su circa 6.300.000 abitanti, i croati sono il 51 per cento, i serbi due milioni, i musulmani l'11 per cento, gli ebrei 90.000; meno precisi i dati ricavabili dalle statistiche ufficiali sulle decine di migliaia di rom.

L'11 aprile il «Corriere della Sera» titola a tutta pagina: "Le vittorie dell'Asse spezzano le catene dei popoli. Ante Paveliç atteso col più vivo entusiasmo a Zagabria". Non è la prima volta nella storia, e non sarà l'ultima, che l'aggressione imperialista viene presentata come liberazione dei popoli: il separatismo croato serve da giustificazione.

Attraverso Radio Zagabria, le autorità *ustascia* invitano la popolazione cittadina a rivolgersi agli uffici parrocchiali, dove i sacerdoti avrebbero impartito loro le direttive sul comportamento collaborativo da tenere verso gli occupanti nazifascisti. "Il popolo croato – ha scritto di recente la rivista «Studi Cattolici» – accolse con gioia l'indipendenza, a lungo aspettata e che segnava la fine dell'invadente regime serbo. Partecipe di questo giubilo fu anche la Chiesa cattolica croata, che aveva subito durante il regno iugoslavo una forte discriminazione rispetto alla Chiesa serbo-ortodossa"[5].

La piena e fattiva adesione del clero cattolico croato alla dittatura *ustascia*, scrive Rivelli (1999), non è una semplice rivalsa dopo anni di soprusi, bensì una partecipazione fondativa allo Stato indipendente croato concepito dal nazifascista Paveliç e sostenuto da Hitler e Mussolini. Del resto il caposaldo spirituale dell'ideologia *ustascia* è il fanatismo cattolico più oscurantista. Secondo lo storico Falconi, nella connivenza del clero cattolico con la dittatura di Paveliç "determinante fu il carattere di movimento nazionale iperconfessionale del movimento *ustascia*, che voleva restaurare, in un certo senso, l'antico regno croato vassallo del papa. La quasi totalità dei sacerdoti cattolici croati, e le loro congregazioni, accordarono dunque la più piena e convinta adesione alla nascente dittatura *ustascia*. Un'adesione che si spinge fino alla complicità apertamente e orgogliosamente rivendicata, anche dopo i primi massacri etnici. Ne è esempio un articolo, pubblicato il 10 aprile 1942 dal giornale «Vrmbosna», firmato dal reverendo Dragutin Kramber, segretario dell'arcivescovo di Sarajevo Ivan Saric:

> [Possiamo] affermare, senza tema di essere smentiti, che noi sacerdoti cattolici croati ci siamo trovati, nella stragrande maggioranza, fin dall'inizio, dalla parte di quegli uomini che hanno preparato l'avvento della Croazia indipendente. Questo Stato è una nostra creatura". Il 21 aprile 1941 l'organo ufficiale dell'arcivescovado di Zagabria, *Katolicki List*, commentando l'invasione della Iugoslavia da parte delle truppe nazifasciste, l'arrivo a Zagabria di Paveliç, e l'instaurazione della dittatura *ustascia*, attribuisce tali eventi alla Onnipotente Provvidenza: "Questi avvenimenti hanno reso possibile la fondazione dello Stato indipendente croato. Lo Stato croato è perciò un fatto. I nostri antenati lo hanno recato in loro per secoli come un ideale, finché l'Onnipotente Provvidenza non lo ha realizzato nell'anno del grande giubileo del popolo. La Chiesa cattolica, che per 1300 anni ha guidato spiritualmente il popolo croato in tutte le sue giornate, gravi, difficili e liete, unisce la sua gioia a quella del popolo croato in queste giornate della sua ascesa e del riacquisto dell'indipendenza statale (in Rivelli 1999).

Il "programma d'intenti" di Paveliç annuncia che l'azione dello Stato deve essere finalizzata a fare della Croazia la patria di un popolo *puro nel corpo e nello spirito*, privo di commistioni razziali e depurato degli individui estranei alla sua Fede cattolica. I fondamenti ideologici dello Stato indipendente di Croazia (NDH) suppongono la creazione di "uno spazio vitale croato pulito" che consenta l'esistenza della "pura nazione croata". Sua condizione preliminare è la distruzione biologica (*istrebljenje*) di serbi, ebrei e rom che sono proclamati i "peggiori nemici del popolo croato". Per essi "non vi è posto in Croazia", e bisogna compiere la "pulizia interna", ovvero distruggere quelli che "macchiano il corpo della pura nazione croata" con il loro "comportamento non croato".

Proclami, discorsi, dichiarazioni rinvenibili in buon numero nella documentazione sullo stato degli *ustascia* delineano un'ideologia primitiva della purezza della nazione cattolica croata, nutrita di disprezzo e odio viscerale verso il mondo serbo ortodosso. Fra' Dionisio Juraëv, cappellano della corte di Paveliç e capitano del "battaglione del corpo di guardia" in uno dei suoi discorsi a Staza, presso Sunj dichiara:

> In questa terra nessuno può vivere oltre ai Croati, perché questa terra è croata, e sappiamo cosa fare con chi non si vuole convertire al Cristianesimo. Oggi non è peccato uccidere un bambino di sette anni se questo infastidisce le autorità *ustascia* […]. Non pensate che siccome indosso l'abito da prete, non possa prendere tra le mani un mitra e uccidere anche nella culla chiunque sia contro lo Stato e l'autorità *ustascia*.

E Viktor Gutiç grande prefetto e capo degli *ustascia* della Bosnia occidentale, chiama allo sterminio fisico dei serbi:

> Uccideremo questi vermi serbi dai 15 anni in su, chiuderemo i loro bambini nei conventi e faremo di loro dei bravi cattolici. I serbi saranno sradicati in modo che non si possa più individuare nessuna traccia di loro e l'unica cosa che rimarrà sarà solo la memoria della loro malvagità (*Catalogo della mostra*).

La realizzazione di questo programma avviene mediante i massacri di massa, e anche con una gran quantità di cosiddette "leggi razziali" (fin dai primi giorni della creazione dello Stato indipendente di Croazia ne sono emanate una ventina), secondo le quali i rom e gli ebrei sono non ariani, mentre i serbi, che costituiscono un terzo della popolazione, sono un

"fattore di disturbo", e quindi messi fuori legge e sottoposti ai massacri e al terrore. Si stabilisce la responsabilità collettiva e si legalizza la vendetta.

I primi decreti di tipo razziale (18 aprile 1941) prevedono la nomina di commissari statali nelle imprese private di proprietà di imprenditori serbi o ebrei, e dispongono la confisca di tutti i loro automezzi. Una seconda ordinanza dell'Ufficio centrale *ustascia* intima "l'arresto di tutti i serbi e di tutti gli ebrei noti come comunisti anche in base a semplici indizi". Ai serbi viene sottratto il nome di popolo, la lingua e la religione: è proibito l'alfabeto cirillico[6]; abolita la denominazione "fede serbo-ortodossa", sostituita con "fede greco-orientale", mentre la denominazione ufficiale dei serbi diventa quella di "greco-orientali". Il 30 aprile il decreto "Per la difesa della razza ariana e dell'onore del popolo croato" istituisce il "Fiduciariato per la politica della razza, autorizzato a stabilire o modificare le decisioni in tutti i casi di dubbia appartenenza razziale"; il decreto impone la identificazione pubblica razzial-religiosa, obbligando i cittadini serbi a indossare un bracciale di colore blu con impressa la lettera "P" (iniziale di *pravoslavni*, "ortodosso"), e quelli ebrei a portare la stella di David sulla manica (e in seguito sulla schiena). Il decreto "Sulla nazionalità croata" stabilisce che il diritto di cittadinanza nel nuovo Stato croato spetta solo a "colui che è di origine ariana [...] ebrei e serbi non sono cittadini dello Stato indipendente croato, ma appartenenti allo Stato [...]. Solo gli ariani godono dei diritti politici". Ai serbi, agli ebrei e ai nomadi viene proibita la circolazione sui marciapiedi e la frequentazione dei luoghi pubblici, dei negozi e dei ristoranti, mentre sui mezzi di trasporto vengono affissi dei cartelli con scritto: "Vietato ai serbi, ebrei, zingari e cani". Così alle popolazioni serbe in un primo momento viene intimato di lasciare il territorio dello Stato, secondo il motto *ustascia* "Oltre la Drina, oppure nella Drina"; la sola possibilità di sottrarsi all'espulsione è quella di abiurare il rito cristiano ortodosso abbracciando la fede cattolica. Ma spesso neppure i serbi neo-convertiti al cattolicesimo riusciranno a sottrarsi alla persecuzione, secondo il detto *ustascia*: "Avete salvato l'anima, ma il vostro corpo ci appartiene".

Tutte le strutture dello Stato indipendente di Croazia, dall'organizzazione *ustascia* con i suoi organi politici e politico-militari, fino agli organi statali amministrativi legali e giudiziari, erano coinvolte in questo crimine organizzato. A parte il più bestiale massacro della popolazione "sulla soglia di casa" e le esecuzioni diffuse in tutto il territorio dello Stato, si istituiscono anche diversi centri in cui vengono internati gli "elementi riluttanti". La reclusione dei prigionieri nei lager avviene parzialmente in base alle leggi razziali, ma ancor più in base a decisioni arbitrarie delle autorità *ustascia* o degli organi politico-militari.

Nel gruppo di lager di Gospiç (Gospiç, Jadovno, Pag), situati su un terreno calcareo, vengono internati serbi ed ebrei per essere eliminati: le autorità croate scelgono questo sito per via delle numerose fosse calcaree che possono consentire l'eliminazione di massa.

Il territorio di occupazione italiano in Iugoslavia, e anche nell'area della Stato indipendente di Croazia, è suddiviso in tre zone; la cosiddetta Seconda Zona, in base ai trattati tra il Regno d'Italia e lo Stato indipendente di Croazia dovrebbe essere smilitarizzata. Ma il 15 agosto 1941 l'esercito italiano rioccupa queste zone, per fermare la ribellione della popolazione serba provocata dai crimini di massa degli *ustascia*. È così che il primo gruppo di lager viene abbandonato e cominciano i lavori per i nuovi lager della zona di Jasenovac, de-

stinati a diventare il luogo più importante per la distruzione di massa di serbi, ebrei, rom e di oppositori politici croati.

Il campo di concentramento di Jasenovac

> Che cos'era il campo di Jasenovac? Non si può esagerare su Jasenovac. Quelle cose sono così orribili, così atroci, che la gente che non le ha vissute non può capire, e chi è passato da Jasenovac, dove la morte è in agguato a ogni passo, ogni minuto del giorno e della notte, dove ogni singolo ustascia poteva uccidere migliaia e migliaia di persone senza doverne rispondere a nessuno, si chiederà come possa essere uscito vivo da quell'inferno[7].

Costruito sistematicamente, a differenza dei campi provvisori sorti subito dopo la creazione del NDH, il campo di concentramento e di sterminio di Jasenovac è il più grande dell'area balcanica e sorge esattamente al centro del territorio popolato da serbi nello Stato *ustascia*. Ufficialmente è un "campo di raduno e di lavoro", in realtà è un campo di sterminio. Si tratta di un complesso di diversi "sottocampi" adiacenti sulle rive del fiume Sava, un centinaio di chilometri a sud di Zagabria. Il campo a cui sono destinate le donne, Stara Gradi?ka, è un poco più distante.

Ideatori e responsabili del campo sono gli uomini del secondo dipartimento della polizia di sicurezza croata, l'UNS, comandata da Vjekoslav Maks Luburiç. Jasenovac è sotto la esclusiva competenza dell'organizzazione *ustascia* e dello Stato di Paveliç. Il più tristemente noto si chiama Miroslav Filipoviç-Majstoroviç, un sacerdote cattolico passato alla storia per aver ucciso a mani nude un numero incalcolabile di prigionieri, in prevalenza serbi, colpevoli di essere cristiani di confessione ortodossa, e poi zingari, e chiunque si opponga al regime.

I rastrellamenti non si limitano al territorio croato: arrivano a Jasenovac gli ebrei di tutta la regione, a partire da Sarajevo. Le persone tradotte al lager sulla base di sentenze, ma senza alcun diritto di fare ricorso, sono principalmente oppositori politici, passano attraverso i registri dei lager che vengono poi meticolosamente distrutti. Un secondo gruppo, più numeroso, è composto da persone tradotte al lager senza alcuna sentenza, ma solo per la loro appartenenza etnica: si tratta di serbi, ebrei e rom. Molti di essi non solo non vengono registrati, ma non riescono neanche a entrare nel lager perché sono direttamente portati al massacro. Il 27 aprile 1942 tutte le postazioni *ustascia* nello Stato indipendente croato rendono noto che "Il campo di raduno e lavoro di Jasenovac può accettare un numero illimitato di prigionieri".

Le condizioni di vita nel lager, la sistemazione, l'alimentazione, il pesante lavoro fisico, l'esposizione alle infezioni, l'eliminazione individuale e di massa delle persone eseguite nei modi più primitivi e brutali, sono in funzione della distruzione fisica dei prigionieri (*Vernichtungslager*), e quando questo non è sufficiente, se i prigionieri superano le 3.000 unità, si procede alle esecuzioni pianificate per ridurne il numero.

In condizioni inumane, vengono tenuti in vita coloro i quali possono essere utili al regime: farmacisti e dottori, fabbri, ciabattini. Gli altri vengono sterminati nei campi di Granik

e Gradina. Dei metodi per terrorizzare e angosciare le persone parlano molti documenti e memorie scritte. Per crudeltà, per metodo e perversione delle esecuzioni, per numero e volume, i crimini del lager di Jasenovac "superano l'immaginazione umana". L'uccisione con le armi da fuoco si può considerare un privilegio, le uccisioni con i coltelli, martelli, asce, spranghe, le impiccagioni, gli annegamenti, i roghi, e le uccisioni per il lavoro forzato, per fame e per sete, per esposizione alle infezioni, per avvelenamento e per freddo, e per tortura e sadismo sono all'ordine del giorno. Una tra le efferatezze maggiori è eseguita da Petar Brzica, studente di legge, che nella notte del 29 agosto 1942 per scommessa uccide 1.360 prigionieri sgozzandoli con il *srbosjek*[8] e viene nominato "re delle gole tagliate". Sono diversi solo i modi in cui si ammazza, ma non l'esito. Vjekoslav Luburiç, comandante in capo di tutti i campi croati, annuncia orgogliosamente la grande efficienza di questo massacro in una cerimonia del 9 ottobre 1942: "abbiamo sterminato qui a Jasenovac più persone di quanto fosse capace l'Impero Ottomano durante l'occupazione dell'Europa"[9].

A Jasenovac gli ebrei subiscono lo stesso destino degli ebrei nei lager tedeschi, ma in condizioni più primitive e bestiali. Quanto alle vittime rom – si stima ne siano stati uccisi 1.942 – sono classificate quale "razza inferiore", come risulta dai documenti sulle traduzioni di massa dei rom a Jasenovac, dove le persone si contano a vagoni. Il gruppo di vittime più numeroso, quello dei serbi, per la maggior parte non è stato neanche registrato; spesso sono portati direttamente nei centri di raduno.

Il lager di Jasenovac è stato attivo – e questo sottintende esecuzioni giornaliere di decine, centinaia e migliaia di uomini, donne e bambini – dal 21 agosto 1941 al 22 aprile 1945, quando l'ultimo gruppo di prigionieri, vedendo che gli *ustascia* distruggevano il lager, parte all'assalto a mani nude. Degli oltre mille prigionieri, solo novantuno sopravvivono all'assalto. Le unità partigiane giungono sulle rovine del campo distrutto e incendiato il 2 maggio 1945, trovandovi solo le tracce dei crimini, numerosi corpi di prigionieri all'interno del campo e nel fiume Sava.

La questione del numero delle vittime nei lager di Jasenovac è stata alimentata da passioni nazionaliste in funzione della politica quotidiana, soprattutto verso la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, quando il secessionismo separatista stava preparando la dissoluzione della Iugoslavia. Da una parte si minimizzava il numero delle vittime, e dall'altra lo si esagerava. Le stime più frequenti sul numero delle vittime varia dalle 500mila alle 700mila.

Chi si è spinto più oltre nella minimizzazione del numero di vittime è stato l'ex presidente croato Franjo Tudjman che nel suo libro, con posizioni dichiaratamente antisemite, *Realtà storiche inesplorate*, ha affermato che in tutti i lager sono decedute circa 50mila persone.

L'assenza di un numero esatto delle vittime di Jasenovac è legata anche alla mancanza di un numero certo di morti in Jugoslavia durante la seconda guerra mondiale. Di tutte le vittime dell'area dello Stato indipendente di Croazia le vittime fra i civili corrispondono al 76 per cento, di cui il 60 per cento ha perso la vita nel terrore e nelle stragi di massa, e circa il 40 per cento nei lager, nelle carceri, durante la deportazione e i lavori forzati (di cui nei lager circa l'80 per cento), fra loro si contano anche 74.762 bambini, da quelli in fasce fino a quelli di 14 anni. Molti dei bambini uccisi non avevano ancora pronunciato la prima parola né mosso i primi passi.

Nei luoghi di esecuzione di Jasenovac finora sono state identificate complessivamente 84.300 vittime. Tra gli ebrei caduti a Jasenovac se ne possono contare circa 4.000 prigionieri del lager di Djakova tradotti a Jasenovac per l'esecuzione, bruciati per lo più in forni crematori improvvisati con i forni per i mattoni. Come luoghi di morte sono indicati Jasenovac e i suoi luoghi di esecuzione per ben 67.241 vittime, Stara Gradi?ka per 15.545, mentre per 1.516 vittime sono indicate altre località. I bambini fino a 14 anni sono 21.514, di cui 548 avevano meno di un anno, e 11.628 bambini vanno dall'età prescolare ai 7 anni.

Se si tengono presenti i dati sulle stime del numero della popolazione dello Stato indipendente di Croazia e la sua composizione etnica, nonché le stime demografiche e delle perdite umane effettive durante la guerra e i risultati raggiunti dalla revisione degli inventari compiuta finora, ovvero i risultati dell'identificazione delle vittime della guerra, che non sono definitivi, tali dati confermano che *non si va al di sotto di quel numero* e che il numero delle vittime è decisamente maggiore. In relazione al numero complessivo delle vittime e al numero di vittime del lager di Jasenovac, la storiografia revisionista che minimizza il numero delle vittime non ha fondamento. Non sono d'altra parte accettabili le stime non sottoposte a verifica e gonfiate.

L'inferno nell'inferno: campi speciali di internamento e sterminio per bambini

Per commemorare i defunti si usa fare un minuto di silenzio, una preghiera silenziosa. L'elenco di Dragoje Lukiç[10] richiede 324 ore di silenzio, un minuto per ogni bambino.

Schmidt Zabierov, rappresentante tedesco del reclutamento della forza lavoro, scrive sul campo di Stara Gradi?ka:

> I prigionieri che si trovano nel campo, si reclutano tra ortodossi, principalmente donne. La maggior parte delle famiglie ha molti bambini […] i bambini piccoli rimangono sotto la protezione dello Stato croato. La conseguenza inevitabile è la separazione. In qualche cortile, ho visto come piangevano per fame e per sete centinaia di bambini già separati dalle loro madri, accalcati in modo disumano.

Nei campi di concentramento e nei luoghi di esecuzione di Jasenovac, alla fine di giugno 1942, sono imprigionati circa 23.000 bambini serbi, strappati dalle braccia delle loro madri ed esposti allo sterminio nei modi più orribili. Nel campo di Stara Gradi?ka comincia ad operare la macchina della de-identificazione: i bambini vengono separati dai genitori e smistati in base all'età perché i più piccoli dimentichino quanto prima chi sono e donde provengono. Vivono in condizioni pessime, molti muoiono di stenti e malattie. Qui, nel giugno 1942, alcune centinaia di ragazzini ricevono uniformi nere *ustascia* fatte di carta: è il tentativo di trasformare i bambini serbi, quali nuovi giannizzeri[11], nella gioventù *ustascia*.

Il 10 luglio 1942, per decisione di Ante Paveliç, vengono creati campi specifici per i piccoli serbi, in cui sono sistemati i bambini provenienti dai campi *ustascia* di Stara Gradi?ka, Jablanac, Mlaka e U?tica vicino Jasenovac. Nell'estate 1942, le famiglie croate si prendono l'incarico di "allevare e occuparsi" di 1.738 bambini serbi, presi dai campi. Tutti hanno me-

no di 3 anni. La maggior parte di loro è designata come "N.N.". Col decreto sulla "regolamentazione dello status giuridico degli orfani dello Stato" (20 novembre 1943) i piccoli internati vengono privati della loro identità. Sulla base di questa norma, ai bambini serbi vengono attribuiti nomi croati, e così si determina l'appartenenza al luogo d'origine e la religione. Se non si conosce l'età del bambino, il dottore stabilisce l'anno di nascita, mentre come giorno e mese di nascita si prende sempre il 10 aprile, giorno della proclamazione dello Stato indipendente croato.

Ma la storia delle piccole vittime di Jasenovac non è solo una storia foschissima e lugubre di infamie e di orrori. La notizia dell'agonia dei bambini reclusi e massacrati nei campi di Jasenovac si diffuse sino a Zagabria, dove Diana Budisavljeviç, di origine austriaca, moglie di un distinto chirurgo e professore della facoltà di medicina nella capitale croata, inizia la battaglia per la liberazione dei bambini dagli *ustascia*. Organizzato un gruppo di oltre cento persone tra crocerossine croate, dottori e altro personale medico e volontari che svolgono diverse attività, riesce, attraverso i rappresentanti militari tedeschi di Zagabria, ad ottenere da Paveliç il permesso di visitare il 9 e 10 luglio 1942 il cosiddetto "ospedale dei bambini" e gli altri "ricoveri dei bambini" nel campo di Stara Gradi?ka. Dal 9 luglio al 3 agosto 1942 va sei volte con i suoi collaboratori a visitare i bambini a Stara Gradi?ka, Jablanac e Mlaka e ne libera 10.536. 3.200 muoiono tra le braccia dei loro liberatori per le sofferenze patite. Le 388 pagine del *Diario* che Diana scrive in tedesco dal 23 ottobre 1941 al 13 agosto 1945 sono probabilmente il documento più importante e più commovente sull'infanzia torturata nell'inferno di Jasenovac. La Budisavljeviç registra in uno schedario i dati sull'identità di oltre dodicimila bambini liberati. Undici collaboratori di Diana pagano con la propria vita l'azione di liberazione dei piccoli internati. Sono uccisi dagli stessi che uccidono i bambini nelle culle.

Con lo sfondamento da parte degli internati, il 22 aprile 1945 si mette fine all'inferno di Jasenovac. Ma la storia non finisce qui. I genitori sopravvissuti cercano per anni i figli che forse sono sopravvissuti, ma ai quali è stata data un'altra identità. Agli angoli delle strade, sui giornali si possono leggere annunci come questi: "Cerco mio figlio, ha una voglia sotto l'occhio sinistro"; "Veljko, cuore di mamma, aveva le tracce delle fratture sulla mano sinistra"; "Ljubica aveva capelli marroni, invece Jovo aveva i piedi piatti. Erano gemelli e avevano due anni. Sono vivi, la madre ne è convinta, vi supplico di trovarli"; "Cerco qualcuno che mi appartiene"; "Sono io oppure è qualcun altro? Non è mia madre, la donna accanto alla quale passo ogni giorno e che non conosco?". Molti piccoli che, dopo essersi salvati dal campo di concentramento, furono dati alle famiglie croate, sono stati trovati grazie allo schedario di Diana Budisavljeviç o per mezzo di tali annunci.

Dal 23 agosto del 1941, quando i primi internati furono condotti a Jasenovac, fino al 22 aprile del 1945, quando furono liquidati gli ultimi prigionieri e furono abbattute le ultime strutture del campo, gli *ustascia* uccisero nei luoghi di esecuzione del campo di Jasenovac e fecero morire in altri modi 19.432 bambini (10.268 bambini e 9.128 bambine, e per 36 piccoli non è stato possibile riconoscere il sesso). La loro età media era di sette anni e tre mesi. I piccoli prigionieri furono deportati ai campi di Jasenovac con i loro genitori, provenienti da 1.107 luoghi dello Stato *ustascia*. Erano serbi (11.888), rom (5.469), ebrei (1.911). Tra i morti furono identificati 132 bambini croati e 17 musulmani, mentre per 15 non fu accertata la nazionalità.

Poco più di diecimila provenivano dal territorio croato, ottomila dalla Bosnia e dall'Erzegovina, 1.102 bambini dallo Srem e 236 nati fuori del territorio dello Stato Indipendente Croato.

> C'è qualcosa di più orribile e disumano che uccidere un bambino? Di ciò parla questa mostra ed il libro per cui essa è nata. Il tema riguarda il campo di concentramento diretto dagli ustascia, Jasenovac, dove anche le vite dei bambini si sono spente in un modo che la storia dei popoli che vivono in questi luoghi non ha mai conosciuto. Essere bambini in tempo di guerra è infelicità per tutta la vita, ed essere loro madre nell'assurdità della guerra è il ruolo più difficile che si possa immaginare. Sebbene siano trascorsi più di sei decenni da quando un'intera generazione fu immolata sul patibolo di Jasenovac, i pochi sopravissuti dei piccoli internati, oggi ultimi testimoni, calcolano ancora il tempo in base al prima e dopo la tragedia di Jasenovac. Il diritto moderno vieta esplicitamente qualsiasi sanzione penale nei confronti dei minori sotto i 14 anni. Quando la bestiale carneficina attuata dagli ustascia e la conversione forzata dei bambini, molti dei quali ancora in culla, raggiunsero l'apice, non ci furono assemblee generali delle Nazioni Unite, le loro risoluzioni e convenzioni sul genocidio. Non ci furono né l'UNICEF né le Convenzioni sui diritti dell'infanzia… (*Catalogo del a mostra*: 47-48)

Note

[1] Per la stesura di questo testo ho utilizzato ampiamente le relazioni di Luciano Canfora, Svetlana Stipceviç (Università di Bari), Jovan Mirkoviç, Dragan Cvetkoviç (Museo delle vittime del genocidio di Belgrado) svolte in occasione del convegno di presentazione della mostra fotografica *Jasenovac: erano solo bambini – Serbi, ebrei e rom nella "Auschwitz dei Balcani?*, organizzata dall'Associazione Most za Beograd in collaborazione con il Museo delle vittime del genocidio di Belgrado, il Comune e la Provincia di Bari, il Consolato di Serbia e tenutasi alla Sala Murat di Bari dal 25 gennaio al 4 febbraio 2007. Si farà riferimento nel testo al *Catalogo della mostra "Erano solo bambini" – Jasenovac tomba di 19.342 bambine e bambini*, indicandolo con: *Catalogo della mostra*. Per i rapporti tra fascismo italiano e movimento *ustascia* mi sono servito dell'attenta e puntuale ricostruzione fatta da Marco Aurelio Rivelli in *L'arcivescovo del genocidio,* Milano, Kaos, 1999 (qui di seguito citato nel testo con Rivelli 1999).

[2] Nato il 1° dicembre 1918 è indicato con la sigla SHS.

[3] Cfr. Annie Lacroix-Riz, *Le Vatican, L'Europe et le Reich de la première guerre mondiale à la guerre froi*de, Paris, Armand Colin, 2007: 320.

[4] Cfr. Du?an T. Batakoviç (sotto la direzione di), *Histoire du peuple serb*e, Lausanne, L'âge d'homme, 2005: 298-300.

[5] Nel 1929 la Iugoslavia fu divisa in nove "banovine", denominate, sul modello francese, secondo il nome dei fiumi (ad esempio, Drinska dal fiume Drina, Moravska dal fiume Morava). In questo modo si evitava che le diverse nazionalità avessero regioni autonome secondo un criterio etnico. Tranne la "banovina" Dravska, che era praticamente popolata dagli sloveni, nessun'altra "banovina" era etnicamente pura. I serbi erano sparpagliati in otto "banovine", e i croati in cinque. Il progetto amministrativo seguiva l'idea di uno Stato integrale e multietnico, senza confini di carattere etnico, giacché i serbi e i croati vivevano assieme in diverse regioni. Negli anni successivi, lo Stato centralizzato attuò l'idea fin nei minimi particolari. Un professore laureato a Lubiana, in Slovenia, assumeva il primo posto per esempio a Belgrado, o altrove, in altre regioni (cfr. Svetlana Stipceviç, *"Jasenovac" alla luce dell'idea iugoslava*, relazione al convegno di Bari su Jasenovac del 25 gennaio 2007; cfr. anche Batakoviç, cit.: 295*)*.

[6] Cfr. Enrico Miscia, "Il Card. Stepinac eroe e martire dimenticato", in «Studi Cattolici», n. 531, maggio 2005: 364-369, in http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=print&sid=1596

[7] Il decreto del 25 aprile 1941 proibisce "l'uso della scrittura cirillica sia nella vita privata che in quella pubblica".

[8] Dr. Josip Riboli, 28 maggio 1945, in *Catalogo della mostra…* cit.: 10.

[9] Letteralmente, *taglia-serbo*: è un coltello speciale costruito ad hoc dagli *ustascia* per sgozzare rapidamente senza stancare il polso.

[10] Israel Gutman, editor-in-chief, *The Encyclopedia of the Holocaust,* New York, Macmillan, 1990, vol. 2: 739.

[11] Dragoje Lukiç, sopravvissuto tra i bambini internati a Jasenovac, ha ricostruito pazientemente la vicenda sua e delle decine di migliaia di bambini dei campi di Jasenovac nel libro *Bili su samo deca – Jasenovac grobnica 19.432 devojãice i deãaka*

[Erano solo bambini, Jasenovac, tomba di 19.432 bambine e bambini], Grafomark, Lakta‰i, Muzej Ïrtava genocida, Beograd, 2000. Nel libro vi sono moltissimi documenti, deposizioni e testimonianze relativi al massacro dei bambini. C'è anche un materiale illustrativo (fotografie e facsimili dei documenti) che l'autore da anni raccoglieva dedicando tutta la sua vita perché i senzanome diventassero degli esseri umani. Perciò l'autore allega i nomi completamente identificati di 19.432 bambini uccisi nei campi di sterminio di Jasenovac.

[12] Era il "tributo di sangue" di cui parla Ivo Andric nel suo celebre *Il ponte sulla Drina*: la leva obbligatoria di ragazzi puberi, inviati a Istanbul per essere istruiti nelle caserme dei giannizzeri, soldati di professione scelti tra i giovani prigionieri, allevati nella fede musulmana e votati al celibato, per costituire l'esercito personale.

UN TRIBUNALE INTERNAZIONALE PER I CRIMINI DI GUERRA: LETTERA AL PRESIDENTE LYNDON JOHNSON

Il Tribunale Russell per i crimini di guerra fu costituito a Londra il 15 novembre 1966, su iniziativa di Bertrand Russell, per giudicare i crimini commessi dal governo degli Stati Uniti e con esso dai governi dell'Australia, della Nuova Zelanda e della Corea del Sud durante la guerra del Vietnam. Nella prima sessione furono designati presidente onorario Bertrand Russell, presidente dell'esecutivo Jean-Paul Sartre, presidenti e vicepresidenti delle sessioni rispettivamente Vladimir Dedijer e Laurent Schwart. Tra i membri, Gunther Anders, Lelio Basso, Simone de Beauvoir. Rispetto al processo di Norimberga contro i criminali nazisti e il processo di Tokyo contro i criminali di guerra giapponesi, il Tribunale Russell, come si espresse de Gaule in una lettera a Sartre, adottò una "procedura esorbitante il diritto e le consuetudini internazionali", secondo cui "ogni giustizia, tanto nel suo principio, quanto nella sua esecuzione compete solo allo Stato". Ma proprio dalla sua mancanza di potere – proprio perché privo della forza e del diritto di pronunciare condanne o di imporre sanzioni – proprio dalla sua impotenza il Tribunale Russell, la cui intenzione era informare e sensibilizzare l'opinione pubblica, riteneva di trarre la propria legittimità.

Il Tribunale si pose cinque quesiti concernenti la guerra del Vietnam: 1) ha il governo degli Stati Uniti, e con esso i governi dell'Australia, della Nuova Zelanda e della Corea del Sud, commesso atti di aggressione ai sensi del diritto internazionale? 2) L'esercito americano ha impiegato o sperimentato armi vietate dalle leggi di guerra (gas, aggressivi chimici speciali, napalm ecc.)? 3) Ci sono stati, e in quale misura, bombardamenti di ospedali, scuole, sanatori, dighe ecc.? 4) i prigionieri vietnamiti vengono sottoposti a trattamenti inumani, vietati dalle leggi di guerra, e in particolare a torture o a mutilazioni? Ci sono state rappresaglie ingiustificate contro la popolazione civile, e in particolare esecuzioni di ostaggi? 5) Sono stati approntati campi di lavoro forzato, ci sono state deportazioni della popolazione o altri atti miranti allo sterminio della popolazione, che possono essere considerati giuridicamente atti di genocidio?

Il Tribunale tenne due sessioni: la prima alla "Casa del popolo" di Stoccolma dal 2 al 10 maggio 1967, in cui si pronunciò particolarmente sui quesiti 1 e 3; la seconda al "circolo dei Sindacati" di Roskilde (Copenhagen) dal 21 al 30 novembre dello stesso anno, in cui si pronunciò sugli altri quesiti.

Londra, 25 agosto 1966

Signor Presidente

mi rivolgo a lei a proposito del Tribunale internazionale per i crimini di guerra, da tempo in preparazione. Questo Tribunale riguarda la condotta del governo degli Stati Uniti nella guerra del Vietnam. A memoria d'uomo si può dire che soltanto i nazisti hanno superato in brutalità le azioni di guerra promosse dal suo governo contro il popolo vietnamita, e poiché questa guerra è aborrita e condannata dalla stragrande maggioranza dell'umanità, da tutto il mondo si levano richieste affinché si costituisca ufficialmente un Tribunale internazionale che vagli tutti questi fatti.

Il suo ministro della Difesa McNamara ha dichiarato che la quantità di bombe sganciate sul Vietnam era superiore di gran lunga alla quantità di quelle sganciate in Corea o nella seconda guerra mondiale. Essa ammonta a circa 1.350 tonnellate al giorno. Esplosivi ad alto potenziale (sganciati sistematicamente su ospedali, scuole e sanatori), gas tossici, agenti chimici, bombe al napalm, al fosforo e a frammentazione, che producono effetti particolarmente raccapriccianti, vengono impunemente usati dal suo governo, per suo ordine, contro regioni densamente popolate. Eppure non c'è stato nessun attacco contro gli Stati Uniti. I vietnamiti non hanno bombardato una sola delle vostre scuole né uno solo dei vostri paesi, né hanno violato l'integrità territoriale degli Stati Uniti. Le loro truppe non occupano nessuna regione degli Stati Uniti. Le forze aeree vietamite non possono resistere ai massicci bombardamenti americani delle terre coltivate, dei villaggi e delle città. Questa guerra somiglia a quella condotta dal Giappone fascista e dalla Germania nazista rispettivamente in Asia sud-orientale e in Europa orientale. Il parallelo è preciso. Il presidente Eisenhower espresse chiaramente nel 1953 gli obiettivi dell'America: "Ammettiamo di perdere l'Indocina. Se perdiamo l'Indocina non ci arriverebbero più né lo stagno né il tungsteno, a cui attribuiamo grande importanza. Stiamo cercando la via meno costosa per prevenire un'evenienza per noi terribile: la perdita della possibilità di ottenere ciò di cui abbiamo bisogno dalle ricchezze dell'Indocina e dell'Asia sud-orientale".

Queste sono le ragioni per cui i popoli di tutto il mondo si oppongono, per cui si oppone oggi il popolo vietnamita. Queste sono anche le ragioni per cui siamo autorizzati a istruire un solenne processo che esamini le torture e le armi sperimentali da voi usate nel Vietnam e valuti se questi atti siano da considerare crimini contro la pace e crimini contro l'umanità secondo la definizione stabilita a Norimberga. Il giudice Robert Jackson della Corte suprema degli Stati Uniti disse a Norimberga: "La vera parte lesa in questo processo è la civiltà. La civiltà si chiede se la legge è tanto arretrata da essere del tutto impotente di fronte a crimini così inumani come quello della Germania […]. La civiltà si attende che questo Tribunale metta la forza del diritto internazionale, i suoi precetti, i suoi divieti e la maggior parte delle sue sanzioni a servizio della pace".

Oggi queste affermazioni costituiscono il capo d'accusa contro il suo governo. La loro importanza fu messa in evidenza dallo stesso giudice Jackson: "Nessun giudice futuro, quando si appresterà a perseguire i crimini contro la pace del mondo, dovrà trovarsi di fronte l'obiezione che la sua azione non ha precedenti e sia, per conseguenza, illegale ".

La invito dunque a comparire dinanzi a questo Tribunale per difendersi, per rispondere all'imputazione basata su dati di fatto e su testimonianze oculari relative agli atti compiuti

per suo ordine. Se lei non fosse disposto a comparire di persona, la prego di nominare ufficialmente chi cerchi di giustificare per lei le azioni del suo governo.

Il nostro Tribunale non fonda la sua legittimità soltanto sul suo mandato pubblico, né sull'eminenza o sul carattere internazionalmente rappresentativo dei suoi membri, ma ha un illustre precedente nel Tribunale che istruì i processi di Norimberga. Lo stesso giudice Robert Jackson della Corte Suprema americana ha previsto l'istituzione e posto le basi del presente Tribunale: "Se certi atti e la violazione dei trattati sono crimini, essi rimangono tali sia che li commettano gli Stati Uniti sia che li commetta la Germania. Non siamo disposti a fissare leggi che condannino i crimini altrui, senza accettare che esse vengano invocate anche contro di noi".

Con questa lettera la invito alla prova. Vuole comparire dinanzi a una giustizia più alta di quella che lei riconosce e rischiare una condanna più grave di quanto non passa intendere?

Sinceramente suo

Bertrand Russell

Nota

Fondazione Lelio e Lisli Basso, Archivio storico / I fondi / Tribunale Russell: *Fondo Tribunale Russell*, 1962-83 (in prevalenza 1964-75). Il fondo è composto dalla corrispondenza sedimentata da Basso quale presidente del Comitato italiano del Tribunale, unita a documentazione amministrativa e giuridica, da rassegna stampa, da carte e fotografie raccolte da Basso durante il suo viaggio in Vietnam; *Fondo Tribunale Russell II per l'America Latina*, 1972-78. Nel 1974, raccogliendo una richiesta del Comitato unitario dei brasiliani in esilio a Santiago, Basso si fece animatore della costituzione del Tribunale Russell II, sulla repressione in America Latina, di cui fu eletto presidente. Il Tribunale diede vita a tre sedute pubbliche, tra il 1974 e il 1976. Il fondo è composto dalla corrispondenza relativa all'organizzazione delle sessioni del Tribunale, dalle relazioni e sentenze, da documenti relativi a convegni internazionali, da materiale fotografico.

Riferimenti bibliografici

«Il ponte», a. XXIII, 7-8, 1967, numero speciale dedicato al Tribunale Russell, *La guerra continua. Vietnam.*
Tribunale Russell. Il processo di Stoccolma, 1968, a cura di Paolo Caruso, Bari, De Donato.
Tribunale Russell. La sentenza di Köpenhagen, 1969, a cura di Paolo Caruso, Bari, De Donato.

11 settembre 1973: colpo di Stato di Pinochet in Cile.

28 settembre 1973: Enrico Berlinguer, segretario eletto nel marzo del 1972 dal XIII congresso del PCI, pubblica su «Rinascita» il primo dei tre articoli su "Riflessioni sull'Italia dopo i fatti del Cile": "Imperialismo e coesistenza alla luce dei fatti cileni", "Via democratica e violenza reazionaria" (5 ottobre 1973); "Alleanze sociali e schieramenti politici" (12 ottobre 1973). Come conclusione Berlinguer propone un "nuovo grande 'compromesso storico', tra le forze che rappresentano la maggioranza del popolo italiano".

8 settembre 1974: per opera dell'infiltrato nelle Brigate Rosse Silvano Girotto – un ex frate soprannominato *frate Mitra*, già guerrigliero in Sudamerica, che in Cile nel 1973 durante il golpe di Pinochet, ricercato, si rifugiò nell'ambasciata italiana –, Renato Curcio e Alberto Franceschini sono arrestati in un'imboscata, mentre Mario Moretti sfugge all'imboscata.

14 novembre 1974: Pier Paolo Pasolini, "Cos'è questo golpe? Io so", «Corriere della Sera»: **[NON SONO RIUSCITA A FARE I RIENTRI NEGLI INFRATESTI]**

Io so.
Io so i nomi dei responsabili di quello che viene chiamato "golpe" (e che in realtà è una serie di "golpe" istituitasi a sistema di protezione del potere).
Io so i nomi dei responsabili della strage di Milano del 12 dicembre 1969.
Io so i nomi dei responsabili delle stragi di Brescia e di Bologna dei primi mesi del 1974.
Io so i nomi del "vertice" che ha manovrato, dunque, sia i vecchi fascisti ideatori di "golpe", sia i neo-fascisti autori materiali delle prime stragi, sia infine, gli "ignoti" autori materiali delle stragi più recenti.
Io so i nomi che hanno gestito le due differenti, anzi, opposte, fasi della tensione: una prima fase anticomunista (Milano 1969) e una seconda fase antifascista (Brescia e Bologna 1974).
Io so i nomi del gruppo di potenti, che, con l'aiuto della CIA (e in second'ordine dei colonnelli greci e della mafia), hanno prima creato (del resto miseramente fallendo) una crociata anticomunista, a tamponare il '68, e in seguito, sempre con l'aiuto e per ispirazione della CIA, si sono ricostituiti una verginità antifascista, a tamponare il disastro del "referendum".

Io so i nomi di coloro che, tra una Messa e l'altra, hanno dato le disposizioni e assicurato la protezione politica a vecchi generali (per tenere in piedi, di riserva, l'organizzazione di un potenziale colpo di Stato), a giovani neo-fascisti, anzi neo-nazisti (per creare in concreto la tensione anticomunista) e infine criminali comuni, fino a questo momento, e forse per sempre, senza nome (per creare la successiva tensione antifascista). Io so i nomi delle persone serie e importanti che stanno dietro a dei personaggi comici come quel generale della Forestale che operava, alquanto operettisticamente, a Città Ducale (mentre i boschi italiani bruciavano), o a dei personaggio grigi e puramente organizzativi come il generale Miceli.
Io so i nomi delle persone serie e importanti che stanno dietro ai tragici ragazzi che hanno scelto le suicide atrocità fasciste e ai malfattori comuni, siciliani o no, che si sono messi a disposizione, come killer e sicari.
Io so tutti questi nomi e so tutti i fatti (attentati alle istituzioni e stragi) di cui si sono resi colpevoli.
Io so. Ma non ho le prove. Non ho nemmeno indizi.
Io so perché sono un intellettuale, uno scrittore, che cerca di seguire tutto ciò che succede, di conoscere tutto ciò che se ne scrive, di immaginare tutto ciò che non si sa o che si tace; che coordina fatti anche lontani, che mette insieme i pezzi disorganizzati e frammentari di un intero coerente quadro politico, che ristabilisce la logica là dove sembrano regnare l'arbitrarietà, la follia e il mistero.
Tutto ciò fa parte del mio mestiere e dell'istinto del mio mestiere. Credo che sia difficile che il mio "progetto di romanzo", sia sbagliato, che non abbia cioè attinenza con la realtà, e che i suoi riferimenti a fatti e persone reali siano inesatti. Credo inoltre che molti altri intellettuali e romanzieri sappiano ciò che so io in quanto intellettuale e romanziere. Perché la ricostruzione della verità a proposito di ciò che è successo in Italia dopo il '68 non è poi così difficile.
Tale verità – lo si sente con assoluta precisione – sta dietro una grande quantità di interventi anche giornalistici e politici: cioè non di immaginazione o di finzione come è per sua natura il mio.
Ultimo esempio: è chiaro che la verità urgeva, con tutti i suoi nomi, dietro all'editoriale del «Corriere della Sera», del 1° novembre 1974.
Probabilmente i giornalisti e i politici hanno anche delle prove o, almeno, degli indizi.
Ora il problema è questo: i giornalisti e i politici, pur avendo forse delle prove e certamente degli indizi, non fanno i nomi.
A chi dunque compete fare questi nomi? Evidentemente a chi non solo ha il necessario coraggio, ma, insieme, non è compromesso nella pratica col potere, e, inoltre, non ha, per definizione, niente da perdere: cioè un intellettuale.
Un intellettuale dunque potrebbe benissimo fare pubblicamente quei nomi: ma egli non ha né prove né indizi.
Il potere e il mondo che, pur non essendo del potere, tiene rapporti pratici col potere, ha escluso gli intellettuali liberi – proprio per il modo in cui è fatto – dalla possibilità di avere prove ed indizi.
Mi si potrebbe obiettare che io, per esempio, come intellettuale, e inventore di storie, potrei entrare in quel mondo esplicitamente politico (del potere o intorno al potere), compromettermi con esso, e quindi partecipare del diritto ad avere, con una certa alta probabilità, prove ed indizi.
Ma a tale obiezione io risponderei che ciò non è possibile, perché è proprio la ripugnanza ad entrare in un simile mondo politico che si identifica col mio potenziale coraggio intellettuale a dire la verità: cioè a fare i nomi.
Il coraggio intellettuale della verità e la pratica politica sono due cose inconciliabili in Italia.
All'intellettuale – profondamente e visceralmente disprezzato da tutta la borghesia italiana – si deferisce un mandato falsamente alto e nobile, in realtà servile: quello di dibattere i problemi morali e ideologici.

Se egli vien messo a questo mandato viene considerato traditore del suo ruolo: si grida subito (come se non si aspettasse altro che questo) al "tradimento dei chierici", è un alibi e una gratificazione per i politici e per i servi del potere.
Ma non esiste solo il potere: esiste anche un'opposizione al potere. In Italia questa opposizione è così vasta e forte da essere un potere essa stessa: mi riferisco naturalmente al Partito comunista italiano.
È certo che in questo momento la presenza di un grande partito all'opposizione come è il Partito comunista italiano è la salvezza dell'Italia e delle sue povere istituzioni democratiche.
Il Partito comunista italiano è un Paese pulito in un Paese sporco, un Paese onesto in un Paese disonesto, un Paese intelligente in un Paese idiota, un Paese colto in un Paese ignorante, un Paese umanistico in un Paese consumistico. In questi ultimi anni tra il Partito comunista italiano, inteso in senso autenticamente unitario – in un compatto "insieme" di dirigenti, base e votanti – e il resto dell'Italia, si è aperto un baratro: per cui il Partito comunista italiano è divenuto appunto un Paese separato", un'isola. Ed è proprio per questo che esso può oggi avere rapporti stretti come non mai col potere effettivo, corrotto, inetto, degradato: ma si tratta di rapporti diplomatici, quasi da nazione a nazione. In realtà le due morali sono incommensurabili, intese nella loro concretezza, nella loro totalità. È possibile, proprio su queste basi, prospettare quel "compromesso", realistico, che forse salverebbe l'Italia dal completo sfacelo: "compromesso" che sarebbe però in realtà una "alleanza" tra due Stati confinanti, o tra due Stati incastrati uno nell'altro.
Ma proprio tutto ciò che di positivo ho detto sul Partito comunista italiano ne costituisce anche il momento relativamente negativo.
La divisione del Paese in due Paesi, uno affondato fino al collo nella degradazione e nella degenerazione, l'altro intatto e non compromesso, non può essere una ragione di pace e di costruttività.
Inoltre, concepita così come io l'ho qui delineata, credo oggettivamente, cioè come un Paese nel Paese, l'opposizione si identifica con un altro potere: che tuttavia è sempre potere.
Di conseguenza gli uomini politici di tale opposizione non possono non comportarsi anch'essi come uomini di potere.
Nel caso specifico, che in questo momento così drammaticamente ci riguarda, anch'essi hanno deferito all'intellettuale un mandato stabilito da loro. E, se l'intellettuale viene meno a questo mandato – puramente morale e ideologico – ecco che è, con somma soddisfazione di tutti, un traditore.
Ora, perché neanche gli uomini politici dell'opposizione, se hanno – come probabilmente hanno – prove o almeno indizi, non fanno i nomi dei responsabili reali, cioè politici, dei comici golpe e delle spaventose stragi di questi anni? È semplice: essi non li fanno nella misura in cui distinguono – a differenza di quanto farebbe un intellettuale – verità politica da pratica politica. E quindi, naturalmente, neanch'essi mettono al corrente di prove e indizi l'intellettuale non funzionario: non se lo sognano nemmeno, com'è del resto normale, data l'oggettiva situazione di fatto.
L'intellettuale deve continuare ad attenersi a quello che gli viene imposto come suo dovere, a iterare il proprio modo codificato di intervento.
Lo so bene che non è il caso – in questo particolare momento della storia italiana – di fare pubblicamente una mozione di sfiducia contro l'intera classe politica. Non è diplomatico, non è opportuno. Ma queste sono categorie della politica, non della verità politica: quella che – quando può e come può – l'impotente intellettuale è tenuto a servire.
Ebbene, proprio perché io non posso fare i nomi dei responsabili dei tentativi di colpo di Stato e delle stragi (e non al posto di questo) io non posso pronunciare la mia debole e ideale accusa contro l'intera classe politica italiana.

E lo faccio in quanto io credo alla politica, credo nei principi "formali" della democrazia, credo nel Parlamento e credo nei partiti. È naturalmente attraverso la mia particolare ottica che è quella di un comunista.
Sono pronto a ritirare la mia mozione di sfiducia (anzi non aspetto altro che questo) solo quando un uomo politico – non per opportunità, cioè non perché sia venuto il momento, ma piuttosto per creare la possibilità di tale momento – deciderà di fare i nomi dei responsabili dei colpi di Stato e delle stragi, che evidentemente egli sa, come me, non può non avere prove, o almeno indizi. Probabilmente – se il potere americano lo consentirà – magari decidendo "diplomaticamente" di concedere a un'altra democrazia ciò che la democrazia americana si è concessa a proposito di Nixon – questi nomi prima o poi saranno detti. Ma a dirli saranno uomini che hanno condiviso con essi il potere: come minori responsabili contro maggiori responsabili (e non è detto, come nel caso americano, che siano migliori). Questo sarebbe in definitiva il vero Colpo di Stato.
Roma, 9.15 del 16 marzo 1978: l'auto che trasportava Aldo Moro, presidente della Democrazia Cristiana, da casa alla Camera dei Deputati, è intercettata in via Mario Fani da un commando delle Brigate Rosse; i due carabinieri a bordo dell'auto di Moro, Domenico Ricci e Oreste Leopardi, e i tre poliziotti a bordo dell'auto di scorta, Raffaele Jozzino, Giulio Rivera e Francesco Zizzi, vengono uccisi e Moro sequestrato.
9 maggio 1978: dopo 55 giorni di detenzione, al termine di un presunto *processo del popolo*, Aldo Moro è assassinato. Il cadavere di Moro venne ritrovato il 9 maggio in una Renault 4 rossa in via Caetani, in pieno centro di Roma.

*L'ARRIVO A ISTANBUL E L'INCONTRO CON ZEHRA**

Zerha

In Turchia, dal 1980 al 2006, in prigione e sotto tortura, sono passate un milione di persone.

Oggi le stanze di tortura sono state spostate, dalle caserme di polizia, in località segrete.

Dall'oblò intravedo il tratto di costa turca che si affaccia sul mar di Marmara. Poi l'aereo compie un grande giro attorno a Istanbul, distinguo il Corno D'oro, con i traghetti che tracciano scie bianche sull'acqua e le grandi cupole delle moschee. Infine, la striscia di sabbia bianca di Sahil Yolu, il lungomare che porta all'aeroporto di Yesilkoy.

Una volta atterrati e superati i soliti controlli, che includono una fotografia di chiunque entri nel paese, con un po' di batticuore per i documenti che porto con me, cambio un po' di euro alla banca dell'aeroporto e recuperato un taxi, mi faccio portare in un alberghetto nella città vecchia dove conosco il gestore da anni.

In camera apro la valigia, recupero la macchina fotografica e mi inoltro a piedi verso la zona della Moschea Blu.

L'appuntamento con il mio contatto, un membro della Tayad (Associazione di solidarietà con le famiglie degli accusati e condannati, detenuti nelle carceri turche) è in un piccolo caffè. Arrivo con una mezz'ora d'anticipo, per osservare il via vai di persone. Una vecchia abitudine che più di una volta mi aveva evitato sorprese poco piacevoli.

Questa volta tutto avviene nella massima tranquillità. Riconosco subito Zehra (nome inventato), dalla descrizione fattami.

È una giovane esile, con i capelli castani e un sorriso dolcissimo.

Il racconto delle sue peripezie inizia dai primi anni d'università quando, nel 1972, anche i giovani turchi, pervasi dal vento di libertà che aveva coinvolto il mondo intero, avevano iniziato una serie di manifestazioni per conquistare i minimi diritti di rispetto e per favorire la parità della donna.

In quel tempo ero a Istanbul e venni a sapere, dai diretti protagonisti, come esercito e polizia avessero attaccato la sede dell'università con i carri armati, reprimendo la manifestazione nel sangue.

* Il testo è tratto da *Turchia – Tulipani rossi*, Verona, edizioni Achab, 2007, per gentile concessione dell'Autore.

Nei giorni successivi si diffuse la voce che migliaia di studenti erano stati imprigionati, e torturati. Alcune ragazze, sottoposte alle scosse elettriche nella vagina, non poterono più avere figli e seppi che delle giovani anarchiche, che avevo conosciuto, erano state appese a ganci sul soffitto e violentate con gli sfollagente.

Quella volta anche Zehra, era stata imprigionata. Le sue parole:

> *Mi legarono le braccia dietro la schiena e mi appesero al soffitto. Così i tendini delle spalle si strapparono.*
> I dolori durarono anni e neppure dopo trent'anni si può dire che siano completamente passati.
> Il mio unico reato consisteva nell'essere stata una giovane studentessa del primo anno. Da quel giorno non lasciarono più in pace me e la mia famiglia. Dieci anni dopo, a mio fratello che cercava un lavoro a livello statale, glielo rifiutarono dicendo che aveva una sorella sovversiva.
> Nelle caserme turche, in 26 anni, sono passati per i vari gradi di tortura almeno un milione di persone, intere generazioni hanno subito l'esercizio del potere della polizia. In alcuni casi padri, madri, fratelli e sorelle, figli e nipoti.

La cosa era cominciata nel 1980, quando la Turchia fu svegliata dal fragore dei carri armati nelle strade e uno scarno comunicato radiofonico spiegò: "Le forze armate hanno assunto il controllo dello Stato per proteggere l'incolumità delle cose e delle persone". L'aveva fatto emanare il generale Kenan Evren che aveva preso il potere "per mettere fine alla guerra fratricida" che da anni insanguinava il paese. La mattanza durò tre anni nei quali i militari si lasciavano alle spalle un bilancio drammatico: 650.000 persone fermate, 230.000 sottoposte a procedimento penale, 50 condannate a morte, 171 morti in seguito alle torture in carceri dai nomi diventati tristemente famosi – Mamak, Metris, Diyarbakir – 300 "morti sospette", 14.000 persone private della cittadinanza, 30.000 esuli all'estero e 4.000 docenti espulsi dalle università.

Una dimostrazione di crudeltà che invece di spaventare ottenne l'effetto di cementare una solidarietà fra le vittime e i loro famigliari che tutti i riti militareschi, a cui gli addestratori sottopongono le reclute di polizia per creare lo spirito di corpo, non potranno mai ottenere.

Oggi, le pressioni della Comunità Europea, hanno ottenuto come unico risultato che le stanze di tortura venissero spostate in località segrete che corrispondono, a Istanbul, alla sede della "Direzione di Sicurezza, Sezione di lotta contro il terrore", ad Ankara, al cosiddetto "D.A.L." (Laboratorio delle ricerche approfondite). Alle quali si aggiungono, dalla descrizione confusa delle vittime, indicazioni imprecise di luoghi di sevizie che si troverebbero in località Aksay o strada di Vatan".

Ascolto la giovane turca raccontare, serena e senza rabbia, gli avvenimenti che l'avevano coinvolta, ma è quando le mostro le foto dei ragazzi uccisi nelle carceri che lei si emoziona.

Succede anche a me ogni volta che le guardo, alcune sono riprese sul letto di morte, altre ancora fanno vedere i visi emaciati dal lungo digiuno, qualcuna impietosa pare scattata con una pellicola in bianco e nero, tanto può offrire all'obiettivo l'immagine un corpo carbonizzato.

Le didascalie che le accompagnano fanno vedere quanto fossero giovani le vittime.

Cafer Dereli nato nel 1978, Canan Kulaksiz del 1981, Zehra Kulaksiz nel 1979, Meryem Altun del 1976, sono solo alcuni del centinaio di nomi e di altrettante date di nascita dei martiri dei quali colpiscono le espressioni dei visi. Quasi tutti sorridono.

E colpisce terribilmente la loro espressione dolce, di chi ama la vita, ma sa di doversi sacrificare affinché un giorno si possa vivere in una Turchia senza l'incubo delle torture, di carceri speciali e senza doversi svegliare sgomenti, di notte, quando, davanti a casa, sbattono forte le portiere di una macchina.

La mia interlocutrice soggiunge: "Chissà se i torturatori un giorno morendo nel loro letto, magari circondati da figli e nipoti ed assistiti religiosamente, avranno la stessa espressione serena sul viso, o se le facce delle vittime appariranno loro nel crepuscolare sgomento, tormentandoli e ricordandogli la gravità dei delitti che avevano commesso?".

Mentre ascolto, di tanto in tanto, mi accorgo di sentire il bisogno di girare la testa per guardare dietro le spalle, si tratta del "Tic de la tirannie". Questa è una contrazione nervosa che nasce spontanea a chi frequenta luoghi in cui può essere un reato anche solo il parlare.

Comincia a imbrunire quando ci salutiamo con l'accordo di ritrovarci, il giorno successivo, per un incontro con i membri della Tayad.

Osservo l'esile figura allontanarsi, in mezzo alla folla e mi viene spontaneo provare un brivido di paura per la giovane che ha scelto una via difficile per vivere coerentemente con la propria coscienza e mi torna alla memoria una poesia di Nazim Hikmet:

Ci hanno presi, siamo entrambi
in prigione
Io, tra le mura. Tu fuori.
Ma che importa quello che ci
capita?
La cosa peggiore
è portare in sé la prigione.

Visita alla Tayad

Il governo addebita alle famiglie il costo delle brande in cui la polizia ha bruciato vivi i detenuti con il fosforo bianco.

L'appuntamento è alle nove del mattino nella piazza di Taxim. Zehra è puntuale.

Lasciamo Taxim a bordo di un'auto pubblica e in una decina di minuti raggiungiamo un vicolo non lontano dall'edificio che ospita l'associazione Tayad, una costruzione moderna nel quartiere di Sisley

Mi guardo un po' intorno, la strada, molto frequentata, è costeggiata da edifici moderni interrotti qua e là da botteghe e negozietti dei più svariati tipi che ancora sopravvivono all'avanzare dei supermercati.

Cerco di immaginare a quali e a quanti di quegli uomini, che ci guardano incuriositi, la polizia avesse affidato l'incarico di controllare chi entrava e usciva.

Saliamo le scale fino all'appartamento occupato dall'associazione. Dallo spioncino qualcuno riconosce la nostra accompagnatrice e ci fa entrare.

Ad aprirci è una donna, che ci accoglie con un sorriso dolce su un viso sereno, ma segnato da profonde occhiaie.

A lei si uniscono altri, uomini e donne che ordinatamente vengono a salutarci.

Zehra fornisce brevi e laconiche spiegazioni sulla mia presenza nella sede, necessarie perché avevo chiesto che la mia visita non fosse annunciata telefonicamente, per evitare se possibile, già da subito, gli inevitabili problemi con la polizia, che avrebbe potuto sequestrare il materiale raccolto.

Veniamo fatti accomodare in una stanza dall'arredamento essenziale. Sulle pareti osservo delle fotografie di giovani che, senza bisogno di didascalie, raccontano la tragedia che ha spinto queste persone a riunirsi in un'associazione.

Dopo un po' Hamide (nome inventato), una signora dallo sguardo franco e deciso, accetta di raccontarci la drammatica storia dei detenuti uccisi nelle carceri.

Lei stessa ci riferisce di aver passato a Bayram Pasa, il famigerato carcere di Istanbul, ispiratore di film come *Midnight Express*, più di un decennio e di essere stata sottoposta a tutte le pratiche di rituale ferocia riservata ai politici.

Osserviamo alcune cicatrici che segnano braccia e collo della nostra interlocutrice e non abbiamo il coraggio di chiedere se sono conseguenza dei maltrattamenti.

Hamide parla volentieri: "Lo scopo della lotta dei detenuti ha come primo obiettivo di permettere ai prigionieri di avere un minimo di vita sociale e di non dover subire un isolamento che favorisce l'arbitrio degli agenti di custodia e dei poliziotti che li torturano e umiliavano in continuazione".

La resistenza pacifica del popolo delle carceri, che tanto impauriva il potere, fu spezzata dall'intervento dei militari che usarono il fosforo bianco, bruciando vivi fra atroci sofferenze i malcapitati prigionieri. Fra i quali almeno l'80 per cento era detenuto per appoggio a gruppi terroristi e non per partecipazione ad azioni eversive.

La procura, dopo il massacro – spiega la nostra intervistata, – aveva chiesto l'incriminazione di 399 prigionieri accusati di "Aver provocato la morte di più persone attraverso una sollevazione armata", con riferimento a reati che i Turchia prevedono la pena capitale, mentre non una sola arma da fuoco era stata sequestrata. Inoltre, tragica beffa, ai detenuti ed alle famiglie dei morti, addebitarono le spese delle brande bruciate, come se i ragazzi martirizzati dal tormento del fosforo fossero stati responsabili di tanto crimine. Un po' come se nei campi di concentramento nazisti avessero fatto pagare ai superstiti la spesa del gas.

Questo più di tutto, secondo Hamide, dimostrava come la pensavano i torturatori sulla possibilità di essere messi sotto accusa dalla comunità internazionale.

Intanto dal carcere, nonostante il sistema di isolamento, tutti i giorni uscivano notizie di stupri di uomini, donne e ragazzi.

La donna racconta le mille angherie subite dalle famiglie dei detenuti, a cui la polizia attribuiva responsabilità inesistenti.

Questo metodo di tormentare ed emarginare socialmente i famigliari faceva parte della pressione usata per spezzare la serenità dei prigionieri ed indurli a collaborare.

Un detenuto che, impotente a intervenire, veniva a sapere che all'esterno i suoi parenti pativano fame e freddo e non potevano trovare lavoro, facilmente perdeva il suo coraggio.

Di recente, la polizia era intervenuta aggredendo un campeggio estivo organizzato dalla Tayad, per i bimbi dei carcerati.

Tutti erano stati prelevati e trasportati sui cellulari fino al primo posto di polizia, dove genitori e figli erano stati separati e tutti trattenuti per una giornata subendo umilianti perquisizioni ed erano stati denunciati per associazione eversiva.

Ogni tanto qualcuno entra nella stanza avvicinandosi a noi per ascoltare o per raccontare la propria storia o quella di un famigliare.

È un fiume di informazioni quello che per ore esce dalla bocca dei presenti, descrivendo un mondo di orrore inconcepibile nella nostra epoca.

Eppure la cosa che più colpisce è la serenità delle persone che mi stano parlando, un'atmosfera unica che non ho potuto osservare in nessuno dei luoghi di guerra dove sono stato che, per chi ha avuto un'educazione cristiana potrebbe ricordare i racconti sulla calma con cui i primi martiri accoglievano tortura e morte.

Anche quando Hamide parla di una ragazza morta nello sciopero della fame dice: "Ha sorriso fino all'ultimo momento".

E le fotografie dei 120 giovani che hanno perso la vita lo provano. Nel loro sguardo non ce né rassegnazione, né paura.

La dignità che dimostrano le vittime suona come l'annuncio di una lontana, ma certa vittoria e mi fanno capire perché la polizia turca abbia usato i carri armati per attaccare dei ragazzi. Era sicuramente stata una grande e inesplicabile paura che li aveva portati a compiere un gesto così sproporzionato.

Chiedo come i giornali trattino le informazioni di questi avvenimenti e mi viene risposto che le notizie vengono passate dai mass-media in modo scarno e che solo i giornali di sinistra riportano per intero gli avvenimenti. Con il risultato che, a parte l'eco creato dai fogli di alcuni piccoli gruppi della sinistra internazionale, nella comunità europea le notizie non richiamavano l'attenzione necessaria. Questo contribuiva ad aumentare il senso di impunità dei torturatori, favoriti anche da una recente amnistia.

Secondo Hamide, nel 1996, durante un iniziale tentativo di trasferimenti nei carceri "F type", dopo i primi 12 morti, davanti alla reazione della stampa, il governo aveva fermato le traduzioni forzate e incominciato a trattare.

Poi, in un secondo tempo, il potere, garantitosi con adeguate pressioni, il silenzio stampa e verificata la certezza del sonno dell'Europa, aveva ripreso la tragica mattanza senza grossi fastidi.

La conversazione viene interrotta dal rito del pranzo, rappresentato da una parca tavolata di yogurt, formaggio, verdure e pane.

Accetto volentieri, nonostante che un leggero nodo alla gola, dovuto all'atrocità dei racconti, mi impedisca di apprezzare, come dovrei, l'ospitalità.

Terminato il frugale pasto ritorniamo a visionare la documentazione a disposizione dell'associazione.

Un breve film fa vedere in che cosa consistano le famose celle di isolamento, il cui disegno fu realizzato dagli italiani e finanziato dall'Europa. Per un momento penso al grande architetto italiano Raimondo D'Aronco, capo degli architetti imperiali dal 1896 al 1908, che a Istanbul aveva progettato e fatto realizzare edifici dell'Art Nouveau come Casa Botter e non carceri, cubi di cemento posti a spettrale ghetto chagallesco e confine con la civiltà.

Una realizzazione disumana di un'idea astratta di prigione, forse nata da uno schizzo di qualche architetto che l'aveva pensata dopo un lauto pranzo, a Venezia, osservando dalla finestra del ristorante il ponte dei sospiri che portava al carcere, denominato "i piombi". Un progetto ideato evidentemente per impadronirsi oltre che del corpo dei detenuti anche della loro mente da soggiogare una volta isolata dalla comunità dei prigionieri.

Infine è un cortometraggio, che inizia con l'immagine di un mazzo di tulipani rossi, a impressionarmi, esso documenta la storia di alcuni dei giovani uccisi, ma soprattutto riporta le fotografie dei cadaveri sfigurati dal fosforo bianco, immagini simili a quelle, sfuggite alla censura americana, provenienti da Fallujah in Iraq, dopo l'attacco americano del 2004.

Nel film, il corpo martoriato di una ragazza appare completamente divorato dal famigerato prodotto chimico, pur lasciando tracce dei lineamenti contorti in uno spasimo terribile.

La figura inarcata della giovane, la cui bianca dentatura risalta sul corpo ridotto a carbone, appare come un vero monumento all'efferatezza di cui è capace l'uomo.

Come se un cervello malato avesse escogitato un modo per obbligare i poliziotti turchi, con il loro orrendo gesto, a dimenticare di essere popolo loro stessi, erigendo un muro insormontabile contro il perdono, per non poter tornare indietro, per cancellare ogni possibilità di pentimento e impacciare definitivamente nella condanna i colleghi indecisi che cominciavano a pensare.

Un'azione che stigmatizza l'immagine del poliziotto sinistro e sonnambulo, occupato a non farsi riconoscere dalle vittime, a nascondere il proprio indirizzo sotto l'incubo di una inevitabile vendetta, a vivere dentro costruzioni recintate, molto simili a prigioni, come appartenesse a un esercito occupante. Mentre all'opposto i suoi nemici in mezzo al popolo ci vivono di diritto, partecipando con esso a gioie e angustie, a soddisfazioni e difficoltà che si incontrano in una società ingiusta, per riuscire a vivere dignitosamente.

L’altro simile diverso

Si può dire che l'ideologia della relatività linguistica consista soprattutto in una grossa illusione portatrice sia di falsa coscienza non verbalizzata sia di precise proposizioni ideologiche complesse, l'una e le altre accompagnate dalla falsa praxis che loro compete: l'illusione di credere che l'esibizione teorica della struttura delle varie lingue, cioè delle loro differenze costitutive, sia di per sé in qualche modo sufficiente a por rimedio allo stato di alienazione linguistica, o almeno a lenirlo. L'esibizione delle operazioni lavorative concrete che si debbono o si possono compiere con una lingua, il descriverle nei passi che le compongono, ma prescindendo dallo sfruttamento, avrebbe in sé l'arcano potere di impedire o lenire lo sfruttamento stesso. La radice dell'illusione sta in un fatto sistematicamente trascurato dai cultori dei fatti, cioè dai critici neopositivistici della relatività linguistica: *quelle operazioni debbono pur essere state compiute, altrimenti noi non avremmo sotto gli occhi i loro prodotti.* Il lavoro di cui parla l'idealista è un lavoro mistificato; ma è pur sempre un lavoro. Se c'è un prodotto, ci deve essere stato il lavoro che gli compete.

Nel caso degli indiani d'America la cosa si presenta in maniera particolarmente chiara e convincente; non per nulla è stato nello studio delle loro lingue che si sono formate le formulazioni più affascinanti della relatività linguistica. I bianchi hanno privato i pellirossa delle loro visioni del mondo; ora cercano di "ricompensarli" col riconoscere che tali visioni erano "naturalmente" intessute nelle loro lingue e costituivano dei capitali costanti più ricchi, articolati e perfetti dei nostri. Al tempo stesso, in tal modo, la relatività linguistica può perfino servire involontariamente al contrabbando di una sottile vena razzistica.

* Da Ferruccio, Rossi-Landi, "Ideologie della relatività linguistica", «Ideologie», 4, 1968, poi ripubblicato in Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani, 1972, nuova ed. a cura di A. Ponzio, 2007, Dalla "Premessa" (p. 117): "In questo saggio viene presentata una prima scelta di materiali relativi alla cosiddetta "relatività linguistica", cioè alla tesi secondo la quale *la struttura globale di ogni lingua esercita un influsso differenziale sul pensiero di chi la parla, sul modo in cui egli concepisce la realtà e si comporta di fronte ad essa.* Se si tratti di una vera e propria tesi o di una mera ipotesi di lavoro, è proprio una delle questioni da decidere. La tesi (diciamo) è legata in primo luogo al nome di Humboldt: da Humboldt l'hanno ripresa e sviluppata soprattutto Weisgerber fin dagli anni Venti e poi Trier e molti altri nei paesi di lingua tedesca; negli Stati Uniti, senza un diretto riferimento a Humboldt e indipendentemente dagli studiosi europei, essa è stata riscoperta (o reinventata) da Edward Sapir (1884-1939) e soprattutto da Benjamin Lee Whorf (1897-1941), Le formulazioni più geniali, stimolanti e ricche di conseguenze, delle quali si discute tuttora con accanimento, sono quelle avanzate negli anni Trenta da Whorf [sulla base dello studio (su indicazione di Sapir) della lingua hopi, dialetto di un *pueblo* dell Arizona] ".

Gli amerindi *sono* diversi *perché* le loro lingue *li fanno* diversi. Come abbiamo fatto male a massacrare dei popoli *così diversi da noi*! Qui gioca anche il fatto che l'uso non è produzione: gli amerindi usano prodotti linguistici raffinati, ma in fondo non sono personalmente gli stessi amerindi che li hanno originariamente inventati. Che i meriti dei padri non ricadano troppo sui figli!

L'alienazione linguistica di cui si è parlato è un'alienazione ab ovo. Il discorso che qui se ne tiene è dunque un discorso che riguarda in primo luogo una caratteristica generale della storia umana. È fin dal principio, che il parlante si trova costretto a svolgere un lavoro linguistico indifferenziato, che produce e riproduce beni linguistici estranei alle operazioni reali che si debbono svolgere per ricostruire dall'interno la lingua che egli pur continua a parlare. Si ha così, fin dall'inizio, l'avvio di una trasformazione dei produttori linguistici in *consumatori linguistici*. L'*uso* del linguaggio prende vieppiù il posto della sua *produzione*. La nozione di uso linguistico soppianta quella di lavoro linguistico. Così il lavoratore linguistico si lascia trascinare dal moto "spontaneo" della gran macchina della lingua: in un senso fondamentale perché costitutivo dell'umano, *egli non pensa più a quello che fa quando parla*. (Ovviamente, in altri sensi continua a pensarci, ne ha la possibilità: per es. quando si propone di descrivere con precisione un oggetto, o vuol farsi capire bene da un determinato interlocutore, o adopera il linguaggio per un qualsiasi fine o mosso da un interesse extra-linguistico la cui soddisfazione esige un particolare impiego di tecniche linguistiche, o infine quando fa il glottologo o l'etnolinguista o il poeta e pone dunque una determinata realizzazione linguistica specifica come proprio fine: come si è visto, è tipico proprio degli studiosi della relatività linguistica il ricostruire il più minutamente possibile l'interna tessitura d'una lingua). In tal modo il parlante perde il contatto e lo scambio con la natura e con gli altri uomini: quel contatto e quello scambio che avevano originariamente presieduto al formarsi della sua lingua e che in essa si erano depositati e configurati in operazioni produttrici specifiche, nei loro risultati intesi come valori d'uso. Da quando ciò è avvenuto, il prodotto linguistico è stato tramandato solo come già-prodotto; il suo modello viene ri-prodotto solo affinché gli esemplari siano consumati per alimentare il sistema della produzione. I bisogni che il linguaggio dovrebbe soddisfare – fondamentalmente, quello di esprimere veramente se stessi e quello di comunicare ed essere veramente compresi nell'ambito della divisione del lavoro – sono passati in secondo piano.

C'è una fase in cui il bambino, con la sua meravigliosa spontaneità, tenta di impadronirsi della macchina della lingua come soddisfattrice di bisogni: di mettersi nelle condizioni di produrne ogni volta ex novo le articolazioni in consonanza con la sua esperienza del mondo e del prossimo, di essere se stesso come parlante. Così egli gioca con le parole, le manomette e rimescola in varie direzioni; di ogni cosa chiede il perché; e si rende ben conto dell'interno significato umano delle parole che ha appreso. È una fase che può durare anche poche settimane perché si manifesta in quel momento delicatissimo in cui il bambino si è già impadronito delle tecniche linguistiche in maniera sufficiente per farsi capire ma non è stato ancora assorbito pienamente nel sistema della produzione linguistica. Poi egli viene subito trascinato via, uniformato, represso: col risultato di trasformarlo appunto in un riproduttore-consumatore linguistico. "Si dice così"; "è così perché è così"; "questo non si dice"; "la tal cosa è la tal altra"; e così via.

Molte argomentazioni contro la relatività linguistica sono giuste nel senso che rifiutano l'illusione idealistica di chi la sostiene. Esse descrivono con pedanteria separatistica lo stato di fatto vigente, cioè un qualche aspetto dell'avvenuta sostituzione universale del lavoro indifferenziato a quello specifico. Si tratta, tipicamente, di argomentazioni d'ispirazione positivistica (o neopositivistica): come quelle di Black, Feuer, Lenneberg e, in genere, della nuova generazione di linguisti americani. Per comprendere l'intera situazione, è necessario riconoscere la validità di tali argomentazioni al loro livello, rendersi conto della loro giustezza sul fronte della descrizione. È però al tempo stesso necessario afferrare le ragioni per così dire nascoste dei sostenitori della relatività linguistica. Bisogna demistificare queste ragioni per renderle valide. La strada è anche qui quella di capovolgere una conclusione idealistica. Solo così si può tentar di sollevare l'intero discorso a un livello dialettico superiore.

Si può supporre che con l'entrata in contatto delle varie lingue abbiano avuto luogo fenomeni alquanto diversi da quelli che avrebbero potuto aver luogo se ogni lingua avesse continuato a essere prodotta in tutta la sua ricchezza specifica. Le lingue, anziché fecondarsi l'una con l'altra, si sono, nel migliore dei casi, reciprocamente appiattite. Naturalmente ci sono andati più gravemente di mezzo i parlanti di lingue di società "primitive", incapaci di resistere a civiltà più avanzate nella tecnologia della produzione materiale anche se non necessariamente in quella della produzione linguistica. In moltissimi casi l'altrui capitale complessivo è stato attaccato dalla parte della sua componente variabile: ci si è serviti della distruzione fisica dei parlanti ("è stato ucciso perché diceva cose che non piacevano ai padroni" è un'istituzione di rapporti che va bene anche nel 1968 [anno di pubblicazione di questo testo] e anche fra bianchi). L'immensa ricchezza delle lingue amerindie in fatto di rapporti col mondo, documento d'una situazione umana meno alienata della nostra, è stata distrutta proprio tramite lo sterminio degli indiani. Dei bambini degli schiavi si è appena detto. Figuriamoci se ai portatori di tecniche, ideologie e religioni fondate su di una visione sostanziale-predicativa e spazio-temporale del mondo poteva risultare tollerabile che dei "miseri" pellirossa vedessero il mondo in maniera affatto diversa. Ma anzi, il valore della loro diversità non venne nemmeno sentito. Di qui, col riaccendersi novecentesco dell'interesse per la diversità, il senso di colpa di chi si è accostato al mondo amerindio con comprensione e ammirazione storicamente così tardive; di qui il desiderio ideologico di restituire agli indiani d'America, almeno in teoria, quello che era stato loro tolto con ogni mezzo nella prassi della distinzione, o almeno il nucleo più intimo e quotidiano del patrimonio sottratto: quanto essi sapevano fare e tramandavano ai propri figli come lavoratori linguistici autonomi e originali. Distrutto il capitale variabile quasi per intero (senza residui nel la maggioranza dei casi, giacché buona parte delle lingue amerindie è ormai estinta), si è tentato di rivalutare il corrispondente capitale costante, di far rivivere i lavoratori soppressi rievocando la ricchezza delle loro lavorazioni. Così quei lavoratori linguistici, che prima erano stati avvicinati solo come cose, vengono ora adoperati come fantasmi.

La soluzione delle antinomie della relatività linguistica non potrà certo consistere in nuove ricerche empiriche sui rapporti fra cose come il vocabolario dei colori e l'effettiva percezione dei colori; e nemmeno su cose, ancor più ardue sperimentalmente, come la scansione temporale indicata dalla lingua e l'effettiva scansione temporale ricavabile dal comportamento individuale o dagli istituti della cultura in cui quella lingua viene (o veniva) parlata.

Queste sono proprio le pretese scientistiche dei neo-positivisti, che vorrebbero ora sostituire una proiezione delle tecniche separatistiche occidentali alla ricostruzione di ciò che è stato distrutto. Ma la soluzione non può nemmeno consistere nelle ricostruzioni idealistiche, a loro volta grevi di fallacie, di un Whorf o di un Weisgerber (anche se quelle del secondo si limitano a rivendicare la visione di un certo popolo, il suo). Sotto alle antinomie della relatività linguistica c'è l'intera problematica dell'alienazione riferita al linguaggio. Sono problemi particolarmente acuti nelle civiltà dette "di razza bianca", da migliaia di anni rigonfie di dogmatismo e di boria, portatrici di scienze ovviamente fondate su estenuazioni separatistiche del linguaggio, ormai pericolose all'intero genere umano. Queste civiltà hanno indiscriminatamente distrutto o saccheggiato tutto ciò che hanno trovato sul proprio cammino, senza tenere alcun conto dell'altrui punto di vista; e ancora non si intravede in qual modo, pervase come esse sono in gran parte dal più onnivoro dei sistemi, giungeranno a rivedere le proprie impostazioni fondamentali, in se stesse estinguendo il male della falsa differenza.

Riferimenti bibliografici

«Athanor. Semiotica, filosofia, arte letteratura», 2003-2004, 7, *Lavoro immateriale*, volume dedicato al pensiero di Ferruccio Rossi-Landi, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.

Ponzio, Augusto, 1989, *Ferruccio-Rossi Landi e la filosofia del linguaggio*, Bari, Adriatica.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, nuova ed. 2003, a cura di A. Ponzio.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1973, *Ideologies of Linguistic Relativity*, The Hague, Mouton.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1975, *Linguistics and Economics*, The Hague, Mouton.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milano, Bompiani, nuova ed. 2006, a cura di A. Ponzio.

Sapir, Edward, 1952, *Culture, Language and Personality*, Berkeley- Los Angeles, University of California Press.

Whorf, Benjamin Lee, 1956, *Language, Thought, and Reality*, New York, Jon Wiley-The Massaschusetts Institute of Tecnology.

Si veda anche il sito web IFRN (International Ferruccio Rossi-Landi Network), http://www.ferrucciorossilandi.com

RISCONTRATI PROBLEMI DI SCANNERIZZAZIONE

Premessa

La connessione di logica ed epistemologia, nella prospettiva sia di una critica della logica assunta come codice culturale storicamente determinato, sia della progettazione di nuove forme di organizzazione culturale, interessa particolarmente come rapporto fra logica ed epistemologia delle scienze sociali. Fra queste, l'antropologia culturale, relativizzando, in quanto scienza di "culture altre", la logica della cultura occidentale, rappresenta una delle scienze i cui assunti epistemologici diventano determinanti quando si voglia realizzare una fondazione della logica. Nell'affrontare questo problema nel senso in cui l'abbiamo formulato, diventa perciò essenziale una critica dell'epistemologia di questa scienza sociale che dovrebbe costituire un luogo di realizzazione della logica di una teoria critica della cultura.

Lo statuto epistemologico dell'antropologia culturale si determina nella misura in cui 'antropologia definisce la sua posizione nei confronti del problema del recupero della dimensione storica dei fatti di cultura e a seconda dell'importanza e della particolare impostazione che tale problema assume. E in relazione alla questione del rapporto cultura-storia che si specificano e differenziano gli indirizzi classici dell'antropologia culturale: evoluzionismo e particolarismo storico, diffusionismo, antropologia funzionale e antropologia strutturale. Anche le angolature prospettiche e le ideologie in esse implicite secondo cui e condotto lo studio dei fenomeni culturali si precisano in rapporto all'interpretazione e al significato attribuiti alla storia della cultura: il contrasto fra etnocentrismo e relativismo culturale è il contrasto, in definitiva, fra l'affermazione della possibilità di una teoria generate della storia, di una storia universale e la sua negazione fondata sulla evidenziazione della individualità, peculiarità della storia di ciascuna cultura. La stessa distinzione tra civiltà occidentale e culture cosiddette primitive – quando è stabilita secondo forme di etnocentrismo meno scoperte come meno scoperte sono le forme di colonialismo che esse riflettono – abbandonati i criteri tradizionali di distinzione quali la "civiltà", la "razza" ecc., si basa sul rapporto cultura-storia e diviene la distinzione fra culture, che hanno una storia e culture che ne sono prive, fra "società calde", e "società fredde", secondo la quale distinzione la storia diviene privilegio dell'Occidente.

D'altra parte, come risulta dalla stessa storia dell'antropologia culturale, in uno studio scientifico della cultura ha una parte di fondamentale importanza la considerazione del rap-

porto lingua-cultura e di conseguenza la relazione fra linguistica e antropologia culturale. Ciò sia per ragioni di contenuto, di materia di analisi, cioè perché la lingua di una cultura offre materiale etnologico da interpretare e perché il linguista può aiutare l'antropologo in questo lavoro di interpretazione, sia per motivi di ordine formale, per i rapporti che si possono stabilire tra forma della lingua e forma specifica dei processi culturali, sia infine per motivi di ordine epistemologico in quanto dallo studio della lingua possono venire contributi per la determinazione dei modelli di interpretazione dell'antropologia culturale. Anticipando Lévi-Strauss, Trubeckoj scrive:

> Ero fin da allora [da quando era studente all'Università di Mosca (1908)] convinto che la linguistica sia l'unico ramo dell'antropologia che ha un metodo veramente scientifico e che gli altri rami di questa scienza (folklore, storia delle religioni, storia della cultura ecc.) possono passare da uno stadio di sviluppo alchimistico ad uno più elevato solo quando, in quanto a metodo, si indirizzeranno sul modello della linguistica (Trubeckoj 1971: XIX-XX).

Quali che siano gli indirizzi a cui appartengono e le proprie convinzioni personali, gli antropologi generalmente sostengono ed evidenziano lo stretto rapporto di reciproca implicazione fra linguaggio e cultura e quindi fra linguistica e antropologia (Jakobson 1966: 5-21).

Il rapporto, che l'antropologia stabilisce fra cultura e storia, si determina in connessione con lo studio della lingua. Non è casuale, per esempio, che Boas — che in qualità di linguista, è interessato alla *parole* piuttosto che alla *langue* e nota l'impossibilità di far valere categorie universali per lo studio delle lingue che, invece, deve essere peculiare per ciascuna di esse — come antropologo insista sulla varietà della storia e prenda posizione contro gli schemi evolutivi che collocano la storia delle diverse culture in un'unica linea di sviluppo.

Del resto, lo studio della lingua giustifica il metodo d'indagine di due opposti indirizzi dell'antropologia culturale e la diversa configurazione che assume in essi il rapporto tra studio della cultura e interpretazione storica: l'evoluzionismo di Morgan, per il quale l'antropologia si presenta come scienza storica, e lo strutturalismo di Lévi-Strauss, che assume come oggetto d'indagine dell'antropologia la struttura dei fenomeni culturali separando il campo dell'antropologo da quello dello storico. In Morgan, la periodizzazione relativa allo sviluppo dell'"idea di famiglia" è resa possibile dallo studio della nomenclatura relativa ai rapporti familiari in base alla quale è possibile costruire il sistema *di famiglia* connesso con una *forma di famiglia*. Per Lévi-Strauss, il rapporto tra studio della lingua e studio dei sistemi di parentela a dato dal fatto che e nello studio dei sistemi di parentela (e forse anche nello studio di altri problemi) il sociologo si trova in una situazione formalmente simile a quella del fonologo. Il problema, che l'antropologia culturale deve affrontare per costituirsi a scienza assumendo come modello la linguistica strutturale è il seguente:

> In un *altro ordine di realtà*, i fenomeni di parentela sono fenomeni *dello* stesso *tipo* dei fenomeni linguistici. Può il sociologo, utilizzando un metodo analogo, *per quanta riguarda* la *forma* (se non per quanto riguarda il contenuto), a quello adottato dalla fonologia, far compiere alla sua scienza un progresso analogo a quello che da pace si è prodotto nelle scienze linguistiche (Lévi-Strauss 1966: 48. Cfr. Morgan 1970: 297-379).

Soprattutto a partire da Sapir – in parte per influenza di Boas – il problema del rapporto fra studio della cultura e interpretazione storica a visto come strettamente connesso col rapporto lingua-cultura e assunto come problema di fondamentale importanza ai fini della determinazione dell'epistemologia dell'antropologia culturale. Prendendo posizione, secondo questa prospettiva, nei confronti degli indirizzi dell'antropologia culturale, quali il diffusionismo e l'evoluzionismo, dai quali l'antropologia attuale non può prescindere quando voglia precisare la sua posizione, e affrontando il problema dell'antropologia culturale come scienza in riferimento al suo rapporto con la linguistica, così come fa oggi l'antropologia strutturale, la teoria sapiriana occupa un posto centrale nel dibattito sullo statuto epistemologico dell'antropologia.

1. Cultura e storia

Lo statuto epistemologico secondo il quale Sapir, sulla scorta di Boas, conduce le sue indagini sulla cultura degli indiani d'America consiste nell'assumere l'antropologia culturale come scienza storica (*as strictly historical science*) (Sapir, "Time perspective in aboriginal American culture: a study in method", 1916, in Sapir **1962**: 391). La validità dell'assunzione di un tale modello risulta dal fatto che i dati etnografici e archeologici, che l'antropologo deve interpretare, resterebbero incomprensibili, sia per se stessi sia nelle loro relazioni, se non venisse esplicitato il loro senso storico. Indubbiamente la natura stessa del materiale etnografico – data l'assenza di una documentazione e di una tradizione scritta – impone alla ricerca dell'antropologo limitazioni che lo storico ignora o conosce in forme ridotte, ma ciò non significa che lo studio delle culture cosiddette primitive debba ridursi alla semplice raccolta di dati empirici accettati così come immediatamente si presentano, cioè nella loro apparente mancanza di dimensione storica, ne significa che si debba eludere il problema della determinazione degli specifici rapporti storici con la formulazione di ipotesi astratte e di schemi generali. Ciò comprometterebbe la scientificità stessa dell'indagine antropologica, che, in questa maniera, si precluderebbe la possibilità di cogliere la struttura specifica, il tessuto connettivo specifico dei fenomeni sociali coincidente con la loro struttura storica. Malgrado le difficoltà e gli ostacoli che un'antropologia che voglia porsi come scienza storica deve necessariamente incontrare, un'indagine scientifica delle culture cosiddette primitive non può esimersi di interpretare i dati etnografici come fenomeni "rientranti in una sequenza specifica", "prodotti in circostanze specifiche e connessi fra loro dai rapporti specifici" (*ib.*). Questo è l'obiettivo propriamente antropologico dell'analisi dei fenomeni culturali che la differenzia da un'analisi semplicemente etnografica intesa cioè come studio puramente descrittivo di dati, in base al quale la cultura si presenta ancora priva della profondità storica che è appunto compito dell'antropologia culturale evidenziare. L'interpretazione dei reperti etnografici coincide dunque con la determinazione della specificazione storica dei fatti di cultura.

Ma in quale senso è intesa, nell'epistemologia sapiriana, la specificazione storica della cultura americana aborigena? In "Time perspective in aboriginal American culture: A Study in Method", Sapir sostiene che:

l'assunzione di una prospettiva storica consiste nel disporre in una sequenza temporale per quanto possibile ordinata [*in* as *orderly temporal sequence* as *possible*], circoscritta e definita entro *parametri* cronologici precisi per quanto le circostanze lo permettano [*within as definitely eircumscribel absolute time limits as circumstances will allow*] i processi che la nostra scienza assume come suo oggetto (ivi: 392).

Da queste prime indicazioni, che rientrano nella definizione dei problemi di metodo di un'antropologia che voglia costituirsi come scienza storica, risulta che la determinazione storica dei fenomeni culturali coincide con la ricostruzione della cronologia secondo cui si ordinano determinati avvenimenti. Ma a un'analisi più attenta e che tenga conto del discorso complessivo di Sapir relativo alla determinazione della storia della cultura così come appare anche in scritti precedenti e seguenti a "Time Perspective", che è del 1916, risulta che, per Sapir, la comprensione storica dei fenomeni culturali, il recupero della loro dimensione storica, non coincide con la determinazione del loro ordine di successione anche se non prescinde da esso. Piuttosto che esaurire il compito dell'indagine storica dell'antropologo, la ricostruzione dello sviluppo storico in senso cronologico rappresenta solo un momento della ricerca, uno strumento fra gli altri da utilizzarsi ai fini della comprensione di ciò che Sapir intende per storia della cultura. La non-identificazione della storia della cultura con la mera ricostruzione cronologica dei fenomeni culturali è sostenuta dalla tesi secondo la quale la nozione di "storia" della cultura, in Sapir, non comprende indifferentemente qualsiasi tipo di evento, di trasformazione, che sia intervenuto nel corso del movimento storico. Tale nozione ha, invece, un valore selettivo, *normativo*, nel senso che si potrebbe dire – anche se ciò può immediatamente risultare paradossale – che, per Sapir, non tutti gli avvenimenti che si sono succeduti nel corso dello sviluppo storico in una cultura fanno parte della storia della cultura che l'antropologo si propone di ricostruire. La determinazione della successione dei fatti culturali, lo studio degli avvenimenti che hanno contribuito alla trasformazione del sistema culturale, il recupero di eventi che possano evidenziare nella loro completezza la sequenza di determinati fenomeni culturali: tutto questo contribuisce alla ricostruzione della storicità empirica della cultura, della storia quale si presenta a un livello superficiale. Da questo livello l'antropologo deve partire per recuperare la storia nella sua dimensione profonda, come storia che specifica una determinata cultura, come il complesso dei processi che risultano dall'esplicazione delle potenzialità intrinseche della cultura e dallo sviluppo delle sue strutture specifiche. La storia specifica di una cultura si caratterizza pertanto, per Sapir, al limite di questa domanda:

È possibile cogliere sulla superficie piana della cultura americana una profondità temporale come noi cogliamo la profondità del campo sulla superficie piana di una fotografia? [*It is possible to read time perspective into the flat surface of American culture as we read space perspective into the flat surface of a photograph?*] (*ib.*).

La ricostruzione e la chiarificazione della nozione di storia della cultura, secondo la prospettiva sapiriana, è possibile nella misura in cui si tenga conto del significato che egli attribuisce al termine "cultura". In "Culture, genuine and spurious", che è del 1924, Sapir distingue tre significati del termine "cultura".

Il primo a quello che gli conferiscono gli etnologi e gli storici della cultura per indicare "tutti gli elementi della vita umana che sono trasmessi dalla società siano essi materiali o spirituali" (Sapir 1968: 309). Le attività umane, le tecniche concernenti la fabbricazione e l'uso di strumenti, il lavoro umano in generale, le pratiche religiose, scientifiche, politiche, anche le pratiche più rudimentali delle popolazioni cosiddette primitive, e i prodotti sia materiali che ideali di tali attività e tecniche, in quanto rientranti in un contesto sociale caratterizzato da usi, abitudini, costumi trasmessi dalla tradizione e quindi appresi attraverso i vari canali della trasmissione sociale, rientrano nella cultura. La specificazione dell'essere uomo, da questo punto di vista, consiste nella possibilità di impiego di tecniche comunitarie ereditate attraverso complessi processi di trasmissione e apprendimento. È questo processo cumulativo realizzato dalle tecniche umane che costituisce il tessuto oggettivo delta cultura nella sua globalità. Secondo questa definizione entrano nella cultura sia la produzione materiale che la produzione ideale in quanto entrambe si realizzano attraverso l'impiego di materiali, di strumenti, di tecniche risultati del vivere sociale:

Le tecniche di caccia del boscimano, le credenze dell'indiano nord-americano in "medicina", la tragedia greca dell'Atene di Pericle, la dinamo elettrica dell'industria moderna, Sono tutti, ugualmente e indifferentemente, elementi di cultura (*ib.*)[1].

La seconda accezione del termine è presente nel linguaggio comune e ricorre in espressioni del tipo "persona di cultura", "uomo colto", in cui è evidente che non tutto ciò che a risultato della tradizione, dell'eredità sociale e fa parte delle abitudini comuni viene assunto come "cultura". Il termine acquista, così un significato valutativo, sta ad indicare ciò che è frutto di una selezione operata in funzione dell'acquisizione di certi particolari atteggiamenti individuali, nei confronti del patrimonio sociale, della tradizione culturale. È tale selezione che decide ciò che è espressione di cultura e ciò che non lo è.

Il terzo significato di "cultura" si avvicina alla prima accezione in quanto pone l'accento su caratteristiche e determinazioni collettive, mentre si avvicina alla seconda accezione in quanto si riferisce al numero limitato di fattori selezionati nell'ambito del complesso del patrimonio culturale fra quelli che costituiscono la cultura in senso etnologico. Il criterio della selezione operante nella determinazione dei caratteri culturali dei dati etnologici consiste in alcuni casi nel separare i "fattori spirituali" assunti come fattori culturali dai "fattori materiali", in altri casi consiste nel limitare il campo semantico della parola "cultura" alla religione, alla scienza, all'arte. Ciò che è importante rilevare, a proposito di questa terza accezione di "cultura", è che Sapir non si limita, come ha fatto nei confronti delle altre due accezioni, a registrarne e a descriverne le diverse modalità di impiego, ma ne propone egli stesso una definizione e un uso specificante che ne distinguano il significato da quello in cui esso viene comunemente impiegato. L'interesse, che tale specificazione riveste, sta nel fatto che proprio la particolare angolatura prospettica secondo la quale Sapir utilizza questo terzo significato del termine "cultura" caratterizza il modo secondo il quale egli individua lo specifico della storia della cultura. Tale specificazione, pertanto, ha una parte determinante nel discorso sapiriano e ne rappresenta uno degli strumenti concettuali principali al punto che la sua precisazione ci offre anche la caratterizzazione della particolare prospettiva se-

condo cui Sapir individua ciò che costituisce la storia specifica di una organizzazione culturale. Da questo punto di vista, respingendo il senso secondo cui genericamente e aprioristicamente si distingue, nel materiale relativo a una certa comunità, ciò che è rappresentativo di cultura da ciò che non lo è, Sapir osserva:

> Forse ci avviciniamo maggiormente alla verità dicendo che la concezione della cultura che noi cerchiamo di cogliere si propone di comprendere, sotto un solo termine, l'insieme di attitudini, di visioni del mondo e di manifestazioni *specifiche* di civiltà che conferiscono al popolo *particolare* la sua posizione *originale* nel mondo (ivi: 311, corsivo mio).

Gli elementi che, per Sapir, rivestono un'importanza fondamentale per la caratterizzazione della cultura specifica di un popolo non sono tutti gli atti e le credenze complessivamente e genericamente considerati, bensì l'ufficio particolare che tali atti e credenze hanno all'interno di una organizzazione culturale è il significato che conferiscono alla cultura di quel popolo. Così, "lo stesso elemento di civiltà può essere di una importanza vitale nella cultura di un popolo, ed essere invece, un fattore trascurabile nella vita di un altro" (*ib.*)

Per determinare la cultura di una certa comunità non si tratta, dunque, di isolare i fattori "spirituali" dai fattori "materiali", dal momento che i fattori materiali occupano un posto decisivo nell'insieme culturale, ma di scoprire in una organizzazione culturale "'una qualità particolare', 'una forza distintiva' che essa non ha in comune con nessun altro popolo" [some peculiar excellence, some distinguishing force, that is strikingly its own] (*ib.*). La nozione di "cultura" in questo senso si accosta, osserva Sapir, a quella di "spirito", di "genio" di un popolo, a caratteri naturali ed ereditari di ordine biologico e psicologico. I tratti peculiari della cultura considerati come caratteri sociali innati risultano a un esame più attento in realtà determinati storicamente. La cultura, il genio di un popolo si riferiscono "alla evoluzione storica specifica" di quel popolo e in questa storia specifica consistono. I membri di una certa comunità "pensano e agiscono conformemente a modelli che non hanno niente di istintivo" e che non sono propri di nessun altro gruppo (ivi: 311-312). La storia della cultura (nella terza accezione) si realizza secondo modelli specifici. Ciò non significa che questi modelli esistono extrastoricamente, prima della storia e che la determinano dall'esterno. Essi, invece, stanno nel processo storico, si definiscono e funzionano infrastoricamente, nel senso che sono le strutture dei processi storici peculiari di una determinata cultura. La cultura di un popolo si identifica con la sua "evoluzione storica specifica".

Secondo questa prospettiva, una volta che si sostenga che non tutti i dati etnologici relativi a una certa comunità rientrano nella cultura, nel senso stretto che Sapir **de** al termine, e evidente che non tutti gli accadimenti che riguardano quella comunità fanno parte della storia della sua cultura. Al significato restrittivo, selettivo di cultura corrisponde necessariamente – data la dimensione storica degli elementi che specificano la cultura – una nozione di storia che assume anche essa un valore selettivo. La storia, che interessa all'antropologia culturale sapiriana, non coincide con il complesso di accadimenti assunti nella loro empiricità. L'antropologia sapiriana si presenta come una teoria della storia che, sulla base del rilevamento di modelli e strutture relativi a una cultura particolare, orienta la comprensione degli eventi, dei dati etnologici, distinguendo quelli che sono espressione di queste strutture e di questi modelli (e, quindi, sono mutamenti interni al sistema culturale, fanno parte della storia specifica della cultura in questione) da quelli che, essendo, per esempio, dovuti all'influenza delle altre culture, per quanto assimilati nella cultura in questione, non rientrano nei suoi modelli propri, nella sua storia propria e non comportano una trasformazione della struttura originaria della cultura. Scrive infatti Sapir in "The Social Organization of the West Coast Tribes" (1915):

> Non vi è gruppo che sia così isolato e autonomo che la legge della sua evoluzione possa dipendere solo da se stesso. Non si deve mai trascurare l'influenza esercitata dai popoli vicini; si è visto che la struttura di una tribù americana e in parte incomprensibile se non si prende in considerazione l'effetto dovuto al contatto con le tribù vicine (Sapir 1968: 469).

Il suo relativismo culturale – che in sede di linguistica orienta la sua concezione del linguaggio nel senso della teoria della relatività linguistica – non è, dunque, così ingenuo da sostenere l'autonomia della *Weltanschauung* delle diverse culture. Data la reciproca influenza tra le culture, la relatività culturale non sussiste di fatto, non si dà in modo immediato, a livello empirico. Essa a una costruzione teorica operata dall'antropologo attraverso l'individuazione, nel materiale etnografico relativo alla vita di una popolazione, di strutture specifiche di una certa cultura. Comprendere la storia della cultura significa recuperare, nelle sequenze di eventi che non sempre sono rispondenti alle strutture della cultura, processi e modelli che appartengono in modo autentico, originario alla cultura stessa. In questo senso, la storicità risulta dalla determinazione di modelli specifici. Perché il significato che essa assume per la scienza della cultura è evidentemente diverso da quello che essa assume per l'etnologo per il quale tutto è indifferentemente storico, così come lo si è visto esaminando la prima accezione del termine cultura tutto e indifferentemente culturale.

I modelli originari della cultura, che la comprensione storica dell'antropologia sapiriana si propone di recuperare attraverso il passaggio dal livello dell'evento al livello della struttura, devono essere selezionati e distinti non solo dalla storia degli accadimenti che sono il risultato della influenza esercitata da altre culture, ma anche dalla storia superficiale dovuta *a processi di razionalizzazione* compiuti dai soggetti che li adottano. I compiti di un'antropologia storica, da questo punto di vista, si caratterizzano e si definiscono in modo alternativo rispetto al modello della scienza storica tradizionale intesa appunto come scienza degli eventi, dei fatti così come si danno empiricamente. Infatti, i modelli fondamentali originari della cultura fissati dalla tradizione storica operano a livello inconscio, onde recuperarli nella loro originarietà significa ritrovarli non solo al di qua delta corrente degli accadimenti, ma anche al di qua delle trasformazioni che l'intervento della coscienza, delle razionalizzazioni ha fatto loro subire. L'inconscio, quindi, rappresenta il livello in cui è possibile valutare la specificazione storica dei modelli culturali. Un modello culturale, scrive Sapir, in "The Unconscious Patterning of Behavior in Society", "si definisce in base alla sua forma e in base alla sua funzione" (Sapir 1968: 547). Questa distinzione ha un valore operativo nella scienza della cultura elaborata da Sapir. Forma e funzione in ogni fenomeno culturale sono in realtà strettamente intrecciate. Tuttavia, nella prospettiva teorica di Sapir, è possibile

osservare che i processi di razionalizzazione che alterano i modelli originari della cultura intervengono più nei confronti della funzione che nei confronti della forma, data la natura inconscia di quest'ultima. In seguito all'intervento dell'autorità della coscienza, le funzioni originarie, osserva Sapir, "si vanno arricchendo di significazioni *supplementari* e, di conseguenza, le forme fissate dalla tradizione subiscono continuamente nuove interpretazioni funzionali. Si verifica spesso che le *vere* funzioni di un comportamento non sono conosciute e sono rimpiazzate da funzioni razionalizzate" (*ib.*). Ma all'antropologo *interessa* studiare il comportamento sociale non tanto dal punto di vista funzionale ma soprattutto dal punto di vista formale, *interessa* conoscere il *come* e le precise modalità di articolazione dell'azione (*ib.*), onde individuare le forme originarie della cultura separandole dalle nuove funzioni in cui esse sono andate intrecciandosi nel torso dello sviluppo storico[2]. Certo, vi è una determinazione operata al livello conscio delle funzioni a cui soggiacciono i modelli di comportamento. Ma, scrive Sapir,

> se noi dimostriamo che l'uomo, nel suo comportamento sociale così come nel comportamento che pretende di essere individuate, obbedisce a modelli culturali radicati, se dimostriamo inoltre che l'individuo risente di questi modelli senza conoscerli e li applica in modo del tutto istintivo, allora possiamo parlare di un *patterning* inconscio del comportamento sociale (*unconscious patterning of behavior in society*) (ivi: 548).

Ciò può anche essere espresso dicendo che tutta la cultura è carica di simbolismo così come ogni comportamento personale; ogni forma di comportamento è "meno funzionale di quanto non appaia"; contiene in sé "motivazioni inconsce e impulsi inavvertiti. Il che significa anche che ogni comportamento è simbolo (ivi: 566-567). Il funzionamento inconscio del meccanismo di *patterning* (modellizzazione), il fatto cioè che l'individuo ignori le forme della condotta sociale dipende, secondo Sapir, dal fatto che è più facile rilevare un aspetto isolato del comportamento che conoscere il posto esatto che esso occupa nella totalità delle condotte. Un aborigeno australiano conosce perfettamente i termini di parentela con i quali designare gli appartenenti al suo *clan*, sa bene quali ruoli tali termini indicano e permettono all'interno dell'organizzazione clinica, "ma gli è difficile formulate la legge generale che governa questi comportamenti, mentre continua a comportarsi come se la conoscesse perfettamente. E in un certo senso la conosce. Ma si tratta di un sapere che sfugge alla presa di coscienza che possa renderlo *esprimibile*" (ivi: 548).

2. Strutturalismo e particolarismo storico

L'analisi dello statuto epistemologico dell'antropologia sapiriana intesa come scienza storica ci ha condotto, attraverso la lettura dei testi di Sapir fin qui esaminati, all'evidenziazione di un modello di scienza antropologica che, almeno secondo certi aspetti non può non richiamarci alla mente l'itinerario critico attraverso il quale si definisce il modello epistemologico dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss. Anche per Lévi-Strauss (1966: 35-36)

> l'etnologia non può rimanere indifferente ai processi storici e alle espressioni più profondamente coscienti dei fenomeni sociali. Ma pur prestando loro la stessa attenzione appassionata dello storico, tende, con "una specie di marcia regressiva", ad eliminare tutto ciò che essi devono all'avvenimento e alla riflessione[3].

La coscienza, giunge ad affermare Lévi-Strauss, "appare [...] come la nemica segreta delle scienze dell'uomo (1967: 270). Per Sapir, l'antropologia culturale non può prescindere dai processi storici e tuttavia, come si è visto, la storia che essa si propone di esplicitare non è la storia come "avvenimento e riflessione": oggetto specifico dell'antropologia non sono i contenuti, i materiali dello sviluppo, ma le forme con cui il *patterning* inconscio organizza questi materiali, quelle forme originarie che l'antropologo deve ritrovare malgrado le trasformazioni che la cultura ha subito, malgrado le "razionalizzazioni e le elaborazioni secondarie", come dice Lévi-Strauss (1966: 31) ripetendo inconsapevolmente Sapir, che sono intervenute nel corso dello sviluppo storico. Scrive Lévi-Strauss:

> Lo scopo è di raggiungere, al di là dell'immagine cosciente e sempre diversa che gli uomini formano del loro divenire, un inventario delle possibilità inconsce il cui numero non è illimitato; e di cui il repertorio e i rapporti di compatibilità che ognuna mantiene con tutte le altre danno un'architettura logica a sviluppi storici che possono essere imprevedibili, senza mai essere arbitrario (ivi: 36).

Tuttavia, malgrado le analogie riscontrabili tra l'antropologia sapiriana e l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, i due modelli di scienza antropologica si caratterizzano e si specificano in maniera reciprocamente alternativa nella misura in cui definiscono i loro rapporti col modello storiografico. Compito dell'antropologo è, per Lévi-Strauss, cogliere le strutture fondamentali originarie di un'organizzazione culturale. Tali strutture sono strutture universali. Da questo punto di vista, il modello epistemologico della antropologia strutturale si caratterizza e si definisce in maniera alternativa al modello delle scienze storiche formulato dallo storicismo tedesco. La "complementarietà" delle prospettive dell'antropologia e della storia di cui parla Lévi-Strauss consiste, quindi, nella selezione che i due tipi di indagine permettono di operare tra nessi strutturali, fondamentali, originari, inconsci ed eventi accidentali, superficiali, consci. Il campo e gli oggetti di indagine evidenziati dallo storico permettono all'antropologo di superare le stratificazioni consce della successione degli eventi e di cogliere attraverso tale lavoro di filtraggio le strutture fondamentali costanti di una organizzazione culturale. Passare dal livello dell'evento al livello della struttura, dal livello del conscio al livello dell'inconscio significa servirsi del lavoro dello storico per recuperare il sistema generate delle leggi che regolano le organizzazioni socioculturali (ivi: 33-34). Il lavoro dello storico, pertanto, ha una importanza decisiva e fondamentale per il lavoro dell'antropologo proprio perché, alla luce dell'evidenziazione degli eventi è possibile recuperare la legge fondamentale della loro connessione, le strutture universali di ogni formazione socioculturale. L'indagine antropologica deve, quindi, passare attraverso l'esame del lavoro storiografico perché possa recuperare le strutture fondamentali di una organizzazione sociale (cfr. ivi: 309-356). Tuttavia, per Lévi-Strauss, le prospettive dell'antropologo

e dello storico, pur essendo complementari, divergono profondamente. E la divergenza, in Lévi-Strauss, è il riflesso della mancata revisione dello statuto tradizionale della scienza storica assunta come scienza dell'avvenimento e della riflessione[4].

Sulla base della esclusione dal campo della scienza antropologica di tutto ciò che riguarda l'avvenimento e la riflessione, Sapir costruisce un modello di scienza antropologica che deve, sì, evidenziare la struttura fondamentale di un'organizzazione culturale, ma, nello stesso tempo, deve poter rendere conto di tale struttura nella sua specificazione storica. Compito della scienza antropologica è evidenziare il *patterning* storico originario di una data organizzazione culturale, la singolarità storica della struttura e non la universalità che l'antropologo deve evidenziare. In questo senso l'antropologia si costituisce come scienza storica.

In un certo senso ritroviamo in Sapir il particolarismo storico di Boas consistente nell'applicazione del metodo storiografico all'evidenziazione della storia delle organizzazioni culturali. Dice Boas: "L'obiettivo della nostra ricerca è di scoprire i *processi* da cui si sono sviluppati certi stadi culturali" (1968: 276)[5].

Sapir non segue, tuttavia, in pieno la strategia di ricerca formulata da Boas, che, per il senso di prudenza induttiva che la caratterizza, comporta che le indagini etnologiche, per quanto rigorose, riescono di rado, come dice Lévi-Strauss, "a catturare la storia" (1966: 19). "Quando Boas ci riesce", scrive ancora Lévi-Strauss, "le sue ricostruzioni raggiungono veramente la storia ma una storia dell'istante fuggitivo che solo può essere colto, una *microstoria* che non riesce a ricollegarsi al passato più di quanto la *microstoria* dell'evoluzionista del diffusionista non riuscisse a raggiungerlo" (ivi: 21)

Se, per Boas, è l'evidenziazione della storia, cioè delle sequenze storiche di una singola cultura, che esaurisce l'obiettivo di ricerca dell'antropologo, per Sapir si tratta invece non di adottare il metodo storiografico tradizionale per evidenziare la storia di una cultura bensì di procedere attraverso una radicale revisione del metodo storiografico applicato alla determinazione dei fatti culturali. Questa revisione si effettua nella misura in cui vengono evidenziati non i processi degli avvenimenti storici accaduti, ma quei processi storici che caratterizzano una certa cultura e la distinguono originalmente. Se di particolarismo storico si deve parlare in Sapir, tale particolarismo storico non è risultato di un metodo prevalentemente induttivo, ma di una costruzione teorica molto complessa, che è anche, come vedremo, risultato dell'uso ideologico di un certo modello strutturale delle scienze umane.

D'accordo con Boas, Sapir sostiene che la ricerca antropologica, perché possa ottenere risultati validi, deve limitarsi ad aree culturali ristrette. Tuttavia – e da questo punto di vista riprendiamo la discussione sui modelli di cultura – mentre la microstoria di Boas poggia sul modello di cultura che Sapir definisce etnologico, la teoria sapiriana assume come oggetto dell'antropologia ciò che è specifico di una cultura, il complesso delle strutture e dei processi che le sono peculiari e che la distinguono nettamente da ogni altra. Dice Boas (1911: 36):

> La cultura può essere definita come la totalità delle reazioni e delle attività intellettuali e fisiche che caratterizzano il comportamento degli individui the compongono un gruppo sociale – considerati sia collettivamente sia singolarmente – in relazione al loro ambiente naturale, ad altri gruppi, ai membri del gruppo stesso, nonché quello di ogni individuo rispetto a se stesso. Essa comprende anche i prodotti di queste attività e la funzione che essi assolvono nella vita dei diversi gruppi.

È questo modello di cultura che, in Boas, sottende l'analisi dei processi storici delle organizzazioni culturali, precludendo la via a ogni specificazione storica dei fatti culturali. Per Sapir, all'antropologo non interessano tutte le manifestazioni e le produzioni culturali e i processi o le ragioni storiche che le hanno determinate, ma interessa selezionare nell'ambito di tali manifestazioni quelle che costituiscono la storia specifica del popolo in questione. Secondo questa prospettiva, Boas, anche se perviene a una considerazione strutturale della cultura sostenendo che la cultura è caratterizzata più che da elementi da rapporti strutturali fra gli elementi, non giunge però alla distinzione sapiriana fra i due significati di cultura e conseguentemente di storia della cultura. Anche in Boas ricorre la distinzione fra elementi che una cultura ha inventato autonomamente ed elementi che ha ricevuto per il tramite del processo di diffusione: ma ciò nel senso che, trattandosi di descrivere una cultura, si avverte che la cultura di una qualsiasi tribù – per quanto primitiva possa essere – può essere spiegata esaurientemente "soltanto se prendiamo in considerazione tanto la sua crescita interna quanto gli effetti della relazione con le culture di altri popoli vicini e lontani" (ivi: 31), oppure nel senso che, in opposizione alle deduzioni speculative di certi evoluzionisti e di certi diffusionisti, Boas, assumendo la ricerca etnologica come momento centrale della ricerca antropologica, si propone di dimostrare, e sulla base di fatti empirici, come alcuni fenomeni risultino dovuti a invenzione indipendente, altri a evoluzione parallela, altri a diffusione. Così, sulla base del suo studio, del mito nordamericano del corvo, Boas mostra l'insostenibilità delle congetture da tavolino e dell'evoluzione parallela:

> Se vogliamo compiere dei progressi sulla linea che ci siamo prefissata, dobbiamo insistere sui metodi critici basati non su delle generalità ma su ogni caso individuate. In molti casi la decisione finale sarà a favore di una origine indipendente; in altri a favore della diffusione (1968: 435).

In ogni caso, per Boas, diversamente da Sapir, sia gli aspetti peculiari di una comunità sia quelli comuni per diffusione o per evoluzione parallela sono tutti compresi nella nozione di cultura oggetto dell'indagine antropologica. Sapir supera, invece, i limiti dell'esasperato empirismo boasiano specificando il particolarismo storico come analisi strutturale rivolta a evidenziare il *patterning* particolare di particolari culture, piuttosto che a determinare leggi generali, secondo il compito che Boas – malgrado il suo atteggiamento di cautela nei confronti di ogni generalizzazione – non rinunciò ad assegnare alle sue ricerche sulla storia delle singole culture[6].

Il carattere paradossale della posizione di Boas, scrive Lévi-Strauss, sta nel fatto che "proprio mentre prospettava l'applicazione al mondo soggettivo dell'uomo dei metodi rigorosi che aveva appreso nella pratica delle scienze naturali [induzione volta a determinare leggi generali], egli riconosceva l'infinita varietà dei processi storici [...]" (Lévi-Strauss 1966: 20-21).

L'approccio boasiano è destinato all'insuccesso poiché i processi storici presentano differenze fra di loro. Diversamente da Boas, proprio queste differenze, piuttosto che le uniformità, Sapir assume come oggetto dell'antropologia culturale, considerando la cultura "l'insieme di attitudini, di visioni del mondo, di tratti specifici che conferiscono ad un popolo particolare il suo posto originale nell'universo" (Sapir 1968: 311).

La possibilità di fissare leggi universali sulla base della ricerca empirica costituisce l'obiettivo teorico anche del funzionalismo di Malinowski, il quale in realtà scade in posizioni generalizzanti che non riescono affatto a evidenziare la specificazione storica di una cultura. Scrive Lévi-Strauss, riferendosi a Malinowski:

> Quando ci si limita allo studio di una sola società, si può fare opera preziosa; l'esperienza prova che le migliori monografie sono dovute, in generate, a ricercatori che sono vissuti ed hanno lavorato in una sola regione. A patto però di non trarre nessuna conclusione per altre regioni (1966: 24-25).

Ma, aggiunge Lévi-Strauss (*ib.*),

> limitandoci all'istante presente della vita di una società cadiamo anzitutto vittime di una illusione; poiché tutto è storia; è storia quello che è stato detto ieri; è storia quello che è stato detto un minuto fa. Ma soprattutto ci condanniamo a non conoscere questo presente, perché solo lo sviluppo storico permette di superare e di valutare nei loro rispettivi rapporti gli elementi del presente.

L'approccio sapiriano ai fenomeni culturali permette di superare l'impasse qui denunciata da Lévi-Strauss, per il fatto che in Sapir il particolarismo storico non è privilegio del presente e accettazione indifferenziata di ogni accadimento relativo a una cultura, né definizione delle leggi universali dell'organizzazione culturale. I presupposti della teoria sapiriana che orientano la ricerca sul campo sono: 1) la cultura in senso antropologico non è la cultura del presente; 2) non tutto è storia nella prospettiva dell'antropologo, dovendo questi evidenziare le strutture soggiacenti alle razionalizzazioni ed elaborazioni secondarie dei fenomeni culturali e i processi che sono espressione del *patterning* inconscio; 3) tale *patterning* inconscio non coincide con le forme universali dell'organizzazione culturale, ma con le leggi specifiche di una specifica organizzazione culturale.

Quando Boas, verso la fine degli anni Venti, avendo ormai abbandonato del tutto l'idea della possibilità di determinare le leggi generali dello sviluppo culturale, specifica l'antropologia come studio delle reazioni intercorrenti tra psiche individuale e forme della cultura, dando inizio all'importante indirizzo dell'antropologia americana rivolto a studiare il rapporto cultura-personalità[7], egli deve compiere una scelta fra la teoria – da lui precedentemente sostenuta – dell'antropologia come scienza storica e, malgrado il particolarismo boasiano, come scienza nomotetica, e la teoria secondo la quale l'antropologia diviene psicologia sociale, studio delle relazioni interindividuali, delle reazioni dell'individuo alla cultura, scienza ideografica (cfr. Boas [1911] 1938: 258-259). Se il compito di un'antropologia come scienza storica si riduce alla ricostruzione delle sequenze temporali relative agli avvenimenti di una certa cultura, è chiaro che in Boas, come osserva Harris, la scelta a favore dello studio dei fattori psicologici della cultura comporta la rinuncia alla ricostruzione storica (cfr. Harris 1971: 376). Bisogna a questo punto, però, chiedersi se Boas sia mai riuscito a fare effettivamente storia e se per caso l'incompatibilità fra antropologia come scienza e antropologia come studio dei rapporti fra cultura e personalità non dipenda proprio dal fatto che, come si è visto, l'empirismo boasiano impedisce di determinare lo statuto epistemologico dell'antropologia culturale come scienza storica e di costruire i modelli secondo i quali scegliere e interpretare i dati culturali. Tendendo al mentalismo, l'antropologia boasiana non fa che circoscrivere ulteriormente l'indagine esasperando il particolarismo storico: allo studio della storia di una cultura determinata si sostituisce lo studio della storia psicologica dell'individuo in rapporto alla cultura. In ogni caso, l'obiettivo è sempre quello di realizzare una descrizione della successione degli avvenimenti, di star dietro ai fatti quali si presentano in una sequenza empiricamente data. Il particolarismo psicologico di Boas è il particolarismo storico ulteriormente specificato: fra il primo Boas e il secondo, il Boas che dà inizio alla scuola di cultura e personalità, c'è un cambiamento di interesse e il cambiamento dell'oggetto d'indagine, ma resta immutato l'atteggiamento secondo il quale l'indagine viene condotta, che consiste nel lasciare che i dati parlino da soli e nel concepire la storia sia essa storia della cultura sia essa storia dei vissuti individuali, come mera successione cronologica onde, mentre si pretende di caratterizzare il particolare, l'individuale, ci si preclude per mancanza di modelli, di schemi strutturali di analisi, proprio la possibilità di determinare l'oggetto di indagine nella sua specificità[8]. Malgrado una certa influenza che Boas subisce da parte di Dilthey e che contribuisce a orientarlo verso lo studio dei vissuti individuali, Boas si lascia sfuggire l'evidenziazione diltheiana della strettissima connessione di processo e struttura. Nello studio diltheiano degli *Erlebnisse* individuali trova conferma il fatto che fra processo e struttura sussiste una relazione strettissima e che non è possibile determinare i processi, le sequenze, in questo caso processi e sequenze psichiche, se non determinando le relazioni strutturali. Scrive Dilthey (1954: 61)

> Il corso empirico della vita psichica poggia su processi; infatti ognuno dei nostri stati ha inizio nel tempo, si muta in esso e scompare di nuovo anche in esso.

Ciò costituisce, però, la "materia" della ricerca psicologica, mentre il suo fine specifico è quello di determinare "*l'elemento comune della vita psichica degli individui*". "Nella vita psichica sussistono regolarità che determinano la successione dei processi" (ivi: 62). I processi psichici sono legati in una connessione strutturale.

> Così gli *Erlebnisse* si mostrano come unità strutturali, e in base ad essi si costruisce la struttura della vita psichica (*ib.*)

Diversamente da quanto avviene in Boas, l'approccio sapiriano al rapporto cultura-personalità si inserisce coerentemente nella prospettiva dell'antropologia come scienza storica e rappresenta un momento della sua realizzazione, la condizione per la quale è possibile determinare la storia specifica di una cultura. Dal momento che, come abbiamo visto, la storia della cultura, per Sapir, è il complesso dei processi tipici di quella cultura, che la caratterizzano rispetto a ogni cultura, e il complesso di eventi, comportamenti realizzati secondo modelli originariamente propri della cultura, l'antropologia come scienza storica e determinazione di comportamenti individuali tipici e di reazioni tipiche a speci-

fiche forme culturali. Il luogo di specificazione della cultura è, perciò, di ordine psicologico, e l'individuo, dove "'individuo' non designa un organismo biologico; si tratta, invece, di un universo di forme, di significazioni, di condotte simboliche tanto conosciute e controllate personalmente quanto realizzate intuitivamente e meccanicamente, quanto ignorate e subite" (Sapir 1968: 558). In questo senso, ricostruire la storia tipica di una certa cultura significa descrivere ruoli e vissuti tipici, "personalità tipiche" (ivi: 563). Per determinare la storia specifica di un certo sistema sociale, bisogna individuare nelle sequenze dei vissuti e nel complesso dei comportamenti individuali quelli che caratterizzano la personalità rispetto alla cultura e ne fanno, malgrado la varietà delle reazioni e degli atteggiamenti, un "sistema reattivo stabile" (ivi: 560), un sistema strutturato secondo il quale si svolge la storia dell'individuo e la storia della cultura come complesso di specifici rapporti interindividuali a livello sincronico e diacronico. Studiare la cultura significa studiare la personalità e viceversa (ivi: 590). La personalità è "un profilo dell'esperienza", e un'unità psicologica, un "microcosmo culturale", di cui la "cultura" nel senso ufficiale e "un ingrandimento metaforico e artificiale" (ivi: 595). In tal senso, assumendo come oggetto d'indagine le relazioni primordiali fra cultura e personalità, l'antropologia culturale diviene psicologia (meglio, psichiatria) della cultura, volta a specificare le culture in base a classificazioni psicologiche:

> Così la cultura eskimo, contrariamente alla maggior parte delle culture indiane del Nord-America, è estroversa (la cultura indiana corrisponde grosso modo alla personalità dell'estroverso intellettuale, ecc. (ivi: 563).

Se s'intende la psichiatria non in senso clinico, ma come scienza delle relazioni interpersonali, non come teoria della disorganizzazione della personalità, ma come teoria dell'organizzazione della personalità, come studio della "personalità totale" e, di personalità tipiche, si può dire che la personalità, i cui rapporti con la cultura l'antropologia deve prendere in considerazione, la personalità secondo l'approccio psichiatrico, come personalità "stabile e tipologicamente definita" (ivi: 560).

La svolta di Boas verso gli studi di cultura e personalità, verso temi mentalistici e individualistici, e l'incontro della Scuola boasiana (se di scuola si può parlare) con le teorie psicologiche freudiane[9] non determinano in Sapir l'abbandono degli schemi concettuali precedentemente impiegati. Coerentemente alla teoria dell'antropologia come scienza storica, alla distinzione fra studio della cultura a livello etnologico e studio a livello propriamente antropologico, fra il concetto di cultura in senso lato, vale a dire in senso etnologico e culturale in senso stretto, cioè dal punto di vista della scienza antropologica, Sapir in "The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures" scrive:

> Una volta che l'antropologo culturale ha compiuto le ricerche preliminari indispensabili che lo hanno portato alle forme manifeste della cultura, una volta che esse gli hanno fornito riferimenti obbiettivi svelandogli il segreto delle loro forme e delle loro sequenze temporali, allora comincia per lui il compito più difficile e più importante: interpretare la cultura così ottenuta in funzione della comprensione della personalita "reale" (1968: 595).

A questo punto, abbiamo gli elementi per determinare meglio la differenza intercorrente fra lo strutturalismo più o meno esplicito dell'antropologia sapiriana e l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss. Alle strutture, che Sapir si propone di evidenziare, si perviene non attraverso l'approccio oggettivo e distaccato dello strutturalismo di Lévi-Strauss, ma attraverso un metodo introspettivo, facendo leva sui vissuti individuali, fondandosi sulle testimonianze degli individui appartenenti alla cultura in questione.

> Ogni affermazione sulla cultura, quale che sia il suo grado di generalità, deve fondarsi sulle testimonianze di una o più persone particolari, agli occhi defile quali raffermazione acquista un valore reale attraverso il riferimento al sistema di relazione che esse intrattengono con gli altri […] al posto di considerare le variazioni individuali a partire da una pretesa obiettività della cultura, bisogna dunque fare il cammino inverso. Si deve fare astrazione dalla cultura e analizzare nel miglior modo possibile gli atti e i pensieri quotidiani di un certo numero di individui abituati a vivere insieme ("Why Cultural Anthropology need the Psychiatrist?", 1938, in Sapir 1968: 574).

3. Il linguaggio come materiale etnologico

Precisando le tecniche dell'interpretazione storica a partire dai dati culturali, Sapir, in "The Perspective...", classifica gli elementi di cui si avvale l'antropologia come scienza storica in due tipi: le *prove* e gli *indici*. Le prime esplicitamente evidenziano le sequenze temporali in base alle quali è possibile stabilire ciò che appartiene in modo originario alla storia di una cultura e ciò che è stato acquisito successivamente per influenze esterne; i secondi, invece, permettono di dedurre le sequenze temporali a partire da dati che a prima vista risultano privi di dimensione storica. Sono prove i documenti scritti, le testimonianze indigene, che, anche se spesso mescolate a miti e leggende, forniscono informazioni sull'origine di certi tipi di utensili, sulla provenienza di tratti sociali e altri elementi di cultura e, pertanto, sono ricchi di indicazioni storiche, infine, i dati dell'archeologia. Gli indici sono forniti dall'antropologia fisica, dall'etnologia e dalla linguistica.

Sapir si sofferma solo brevemente sulle "prove", poiché, come egli stesso dice, il suo scopo fondamentale è precisamente quello di mostrare come si possano impiegare le prove indirette – quando le prove dirette sono insufficienti o inesistenti – per ricostruire la prospettiva storica (ivi: 460). I motivi dell'interesse di Sapir per gli indici piuttosto che per le prove risultano evidenti quando si tenga conto che l'indagine sapiriana è soprattutto rivolta a stabilire lo statuto epistemologico dell'antropologia culturale. Risulta allora che, proprio in riferimento alla circostanza in cui è carente la documentazione diretta – circostanza per la maggior parte dei casi presente nel lavoro di ermeneutica dell'antropologo – va dibattuto il problema della possibilità di costruzione dell'antropologa culturale come scienza storica. Fra gli indici, Sapir assegna un ruolo di fondamentale importanza ai materiali linguistici, e ciò, come egli stesso afferma, per due motivi: l'uno di ordine "personale", dovuto al suo interesse per la linguistica, l'altro di ordine "pedagogico", per il fatto, cioè, che, essendo il valore storico dei criteri linguistici spesso sottovalutato dalla scienza americana della cultura, risulta opportuno esagerarne l'importanza. A questi motivi dichiarati se ne aggiunge però,

a nostro parere, un altro che non è estrinseco, come i due precedenti, rispetto alla teoria epistemologica sapiriana, ma è inerente e strutturale alla caratterizzazione che la ricostruzione storica assume in Sapir. È proprio questo motivo fondamentale e intrinseco che ci preoccuperemo di evidenziare.

Che lo studio della lingua possa aprire delle prospettive nuove nell'ambito del lavoro antropologico e, come afferma lo stesso Sapir (ivi: 160-166), un fatto che può facilmente essere ammesso da parte di linguisti e antropologi. Ciò che, invece, caratterizza il lavoro di Sapir e la ricerca del modo secondo cui è possibile recuperare il processo di formazione dei materiali etnologici presenti nella lingua ed evidenziare, quindi, la storia specifica di una determinata cultura. Sapir si chiede: "come deve essere intesa e condotta l'analisi linguistica in modo che essa possa permettere di determinare l'ordine di apparizione degli elementi culturali"? (ivi: 432). Questo il programma di "Time Perspective..." del 1916. Ma già qui, e anche in scritti precedenti e successivi, l'articolazione tra antropologia e linguistica si va organizzando in modo tale da permettere di trovare conferma circa il modo secondo il quale noi abbiamo, fin qui, inteso, la nozione di "storia della cultura" nella prospettiva sapiriana. Infatti, l'approfondimento dell'analisi della struttura del linguaggio in quanto materiale etnologico fa sì che, al posto di un concetto di storia come successione cronologica, si evidenzi l'altro: quello per il quale la storia, più che in termini di successione, viene concepita come compresenza di rapporti, come organizzazione di elementi, come complesso di connessioni strutturali che mostrano come elementi, apparentemente isolati, si rivelino come storici ossia come connessi in un sistema. La particolare impostazione del materiale etnolinguistico caratterizza, in tal modo, l'antropologia culturale come scienza storica in un senso diverso da quello di una disciplina che è tale semplicemente perché impostata diacronicamente. Posto che la lingua è una parte importante della cultura, Sapir sostiene che ci sono due maniere di analizzare i dati linguistici per ricostruire la storia della cultura: o 1) prendere in considerazione elementi semplici della lingua come le parole, forme grammaticali, particolarità sintattiche, tratti fonetici, e analizzare le loro combinazioni culturali e la loro distribuzione geografica; o 2) esaminare una lingua o gruppi linguistici e, nel loro insieme, cercare di analizzare la loro distribuzione geografica e la loro differenziazione in elementi più piccoli (ivi: 434). Sia l'analisi delle combinazioni dei fenomeni linguistici sia l'analisi della loro distribuzione e differenziazione costituiscono un utile terreno di indagine per ricostruire la storia dei fenomeni culturali.

Essa è, quindi, il risultato o della combinazione di elementi e complessi culturali (*Kulturcomplex*) o il risultato del processo di differenziazione di elementi e complessi culturali a partire da aree culturali originarie (*Kulturkreise*). Gli elementi teorici di ricerca del diffusionismo tedesco grebneriano applicati all'analisi della lingua intesa come luogo d'indagine della cultura subiscono in Sapir una modellizzazione e un impiego del tutto particolare e non indifferente all'evidenziazione di una storia culturale recuperata nelle sue strutture specifiche. Boas e Sapir, come si è visto, non solo limitano l'analisi del fenomeno della diffusione ad aree ristrette, ma anche – ed è questo che qui ci interessa maggiormente – non sottovalutano i processi di integrazione e assimilazione a cui vanno soggetti i fenomeni culturali nella loro diffusione. Le modalità, secondo cui in una cultura particolare vengono assimilati e integrati elementi provenienti da altre culture, dipendono dal sistema di

organizzazione, di interpretazione, di simbolizzazione vigente in questa cultura. Essi si specificano secondo i parametri di significazione che caratterizzano una determinata organizzazione culturale.

Proprio attraverso l'analisi dei dati linguistici le "precauzioni metodologiche" nell'impiego di una prospettiva diffusionista si rivelano funzionali ai fini di un'adeguata interpretazione dei dati etnologici. Per esaminare la storia di una parola bisogna esaminare la sua formazione, la sua composizione. Se è scomponibile in elementi significativi più semplici, essa è di formazione più recente; se, invece, è irriducibile ad analisi di questo tipo, è più antica (ivi: 434-435). Quindi, per Sapir, la collocazione storica della parola varia a seconda che essa sia composta di elementi significativi o no. Tale composizione consiste nell'impiego di materiali linguistici vecchi per bisogni culturali nuovi, In altri termini, la storia della parola è recuperabile in base alle possibilità di scomposizione o no delle parole in materiali linguistici significativi, già rientranti in certi contesti culturali per assolvere a nuovi bisogni espressivi e comunicativi. Ma, portando avanti tali analisi, Sapir (ivi: 435 e 457) dimostra come non tutte le lingue hanno nella stessa misura la libertà nel disporre di materiali linguistici da comporre per assolvere a nuovi bisogni culturali. La composizione di materiali linguistici ubbidisce sia a precise funzioni comunicative sia a leggi di organizzazione, modellazione, che sono previste dalla struttura della storia di una data lingua, sono cioè condizionate dal "genio di una data lingua" (Sapir 1969: 151). D'altra parte progressivi mutamenti fonetici in una lingua possono rendere opachi termini che, avendo l'età storica di termini con referenti culturali simili possono tuttavia dare l'impressione di essere di formazione più antica. Inoltre, mutamenti terminologici e semantici e processi di specializzazione del senso, imposti da situazioni culturali particolari, possono rompere la corrispondenza tra storia delle parole e storia della cultura. Quale tipo di rapporto, quindi, si stabilisce tra lingua e cultura? Perché lo studio della lingua permette di ricavare quelle costanti strutturali della cultura che, appunto, ne costituiscono il significato? Per rispondere a queste domande è opportuno analizzare in qual senso in *Il linguaggio* Sapir intende la struttura storica della lingua.

Affermare che la lingua è un prodotto storico non significa, per Sapir, soltanto cogliere le individuali variazioni a cui la lingua viene sottoposta, ma significa anche evidenziare gli elementi che caratterizzano, ad esempio, la lingua di un gruppo rispetto alla lingua di un altro gruppo.

> Ciò significa che esiste qualcosa di simile ad un'entità linguistica ideale, che domina le abitudini linguistiche dei membri di ciascun gruppo e che il senso di libertà quasi sconfinata, che ciascuna persona sente quando usa la sua lingua, è raffrenata da una tacita norma direttiva (ivi: 148-149).

Tali norme linguistiche costituiscono, nell'ambito di una data lingua, le possibilità direttive in cui si inseriscono le variazioni linguistiche, le quali, evidentemente, nel loro costituirsi come tali, non possono non iscriversi, seppure come possibilità differenziali, nel complesso di norme linguistiche che caratterizzano questa determinata lingua. Tutto ciò, però, contribuisce a dare della lingua una visione statica, che non ci aiuterebbe affatto a spiegare ad esempio "come e perché sorgono i dialetti, come accade che un prototipo linguistico si divide a poco a poco in un certo numero di lingua reciprocamente incomprensibili (ivi: 151).

Il fatto è che la lingua è un processo storico: scende lungo il corso del tempo seguendo una corrente che essa stessa crea. La lingua insomma ha un *movimento di deriva* (*ib.*).

Quindi, per Sapir, la trasformazione della lingua e la differenziazione nell'ambito di un ceppo linguistico originario non sono determinate dalla introduzione di variazioni individuali, ma da un movimento di deriva per il quale due o più gruppi di individui si distaccano dal ceppo originario. Tale fenomeno di differenziazione linguistica è evidente presso le culture dei popoli primitivi, in cui "i gruppi politici e la tendenza all'isolamento è assai forte" (ivi: 152), mentre, nella odierna situazione culturale, il processo di integrazione e acculturazione, impedendo l'isolamento locale, impedisce anche le differenziazioni linguistiche e favorisce quindi, l'uniformità culturale. Tenendo, perciò, conto dei fenomeni della deriva linguistica, si può ricostruire il ceppo linguistico che costituisce il punto da cui, nel passato, è partita la differenziazione linguistica. Da questo punto di vista, tutte le lingue che sono note come lingue geneticamente connesse, cioè forme divergenti di un prototipo singolo, possono essere considerate come costituenti un "ceppo linguistico" (ivi: 153), anche se la determinazione del ceppo linguistico costituisce il limite a cui la ricerca si può spingere. Posto, quindi, che la lingua è un processo di variazioni rette da norme linguistiche caratteristiche della lingua di un determinato gruppo e posto che tali variazioni dipendono dalla deriva linguistica, che ristruttura e cambia le norme, piuttosto che da variazioni individuali, Sapir precisa che indubbiamente "ogni cambiamento significativo che ha luogo in essa deve esistere all'origine come variazione individuale", ma ciò non implica che "la deriva generale del linguaggio possa essere compresa per mezzo di un esauriente studio descrittivo dedicato soltanto a queste variazioni" (ivi: 155). Tutt'al più, la deriva linguistica potrà essere compresa, se cogliamo la "*direzione* della lingua che viene trasportata da certe variazioni individuali: questa direzione può essere dedotta dalla storia *passata* della lingua" (*ib.*) e viene assunta nelle sue reazioni fondamentali inconsciamente dai parlanti. La storia passata della lingua trattiene, quindi, certi dispositivi linguistici che, esaminati nel linguaggio della gente comune, possono rivelare le tendenze del processo linguistico del presente e prefigurare e anticipare i cambiamenti che il processo linguistico subirà in futuro. L'utilizzazione del linguaggio come materiale etnologico è possibile, nella prospettiva sapiriana, nella misura in cui si esplicita la forma specifica di una lingua determinata e si possono evidenziare rapporti fra struttura della lingua e *patterning* culturale, tra deriva linguistica e storia della cultura.

4. "Patterning" e "drift" nella lingua e nella cultura

Circa il rapporto lingua-cultura, in "Time perspective" troviamo due affermazioni che a prima vista risultano fra di loro contraddittorie: 1) "La lingua, riflesso della cultura, ci apre delle prospettive sulla cultura stessa" (Sapir 1968: 432); 2) "la lingua è di tutti i prodotti storici quello più perfettamente autarchico a inconscio" (ivi: 433), essa non risente delle trasformazioni che intervengono nella cultura nel corso del suo sviluppo storico. L'autonomia della lingua nei confronti del resto della cultura sembra escludere la possibilità d'impiego dello studio della lingua ai fini della determinazione della storia della cultura. Lingue simili nella struttura sono parlate da comunità tra loro differenti per cultura; viceversa, culture uguali presentano lingue diverse: in America due gruppi di tribù aborigene strettamente legati dal punto di vista culturale, come gli irochesi e gli algonchini dell'Est parlano lingue totalmente differenti foneticamente e morfologicamente (ivi: 97). Inoltre, la lingua di una certa società resta la stessa, malgrado le più profonde trasformazioni sociali. Bisogna, dunque, concludere che lingua e cultura non sono isomorfe, che la loro struttura non coincide, che le loro variazioni procedono secondo direzioni diverse e secondo un ritmo diverso.

Soltanto a livello di vocabolario si possono rilevare rapporti tra lingua e cultura, al punto che "si può definire il vocabolario totale di una lingua come un inventario complesso di tutte le idee, interessi e occupazioni proprie di una comunità" (ivi: 90-91).

L'interesse dei parlanti determina in larga misura il carattere del vocabolario. A mano a mano che la cultura diventa più complessa, il vocabolario si arricchisce. Da questo punto di vista la complessità della lingua e la complessità della cultura sono in costante correlazione (ivi: 26-27). In conclusione, sul piano della forma sembra non esserci alcun rapporto tra lingua e cultura corrispondente: non vi è correlazione tra tipo di cultura e struttura linguistica. Invece, sul piano del contenuto riscontriamo strette correlazioni tra lingua e cultura: le trasformazioni della cultura si riflettono sul vocabolario. È, dunque, in riferimento al vocabolario che Sapir assegna allo studio della lingua un ruolo fondamentale nella scienza della cultura? Se si tiene conto del fatto che, per Sapir, l'antropologia culturale non deve restare al livello dei fatti, degli eventi, dei contenuti, ma è rivolta piuttosto a esplicitare le forme originarie dell'organizzazione culturale, il *patterning* specifico di una cultura determinata, è evidente che la lingua, a livello di vocabolario, serve ben poco allo studio della cultura così impostato, a meno che l'analisi del vocabolario non sia orientata in modo tale da permettere non tanto la conoscenza della cultura, così come si è andata via via configurando nel corso della sua storia, quanto la determinazione della sua specificità. Appunto in questo senso Sapir utilizza lo studio del vocabolario. "Lo studio dell'origine delle parole di una lingua dà spesso indicazioni importanti sulle direzioni secondo le quali si sono esercitate le influenze culturali" (ivi: 24), permettendo di distinguere ciò che è proprio del *patterning* originario di una certa cultura da ciò che invece è il risultato di modificazioni successive dovute all'influenza di altre organizzazioni culturali. L'analisi dei termini linguistici permette inoltre di stabilire da quanto tempo un concetto dato a familiare ad una certa comunità, se rientra nelle sue categorie caratteristiche, nella prospettiva secondo cui essa organizza i dati di esperienza e i comportamenti, oppure se invece a stato acquisito di recente, a espressione di influenze esterne, di collaborazioni secondarie, di razionalizzazione dei fenomeni culturali. Dal memento che, secondo Sapir, i cambiamenti fonetici trasformano termini all'origine descrittivi, *trasparenti*, in semplici etichette, in unità di significato che sfuggono all'analisi, che non sono scomponibili ulteriormente in unità significative, il carattere più o meno trasparente del vocabolario, indica il grado di familiarità degli utenti linguistici con l'elemento, con l'aspetto della cultura a cui i termini si riferiscono. Ma, anche in questo caso, l'interpretazione dei contenuti linguistici rimanda alla struttura specifica della lingua, al suo specifico movimento di deriva. Cioè, le trasformazioni a livello del contenuto sono significative ai fini dell'interpretazione storica dei fenomeni culturali solo se considerate in rapporto a trasformazioni linguistiche a livello formale. Così, "numerose lingue amerindiane conser-

vano i caratteri descrittivi dei loro termini più a lungo che l'inglese, per esempio, grazie alla natura fortemente sintetica della loro struttura" (ivi: 94).

Inoltre, può darsi che un termine che risulti opaco e che può essere considerato come indice di aspetti e fenomeni antichi e, quindi, originari della storia della cultura a cui appartiene sia, in effetti, un termine preso in prestito da un'altra lingua e da un'altra cultura: perciò solo la conoscenza completa della fonologia e della morfologia delle lingue considerate "permette al ricercatore attento di distinguere elementi importanti da elementi originari" (*ib.*).

Dunque, l'analisi dei contenuti linguistici trova il suo completamento nello studio delle lingue sul piano formale: lo studio della cultura attraverso lo studio del vocabolario richiede che necessariamente si stabiliscano rapporti tra *patterning* culturale e *patterning* linguistico, fra processi storici *specifici* della cultura e processi di deriva linguistica.

Siamo, dunque, ricondotti alla problematica del rapporto lingua-cultura sul piano strutturale, proprio sul piano in cui sembra che tale rapporto si riduca alla loro reciproca autonomia. A un'analisi più attenta appare che, soltanto in rapporto alla storia della cultura intesa come "avvenimento e riflessione", per usare la parola di Lévi-Strauss, risultano l'autarchia della lingua e l'eterogeneità fra struttura linguistica e storia della cultura. Il ritmo di evoluzione della lingua è come si è detto, diverso da quello della cultura e le strutture originarie della cultura si trasformano più facilmente di quanto non avvenga per la lingua. La spiegazione di ciò va ricercata nel fatto che gli utenti dei codici culturali prendono più facilmente coscienza dei meccanismi di funzionamento dei codici non verbali che di quello verbale; vale a dire, che l'autorità della coscienza, i processi di razionalizzazione intervengono maggiormente sul resto della cultura che sulla lingua in particolare. Nell'impiego dei modelli linguistici la forma predomina sulla funzione: per questo, la lingua sfugge all'azione perturbatrice delle razionalizzazioni che intervengono sulla funzione degli altri fenomeni culturali deformandoli e rimodellandoli (ivi: 432-433). Che nel linguaggio si elaborino forme indipendenti dalle necessità funzionali e che, perciò, la lingua non si possa spiegare in base alla funzione, risulta dall'esame di qualsiasi aspetto della lingua. Sapir assume come esempio il caso del plurale che, a prima vista, sembrerebbe svolgere nelle lingue funzioni specifiche. In effetti, se si tenta di spiegare il plurale in inglese o in italiano o in altre lingue indoeuropee in base alla funzione, ci si meraviglierà di trovarlo con aggettivi numerali o con espressioni che implicano già essi stessi l'idea della pluralità: perché "*five men*" o "cinque uomini" e non "*five man*"o "cinque uomo"? Perché "several *houses*", e non "*several house*"? ecc. Che la forma del plurale non sia dovuta a necessità funzionali appare dal fatto che in certe lingue, come in cinese, la parola corrispondente all'italiano uomo, ad esempio, viene impiegata tanto per significare *uomo* quanto per significare *uomini* a seconda dei contesti (ivi: 550-551). Malgrado questa autonomia rispetto alla funzione secondaria, ogni messaggio linguistico non ha niente di arbitrario e di accidentale. Esso ubbidisce a precise leggi che il parlante impiega con sicurezza istintiva anche se sfuggono alla sua coscienza. Tra tutti i comportamenti sociali nessuno è così dipendente da meccanismi inconsci come il comportamento linguistico. Il *patterning* inconscio opera a tutti i livelli del linguaggio, a livello fonologico, a livello sintattico, a livello semantico. Il parlante nativo di una lingua ha una conoscenza tacita, ineffabile dei fenomeni della lingua: ciò che egli percepisce non sono i suoni, ma le relazioni, gli scarti differenziali fra i suoni, i tratti distintivi. Dal punto di

vista del soggetto parlante risulta che i suoni determinati dalla fonetica sono astrazioni, mentre ciò che è reale sono i fonemi, perché il parlante opera non attraverso elementi fisici isolati che deve sommare o separare nella codificazione e decodificazione dei messaggi, ma in base a rapporti strutturali all'infuori dei quali i segni verbali non hanno alcun valore (ivi: 46-48, 52-54)[10]. Il parlante, come dice Sapir, ha più un'attitudine strettamente fonemica, è un mediocre foneticista ma un fonologo sottile e preciso; in altri termini, è più disposto a rilevare nell'ambito del linguaggio la forma che i contenuti particolari. Egli obbedisce inconsciamente a modelli fonemici. Così in inglese esiste una differenza oggeettiva fra la *k* di "*kill*" e la *k* di "*skill*", così come esiste una differenza fra la *k* di "*kill*" e la g di "*gill*", benché essa sia meno marcata. Tuttavia, mentre nel primo caso i due suoni, rispetto al *patterning* della lingua inglese, non sono segni distintivi, non sono fonemi ma allofoni dello stesso fonema, nel secondo caso si tratta non di allofoni ma di fonemi. In un'altra lingua invece la g di "*gill*" potrebbe essere sentita intuitivamente e potrebbe valere come una specie di variazione del suono *k* di "*skill*" nella stessa maniera di *k* di "*kill*": "i due suoni di *k* in questa lingua anonima e i due suoni *k* dell'inglese, benché oggettivamente comparabili ed anche identici, sono integralmente differenti dal punto di vista del *patterning*" (ivi: 554).

La lingua si sottrae più di qualsiasi altro elemento della cultura all'intervento degli individui e ai processi di razionalizzazione, non solo per quanto riguarda la sua struttura, ma anche per quanto concerne il suo sviluppo. Anche la lingua, come altri elementi della cultura, e qualcosa di variabile; ma queste variazioni avvengono senza che nessuno si proponga di realizzarle, senza che possano essere controllate, evitate e dirette in un senso piuttosto che in un altro. Ogni lingua, si è detto, segue una corrente che essa stessa crea, ha una sua particolare "inclinazione", cambia secondo un piano e segue una direzione che sfugge alla conoscenza dei parlanti: in altri termini, ha un movimento di deriva.

> La deriva di una lingua è costituita dalla selezione inconscia compiuta dai suoi parlanti, di quelle variazioni individuali che si concentrano in una specifica direzione (Sapir 1969: 155).

Come esempio di deriva linguistica Sapir prende in esame l'espressione "*Who did you see?*" che nell'uso comune dei parlanti di lingua inglese prende il posto di "*Whom did you see?*", benché sia "scorretta". Chi si considera una persona colta può continuare a dire "*Whom did you see?*", malgrado sia ormai più naturale esprimersi nell'altro modo. Da una parte, dunque, "l'accettazione conscia e inquieta di *whom*", dall'altra "il desiderio inconscio di *who*" (ivi: 157). Questo contrasto si risolve indipendentemente da ogni decisione, da ogni presa di posizione individuale, in base alla selezione inconscia compiuta dai parlanti, cioè a vantaggio della forma "scorretta" piuttosto che della forma "corretta".

> Il corso di variazione della lingua, la sua deriva, percorre inesorabilmente il letto predisposto per essa dai suoi antecedenti storici; la lingua è indifferente alle sensazioni ai sentimenti dei suoi parlanti come il corso di un fiume è indifferente agli umori atmosferici del paesaggio (ivi: 215).

Ora il fatto che la lingua, sia sul piano sincronico, al livello del *patterning*, sia sul piano diacronico, rispetto cioè al movimento di *deriva*, sfugga alla volontà e alla riflessione, e che,

per questo, sia indipendente dalla storia come "avvenimento e riflessione" della cultura, piuttosto che creare un ostacolo per l'antropologo che voglia stabilire un rapporto fra la lingua e la storia specifica, le strutture, i processi specifici della cultura, nel senso che si è precedentemente chiarito, lo pone in una situazione di vantaggio. Proprio perché di tutti i prodotti culturali la lingua è quello più perfettamente autarchico, inconscio, e non risente delle trasformazioni che modificano il *patterning* originario della cultura, essa costituisce il migliore strumento di ricostruzione della storia della cultura specifica di una comunità più di quanto non possa fare lo stesso studio diretto degli avvenimenti storici di un certo popolo che comprendono anche la storia di influenze storiche e di eventi che hanno modificato o distrutto le culture originarie. Fra le proposizioni 1) e 2) citate all'inizio di questo paragrafo non esiste, dunque, un rapporto di opposizione ma un rapporto di implicazione di 1) rispetto a 2). Scrive Sapir:

> La cultura può essere definita come: ciò che una società fa e pensa. La lingua è uno speciale *come* del pensiero. […] Il linguaggio […] è lo stile particolare in cui la società esprime ogni esperienza (ivi: 216).

Abbiamo visto come, per Sapir, la cultura non sia soltanto questo: anche ciò che una società fa e pensa avviene secondo modelli, secondo codici diversi dal codice verbale. Anche la cultura è uno speciale *come*. Se dunque si deve escludere ogni rapporto causale fra cultura e lingua, si deve anche riconoscere la possibilità di corrispondenza tra la forma della lingua e la forma della cultura. Si può postulare tra la forma e la forma della cultura una connessione originaria, di carattere e di ritmo dei cambiamenti linguistici rispetto a quelli culturali.

> La tendenza conservatrice si fa sentire più profondamente sulle basi formali della lingua che su quelle della cultura. Ne segue obbligatoriamente prima di tutto che le forme della lingua cesseranno alla lunga di simbolizzare le forme della cultura, ed è questo il punto centrale della nostra tesi. In secondo luogo ne segue che le forme della lingua possono riflettere quelle di una fase antica della cultura più fedelmente di quelle della cultura attuale (Sapir 1968: 1002).

5. Critica del relativismo culturale

Abbiamo visto come Sapir affermi l'autonomia della lingua nei confronti dei mutamenti culturali e degli umori dei parlanti. Non vi è un rapporto di corrispondenza causale tra lingua e cultura. Proprio per questa sua autonomia, la lingua è connessa paradossalmente con la cultura. Infatti, non risentendo delle trasformazioni culturali se non a un livello superficiale, conserva intatta la storia, lo specifico di una cultura. La lingua, infatti, rappresenta it *come* di una certa cultura, la forma, lo stile, di una cultura e pertanto tale *come*, tale forma, tale stile restano anche quando i contenuti culturali cambiano. Lo studio della lingua evidenzia, pertanto, il carattere peculiare di una cultura. La lingua non obbedisce ai tentativi di razionalizzazione dei parlanti, ma procede secondo il corso predisposto dai suoi antecedenti storici e proprio per questo è suscettibile di conservare inconsciamente la storia

di una cultura. Paradossalmente, quindi, si può dire che, per Sapir, la lingua ci fa conoscere la storia di una cultura proprio perché non procede con e secondo il processo storico di questa cultura, perché la storia della lingua è sganciata dalla successione storica degli avvenimenti della cultura. Ci sarebbe, quindi, una storia profonda della cultura, indipendente dalla sua storia superficiale, che l'antropologo, attraverso lo studio della lingua, deve sforzarsi di recuperare nella sua autenticità non guastata da cambiamenti inautentici rispetto alla vera cultura della comunità in questione.

L'epistemologia sapiriana è condizionata dal tipo di cultura che Sapir assume come oggetto della ricerca antropologica, la cultura degli indiani del Nord America. Trattandosi di culture o in via di estinzione o in gran parte estinte – dal momento che le culture amerindiane sono andate via via perdendo le loro tradizioni e l'antica organizzazione tribale – la ricostruzione della storia di queste culture procede selezionando nel complesso di eventi, di modi di vita, di aspetti culturali, quali si sono succeduti fino ai nostri giorni, quegli eventi e quei modi di vita che appartengono in modo originario alle culture indiane. I cambiamenti avvenuti nelle comunità indiane, in seguito alla conquista del West, le trasformazioni, le perdite, le aggiunte che la loro cultura ha subito non appartengono alla storia specifica, autentica degli indiani d'America, Proporsi la ricostruzione di ciò che è proprio delle culture amerindie è il volerlo descrivere, come sostengono, seppure con prospettive diverse, Boas, Sapir e Whorf, facendo ricorso alle categorie dell'indigeno stesso e fondandosi sui concetti del popolo in questione, e non su quelli della cultura dell'antropologo, significa senza dubbio prendere posizione contro l'etnocentrismo e contro il colonialismo euroamericano. Tuttavia, bisogna anche osservare che l'epistemologia sapiriana è il corrispettivo, a livello scientifico, del trattamento che le leggi federali riserbano agli amerindi: così come queste continuano a qualificarli come indiani, qualifica che comporta diverse restrizioni sul piano dei diritti giuridici e politici, e a considerarli come *diversi* dagli americani, benché tale diversità, la possibilità di sussistere come indiani, sia stata di fatto negata dalla distruzione della loro cultura, così l'antropologia sapiriana costruisce una storia delle culture amerindie che non è la storia degli indiani quale *di fatto* si è venuta realizzando, attribuisce loro una storia nella quale nessuna comunità indiana può riconoscersi o può ritrovare lo sviluppo degli avvenimenti che ha portato alla sua condizione attuale[11].

Inoltre, il modello di cultura assunto dalla scienza sapiriana è costruito sulla base del privilegiamento dei meccanismi, forme, funzioni inconsce rispetto alle operazioni coscienti. Per Sapir, quanto più gli aspetti della cultura sono originari, autentici, tanto più avvengono al di fuori del controllo della ragione. La presa di coscienza circa i modelli, i programmi culturali comporta la loro falsificazione e la perdita della spontaneità e creatività individuale. Bisogna ricercare la vera dimensione della cultura là dove gli individui modellano il loro comportamento su forme sociali che sono state tramandate dalla tradizione e di cui "nessuno è responsabile e che ciascuno attribuisce alla natura stessa delle cose" (Sapir 1968: 558). Da questo punto di vista, la storia della cultura, che interessa Sapir, non è la storia fatta dagli individui, non è il prodotto delle loro decisioni, delle loro scelte responsabili, non è la storia della prassi sociale volta a mantenere consapevolmente le strutture sociali oppure a modificare, trasformare, sostituire le istituzioni non più funzionali rispetto agli effettivi bisogni sociali; ma è la storia che gli individui subiscono passivamente, è il movimento di de-

riva delle istituzioni culturali che procede a loro insaputa e indipendentemente dalle loro intenzioni. Usando la terminologia di Godelier (1970: 152-157), possiamo dire che l'epistemologia sapiriana assume come oggetto della scienza della cultura le *leggi* del sistema culturale piuttosto che le *regole*. I principi, che regolano la vita culturale che l'antropologia deve descrivere, non sono i principi espliciti, coscienti, desiderati dell'organizzazione culturale, le norme intenzionalmente create e applicate per organizzare la vita sociale (regole), sono, invece, i principi inintenzionali non voluti, subiti (leggi). Indubbiamente importante riconoscere che la realtà sociale è una realtà, come dice Godelier, "al tempo stesso voluta e non voluta, agita e subita, una realtà mista" (ivi: 155) e prendere posizione contro il pregiudizio che la coscienza regoli interamente i processi della cultura. Analogamente bisogna riconoscere che la scienza della cultura deve passare dal livello dell'intenzionale al livello dell'inintenzionale e spiegare ciò che avviene al primo livello alla luce delle leggi del secondo. Ma Sapir non procede in questa direzione: non interessa alla ricerca antropologica la cultura come *realtà mista*, se non come momento di partenza dell'analisi rivolta a separare ciò che è vero, originale, autentico da ciò che è spurio, artefatto, falsificato. In Sapir, l'analisi dei principi inintenzionali che regolano la storia della cultura non è in funzione della realizzazione della prassi cosciente e intenzionale, della possibilità di controllo sulla formazione dei modelli e dei programmi di comportamento. Se la scienza della cultura è rivolta allo studio dei principi inintenzionali, ciò avviene non per allargare il domino dell'intenzionale: essa si limita a prendere atto di ciò che l'intervento della coscienza e dell'azione responsabile ha guastato nell'ambito dell'organizzazione culturale e di ciò che invece è ancora rispondente al suo *patterning* originario. È suo interesse che la prassi cosciente non falsifichi altro, oltre a ciò che già è stato falsificato e non distrugga del tutto la *vera* forma di una cultura:

> Nella condotta ordinaria della vita, è inutile ed anche nocivo che l'individuo analizzi coscientemente i suoi molelli culturali. Lasci ciò al sociologo. Come il cervello ignora il lavoro delle viscere, la società deve ignorare le forme di comportamento sociale secondo cui entriamo in relazione; ciò è più sano […]. Ciò che a noi interessa nella condotta sociale sono le forme manifeste che si impongono all'attenzione. Sono i modelli di comportamento che ci sfuggono e che non sono mai esplicitati. L'analisi totale e la presa di coscienza che essa comporta guariscono ma non nutrono. Non lasciamo la prova dell'esperienza per l'ombra del sapere (Sapir 1968: 558-559).

Tutto questo sembra in contrasto con quanto Sapir sostiene in "Culture, Genuine and Spurious". Qui Sapir definisce "autentica" la cultura che, oltre a presentarsi come armoniosa, equilibrata, ed essere espressione di una visione del mondo riccamente differenziata e al tempo stesso coerente e unitaria" (ivi: 315), fa sì che l'individuo non risulti una semplice ruota, non sia sottomesso a fini collettivi di cui non è cosciente e che sono contrari ai propri interessi e alle proprie aspirazioni. In una cultura autentica l'individuo esprime e soddisfa liberamente le proprie esigenze e manifesta la propria capacità creativa. Una cultura autentica

> non è mai una **credita** passivamente accettata dal passato; essa richiede, al contrario, la partecipazione creatrice dei membri delta comunità. Quando dei valori uniformi si perpetuano senza essere costantemente ricreati dagli individui che cercano di lasciare la loro impronta sulle forme che essi ricevono dai loro avi, si instaura un regime di stereotipi (ivi: 321).

A un'analisi più attenta risulta che queste considerazioni non contrastano con quanto precedentemente Sapir ha osservato circa i modelli inconsci del comportamento sociale. Quando Sapir parla di esigenze effettive e creatrici dell'individuo che devono essere soddisfatte da una cultura "autentica" vuol dire esigenze spontanee, naturali, sentite istintivamente come proprie esigenze. L'attività creativa è quella che si realizza secondo modalità connaturali a cui l'individuo aderisce spontaneamente senza provare alcun senso di frustrazione. In una cultura autentica l'individuo non "si sente" frustrato, non ha alcun senso di alienazione. Se la civiltà industriale è, per Sapir, un esempio di cultura inautentica, è perché "l'umanità è asservita alle sue macchine, perché la *routine* quotidiana impedisce l'esplicazione delle esigenze creative, non risponde alle aspirazioni del proprio spirito (ivi: 316). Sapir dice che la cultura autentica non è un'eredità passiva, nel senso che l'individuo non si sente manipolato, non si sente assoggettato a essa, non la sente "esterna". Il criterio della distinzione fra autenticità e inautenticità culturale è ciò che l'individuo sente in modo immediato e spontaneo. È autentico ciò che si avverte come familiare, proprio. Dunque, ancora una volta in Sapir troviamo, coerentemente con l'impostazione generale del suo discorso, il privilegiamento di ciò che è originario, istintivo, connaturale nella determinazione dello specifico e dell'autentico in una cultura. Anche in *Culture, Genuine and Spurious* Sapir separa la sfera di ciò che è interno dalla sfera di ciò che è esterno, e considera autentico ciò che rientra nella prima:

> Una cultura che non si edifica a partire dalle aspirazioni e dagli interessi fondamentali di quelli che la incarnano, una cultura che subordina l'individuo a dei fini generali e una cultura esterna. L'aggettivo esterno, impiegato così sovente e così spontaneamente per designare questo tipo di cultura, le conviene perfettamente. La cultura autentica, questa è interna; essa si edifica a partire dall'individuo, quando questi, è chiaro, ubbidisce al *patterning* inconscio della sua cultura originaria (*ib.*).

Dalla evidenziazione dei limiti ideologici della prospettiva di Sapir risulta che, pur non sottovalutando gli apporti sapiriani alla scienza della cultura e alla teoria della storia, una critica dell'etnocentrismo e, insieme a essa, una critica della logica occidentale richiedono un'ulteriore rielaborazione dei concetti di cultura e di storia, una reinterpretazione del rapporto cultura-natura, una ridefinizione dei criteri in base ai quali è possibile parlare di sviluppo culturale, evidenziando il ruolo che in esso assumono le contraddizioni sociali.

Note

[1] Questo significato è tipico di Boas e dei suoi discepoli, che, operando una *separazione* tra evoluzione biologica in senso stretto ed evoluzione sociale, mettono in evidenza che la **???** è il risultato della interazione tra processi di trasmissione e processi di apprendimento. Dice Boas: "Mentre tra gli animali il comportamento di tutta la specie è stereotipizzato o, come si dice di solito, istintivo, non appreso, e solo in misura assai piccola variabile e dipendente dalla tradizione locale, il comportamento umano non è stereotipizzato nello stesso senso e non può essere definito istintivo: esso dipende dalla tradizione locale ed è appreso" (Boas [1916] **1938**: 39). Questa interpretazione, se indubbiamente coglie, nel processo di trasmissione-apprendimento mediato dal linguaggio simbolico, lo specifico della struttura della cultura, tuttavia resta a un livello sovra-strutturale, se non coglie anche il nesso tra produzione della vita ideale e produzione delta vita materiale, tra organizzazione biologica e organizzazione socio-culturale (cfr. Marx, Engels 1945: 8). In questo senso la nozione di cultura, nell'ambito dell'antropo-

logia culturale contemporanea, si va specificando come natura elaborata, come natura trasformata, come processo di produzione e di trasformazione del dato naturale in un certo contesto sociale (cfr. Munford 1968: 21-22; Lévi-Strauss 1969: 39-50).

[2] A tale scopo, come vedremo in seguito, ha un ruolo di particolare importanza lo studio della lingua. Come Cassirer, Sapir privilegia la funzione simbolica del linguaggio rispetto a quella comunicativa. Il linguaggio è la guida simbolica delle forme della cultura (cfr. Sapir 1968: 548).

[3] Come Sapir, Lévi-Strauss fa notare che l'antropologo, malgrado le difficoltà cui va incontro la sua ricerca, non deve rinunziare alla comprensione storica dei fenomeni culturali: disprezzare la dimensione storica, con il pretesto che i mezzi per valutarla in modo non approssimativo sono insufficienti, induce a soddisfarsi di una sociologia rarefatta e in cui i nessi sono scollati dal loro supporto (Lévi-Strauss, "Elogio dell'antropologia", in id. 1967: 61).

[4] Il rapporto di contrapposizione e di reciproca esclusione che talvolta si è creduto di poter intravedere fra struttura e storia, fra strutturalismo e scienza storica e anche tra strutturalismo e umanismo nasce generalmente da una visione limitata riguardo al modo di fare analisi strutturale.

[5] Boas prese posizione contro l'evoluzionismo e tuttavia tenne sempre a chiarire che la sua non era una posizione di antievoluzionismo dogmatico.

[6] Scrive Boas: "Una volta chiarita la storia di ogni singola cultura, ed una volta compresi gli effetti dell'ambiente e delle condizioni psicologiche, i quali vi sono riflessi, avremo fatto un passo avanti, perché in tal caso potremo ricercare con quale incidenza le stesse cause abbiano operato sullo sviluppo di altre culture. Così, paragonando la storia dello sviluppo si possono scoprire leggi generali" (Boas 1968: 279).

[7] A proposito degli studi retativi al rapporto cultura-personalità nel pensiero americano, v. Barbano 1958; Harris 1971; Prandstraller 1971.

[8] Come mostra Husserl: oggetto individuale **si de** come tale, si determina nella sua individualità, singolarità, nella misura in cui può esser colto come tipico. Non è possibile conoscere l'individuale se non in base alla specifica tipizzazione derivata dai suoi rapporti con altri oggetti (1939: 26-35 e 363 sgg.).

[9] Notevole è l'influenza di Freud, di Benedict e di Mead nelle opere di Sapir. Nel 1936 Sapir prese parte, insieme alla Benedict, al seminario del New York Psychanalytic Institut organizzato da Kardiner e successivamente trasferito alla Columbia University (cfr. Harris 1971: 585).

[10] A proposito della caratterizzazione particolare che lo strutturalismo linguistico assume in Sapir, v. Lepschy 1966: 95-104. V. anche l'introduzione di P. Valesio a Sapir 1969.

[11] Per una critica all'etnocentrismo e al relativismo culturale volta anche a evidenziare la copertura ideologica che quest'ultimo fornisce all'imperialismo, v. Semerari 1965: 199-221. Scrive Semerari: "Tenendo conto del movimento in corso, sembra inadeguato insistere — al di fuori di uno stretto ambito tecnico, storico-etnografico – **suite** differenze più o meno radicali sussistenti fra le civiltà, in un'epoca in cui il problema maggiore è quello di trovare le vie della meditazione e della conciliazione fra i diversi sistemi di civiltà, anche più antagonistici, e, in ogni caso, di proteggere i popoli emancipati dai pericoli e dalle tentazioni di un nazionalismo brutale volto a semplicemente invertire i rapporti del vecchio colonialismo. In questa prospettiva, il relativismo descrittivistico – ove se ne abusi oltre i limiti dell'inchiesta storiografica ed etnografica – degenera in alibi ideologico e serve a coprire pseudoscientificamente la cattiva coscienza del colonialismo declinante" (ivi: 205-206). Circa le aporie del relativismo culturale, v. anche Cantoni 1967. Cantoni si riferisce esplicitamente a Sapir oltre che a Benedict, Mead, Boas, e agli altri esponenti dell'indirizzo dell'antropologia culturale che studia i rapporti tra personalità e cultura.

Riferimenti bibliografici

Barbano, Filippo, 1958, "Cultura e personalità nel pensiero sociologico americano", in AA.VV., *Il pensiero americano contemporaneo*, Milano, Edizioni Comunità: 3-36.

Boas, Franz, 1911, *The Mind of Primitive Man*; nuova ed. 1938, New York. The Macmillan Company; trad. it. 1972, *L'uomo primitivo*, Bari, Laterza.

Boas, Franz, 1968, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", in id., *Race, Language and Culture*, New York.

Cantoni, Remo, 1967, *Illusione a pregiudizio*, Milano, il Saggiatore.

Dilthey, Wilhelm, 1954, "Studi per la fondazione delle scienze dello spirito", in id., *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi.

Godelier, Maurice, 1970, *Antropologia storia marxismo*, introd. di M. De Stefanis e A. Casiccia, Roma, Editori Riuniti.

Harris, Marvin, 1971, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, il Mulino.

Husserl, Edmund, 1939, *Erfahrung und Urteil*; trad. it. 1960, *Esperienza e giudizio*, Milano, Silva; nuova ed. rivista 1995, Milano, Bompiani.

Jakobson, Roman, 1966, "Antropologi e linguisti. Bilancio di un convegno (cap. II di "*Results of the Conference of anthropologists and linguists*", di C. Lévi-Strauss, R. Jakobson, C. F. Voegelin e T. A. Sebeok, Indiana University Publication in *Anthropology and Linguistics*, 1953), in id., *Saggi di linguistica generale*, Milano, il Saggiatore.

Lepschy, Giulio, C., 1966, "L'inizio dello strutturalismo statunitense", in id., *La linguistica strutturale*, Torino, Einaudi: 95-104.

Lévi-Strauss, Claude, 1966, *Antropologia strutturale*, Milano, Feltrinelli.

Lévi-Strauss, Claude, 1967, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi.

Lévi-Strauss, Claude, 1969, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, il Saggiatore.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1845, *Die deutsche Ideologie*; trad. it. 1967, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti.

Morgan, Lewis H., 1970, *La società antica*, Milano, Feltrinelli.

Munford, Lewis, 1968, *Le trasformazioni dell'uomo*, Milano, il Saggiatore.

Prandstraller, Gian Paolo, 1972, "Note sui concetti 'cultura' e 'società'", «La critica sociologica», 20.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1972, "Ideologia della relatività linguistica", in id., *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani: 125-200; nuova ed. 2007, a cura di A. Ponzio.

Sapir, Edward, 1968, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and* Personality, a cura di D. G. Mandelbaum, Berkeley-Los Angeles University of California Press.

Sapir, Edward, 1969, *Il linguaggio*, intr. di P. Valesio, Torino, Einaudi.

Semerari, G.iuseppe, 1965, "Civiltà dei mezzi e civilta dei fini", in id., *La lotta per la scienza*, Milano, Silva: 199-221.

Trubeckoj, Niholaj S., 1971, "Notizie autobiografiche di N. S. Trubeckoj comunicate da R. Jakobson", in id., *Fondamenti di fonologia*, Torino, Einaudi.

Whorf, Benjamin, L., 1964, "Conceptual categories in primitive languages", in id., *Language Culture and Society*, a cura di D. Aymes, New York.

Whorf, Beniamin, 1970, *Linguaggio pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri.

La Costituzione della Repubblica del Sudafrica del 1996 riconosce ben undici lingue ufficiali compreso l'afrikaans e l'inglese. Nell'articolo 6 si dice, infatti, che le lingue ufficiali sono: sepedi, sesotho, setswana, siswati, tshivenda, xitsonga, afrikaans, inglese, isindebele, isixhosa e isizulu. Si dice anche nello stesso articolo che lo Stato deve adottare misure pratiche per definire e sviluppare lo statuto delle lingue e promuoverne l'uso in rapporto a scopi pratici; inoltre che spetta alle municipalità prendere in considerazione bisogni, preferenze, esigenze relative ai rapporti di comunicazione e usi linguistici della popolazione per approvare l'impiego delle lingue ufficiali. Tutte le lingue ufficiali devono poter godere della parità di stima. Inoltre la Costituzione prevede un Consiglio pan-sud-africano delle lingue che dovrà promuovere non solo le condizioni dello sviluppo e dell'uso delle lingue ufficiali, ma anche delle lingue khoi, nama e san e della lingua dei segni, senza trascurare il rispetto dovuto alle altre lingue parlate in Sudafrica come il tedesco, il greco, il goujarati, l'hindi, il portoghese, il tamil, il telegu, l'urdu, l'arabo, l'ebraico, il sanscrito e le lingue utilizzate per fini religiosi. "Si tratta", dice Derrida (2002: 148), "di una Costituzione straordinaria nella misura in cui iscrive il motivo della riconciliazione nel suo testo", aprendo a un processo di democratizzazione, che è accoglienza dell'altro. Questa Costituzione sudafricana, continua Derrida "è notevole per il fatto di riconoscere undici lingue nazionali aventi tutte lo stesso diritto" (ivi: 152).

Ma questo evento straordinario dell'accoglienza delle lingue dell'altro come si iscrive nel differenziato tessuto sociale e nella differenziata coscienza politica e culturale oltre che religiosa del Sudafrica contemporaneo?

La ufficializzazione delle lingue bantu che la Costituzione pone e la considerazione della parità delle lingue bantu rispetto all'afrikaans e all'inglese si orientano nella direzione di una concezione della democrazia che è accoglienza e rispetto della lingua dell'altro, accoglienza di colui che parla una lingua altra. Si apre così quella scena della transizione alla democrazia che fa del multilinguismo e del multiculturalismo il terreno dell'incontro con l'altro. Ma perché questo accada il multilinguismo e il multiculturalismo devono essere ripensati nella loro specificità, cioè nella dialogicità delle lingue e delle culture.

L'identificazione delle lingue bantu è un lavoro a cui già da tempo si erano dedicati i linguisti sudafricani, soprattutto quando, in rapporto alla politica dello sviluppo separato dell'apartheid, individuare le lingue parlate dalla popolazione nera di lingua bantu era funzionale alla identificazione dei gruppi etnici e alla segregazione razziale. Il riconoscimento dello statuto di ufficialità di quelle lingue bantu, parlate e usate nei rapporti sociali di comunicazione dalle popolazioni nere e divise in nove lingue bantu caratterizzanti nove gruppi etnici diversi, era già avvenuto con la promulgazione della *Constitution Amendment Acts* del 1963 e del 1971. Ma questo riconoscimento riguardava la politica dello sviluppo separato dell'apartheid, riguardava la costituzione dei Bantustans, la divisione della lingua bantu in funzione della definizione di nove gruppi etnici separati tra di loro e fondamentalmente separati dallo Stato sudafricano, riguardava la individuazione delle lingue proprie dei gruppi etnici segregati all'interno dei Bantustans.

In Sudafrica molti linguisti hanno studiato le lingue bantu, in particolare dobbiamo ricordare l'africanista Clement Doke, che portò a compimento la divisione della lingua bantu in nove lingue, divisione che, nel periodo dell'apartheid, fu impiegata per separare la popolazione nera in altrettanti gruppi etnici diversi. Questo lavoro di Doke ha poi contribuito alla specificazione successiva delle lingue bantu che sono parlate in Sudafrica. Esse, così come sono definite nella Costituzione del 1996, ricalcano con qualche piccola variazione la divisione delle lingue già operata dea linguisti e da Doke.

Queste lingue scandiscono identità e appartenenze. Si prestano a una politica di separazione delle differenze. L'affermazione della differenza e dell'appartenenza esclusiva a un gruppo etnico di ogni lingua bantu lavora su un concetto di differenza oppositiva tra lingue che si escludono l'un l'altra cancellando quella funzione caratteristica e specifica delle lingue che consiste nel fatto che esse si rivolgono all'altro operando, nel loro processo di formazione e trasformazione, su una base dialogica e non sulla base della loro reciproca esclusione. Le loro frontiere non sono fisse e statiche, ma fluide. Le lingue vive non esprimono identità separate e offensive nei riguardi dell'altro.

Riconoscere le lingue nella loro identità e differenza oppositiva ed esclusiva rischia di iscriverle dentro atti conoscitivi freddi e neutrali, esse invece sono inserite in processi di interpretazione, di comunicazione con l'altro, di intrecci dialogici di processi segnico-significanti che si incontrano. La lingua di un popolo non è un sistema oggettivo fisso e immutabile, per il semplice fatto che il suo impiego è sempre funzionale alla comunicazione con l'altro: si parla per dire qualcosa all'altro dentro particolari forme di relazione. Caratteristica fondamentale delle lingue è che esse nella loro formazione e trasformazione e per poter continuare a essere lingue vive non sono fra loro in rapporto di esclusione ma di vitale dialogo. Le loro frontiere si aprono al dono e all'ospitalità, alla dialogicità. Nel caso della lingua bantu, dice Ki-Zerbo (1972: 17-23), ogni classificazione mette in discussione i dogmi etnici. Usare la lingua bantu per identificare i gruppi etnici nella loro definizione dogmatica, fissa e immutabile non è possibile. Le moltissime lingue africane, continua Ki-Zerbo, per la notevole capacità di assimilazione e inventiva sono in continua trasformazione. Naturalmente questa trasformazione non è un processo storico evolutivo, ma è l'opera di una struttura dialogica che segna le lingue e le storie umane nella loro singolarità relazionale.

Nella divisione delle lingue bantu del Sudafrica il governo sudafricano dell'apartheid si serve della classificazione etno-linguistica operata da Doke relativamente alla zona 60 (Sud-Est) del Sudafrica. Secondo questa classificazione, come risulta anche dalla tabella di Doke riportata da Bullier nel suo libro (Bullier 1988: 440-441), oltre che dalle pagine di discus-

sione della questione nei testi di Bullier (ivi: 43, 210-219, 4 del *Lessico* in Appendice) e di Marianne Cornevin (1979: 98-104), i bantu del Sudafrica sono divisi in quattro gruppi linguistici: 1) il gruppo nguni, che è il più grande gruppo linguistico e comprende le lingue a) xhosa, zulu, swati e i loro dialetti e la lingua ndebele (che però nella tabella di Doke viene riportata come dialetto della lingua zulu); 2) il gruppo sotho-tswana che comprende le lingue sesotho, sepedi, setswana e i loro dialetti e la lingua sotho del Sud; 3) il gruppo venda; e 4) il gruppo shangana-tsonga che comprende le lingue tsonga e tswana. Questa divisione consente al governo dell'apartheid di programmare la costituzione di nove Bantustans, di nove nazioni. Ma alcuni interrogativi si pongono subito. Se la divisione linguistica è alla base della divisione etnica perché i parlanti la lingua xhosa sono divisi in due gruppi etnici diversi, in due nazioni: il Transkei e il Ciskei? La determinazione dell'identità etnica attraverso la lingua parlata dalla popolazione, l'affermazione a priori dell'esistenza di un rapporto di indiscutibile identificazione tra lingua e gruppo etnico producono, come Marianne Cornevin mette in evidenza, "violenza e falsificazione storica" (*ibid.*). Non tengono conto, per esempio, di quei cambiamenti nella lingua parlata che si determinano quando si vive in un tessuto sociale caratterizzato dal lavoro migrante, dai processi di urbanizzazione e proletarizzazione, in un paese come il Sudafrica dell'apartheid, dove se, da una parte, la divisione delle lingue bantu e dei corrispondenti gruppi etnici, nella loro separazione dalle due sole lingue ufficiali che sono l'afrikaans e l'inglese, registra la violenza della politica dello sviluppo separato e della discriminazione razziale dell'apartheid, dall'altra le lingue bantu, pur nella loro divisione forzata, sviluppano la loro singolarità dialogica.

Della non corrispondenza della lingua parlata con il gruppo etnico relativo riferisce Cornevin (1979: 99-100) sulla base di alcune considerazioni sociologiche:

> Gli zulu […] sono stati valutati nel 1976 a più di 5 milioni e rappresentano il gruppo etnico più importante dell'Africa del Sud […]. Per la superiorità numerica degli zulu nelle zone industriali di Johannesburg e soprattutto Durban […], lo zulu sta diventando la *lingua franca* di gran parte degli africani urbanizzati nella zona bianca.

Inoltre nonostante questi africani parlino altre lingue, lo zulu predomina anche in quella particolare lingua parlata dai lavoratori africani che è il *fanakalo*, una lingua che è un mescolamento di lingue: l'inglese, l'afrikaans, lo zulu. Questa lingua veniva insegnata ai lavoratori perché potessero comunicare nel mondo del lavoro. Come conferma lo stesso Bullier (1988: 216).

> L'ethnie se fonde avant tout sur la langue, mais la confusion reste grande en matière de linguistique africaine. Les études de syntaxe, de morphologie, de grammaire, les dictionnaires et les traductions dans les vernaculaires ne permettent pas de définir des aires linguistiques bien délimitées. Il n'y a pas véritable homogénéité linguistique des différentes ethnies que les ethnologues sont censés répertorier. Les langues se chevauchent très souvent, ainsi, certaines ethnies nguni parlent une langue sotho et vice-versa.

Insomma l'opera di classificazione delle lingue bantu, a cui hanno lavorato in Sudafrica numerosi linguisti bantuisti come Doke, il linguista e antropologo culturale van Warmelo,

ha portato all'identificazione di aree linguistiche omogenee che si escludono a vicenda e alla pretesa che esse possano porsi come luogo di identificazione delle etnie. In realtà, come queste analisi empirico-sociologiche mostrano, i confini delle lingue sono molto fluidi, le frontiere incerte, le relazioni con le altre lingue bantu e anche con l'afrikaans e l'inglese dialogiche, sì da mettere in discussione sia la teoria della corrispondenza di identità linguistica ed etnica sia ogni teoria della relatività linguistica.

Questo poderoso lavoro dei linguisti bantuisti e il correlativo lavoro degli antropologi servirà allo Stato dell'apartheid per ridurre la maggioranza della popolazione sudafricana cioè la popolazione nera di lingua bantu a minoranze etniche relegate nei Bantustans, luoghi di identificazione etnica e di discriminazione razziale.

Secondo la teoria della relatività linguistica formulata da Whorf (1969: 213-214)

> ogni lingua è un sistema di modelli, diverso dagli altri, dove sono culturalmente ordinate le forme e le categorie con le quali ogni persona non solo comunica, ma anche analizza la natura, accetta o trascura certi tipi di rapporti e di fenomeni, incanala il suo ragionare e costruisce insomma la dimora della propria coscienza;

ogni lingua nel suo processo di modellazione sistematica esprime un modo diverso di pensare e di concepire il mondo. Questo concetto importantissimo viene applicato da Whorf all'analisi della lingua hopi (degli indiani *pueblo* dell'Arizona appartenenti al gruppo linguistico della "grande famiglia" uto-azteca di lingue indigene dell'America settentrionale), che Whorf, dietro consiglio di Sapir, impara e analizza con l'intento di scoprire la capacità che questa lingua ha di esprimere e di dire il pensiero e il mondo dell'altro all'altro. Ma se ogni lingua diversa dicesse un mondo diverso, a livello interlinguistico nessuno potrebbe dire qualcosa all'altro, comunicare all'altro qualcosa. È questo il rischio in cui cade la teoria della relatività linguistica di Whorf. Se è legittimo che i linguisti si dedichino allo studio delle lingue proprie e diverse di un popolo e le analizzino in quanto tali, intendere la diversità nella sua fissità e definitività e fare di questa diversità un parametro di definizione della diversità del pensiero e della concezione del mondo di un determinato popolo etnicamente distinto e separato significa abbandonare la lingua al suo destino di divenire oggetto definito e fisso e, in quanto tale, soggetto all'uso e all'apprendimento e alla sua funzione di strumento automatico di identificazione e di appartenenza a un popolo, a un gruppo etnico, a una nazione, a una comunità. Ma la lingua di una determinata società non può essere considerata soltanto come un capitale stabile, che non subisce variazioni determinate dal linguaggio vivo, cioè dall'uso storicamente determinato dei linguaggi che veicolano concezioni del mondo, ideologie, processi culturali, valori. Questa considerazione del rapporto tra lingua e concezione del mondo della teoria della relatività linguistica è un contributo importante per la comprensione delle lingue, ma conduce alla convinzione di poter usare la lingua come strumento di identità della cultura di un popolo. La lingua così chiude sull'identità.

Rossi-Landi nella sua analisi della teoria della relatività linguistica di Whorf mette in evidenza l'importante contributo offerto da questo autore, come anche da Sapir, nello studio di alcune lingue amerindiane effettivamente parlate da gruppi differenti; ma il problema è che la lingua non può essere considerata come un sistema oggettivo, fisso e immutabile, che è il luo-

go di sedimentazione di culture diverse, di concezioni del mondo diverse cristallizzate nella loro diversa identità, separatezza e incommensurabilità. Osserva Rossi-Landi (1968: 46-47):

> Una lingua considerata obiettivamente in un determinato momento del suo sviluppo quale sistema conchiuso, può non essere stata ancora adoperata per esprimere taluni pensieri che in un secondo momento vi vengono espressi […]: è il caso dell'inglese prima che Whorf vi esprimesse la struttura dello hopi, ed è comunque possibile tradurre […]; se ne deve argomentare che ogni lingua possiede un potere generativo e auto-estensivo.

Tale potere non è però "una proprietà ad essa inerente, ma proviene dal fatto che noi ce ne serviamo parlando e in questo servircene la pieghiamo ai nostri scopi". La lingua, continua Rossi-Landi, non è separata dal "parlare comune", cioè dall'insieme delle tecniche intersoggettive, collettive, sociali con cui i parlanti si esprimono e comunicano, dal resto del linguaggio, dalle articolazioni e connessioni della lingua, del linguaggio e del parlare comune. Il che significa che le lingue esprimono linguaggi non previsti, che riarticolano il senso del dire. Esse non dicono l'appartenenza etnica, nella sua dogmatica e aprioristica definizione, ma aprono a un'altra storia.

Ciò che accade attraverso la programmazione delle analisi etno-linguistiche relative alla popolazione bantu durante il periodo dell'apartheid è l'attuazione di un progetto politico, secondo il quale la individuazione della diversità delle lingue e delle culture bantu, così come vengono ricostruite dal lavoro della Sezione etnologica del Dipartimento della cooperazione e dello sviluppo, possa promuovere la costituzione dei National States, luoghi di reclusione della maggioranza della popolazione sudafricana nera ridotta a minoranze etniche escluse dalla cittadinanza sudafricana. Nel sistema dell'apartheid queste lingue bantu diverse e separate finiscono per reprimere una lingua altra in cui i sudafricani neri ritrovano le loro solidarietà sociali, le loro lotte contro le discriminazioni razziali, per la realizzazione di una democrazia, che, come dice la Carta della libertà dell'African National Congress, è possibile realizzare solo attraverso la pace e l'amicizia fra i popoli. Questa lingua altra esprime una configurazione politica e culturale differente, quella a cui fa riferimento la Carta della libertà quando dice: "Il Sudafrica appartiene a tutti coloro che vi vivono, bianchi, neri […], e nessun governo può pretendere di esercitare l'autorità se non gli deriva dalla volontà di tutto il popolo". "Tutto il popolo", questa alleanza iscritta in una lingua che dice la differenza e l'alterità nella sua apertura e ospitalità all'altro, mai chiusa e irrigidita in identità represse e soffocate, è il fondamento della democrazia.

L'ufficializzazione e la liberalizzazione delle lingue bantu nascono nel contesto della fine dell'apartheid, cioè nel processo della transizione democratica del Sudafrica, che ha come atto primo la possibilità che tutti i sudafricani hanno di votare per la prima volta nell'aprile del 1994. Questo momento importante è il risultato del lavoro dei movimenti anti-apartheid come l'African National Congress, che producono una notevole maturazione della coscienza politica nel Sudafrica che si esprime sia nella denuncia dell'apartheid come crimine contro l'umanità, sia nella rivendicazione dei diritti umani fondamentali come il diritto alla vita e alla salute, sia nella lotta contro le discriminazioni razziali e la povertà, ma anche nei programmi di sviluppo delle nuove politiche liberiste.

Le lingue bantu parlate dai gruppi etnici diversi e separati nel sistema dell'apartheid in un contesto storico caratterizzato dallo sviluppo di un sistema capitalistico fondato sullo sfruttamento dei lavoratori migranti e dallo sviluppo del processo di industrializzazione e proletarizzazione della popolazione sudafricana, rompono gli argini della etnicità ed esprimono nuove forme di solidarietà sociale, quelle forme di solidarietà sociale nelle quali si viene costruendo il programma di una società multietnica, multiculturale, la società del Sudafrica democratico. Queste lingue, migranti nella lingua dell'Occidente accolgono la denuncia dell'apartheid e di ogni forma di discriminazione razziale e di oppressione dell'uomo sull'uomo come crimine contro l'umanità e la promessa di democrazia, quella che Mandela, eletto presidente del Sudafrica fa nel suo discorso pronunciato il 1° maggio 1994 nell'anfiteatro degli *Union Buildings* di Pretoria, centro della supremazia bianca, ma divenuto luogo di parola democratica. Egli dice: "Questa è la vittoria di tutti, per la giustizia, per la pace e per la dignità umana […]. Ho sempre saputo che nel fondo di ogni cuore umano albergano pietà e generosità […] l'amore è più naturale dell'odio (**Mandela 1995**: 576-77). Pietà, generosità, amore per l'altro, ascolto della parola altrui sono le condizioni fondamentali di quella forma di responsabilità dell'altro che è la democrazia. Queste lingue veicolano un concetto di umanità che nelle lingue bantu sudafricane si dice *Ubuntu*. Questa parola non è traducibile né nel concetto di umanità, che fa riferimento a una appartenenza locale, etnica, nazionale e ideologica, né con un concetto simbolico, universale e astratto, ma, dicono i sudafricani traducendo in lingua inglese il significato della parola *Ubuntu*, essa esprime le modalità del vivere come *brotherliness*, *solidarity and togetherness*, quelle modalità del vivere caratterizzate dalla responsabilità dell'uno nei confronti dell'altro, dal reciproco sostegno e dalla comunanza nell'estraneità, l'*Ubuntu, a way of living together and supporting one another*. L'*Ubuntu* dice di una democrazia multiculturale non fondata sulla fissità delle identità etniche e culturali, ma sulle alterità che si dispiegano nella relazione con l'altro sull'ospitalità e sull'ascolto dell'altro nei segni della sua estraneità e comunanza. È l'istanza della "democrazia a venire" nel senso di Derrida. Essa non si esaurisce in una definizione di appartenenza identitaria.

Così l'espressione in lingua xhosa *Nkosi Sikelel'iAfrica*, titolo dell'inno nazionale del Sudafrica, la cui traduzione è *Dio protegga l'Africa*, richiama sì la realizzazione dell'unificazione delle popolazioni sudafricane nell'unità della nazione, ma la carica emotiva che contiene e che suscita non può non fare riferimento a ciò che costituisce la sua storia più profonda secondo cui da inno ecclesiastico diventa canto di lotta contro l'apartheid, contro le disuguaglianze sociali, non solo relativamente al Sudafrica, ma per tutta l'Africa. Inno nazionale o canto preghiera per la tutela della vita, della salute, per la eliminazione della povertà, per la cura delle malattie come l'AIDS?

Anche la *Truth and Reconciliation Commission* istituita dalla Costituzione del 1996 parla quella lingua della democrazia che è la riconciliazione. Senza riconciliazione, pace, amicizia non c'è democrazia. La *Truth and Reconciliation Commission*, presieduta dall'arcivescovo Desmond Tutu, prevede la possibilità di chiedere l'amnistia per tutti coloro che confessano i gravi crimini compiuti nel periodo dell'apartheid, nella consapevolezza che il fondamento del vivere sociale nel difficile processo di transizione democratica del paese deve passare dalla riconciliazione e anche, come sottolinea Tutu, dal perdono. L'iscrizione da par-

te di Tutu del perdono fra i valori che la Commissione deve prendere in considerazione fa sì che, come mette in evidenza Derrida (2004: 149), che Tutu venga "accusato da alcuni neri di cristianizzare il processo e da alcuni bianchi di rendere parziale la commissione […]. Bisognerà discutere", continua Derrida, "se questa nozione di perdono sia o meno un'eredità giudaico-cristiana" o non investa anche uno spazio politico molto più complesso dello Stato-nazione di riferimento. Al di là delle analisi molto profonde che Derrida ci offre relativamente al significato religioso, morale e politico della riconciliazione e del perdono nella transizione democratica sudafricana, egli afferma:

> bisogna anche comprendere come coloro che rimproverano a Tutu di cristianizzare la scena della Commissione abbiano molti argomenti dalla loro parte. Tra gli altri quello che la stessa parola "perdono" non è traducibile in tutte le lingue sudafricane […]. Mi è stato spiegato che in questa o quest'altra lingua, non inglese o non europea, la parola con la quale si traduce "perdono" ha molte altre connotazioni, che riguardano sia la specificità delle tradizioni culturali e religiose che la salvezza dello Stato-nazione come luogo della salvaguardia dei diritti umani fondamentali e della democrazia (ivi: 151-52).

Queste considerazioni non ci conducono alla difesa dei significati propri e originari, puri di una determinata lingua, giacché segni e significanti vivono non nella chiusura difensiva rispetto all'altro, ma nell'apertura dialogica all'alterità, ciò che Derrida nel testo *Il monolinguismo dell'altro* chiama "l'apertura eterologica" (Derrida 1996: 6).

Nell'articolo 6 della Costituzione del 1996, con riferimento alle undici lingue ufficiali, si dice che lo Stato deve fare in modo di "elevare lo statuto delle lingue" e "aumentarne l'uso", inoltre che "tutte le lingue ufficiali devono godere di parità di stima ed essere trattate in maniera eguale". La parità di stima delle lingue ufficiali comporta il fatto che di esse bisogna promuoverne l'uso, ma questa affermazione non trova rispondenza nella realtà istituzionale, parlamentare, giuridica, amministrativa, educativa del Sudafrica del post-apartheid, dove si parla fondamentalmente l'inglese o l'afrikaans. L'articolo 29 della Costituzione dice che ognuno ha il diritto di ricevere la sua istruzione nella lingua ufficiale di sua scelta, ma ciò è possibile per la scuola materna e primaria, ma per la scuola superiore e per l'Università occorre conoscere l'inglese o l'afrikaans.

Bisognerà fare un sforzo maggiore per promuovere l'uso delle lingue bantu e la loro traduzione e comprensione. Bisognerà fare uno sforzo maggiore per promuovere l'ascolto di queste lingue. Restituire dignità alle lingue bantu e alle altre lingue parlate in Sudafrica significa non soltanto promuoverne l'uso da parte dei parlanti queste lingue, ma predisporne l'ascolto, la traduzione, la comprensione, l'immissione in circuiti dialogici che aprono al dire dell'altro senza costrizioni, repressioni e cancellazioni forzate dei circuiti culturali di cui le lingue vivono nel loro rapporto con l'altro.

Ma la programmazione dell'insegnamento e della diffusione delle lingue bantu, già promossa e programmata dal *Libro bianco sull'educazione del 1994* deve tener conto del fatto che le lingue bantu sono lingue vive e vanno trattate come tali non soltanto in riferimento all'estensione dell'uso di esse nella realtà sociale del Sudafrica contemporaneo, ma anche nella stima della dignità dell'essere parlante cioè nella comprensione del dire all'altro di

queste lingue immerse nella dialogicità di una storia, in cui l'apertura alla transizione democratica che la Costituzione del Sudafrica del 1996 inaugura si blocca nei processi dello sviluppo del capitalismo sudafricano che crea nuove disuguaglianze sociali, emarginazione, diffusione della povertà, della malnutrizione, dell'AIDS.

Le lingue bantu del Sudafrica sono oggi soggette a un processo di trasformazione, che le porta sempre più verso la rottura degli argini della fissità morfologica ed etnico-relativistica. Fenomeno che riguarda tutte le lingue, ma che in particolare nel Sudafrica risente del processo della separazione linguistica ed etnica del sistema dell'apartheid e dello spirito democratico che ha investito il Sudafrica dei movimenti anti-apartheid e della transizione del Sudafrica post-apartheid. Questa trasformazione non è un processo storico evolutivo, ma è l'opera di un commercio dialogico che segna le lingue e le storie umane nella loro singolarità relazionale. Le lingue bantu aprono fra loro le frontiere utilizzando parole e significati classificati dai linguisti come appartenenti all'altra lingua, aprono alle lingue inglese e afrikaans di cui è intessuta la rete delle relazioni sociali, aprono a un continuo gioco di scambi, di mescolamenti, di solidarietà. Queste lingue esprimono l'esperienza gioiosa della fine dell'apartheid, ma anche le richieste di giustizia per le popolazioni ancora oggi, in un Sudafrica ricco e capitalisticamente sviluppato, oppresse e sottoposte a un regime di povertà, di malnutrizione, di malattie come l'AIDS, e chiedono l'iscrizione della storia del Sudafrica in quella coscienza civile dell'Occidente che ha definito la segregazione razziale, operata attraverso la divisione linguistica della lingua bantu ed etnica, crimine contro l'umanità e che è stata in grado di pensare che la verità, la riconciliazione e il perdono avrebbero restituito la pace in Sudafrica.

L'accoglienza della lingua dell'altro non coincide con una ospitalità non dialogica, non aperta all'altro, non aperta all'ascolto del dire della lingua dell'altro. Accogliere le identità linguistiche ed etniche, già fissate nelle loro diversità e appartenenze significa non riuscire a concepire una struttura ospitale e accogliente nei riguardi dell'altro, ma, al contrario, concepirla simile, come dice Derrida, a "un modello coniugale, paterno e fallogocentrico", in cui è "il capo di casa a fare le leggi dell'ospitalità" (Derrida **2000**: 128), significa trascurare l'insieme della cultura, del mondo, dei valori, dei significati che abitano la lingua nel suo rivolgersi all'altro (ivi, 118-19). Dice Derrida, in riferimento all'affermazione di Hannah Arendt, ebrea rifugiatasi negli Stati Uniti durante il nazismo, la quale sosteneva di non sentirsi tedesca tranne che per la lingua, "la lingua detta 'materna' non è luogo di identità e di appartenenza, ma è già 'lingua dell'altro'" (ivi: 91).

L'accoglienza della lingua dell'altro non coincide con la difesa delle lingue locali come testimonianze dell'identità astratta dei popoli. Salvaguardare lo statuto delle lingue non deve impedire alle lingue di accedere al dire. Lasciare le lingue libere di esprimersi, liberalizzarne l'uso all'interno della vita del Sudafrica significa lasciar parlare quella lingua comune che ha accesso al dire, che libera nella solidarietà e nell'amicizia, non nel multilinguismo delle lingue separate, non nel multiculturalismo delle culture separate – l'apartheid è multilinguista e multiculturalista – ma nella dialogicità delle lingue e delle culture, nella democrazia.

In questo senso l'espressione "the rainbow people" che il vescovo Desmond Tutu, presidente della Tru una Reconcilation Commission ha proposto per il Sudafrica democratico, caratterizzato dalla convivenza di più lingue e più culture, ospita i segni della gioia, che si

coglie nei volti della gente scampata al diluvio dell'apartheid, ma anche i segni, il linguaggio di una nuova alleanza. L'arcobaleno: segno dell'alleanza cristiana (Genesi 9: 12-17), della coesistenza e della convivialità di più lingue e culture, dell'attesa di un tempo sereno, di una vita senza guerre, segnata dalla pace e dall'amicizia fra i popoli?

Riferimenti bibliografici

Bullier, Antoine J., 1988, *Partition et Repartition: Afrique du Sud, Histoire d'une strategie ethnique (1880-1980)*, Paris, Didier Erudition.

Cornevin, Marianne, 1979, **orig. ???**; trad, it. 1983, *L'apartheid. Violenza e falsificazione storica*, Milano, Marzorati Editore.

Derrida, Jacques, 1996, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Éditions Galilée; trad. it. 2004, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Derrida, Jacques, 2002, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Éditions de l'Aube; trad. it. 2004, *Sulla parola*, Roma, Nottetempo.

Derrida, Jacques, 2004, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Éditions de l'Herne; trad. it. 2004, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Milano, Cortina.

Derrida, Jacques, Dufourmantelle, Anne, 1997, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy; trad. it. 2000, *Sull'ospitalità*, Milano, Baldini e Castoldi.

Derrida, Jacques, Roudinesco, E., 2001, *De Quoi Demain… Dialogue*, Paris, Fayard-Éditions Galilée; trad. it. 2004, *Quale Domani?*, Torino, Bollati Boringhieri.

Doke, Clement M., 1933, *A Preliminary Investigation into the State of the Native Languages of South Africa with Suggestions as to Research and the Development of Literature*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.

Doke, Clement M., 1954, *The Southern Bantu Languages*, London, Oxford University Press for International African Institute.

Doke, Clement M., Cole, D., 1969, *Contributions to the History of Bantu Linguistics*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.

Ki-Zerbo, Joseph, 1972, **orig.??**; trad. it. 1977, *Storia Dell'Africa Nera. Un Continente tra la preistoria e il futuro*, Torino, Einaudi.

Meillassoux, Claude, 1989, "Dell'etnicismo come mezzo di reclusione della popolazione sudafricana", «La critica sociologica».

Rossi-Landi, Ferruccio, 1968, "Ideologie della relatività linguistica", «Ideologie», 4, ora in id., 1972, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani; nuova ed. a cura di A. Ponzio, 2007.

Sapir, Edward, 1924, "Culture, Genuine and Spurious"; nuova ed. 1968, in *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personalità*, a cura di David G. Mandelbaum, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Solimini, Maria, 1991, *I diritti delle differenze. Sul sistema dell'apartheid* (in collab.), Bari, Edizioni dal Sud.

Solimini, Maria, 2005, *Dal Sudafrica* (in collab.), Bari, Edizioni dal Sud.

Whorf, Benjamin L., 1960, **orig. ???**; trad. it. 1970, *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri.

*DA CITTADINI A PROFUGHI: I PALESTINESI DOPO LA NAKBA**

Dopo la catastrofe: la società dei campi profughi

Come ha lapidariamente riassunto Fawaz Turki, all'indomani della *Nakba* del 1948 "la Palestina cessò di esistere. I suoi abitanti originari, i palestinesi, furono ribattezzati 'rifugiati arabi', riforniti regolarmente di razioni alimentari dalle Nazioni Unite e dimenticati dal mondo" (cit. in Kimmerling, Migdal 2003: 215, trad. nostra). Una società vivace e multiforme era stata quasi completamente sradicata e disintegrata, e i suoi *cives* ridotti a profughi dispersi tra i paesi confinanti. Dei circa 800.000 palestinesi espulsi dalle organizzazioni armate sioniste o costretti a fuggire, 300.000 si erano rifugiati in Cisgiordania, 100.000 in Transgiordania, 100.000 in Libano, 75-90.000 in Siria, 160-190.000 a Gaza e 7000 in Egitto[1].

Il primissimo esodo dalla Palestina ebbe luogo all'inizio della guerra civile, e riguardò solo poche decine di migliaia di persone, perlopiù borghesi ed esponenti del notabilato. Questi primi esuli, anche se persero le loro proprietà in Palestina, avevano comunque mezzi sufficienti per risistemarsi altrove e non crearono particolari problemi di accoglienza ai paesi di arrivo. Ben diversa fu invece la condizione delle successive ondate di profughi che a partire dal mese di aprile del 1948 si riversarono sui paesi confinanti: si trattava in questi casi di centinaia di migliaia di persone, contadini, piccoli proprietari, proletariato urbano e piccola borghesia che avevano perduto tutto quello che avevano. La maggior parte di loro si rifugiò in Cisgiordania, spesso accampandosi all'aperto. Le autorità di Amman erano tutt'altro che preparate a fare fronte a un'emergenza di queste dimensioni, e l'arrivo dei profughi mise a dura prova le già magre risorse del paese: la modesta razione alimentare che l'amministrazione transgiordana riuscì a garantire loro risultò del tutto insufficiente, né a coprire tali falle bastò il generoso sforzo dei volontari locali. Inoltre la mancanza di acqua e di adeguata assistenza sanitaria rischiavano di fare esplodere delle epidemie, e ai morti uccisi dal caldo o dalla fame durante la fuga si aggiunsero ben presto quelli stroncati della dissenteria. Non dissimile era la situazione in Siria e in Libano, dove pure le autorità locali avevano cercato di garantire un minimo di assistenza ai rifugiati. In Egitto le poche migliaia di pro-

* Da Fabio De Leonardis, *Palestina 1881-2006. Una contesa lunga un secolo*, Napoli, La Città del Sole, 2007, pp. 103-109 e 110-113.

fughi ivi rifugiatesi furono sistemati in maggioranza in speciali campi appositamente allestiti e affidati alle cure di associazioni umanitarie locali, altri furono accolti da famiglie egiziane. In tutti i paesi l'afflusso improvviso di decine di migliaia di persone prive di tutto e bisognose di assistenza creò problemi di approvvigionamento, e l'impossibilità di trovare per loro una sistemazione dignitosa fece sì che nelle società ospitanti si verificassero in più occasioni rigurgiti xenofobi: ci fu addirittura chi chiese di rispedirli indietro, temendo che una massa tanto ingente di diseredati potesse destabilizzare la situazione politica interna. Fu in particolare il caso del Libano, dove l'afflusso di 100.000 profughi musulmani era visto dalla destra cristiano-maronita come una potenziale minaccia che rischiava di alterare il fragile "equilibrio etnico" su cui si reggeva la giovane repubblica libanese.

I profughi dal canto loro credevano che il loro esilio sarebbe stato temporaneo, ed erano fermamente decisi a tornare alle loro case. Ma data l'intransigenza del governo israeliano nel negare loro il diritto al ritorno, fu ben presto chiaro che l'intera questione non sarebbe stata risolta in pochi mesi, e che era necessaria l'adozione di una politica di assistenza più a lungo termine. Della necessità di una maggiore coordinazione e gestione degli aiuti si era fatto portatore nell'estate del 1948 il mediatore ONU Bernadotte, ma il suo assassinio in settembre bloccò ogni progresso in questa direzione. Fu quindi solo a dicembre che finalmente venne creata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite un'organizzazione *ad hoc*, la United Nations Relief for Palestine Refugees in the Near East (UNRPR) – poi sostituita un anno dopo dalla United Nations Relief and Work Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA) – che di concerto con la Croce Rossa e i quaccheri dell'American Friends Service Committee prese in mano la gestione degli aiuti e dei campi in cui i profughi si erano raccolti[2]. L'arrivo di grandi tende trasformò questi punti di raccolta in veri e propri campi profughi, e gradualmente l'intervento della UNRPR dette i suoi frutti, garantendo stabilmente ai rifugiati un minimo di approvvigionamento alimentare e di assistenza sanitaria. Ciò nonostante, la condizione dei rifugiati rimase drammatica: decine di persone erano ammassate sotto una stessa tenda o in edifici di fortuna, e la maggioranza di loro si trovava in una situazione di indigenza assoluta e di totale dipendenza dagli aiuti. Tali circostanze spinsero molti profughi rifugiati a Gaza o in Cisgiordania a tentare di attraversare clandestinamente la Linea Verde per arare i propri campi, effettuare il raccolto, recuperare dei beni perduti o vendicarsi con piccoli furti dei coloni insediatisi sulle loro terre. Tra il 1949 e il 1956 furono tra 2.700 e 5.000 i profughi palestinesi che trovarono la morte in questi disperati tentativi: le autorità israeliane avevano infatti dato ordine di sparare a vista contro i "clandestini", come furono definiti, onde impedirne a tutti i costi il ritorno. Per impedire gli sconfinamenti i coloni e i militari israeliani ricorsero anche a misure particolarmente crudeli quali l'avvelenamento dei pozzi, la sistemazione di mine lungo i sentieri che attraversavano la Linea Verde e le espulsioni in massa di sospetti "clandestini". Questo incrudelimento repressivo portò alle prime, disorganizzate incursioni armate oltre la Linea Verde da parte di piccoli gruppi di profughi, cui a sua volta Tel Aviv rispondeva talvolta con bombardamenti aerei o di artiglieria sui villaggi di frontiera, più spesso con sanguinose spedizioni punitive oltre confine. Nel 1953 Tel Aviv creò addirittura un'unità militare specificamente addetta a queste incursioni, l'"Unità 101", affidata al comando del giovane maggiore Ariel Sharon: fu costui a dirigere il 14 ottobre 1953 la più grave di queste rappresa-

glie, facendo saltare decine di case nel villaggio cisgiordano di Qibya e lasciando sul terreno 60 vittime civili, un'azione che fu aspramente condannata dal Consiglio di Sicurezza e generò proteste da parte di tutto il mondo. Le autorità giordane ed egiziane, preoccupate da queste rappresaglie, tentarono a loro volta di prevenire gli sconfinamenti, anche se non riuscirono mai a bloccarli del tutto. Dopo il 1955, con l'inasprimento dei rapporti con Israele, Amman e Il Cairo passarono a servirsene come arma di disturbo, reclutando *ad hoc* delle unità di *fida'iyyun*. La militarizzazione degli sconfinamenti finì comunque per ritorcersi contro Israele, cui questa "guerra di confine" costò tra il 1949 e il 1956 un tributo di sangue di 200 morti.

L'11 dicembre 1948 l'Assemblea Generale dell'ONU aveva votato la Risoluzione 194, che stabiliva il diritto al ritorno per i profughi palestinesi, ma nessuno s'incaricò di farla rispettare. Dopo la firma degli accordi armistiziali e il respingimento da parte israeliana di qualsiasi progetto che prevedesse un rimpatrio più o meno parziale dei profughi, fu ormai chiaro che il ritorno non era all'ordine del giorno: la situazione di esilio temporaneo dei rifugiati divenne quindi permanente. In pochi anni, le tende furono rimpiazzate da baracche con tetti di lamiera, e i campi divennero da accampamenti improvvisati delle vere e proprie *bidonvilles* piagate dal sovraffollamento e dalla mancanza delle più elementari comodità, anche se alla fine in molti campi si riuscì a realizzare dei sistemi fognari e a garantire la fornitura di elettricità. La stragrande maggioranza dei rifugiati (300.000) si trovò ammassata nei campi della Cisgiordania mentre altri 100.000 trovarono rifugio sulla riva est del Giordano. L'idea di re 'Abdallah era quella di assimilarli nel suo regno: il sovrano hashemita cercò quindi di presentare la Transgiordania come "il legittimo erede della Palestina araba" (Kimmerling, Migdal 2003: 219), e conseguentemente promosse una politica di "transgiordanizzazione" dei palestinesi, cercando da un lato di integrarli fornendo loro assistenza e istruzione e dall'altro di soffocarne ogni tentativo di espressione politica autonoma. In quest'ottica vanno viste l'imposizione del toponimo "Cisgiordania" (*West Bank*) alla parte di Palestina occupata dalla Legione Araba e la convocazione di due congressi nazionali palestinesi che, abilmente pilotati dal sovrano, sconfessarono la leadership di Amin al-Husayni e chiesero ad 'Abdallah di unificare le due rive del Giordano. Con questa legittimazione il re procedette quindi nel 1950 con l'annessione della Cisgiordania e la proclamazione del Regno di Giordania, la cui cittadinanza venne concessa a tutti i palestinesi ivi residenti, profughi e non, che costituivano ormai i 2/3 della popolazione del paese. Molti profughi tuttavia non avevano alcuna intenzione di stabilirsi in via definitiva nel regno hashemita, e continuarono a chiedere di poter tornare a casa. Essi avrebbero inoltre voluto che il re si impegnasse a liberare la parte di Palestina occupata dai sionisti, ma ciò andava evidentemente al di là sia delle capacità militari che delle intenzioni di 'Abdallah, che invece avrebbe volentieri normalizzato i suoi rapporti con il neonato Stato di Israele. L'incompatibilità di fondo tra i progetti di 'Abdallah e le aspirazioni dei profughi, non pochi dei quali lo sospettavano di collusione con la leadership sionista, fu alla radice del suo assassinio a Gerusalemme da parte di un seguace di Husayni nel luglio 1951. Ad 'Abdallah successe il figlio Talal, che però nel 1953, a causa di problemi mentali, dovette abdicare in favore di suo figlio Hussein. Il cambio della guardia tuttavia non modificò la politica degli hashemiti nei confronti dei palestinesi. Gli sforzi per integrarli ebbero un certo successo

con le classi superiori, diversi esponenti delle quali finirono per assumere ruoli di rilievo nell'economia giordana e nell'amministrazione del regno (i posti-chiave delle forze di sicurezza rimasero invece saldamente nelle mani delle tribù beduine fedeli agli hashemiti). Nelle fila della piccola borghesia urbana gli anni Cinquanta videro invece l'ascesa del Partito Comunista Giordano, sviluppatosi sull'ossatura della Lega di Liberazione Nazionale. Se questi ceti riuscirono a esprimere una propria rappresentanza politica, gli ex *fellahin* e quanti provenivano dal proletariato urbano, in prevalenza musulmani, restarono invece confinati nei campi profughi e politicamente emarginati, anche se ci furono da parte loro occasionali tentativi di autorganizzazione politica. La vita nei campi profughi a dispetto degli sforzi della UNRWA rimase durissima, perché l'agricoltura giordana, arretrata e a corto di terra, non poté garantire lavoro come braccianti o mezzadri che a un quinto di loro, e l'espansione della produzione e dei terreni coltivabili nel decennio successivo giovò ai grandi proprietari terrieri giordani, ma non ai profughi: solo pochi di loro divennero piccoli proprietari, la maggior parte restarono semplicemente manodopera a basso costo. Peraltro ora, con le città della costa in mano israeliana, molti villaggi e città cisgiordane avevano perso lo sbocco tradizionale per i loro prodotti. Neppure l'improvvisa crescita economica della Giordania tra la fine degli anni Cinquanta e i primi Sessanta, che pure migliorò la loro condizione, poté garantire ai profughi un livello di vita accettabile. Il principale datore di lavoro nei campi divenne quindi la UNRWA, che impiegava i rifugiati nella gestione dei servizi all'interno dei campi. Il settore educativo costituì uno dei principali successi dell'organizzazione, in quanto riuscì comunque a fornire un'istruzione al 95 per cento dei ragazzi e delle ragazze in età scolare, facendo dei palestinesi la popolazione araba più istruita del Medio Oriente[3]. Paradossalmente, fu proprio la disperata situazione occupazionale dei campi a favorire lo sviluppo del sistema educativo della UNRWA: furono infatti la scarsità di sbocchi lavorativi esterni e l'alta richiesta di insegnanti generata dall'elevato tasso di incremento demografico a far sì che molti palestinesi dotati di un'istruzione superiore trovassero impiego nel corpo docente delle scuole della UNRWA (Kimmerling, Migdal 2003: 236-237).

La distruzione della società tradizionale palestinese, eliminando le basi materiali del patriarcato e allentando la tradizionale fedeltà al clan, ebbe anche come inatteso risultato positivo una rapidissima emancipazione femminile, un processo già avviato nei primi anni Quaranta con l'entrata nel mondo del lavoro delle donne palestinesi: la nuova generazione femminile, cresciuta nei campi e formatasi nelle scuole della UNRWA, avrebbe dato un notevole contributo alle successive lotte, mostrando un protagonismo che fece per decenni delle donne palestinesi le più emancipate del mondo arabo.

Se in Giordania e in misura minore in Siria almeno una parte di profughi poté integrarsi nella società di accoglienza, ben diversa fu la situazione dei rifugiati ammassati nei campi di Gaza o del Libano. Il Libano negò ai rifugiati la cittadinanza e ne limitò fortemente l'integrazione sbarrando loro l'accesso a circa 40 professioni, col risultato di trasformare i campi profughi in veri e propri ghetti che divennero un mero bacino di fornitura di lavoratori a basso costo e senza diritti per l'agricoltura e l'industria libanesi[4]. Ben peggiore era la situazione della Striscia di Gaza, una regione già di suo tra le più povere della Palestina. L'Egitto non l'annesse e non concesse ai suoi abitanti la cittadinanza, ponendo delle restrizioni

perfino sulla libertà di accesso al resto del paese e mantenendo in vigore fino al 1962 le legislazione militare d'emergenza. Politicamente, Il Cairo amministrò la regione cooptando i vecchi *a'ayan* locali: la gran parte dei profughi rimasero esclusi dalla vita politica, e l'unica organizzazione che trovò terreno fertile nei campi furono i Fratelli Musulmani, fautori di un panislamismo militante. Economicamente la Striscia si trovò tagliata fuori da gran parte delle coltivazioni, sua principale risorsa fino ad allora, e le sue principali fonti di sostentamento divennero il contrabbando e, sotto il regime di Nasser (vedi oltre), l'esportazione di agrumi verso i paesi del COMECON. La situazione economica della popolazione di Gaza rimase tuttavia estremamente precaria, e molti giovani poterono trovare una via d'uscita solo nell'emigrazione. [...]

Per sottrarre "legalmente" la terra ai palestinesi che erano stati espulsi, il neonato Stato d'Israele eresse una complessa impalcatura giuridica centrata sulle Disposizioni d'Emergenza mandatarie e su nuovi provvedimenti legislativi, tra i quali spiccavano la Legge sulle Proprietà degli Assenti (1950) e la Legge per l'Acquisizione della Terra (1953). Chiunque non si fosse registrato durante il censimento dell'ottobre-novembre 1948 (cioè quasi tutti i profughi) fu considerato dallo Stato come legalmente "assente", e le sue proprietà affidate al Custode delle Proprietà degli Assenti. In questa maniera i terreni appartenenti ai palestinesi diventati rifugiati poterono essere confiscati dallo Stato e successivamente venduti o dati in affitto a coloni ebrei. Quel che è peggio, se un "assente" ritornava, era legalmente considerato un "clandestino", e in quanto tale passibile di espulsione. Tra il novembre 1947 e l'agosto 1949 sorsero ben 135 nuovi insediamenti, e nel giro di pochi anni la percentuale di terra in mano ebraica passò dal 7 per cento dell'intera Palestina al 92 per cento del territorio su cui sorgeva lo Stato di Israele. Oltre alle terre, anche i conti bancari e le case divennero bottino di guerra[v]. Nelle città, scrive Segev, avvenne una vera e propria corsa all'accaparramento delle abitazioni e dei beni dei profughi:

> La maggior parte degli immigrati occupò le case abbandonate senza autorizzazione, in modo spontaneo e disordinato. Per diversi mesi fu una corsa frenetica per arrivare primi ad arraffare tutto quello che si poteva. Quando intervennero le autorità per porre fine al saccheggio e distribuire le case in base a una graduatoria, era ormai troppo tardi. Gli immigrati si presero anche i negozi e le officine abbandonate, e in breve tempo interi quartieri arabi cominciarono ad assomigliare alle città ebraiche dell'Europa d'anteguerra (Segev 1991: 150).

Profughi in patria: i palestinesi dell'interno

Furono circa 160.000 i palestinesi che alla fine del 1949 scamparono alle espulsioni e si trovarono all'interno dei confini del neonato Stato di Israele[vi]. Kimmerling e Migdal riassumono così la loro situazione:

> I cittadini arabi di Israele [...] emersero dalla *Naqba* sconvolti e traumatizzati tanto quanto i profughi [...]. Diventarono cittadini israeliani e, almeno fino al 1967, furono tenuti a distanza dagli altri arabi. [...] In Israele si ritrovarono ad occupare il gradino più basso della scala economico-sociale, trattati dalla maggioranza ebraica come un potenziale pericolo (2003: 169).

Fra le città, la sola Nazareth rimase araba: per il resto i palestinesi dell'interno tornarono a essere una popolazione rurale, concentrata per la maggior parte nei villaggi del Nord. Essendo fuggita la leadership tradizionale, essi si ritrovarono privi di una dirigenza politica e stranieri in patria. Per di più, il 15 per cento di loro erano rifugiati interni cui l'IDF impediva di ritornare nelle loro case, bollati dallo Stato con la bizzarra definizione di "presenti assenti" (sic!) che permetteva all'autorità giudiziaria di confiscarne i terreni. I "presenti assenti" furono reinsediati forzatamente nelle aree ad alta densità di popolazione araba e lo Stato s'incaricò di offrire loro delle "riparazioni" in denaro per le terre perdute, in genere somme che ammontavano solo a una frazione del loro valore.

Come si è visto, Israele si voleva Stato degli ebrei, e la minoranza araba palestinese era considerata nella migliore delle ipotesi una seccatura, nella peggiore una quinta colona del "nemico": fu sviluppato quindi un intero sistema di controllo e discriminazione, utilizzando come base giuridica le Disposizioni d'Emergenza mandatarie. I palestinesi dell'interno, pur essendo cittadini israeliani, non si videro riconosciuti gli stessi diritti degli ebrei: essi furono ghettizzati in speciali aree residenziali loro riservate e sottoposti a un regime militare. Conservarono il diritto di voto, ma per il resto la loro libertà di movimento fu limitata (non potevano ad esempio passare la notte nelle aree abitate da ebrei), i libri di testo per le loro scuole vennero "purgati" di qualsiasi elemento che potesse alimentare idee nazionaliste o antisioniste e furono poste restrizioni anche alla loro libertà di espressione e di organizzazione. Un episodio paradigmatico di questo regime di arbitrio è il massacro di Kfar Qassem, avvenuto il 29 ottobre 1956. Quel giorno le truppe israeliane dettero inizio alla Guerra di Suez (vedi oltre), e l'amministrazione militare decise di imporre un coprifuoco in tutti i villaggi arabi a partire dalle ore 17. Poiché nel villaggio di Kfar Qassem le guardie di frontiera informarono il *mukhtar* solo alle 16.30, questi protestò che non c'era il tempo di avvertire i circa 400 abitanti del villaggio in quel momento al lavoro nei campi; gli ufficiali risposero che avrebbero provveduto essi stessi, ma se ne guardarono bene, e quando i 400 *fellahin* rientrarono a casa i soldati aprirono il fuoco, uccidendone 49 (tra cui donne e bambini). La notizia, inizialmente tenuta nascosta dalle autorità, fu resa pubblica dai militanti del Partito Comunista, generando un'ondata di proteste in tutto il paese: i responsabili furono processati, ma condannati a pene estremamente miti, e l'intera vicenda divenne un simbolo dell'oppressione cui erano sottoposti i palestinesi. Il regime militare fu revocato in alcune città miste (Tel Aviv-Jaffa, Haifa, Lod e Ramle) già nel 1951, ma la maggior parte della popolazione araba risiedeva nei villaggi e vi rimase soggetta fino al 1966, quando un'inedita coalizione che comprendeva i comunisti, lo Histadrut, il Mapam, Moshe Sharett e lo Herut riuscì a farlo abolire[vii].

I palestinesi dell'interno dovettero subire forti discriminazioni anche in campo economico. Anzitutto a limitarne la mobilità sociale c'era la loro cattiva condizione economica di partenza, che favoriva l'abbandono scolastico; oltre a ciò, lo Stato frappose una serie di ostacoli al loro accesso all'istruzione superiore: essendo esclusi dal servizio militare, molte carriere pubbliche e l'accesso a prestiti e facilitazioni per proseguire gli studi erano loro preclusi, in quanto riservati a quanti avevano servito nelle forze armate. Inoltre le scuole arabe ricevevano molti meno fondi di quelle ebraiche, e la qualità dell'insegnamento era scadente, rendendo la preparazione degli studenti arabi meno completa rispetto a quella dei loro

omologhi ebrei[viii]. E infatti all'inizio degli anni Sessanta solo l'1 per cento della popolazione universitaria israeliana era araba, e soltanto il 6,4 per cento dei palestinesi dell'interno aveva un'istruzione superiore, contro il 32 per cento degli ebrei. Lo sviluppo agricolo, principale fonte di sostentamento dei palestinesi, venne fortemente penalizzato: fu loro interdetto l'acquisto di terre appartenenti al demanio (cioè la maggior parte dei terreni del paese), venne loro proibito di creare cooperative o unirsi a quelle sovvenzionate dallo Stato e le forniture di acqua e di energia elettrica vennero limitate a beneficio degli insediamenti ebraici. Il risultato fu che gran parte dell'agricoltura araba in Israele divenne una produzione di mera sussistenza.

Essendo la popolazione araba d'Israele prevalentemente rurale, questa politica aveva lo scopo di tenere artificialmente alti i livelli della disoccupazione araba e favorirne la proletarizzazione, trasformandoli in un bacino di manodopera a basso costo (dal 1949 al 1952 i salari dei palestinesi erano inferiori di circa un terzo rispetto a quello degli ebrei, e anche in seguito la differenza si sarebbe assottigliata, ma non sarebbe scomparsa (Weinstock 1969: 105) e priva di diritti (lo Histadrut, il principale sindacato sionista, ammise i lavoratori arabi come membri a pieno titolo solo dal 1966). Costretti a cercare lavoro fuori dai propri villaggi, i palestinesi dell'interno da contadini si trasformarono in manodopera non-specializzata impiegata nel settore agricolo (47,9 per cento), industriale (14,7 per cento) o edile (15,6 per cento). La differenza nella composizione di classe rispetto alla popolazione ebraica israeliana salta agli occhi: quest'ultima infatti era concentrata soprattutto nei servizi (36,5 per cento) e nell'industria (24, 6 per cento), mentre solo il 14,5 per cento era occupato nell'agricoltura[ix]. L'impetuosa crescita dell'economia israeliana negli anni Cinquanta e nei primi Sessanta accentuò queste sperequazioni, e quando questa conobbe periodi di aumento della disoccupazione i palestinesi in genere furono i primi a esserne colpiti: fu ciò che avvenne nel 1966-67, quando il temporaneo crollo dell'immigrazione produsse una crisi nel settore edilizio. In sostanza, i palestinesi dell'interno furono vittime di una politica che li relegò "all'ultimo posto di un mercato del lavoro diviso su base etnico-nazionale" (Kimmerling, Migdal 2003: 174), un gradino più in basso dei sefarditi. Ci volle molto tempo prima che una relativa crescita dei salari portasse con sé un miglioramento del loro tenore di vita e la formazione di una piccola borghesia di professionisti e intellettuali, ma le discriminazioni e le disuguaglianze non vennero meno, e i palestinesi dell'interno rimasero ai margini della società israeliana.

Politicamente lo Stato tentò di rafforzare la propria capacità di controllo sui palestinesi dell'interno cooptando i *mukhtar* e gli *sheikh*, ma quanti accettarono di collaborare si trovarono ben presto a perdere la fiducia delle proprie comunità. Maggiore successo ebbero invece le liste arabe legate ai partiti sionisti: questi ultimi – con la sola eccezione del Mapam – non accettavano membri arabi, e si limitavano a promuovere queste liste, che attraverso una rete clientelare riuscirono a convogliare su di sé una parte dei consensi. Il vero fulcro della vita politica dei palestinesi dell'interno divenne però il Partito Comunista Israeliano (*Maki*), nato nell'ottobre del 1948 dalla riunificazione fra la fazione ebraica del Partito Comunista Palestinese e i militanti della Lega di Liberazione Nazionale: il Maki infatti, pur riconoscendo lo Stato d'Israele, era l'unico partito non-sionista alla Knesset, e attraverso di esso i palestinesi dell'interno poterono far sentire la propria voce e portare avanti rivendi-

cazioni quali il diritto al ritorno, una piena cittadinanza, l'abolizione del regime militare o la fine delle espropriazioni, senza però che questo li facesse incorrere nelle maglie della repressione. Fu il Maki, tra le altre cose, a premere più di tutti per l'abolizione del regime militare e a sventare il tentativo da parte dello Stato di deportare i "presenti assenti". Tra le sue file trovarono spazio le maggiori personalità della comunità palestinese d'Israele come Emile Habibi e Tawfiq Tubi (e più tardi Tawfiq Zayyad), e il partito e la sua stampa periodica divennero anche il crogiuolo per lo sviluppo di una *intelligencija* araba che "creò una sorta di controcultura contrapposta alla cultura ebraica dominante" (Kimmerling, Migdal 2003: 186). I comunisti però rimasero isolati nell'agone politico israeliano, esclusi per principio da qualunque coalizione governativa, e questa circostanza non fu estranea negli anni Sessanta al loro avvicinamento alle posizioni del nazionalismo arabo. Fu all'interno del Partito Comunista infatti che si sviluppò la prima organizzazione nazionalista dei palestinesi dell'interno: *al-Ard* ("la terra"), un piccolo gruppo filonasseriano nato nel 1959 in seguito alla repressione di alcune proteste contro il regime militare a Nazareth. Al-Ard chiedeva la nascita di uno Stato palestinese sui territori a esso assegnati dal piano di spartizione del 1947, e prese a lanciare appelli agli organismi internazionali come l'ONU o la Lega Araba, finendo per attirare l'attenzione delle autorità ed essere messo al bando. Anche se i suoi membri furono oggetto di una brutale repressione che portò alla scomparsa del gruppo verso la fine degli anni Sessanta, al-Ard avrebbe funto da modello per altre organizzazioni sorte nei decenni successivi.

Per fomentare divisioni interne, le autorità israeliane cercarono di diversificare il trattamento dei loro cittadini arabi a seconda della confessione religiosa: con i cristiani, che costituivano 1/5 della popolazione, erano più urbanizzati e si trovavano in una condizione economica migliore dei musulmani, fallirono miseramente; maggiore successo ottennero invece con i drusi, i cui notabili nel 1948 si erano alleati con l'Agenzia Ebraica. Questi ultimi furono ricompensati venendo considerati una nazionalità a parte e vedendosi aprire le porte del servizio militare, ma economicamente e socialmente la loro condizione non differì di molto da quella degli altri palestinesi. Molti giovani finirono quindi per sfruttare l'accesso a Tsahal come trampolino di lancio professionale, e ancora oggi il 40 per cento delle reclute druse opta per una carriera nelle forze armate o trova impiego in quelle di polizia, mentre un altro 10 per cento lavora nel settore della sicurezza (ivi: 180-181). La sorte peggiore toccò ai 13.000 beduini del Negev sfuggiti alla "pulizia etnica" del 1948-49: furono confinati in speciali aree intorno a Beersheba, e molti di loro dovettero sedentarizzarsi (alcuni vennero persino reinsediati nel Nord del paese) e rinunciare alle proprie occupazioni tradizionali, diventando anch'essi manodopera a basso costo nei settori agricolo ed edilizio. Cosa che non li mise al riparo dalle deportazioni: nel loro caso queste si protrassero addirittura fino al 1959.

Note

[1] I dati, ovviamente approssimativi, sono tratti da Kimmerling, Migdal 2003: 159. Non troppo dissimili quelli forniti da Morris (2001: 329), che parla di circa 700.000 rifugiati, di cui 350.000 in Giordania, 200.000 a Gaza, 100.000 in Libano e 60.000 in Siria.

[2] In realtà un organismo analogo alla UNRPR, il Disaster Relief Project (poi Refugee Relief Project) era stato creato da Bernadotte qualche tempo prima, ma era stato impossibilitato ad agire dalla mancanza di fondi.

[3] Hink e Pillsbury scrivono che "mai prima di allora nel Medio Oriente arabo c'era stato un sistema educativo così inclusivo come quello della UNRWA, esteso com'era a tutte le classi e ad entrambi i sessi" (cit. in Kimmerling, Migdal 2003: 235).

[4] Con gli anni, tuttavia, dai campi riuscì a emergere una borghesia che si era sviluppata accumulando piccoli capitali attraverso la mediazione con le imprese locali per la fornitura di manodopera palestinese, e che reinvestì questo denaro nella creazione di imprese edili palestinesi.

[5] Ad agosto del 1948 lo Stato si appropriò del denaro depositato su molti conti bancari palestinesi, sia pubblici che privati; quella parte dei fondi delle autorità mandatarie che si trovava invece depositata sui conti di banche britanniche fu ceduta da Londra allo Stato d'Israele nei primi anni Cinquanta (Pappé 2004: 135).

[6] Le ragioni più varie contribuirono a che alcune comunità non fossero espulse: alcune perché cristiane, druse o circasse; altre perché fornivano manodopera a insediamenti ebraici vicini, altre ancora per l'intercessione a loro favore di *kibbutzniks* di Ha-Shomer Ha-Tza'ir o di ministri del Mapam, o perché avevano concluso accordi di pace con l'IDF (cfr. Morris 2004a; 2004b).

[7] La posizione dello Herut su questa vicenda può stupire, ma va ricordato che le Disposizioni d'Emergenza erano state emanate dal governo mandatario soprattutto per colpire l'Irgun, e Begin ne aveva sperimentato la durezza sulla propria pelle e su quella dei suoi militanti: probabilmente egli temeva che potessero essere nuovamente usate contro di lui.

[8] Scrivono Kimmerling e Migdal che ancora nel 1997 la percentuale di studenti palestinesi che ha superato gli esami di ammissione all'università è stata del 38 per cento, contro il 51 per cento degli ebrei, e che fra i promossi solo il 69,4 per cento dei palestinesi raggiungeva i parametri minimi previsti per l'ingresso, contro l'88 per cento degli ebrei.

[9] Tutti questi dati si riferiscono al 1961, e sono tratti da Weinstock 1969: 103.

Riferimenti bibliografici

Kimmerling, Baruch, Migdal, Joel S., 2003, *The Palestinian People. A History*, Cambridge, Harvard UP.

Morris, Benny, 2001, *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict 1881-2001*, New York, Vintage; trad. it. 2001 di S. Galli, *Vittime - Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Milano, Rizzoli.

Morris, Benny, 2004a, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge UP.

Morris, Benny, 2004b, *1948 and After, Israel and the Palestinians*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. 2005 di S. Galli, *1948. Israele e Palestina tra guerra e pace*, Milano, Rizzoli.

Pappé, Ilan, 2004, *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, Cambridge, Cambridge UP.

Pappé, Ilan, a cura, 1999, *The Israel/Palestine Question*, London-New York, Routledge.

Said, Edward W., 1979, *The Question of Palestine*; nuova ed. 1992 New York, Vintage.

Segev, Tom, 1991, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, Tel Aviv, Keter-Domino; trad. it. 2001 di C. Lazzari, *Il settimo milione. Come l'Olocausto ha segnato la storia di Israele*, Milano, Mondadori.

Weinstock, Nathan, 1969, *Le Sionisme contre Israël*, Paris, Maspero; trad. it. 1970 di N. De Vito, *Storia del sionismo. Dalle origini alla fondazione d'Israele*, Roma, Samonà- Savelli, vol. I.

> L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation (Renan 1882).

In un passaggio di *Heart of Darkness* Joseph Conrad fa rievocare al protagonista Marlow la sua passione giovanile per le mappe, alla quale quest'ultimo fa risalire le origini della sua vocazione al viaggio:

> At that time there were many blank spaces on the earth, and when I saw one that looked particularly inviting on a map (but they all looked like that) I would put my finger on it and say, When I grow up I will go there (Conrad [1899] 1998: 142).

Quest'immagine paradigmatica, oltre a rendere conto dell'ambiguità delle imprese di esplorazione – invariabilmente destinate ad aprire la strada alla conquista – raffigura iconicamente il modo in cui si struttura il discorso colonialista, che avrebbe fornito alla grande espansione imperialistica europea del XIX secolo la legittimazione ideologico-morale del mito della missione civilizzatrice. Mito tanto più necessario in quanto, come spiega sempre Marlow, "the conquest of the earth [...] is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems is the idea only" (ivi: 141-142). In quest'immagine è chiaramente mostrato come, affinché il colonizzatore europeo potesse prendere possesso di quelle terre e "farle esistere" attraverso l'atto del "battezzare" (cfr. Calefato 2006: 14), fosse in primo luogo necessario costruirle discorsivamente come "blank spaces", cancellando i segni iscritti su di esse dalle popolazioni che le abitavano. Ciò che qui mi propongo di analizzare è precisamente questo processo di cancellazione dei segni dell'Altro in un caso molto particolare di colonialismo: il sionismo.

Che il sionismo sia una forma particolare di colonialismo è da sempre sostenuto dalle sue vittime, i palestinesi, dal mondo arabo, da una parte del movimento comunista internazionale e da alcune isolate voci occidentali come Maxime Rodinson e David Hirst. Da una ventina d'anni tale assunto è stato corroborato proprio in Israele dai lavori di una variegata ed eterogenea corrente di studiosi, genericamente indicati come "nuovi storici" (cfr. Shlaim 1995). Tuttavia, ancora oggi il discorso egemonico fra gli intellettuali e l'opinione pubblica occidentale rifiuta, spesso rabbiosamente, di avvalorare l'equazione tra sionismo e colonialismo. Un'epitome esemplare di questo discorso egemonico, e più in generale di tutta la mitologia sionista, è il volume di Jacob Tsur *Il sionismo* (il cui titolo originale, *L'épopée du sionisme*, mostra in modo assai eloquente le intenzioni mitopoietiche dell'autore) dove si afferma non solo che il sionismo è "in modo chiaro e inequivocabile il movimento di liberazione nazionale del popolo ebraico […] [che] s'inserisce nel grande processo storico dell'emancipazione delle nazioni" (Tsur 1976: 5), ma addirittura che "tra i primi, […] il sionismo s'impegnò in una lotta contro l'imperialismo, mentre i paesi arabi […] si accontentavano ancora del loro statuto coloniale" (ivi: 9-10).

Con buona pace degli apologeti, tuttavia, il carattere colonialista del sionismo risalta fin dai suoi primordi. L'idea del "ritorno a Sion", prima ancora che negli ambienti ebraici dell'Europa orientale, era infatti nata nelle cancellerie e nei cenacoli letterari delle maggiori potenze europee. Fu Napoleone Bonaparte il primo a proporre, ai tempi della Campagna d'Egitto, di insediare degli ebrei in Palestina (Weinstock 1969a: 39), progetto in seguito ripreso e propagandato dal poeta Alphonse Lamartine e da Ernest Laharanne, segretario di Napoleone III. L'idea circolava a metà dell'Ottocento anche in Gran Bretagna, dove fu fatta propria dalla scrittrice George Eliot e da alcune personalità di rilievo del mondo politico quali Henry Palmerston, Benjamin Disraeli e soprattutto Anthony Ashley Cooper (1801-85), conte di Shaftesbury, che nel 1854 inventò il fortunato slogan: "Un popolo senza terra per una terra senza popolo".

Negli ambienti ebraici dell'Europa orientale furono invece due rabbini a gettare le basi del nazionalismo ebraico. Il bosniaco Yehuda Alkalai (1798-1878), e poi il lituano Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874), ispirandosi al revival nazionale dei popoli balcanici, concepirono l'idea – considerata allora alquanto bislacca dalla maggior parte degli stessi ebrei, e tuttora assai discutibile – che gli ebrei fossero una nazione, e che dovessero quindi preparare la propria emancipazione nazionale e anticipare la venuta del Messia acquistando terreni in Palestina ed emigrandovi in massa. Fu però solo nei pamphlet *Roma e Gerusalemme: l'ultima questione nazionale* (1862) e *Progetto di colonizzazione della Terra Santa* (1867) del tedesco Moses Hess (1812-75) che il nazionalismo ebraico fu articolato in maniera più compiuta. Secondo Hess l'antisemitismo avrebbe impedito agli ebrei di essere assimilati nelle società europee, pertanto la "questione ebraica" andava affrontata come una questione nazionale irrisolta, la cui unica soluzione consisteva nell'instaurazione in Medio Oriente di uno Stato ebraico. Tale Stato – argomentava Hess – sarebbe stato utile alle potenze europee, favorendone gli interessi e contribuendo alla diffusione della "civiltà" occidentale nel "barbaro" Oriente. Già nel pensiero di questi primi teorici quindi la "rinascita nazionale" ebraica è considerata attuabile solo attraverso una colonizzazione oltremare, concepita come parte integrante dell'espansione imperiale europea.

Le aspirazioni di questi protosionisti rimasero tuttavia senza conseguenze, finché a renderle attuali intervenne la spinta dell'antisemitismo russo: nel 1881 l'assassinio dello zar Alessandro II, la cui responsabilità venne attribuita a presunti "complotti ebraici", scatenò una serie di sanguinosi pogrom che fecero numerose vittime nelle comunità ebraiche dell'Impero russo. Le autorità zariste non solo non intervennero, ma favorirono queste esplosioni di violenza popolare, utilizzando gli ebrei come capri espiatori per le terribili condizioni di vita delle masse russe. Successivamente un giro di vite repressivo si accanì sugli ebrei russi, colpiti da ulteriori limitazioni alle loro già ridotte libertà di movimento. Scosso da questi tragici avvenimenti, il medico Leib Pinsker scrisse nel 1882 il pamphlet *Autoemancipazione: un avvertimento alla sua gente da parte di un ebreo russo*, in cui invitava i suoi correligionari a colonizzare una "Terra promessa" (l'Argentina o la Palestina) e a farvi rinascere la loro nazione: se la maggior parte degli ebrei russi preferì emigrare in America o nei

dominions britannici, quello stesso anno alcune centinaia di ebrei ucraini (poi definiti "sionisti pratici") presero sul serio i suggerimenti di Pinsker e si trasferirono in Palestina, dove acquistarono alcuni terreni e costruirono i primi insediamenti.

Il sionismo sarebbe probabilmente rimasto un movimento minoritario se non fosse stato per il decisivo contributo di Theodor Herzl, un giornalista austriaco che nel pamphlet *Der Judenstaat* (1896) riprese l'idea che gli israeliti costituissero una nazione, proponendo come soluzione al problema dell'antisemitismo il loro trasferimento in un territorio d'oltremare e la creazione di uno Stato degli ebrei. Da un punto di vista teorico Herzl si limitò a ripetere quanto detto da Hess, la novità del suo contributo fu piuttosto l'aver articolato per la realizzazione del progetto una dettagliata strategia imperniata sulla *realpolitik* del suo tempo, l'età dei nazionalismi e dell'espansione coloniale europea. Di quest'ultima il suo progetto si presentava come parte integrante, tanto che in una lettera a Cecil Rhodes Herzl aveva scritto che il suo era "un programma coloniale" (cit. in Gresh 2002: 43). Herzl riteneva che le potenze europee avrebbero avuto ogni interesse ad appoggiare l'instaurazione di tale Stato in Medio Oriente: "In favore dell'Europa costruiremmo là una parte del vallo per difenderci dall'Asia, costituendo un avamposto della cultura contro la barbarie" (Herzl 1896: 43). La colonizzazione sarebbe stata diretta da una "Jewish Company", organizzata "secondo il modello delle grandi società coloniali" (ivi: 45). I primi coloni ad essere inviati sul posto sarebbero stati elementi provenienti dalle classi subalterne, perché "solo i desperados sono adatti alla conquista" (ivi: 99), e a mobilitare le masse sarebbe stato il mito del "ritorno a Sion": come Herzl scrisse nel suo diario, "la realtà può diventare un romanzo. Titolo: la terra promessa!" (cit. in Goldberg 1996: 53). Nel 1897 Herzl convocò a Basilea il primo Congresso sionista, che si costituì in World Zionist Organization (WZO) e si pose come fine l'instaurazione di un insediamento ebraico in Palestina. Al fine di ottenere dal sultano ottomano le concessioni necessarie, Herzl avviò un'intensa campagna diplomatica per spingere i governi europei ad appoggiare il progetto.

Il movimento sionista in quegli anni fece proprio lo slogan di Lord Shaftesbury "Un popolo senza terra per una terra senza popolo". La realtà, tuttavia, era sensibilmente diversa: in Palestina all'epoca vivevano più di mezzo milione di arabi (in maggioranza musulmani sunniti, con minoranze confessionali di cristiani, ebrei e drusi), 4/5 dei quali erano contadini residenti in piccoli villaggi. Dopo la riforma ottomana che nel 1858 aveva introdotto la proprietà privata della terra, l'antico regime semifeudale di produzione stava perdendo terreno in favore di rapporti di produzione di tipo capitalistico, e molti *fellahin* si erano trasformati da fittavoli in braccianti salariati. Alla fine del XIX secolo l'apertura dei mercati all'estero portò a una crescita esponenziale degli scambi, e l'agricoltura di sussistenza cedette rapidamente il passo alla produzione finalizzata all'esportazione; l'aumento della domanda fece a sua volta incrementare la produzione agricola e l'estensione dei terreni coltivati, facendo del paese, oltre che un crocevia per il commercio di materie prime che affluivano da tutto l'Oriente nei porti di Haifa e Jaffa, un fornitore di prodotti agricoli per l'Europa (soprattutto per la Gran Bretagna). Ben lungi dall'essere, come scrive Tsur riproponendo i tradizionali stereotipi orientalisti, un territorio "arido, trascurato, arretrato e sottosviluppato" (1976: 25) "praticamente alla mercé di beduini nomadi e banditi da strada" (ivi: 38), la Palestina era un paese che stava assistendo a un forte sviluppo economico e all'espansione di una borghesia commerciale e agraria. Questi sviluppi erano alla base della *nahdah*, il ri-

sorgimento culturale e politico che in quegli stessi anni stava produsse i primi vagiti del nazionalismo arabo (cfr. Pappé, a cura, 1999 e 2004).

Herzl in realtà non ignorava affatto che la Palestina fosse abitata dagli arabi: semplicemente, li considerava irrilevanti, così come i conquistatori europei dell'Africa vedevano quel continente come una serie di "blank spaces"; perché l'epopea del ritorno degli ebrei alla Terra promessa potesse essere scritta, era necessario cancellare gli arabi palestinesi, ignorarne deliberatamente la presenza e la realtà materiale, primo passo perché quella che era stata presentata come una terra senza popolo lo diventasse davvero. Nei suoi diari Herzl scriveva esplicitamente che il sionismo non avrebbe potuto avere successo senza lo spossessamento e l'espulsione della popolazione autoctona: bisognava "espropriare con gentilezza […] indurre chi è privo di mezzi a passare la frontiera procurandogli un impiego nei paesi limitrofi [...], evitando nel contempo di dargliene nel nostro [...] con prudenza e discrezione" (cit. in Morris 2001: 35).

Molti fra i primi coloni effettivamente arrivavano in Palestina convinti di recarsi in un paese disabitato (ivi: 60). Ben presto però alcuni leader sionisti, specificamente quelli della corrente "culturalista", che non a caso mirava non alla creazione di uno Stato bensì alla rinascita di una "patria culturale" per gli ebrei in Palestina, presero duramente posizione su tale atteggiamento: il russo Ascher Ginzburg demistificò quest'immagine orientalista della Palestina:

> Siamo soliti immaginare Erez Yisrael in stato di quasi completo abbandono, un deserto che nessuno si cura di coltivare [...]. In realtà non è questa la situazione. In tutto il paese è difficile trovare terreni incolti [...]. Solo le dune e le colline sassose non sono coltivate (ivi 2001: 60).

Ma gli ammonimenti di Ginzburg ad abbandonare il progetto di uno Stato ebraico non avrebbero potuto essere fatti propri dal sionismo senza che quest'ultimo negasse le sue premesse, essendo esso strutturalmente basato, come scrive Edward Said ([1979] 1992: 9), sulla cancellazione di una realtà concreta in favore di un'aspirazione futura. Date tali premesse, il rapporto tra i primi coloni sionisti e la popolazione autoctona si configurò da subito come una relazione di potere tra colonizzatori e colonizzati. Essendo il mondo coloniale, spiega Frantz Fanon, "un monde manichéiste [...], le colon fait du colonisé une quintessence du mal" (Fanon 1976: 10), e infatti nei diari e nelle lettere dei primi coloni (così come in seguito in quelli dei funzionari coloniali britannici, cfr. ivi: 79-82) gli arabi sono descritti come "gente in via di degenerazione" (cit. in Morris 2001: 61), "razza […] ipocrita e falsa" (*ibid.*) "gente semiselvaggia, le cui idee sono estremamente primitive" (ivi: 62), o nel migliore dei casi "anime di bambini in corpi di adulti" (ivi: 63), con un bonario paternalismo che costituiva l'altra faccia del disprezzo colonialista; Eliezer Ben-Yehuda, il "padre" dell'ebraico moderno, scrisse che al suo primo incontro con gli arabi palestinesi era stato colto da "un deprimente senso di orrore" (ivi: 62)[1]. "Parfois – continua Fanon ([1961] 1976: 11) – ce manichéisme va jusqu'au bout de sa logique et déshumanise le colonisé. A proprement parler, il l'animalise. Et, de fait, le langage du colon quand il parle du colonisé, est un langage zoologique": nei primi insediamenti sionisti i coloni si riferivano ai braccianti arabi chiamandoli "muli" (Morris 2001: 67), e Ascher Ginzburg notò come l'atteggiamento dei coloni verso i fittavoli arabi fosse "non diverso da quello verso gli animali di loro proprietà" (*ibid.*). Il pregiudizio orientalista si rifletteva anche nelle rappresentazioni del paese:

Herzl descrisse la Gerusalemme araba come un ammasso di "sedimenti ammuffiti dopo duemila anni di disumanità, intolleranza e sudiciume" (cit. in Goldberg 1996: 86), e Chaim Weizmann, suo successore alla guida della WZO, dipinse il paese come "one of the most neglected corners of the miserably neglected Turkish Empire" (cit. in Said [1979] 1992: 85).

Come ha osservato Said ([1978] 2003: 307), nella versione sionista dell'Orientalismo ha luogo una biforcazione del mito di un "Oriente" perennemente immobile e uguale a se stesso: gli ebrei europei, in precedenza considerati parte di quello stesso "Oriente", si percepivano ora come assimilati all'"Occidente", assumendone la posizione di soggetto epistemologico dominante e lasciando agli arabi il ruolo di "orientali" incapaci di sviluppo, mero oggetto passivo di conoscenza e dominio. Presentare gli arabi come dei barbari incivili e la Palestina come un deserto in attesa di redenzione era per i coloni sionisti funzionale alla costruzione di un'immagine di sé come redentori della Terra d'Israele e rappresentanti di una civiltà superiore, impegnati a pieno titolo nella missione civilizzatrice: come scrisse uno di loro, "siamo in Palestina il popolo più civilizzato, nessuno può competere con noi sul piano culturale. La maggior parte degli indigeni sono *fellah* che ignorano tutto della cultura occidentale" (cit. in Gresh 2002: 43), ed è significativo che Tsur nella sua sintesi storica rivendichi con orgoglio questa attitudine, presentando i coloni sionisti come ansiosi di "mettere al servizio dei loro vicini le conoscenze e le cognizioni che avevano acquisito durante i secoli d'esilio" (Tsur 1976: 84). In quest'ottica, nota David J. Goldberg, "il fardello derivato dalle imprese coloniali dell'uomo bianco e la missione ebraica coincidono: essi portano insieme un progresso illuminato ai meno fortunati" (1996: 102).

Anche un'analisi delle basi materiali della colonizzazione conferma il carattere colonialista dell'insediamento sionista. Gershon Shafir, che ne ha analizzato l'evoluzione adattando i modelli interpretativi elaborati da Fieldhouse e Fredrickson (Shafir 1996; Ram 1993), ha mostrato come le peculiari caratteristiche del sionismo fossero semplicemente conseguenza delle particolari condizioni in cui esso si trovò a operare, e non lo differenziassero qualitativamente dagli altri movimenti colonialisti. Quest'evoluzione seguì diverse fasi. Nei primi insediamenti del periodo 1882-1900 i coloni non erano appoggiati da nessuna potenza ed erano visti con sospetto dalle autorità ottomane, perciò l'unico modo in cui essi poterono procurarsi la terra fu tramite l'acquisto (così come avevano fatto i primi coloni inglesi in Nordamerica nel XVII secolo). I sionisti aspiravano a insediare grandi masse ebraiche nel paese, vale a dire a creare una "pure settlement colony" (Shafir 1996: 86), un modello coloniale in cui la popolazione locale è esclusa dalla società dei coloni e dal mercato del lavoro (si pensi all'Australia o al Nord degli Stati Uniti). Questo modello, tuttavia, dovette presto essere abbandonato, perché i primi insediamenti agricoli risultarono economicamente improduttivi, e la presenza sullo stesso territorio di una popolazione stanziale, la cui agricoltura era in fase di espansione, esponeva le imprese dei primi coloni a una concorrenza che esse non erano in grado di sostenere, essendo i salari degli arabi assai più bassi di quelli dei lavoratori ebrei immigrati. Con l'iniziale sostegno economico di Rothschild, gli insediamenti di quel periodo si evolsero quindi verso la "ethnic plantation colony" (ivi: 84), un modello in cui una popolazione numericamente limitata di coloni controlla la terra e utilizza una manodopera indigena a basso costo. Il problema di questo tipo di insediamenti era che non avrebbero mai attratto grandi masse di coloni, e che non erano sufficientemente produttivi. La soluzione fu trovata, dopo molteplici esperimenti,

nell'aggirare le regole di mercato attraverso la creazione di insediamenti esclusivamente ebraici gestiti da una collettività di coloni (*kibbutz*): ciò avrebbe creato le condizioni perché masse di lavoratori ebrei potessero immigrare in Palestina e inserirsi in un mercato del lavoro separato, al riparo dalla concorrenza dei lavoratori arabi. L'ideologia che legittimò tutto questo fu quella della "conquista del lavoro" ebraico, che la neonata corrente sionista laburista riuscì a tingere con l'alone del mito spacciandola per una forma di socialismo realizzato. Perché questo potesse avvenire, tuttavia, erano necessari ampi fondi, che la WZO si incaricò di fornire a partire dal 1909. Furono queste le basi socio-economiche dello sviluppo intensivo della colonizzazione sionista, che dopo il 1917 poté decollare grazie all'appoggio della Gran Bretagna, nel frattempo impadronitasi del paese.

A dispetto della politica di sviluppo separato, però, il modello della *pure settlement colony* non riuscì pienamente ad affermarsi, perché i *kibbutz* riguardarono solo una parte dei coloni, e gli ebrei rimasero una minoranza per tutto il periodo mandatario: la manodopera araba continuò quindi a essere parzialmente impiegata dalle imprese ebraiche fino al 1948. Il risultato fu una *ethnic plantation colony* che però aspirava a diventare una *pure settlement colony*.

Di conseguenza, la politica praticata dalla leadership sionista nei confronti degli arabi palestinesi oscillò tra l'ignorare i palestinesi e negarne l'esistenza in quanto popolo e il considerarli come degli "indigeni" a cui essi avrebbero potuto al massimo riconoscere uno status subordinato. Scrive Fanon ([1961] 1976: 215):

> Le colonialisme n'a pas fait que dépersonnaliser le colonisé. Cette dépersonnalisation est ressentie également sur le plan collectif au niveau des structures sociales. Le peuple colonisé se trouve alors réduit à un ensemble d'individus qui ne tirent leur fondement que de la présence du colonisateur.

L'espressione "depersonalizzazione collettiva" si adatta perfettamente a descrivere la politica messa in atto dai sionisti verso gli arabi palestinesi. La Dichiarazione Balfour del 1917, il documento che ufficializzò il sostegno britannico alla creazione di una *national home* per gli ebrei in Palestina, faceva proprie queste premesse e non riconosceva diritti politici alla popolazione araba palestinese, limitandosi a garantire il rispetto di quelli civili e religiosi. È da rilevare come in detta Dichiarazione la spoliazione dei diritti politici andasse di pari passo con la cancellazione dell'Altro, cui il testo negava finanche un nome proprio: gli arabi palestinesi, all'epoca il 93 per cento della popolazione, venivano infatti definiti *a negativo* come "le comunità non-ebraiche in esistenti in Palestina" (cit. in Hirst 2003: 117). Molteplici dichiarazioni ufficiali di leader sionisti sottendono questa depersonalizzazione/cancellazione dei palestinesi: Weizmann affermò nel 1918 che "the present state of affairs would necessarily tend towards the creation of an Arab Palestine *if there were an Arab people in Palestine*" (cit. in Said [1979] 1992: 27, corsivo mio); Ber Borochov, ideologo del sionismo laburista, scrisse nel 1906 che "gli abitanti indigeni della Palestina non costituiscono un tipo economico e culturale indipendente […] non sono una nazione" (cit. in Goldberg 1996: 168), e sulla sua scia Ben-Gurion considerava i palestinesi una comunità araba, non una nazione (ivi: 273). Il Mandato sulla Palestina che la Società delle Nazioni riconobbe alla Gran Bretagna nel luglio 1922, fondato sull'idea razzista che alcune comunità nazionali fossero in qualche modo "minorenni" ("an Oriental man was first an Oriental and only second a

man", spiega Said [1978] 2003: 231), e che avessero bisogno della tutela di una potenza che le preparasse all'indipendenza, sposava l'impianto teorico sionista: il testo specificava che lo scopo dell'amministrazione mandataria era "assicurare la costituzione di un focolare nazionale per il popolo ebraico" e incoraggiare "l'insediamento intensivo degli ebrei nelle terre del Paese" (cit. in Baron 2000: 26).

Nei primissimi anni del Mandato la comunità di coloni era ancora numericamente ridotta. Politicamente quindi l'atteggiamento che prevalse nella leadership sionista (all'epoca monopolizzata dalla corrente liberale dei "sionisti generali") fu quello di trattare con la leadership araba palestinese, ma riconoscendole solo uno status subordinato: nell'incontro ufficiale del 1921 tra Weizmann e il sindaco di Gerusalemme Musa Qasim al-Husayni, il presidente della WZO parlò a quest'ultimo, a quanto riferisce un testimone, come "un conquistatore che detta ai vinti le condizioni della pace" (Morris 2001: 138). Gli anni successivi, tuttavia, videro un fortissimo rafforzamento demografico della comunità dei coloni e l'affermazione sulle altre correnti sioniste dei laburisti, principali sostenitori dell'esclusivismo ebraico, i quali perseguirono invece una politica che rifiutava ogni trattativa diretta con gli arabi palestinesi, in modo da non doverne riconoscere l'esistenza come comunità nazionale. Parallelamente a questa politica, i laburisti strinsero rapporti di collaborazione con l'emiro 'Abdallah di Transgiordania, al fine di scavalcare la leadership araba palestinese e di trattare la sorte del paese con lui. I pochi contatti (segreti) che i laburisti ebbero con il notabilato palestinese assunsero la forma di relazioni di potere fortemente asimmetriche, consistenti perlopiù in tentativi di corruzione di politici e giornalisti perché assumessero un atteggiamento conciliante verso il sionismo. Leggermente diversa, ma basata sulle stesse premesse, era l'attitudine verso gli arabi palestinesi della corrente sionista di destra (i "revisionisti"): il suo fondatore Zeev Îabotinskij sposava anch'egli la missione civilizzatrice

> Dobbiamo aiutare gli incolti e chi è inserito in tradizioni e leggi spirituali arcaiche orientali. Andiamo in Palestina anzitutto per il nostro "benessere" nazionale, poi per espungervi sistematicamente ogni traccia dell'"anima orientale" (cit. in Gresh 2002: 43).

ma riconosceva che in Palestina esisteva un altro movimento nazionalista le cui rivendicazioni erano legittime. La superiorità morale delle rivendicazioni sioniste veniva quindi da lui giustificata sulla base di teorie razziali: gli ebrei erano "una razza 'superiore' pronta per avere uno stato, mentre gli arabi non lo erano" (Goldberg 1996: 228); inoltre il ritorno degli ebrei alla Terra promessa era uno "spingere le frontiere morali dell'Europa verso l'Eufrate" (ivi: 229), quindi era "un movimento morale che ha la giustizia al suo fianco […] [e] se la causa è giusta, allora la giustizia deve trionfare, senza considerare l'assenso o il dissenso di nessun altro" (ivi: 231). La conclusione era che il sionismo avrebbe dovuto imporsi con la colonizzazione di massa e la forza delle armi.

La cancellazione dell'Altro passava anche attraverso il sistematico svuotamento di significato dei suoi segni. La colonizzazione, soprattutto dopo l'adozione della politica di "conquista del lavoro", significò lo sfratto per i fittavoli arabi che vivevano sulle terre acquistate dai coloni, e conseguentemente la loro trasformazione in braccianti salariati o la loro emigrazione in città, dove diventavano manodopera non qualificata a basso costo. I *fellahin* palestinesi quindi si resero conto sin dall'inizio che l'impresa sionista portava al loro spossessamento, e da subito manifestarono una forte ostilità verso di essa. La politica filosionista dell'amministrazione britannica e l'arrivo di decine di migliaia di nuovi coloni negli anni Venti significò per i *fellahin* senza terra (almeno il 30 per cento del totale) il serio rischio di non avere più i mezzi per sopravvivere. Questa situazione scatenò una serie di rivolte contadine (rispettivamente nel 1920, 1921, 1929, 1933 e soprattutto nel 1936-39) le cui rivendicazioni politiche ed economiche furono completamente ridotte al silenzio dalla leadership sionista, che tendeva in pubblico a minimizzarle e ad attribuirle al fanatismo religioso, alle minoranze di agitatori o a una innata irrazionalità del contadino palestinese: per Weizmann queste rivolte erano "la vecchia guerra del deserto contro la civiltà" (cit. in Gresh 2002: 25), e secondo la paradigmatica rievocazione di Jacob Tsur erano causate da una "ostilità cocciuta" (1976: 48), un "antisionismo virulento" (ivi: 49), un "odio irragionevole" (ivi: 68), e non da motivazioni politiche o economiche. Insomma, nella più pura tradizione orientalista gli arabi erano presentati come irrazionali e mossi solo da pulsioni ataviche.

Punto di arrivo di questa cancellazione dell'Altro e dei suoi segni fu la *Naqba* del 1948, l'espulsione di 800.000 arabi palestinesi da parte delle formazioni armate sioniste nel corso della guerra civile e della prima guerra arabo-israeliana (cfr. Morris 2004; Pappé 2004). Con la forza delle armi, lo slogan "una terra senza popolo per un popolo senza terra" divenne realtà, materializzando l'originaria aspirazione a una *pure settlement colony*.

In quello stesso 1882 in cui i primi coloni sionisti erano sbarcati in Palestina, Ernest Renan aveva letto alla Sorbona la sua celebre lezione *Qu'est-ce qu'une nation?* Per rispondere al quesito Renan aveva analizzato tutti i fattori che di volta in volta, da Herder in poi, erano stati proposti come fondamento della nazione – razza, lingua, cultura, religione, geografia – pervenendo alla conclusione che nessuno di questi fosse in sé necessario o sufficiente. Scartando le spiegazioni idealiste e razziste che vedevano nella nazione un'essenza, Renan ne riconosceva invece il carattere storico e dinamico, risultato dell'interazione tra "la possession en commun d'un riche legs de souvenirs" (Renan 1882: 11) e "le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune" (*ibid.*). Gli ebrei non erano in alcun modo una nazione in senso culturale, linguistico o geografico, ma il movimento sionista, elaborando il mito del "ritorno degli ebrei in Esilio alla Terra promessa" e rendendolo una potenziale realtà grazie alla colonizzazione e al sostegno della Gran Bretagna, fornì alle masse ebraiche dell'Europa orientale un'idea capace di mobilitare; l'esperienza della Diaspora e le vicende bibliche furono così presentate come la memoria condivisa di un passato comune, trasformandole nella narrazione di una nazione (si pensi al famosissimo episodio della *Exodus 1947*, in cui tale mito era iscritto finanche nel nome della nave, che presentava come un *Esodo* la fuga di 4.500 profughi ebrei dall'Europa). Le persecuzioni antiebraiche in Europa e la Shoah estorsero a molti ebrei che altrimenti non avrebbero mai optato per l'emigrazione in Palestina il "consentement" a diventare sionisti, e i 50 anni di storia della colonizzazione e soprattutto la lunga guerra del 1947-49 fornirono una memoria condivisa più vicina e sentita, fornendo alla neonata nazione "le capital social sur lequel on assied une idée nationale": "un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire". La Palestina, nella mitologia sionista ora sanzionata dagli apparati ideologici dello Stato, era un deserto che gli ebrei avevano fatto rifiorire e riportato nella Storia, secondo la classica tradi-

zione colonialista: “Le colon fait l’histoire. Sa vie est une épopée, une odyssée. Il est le commencement absolu: ‘Cette terre, c’est nous qui l’avons faite’” (Fanon [1961] 1976: 17). I miti fondatori dello Stato d’Israele rientrano a buon diritto nella definizione di mito elaborata da Roland Barthes:

> *Le mythe est une parole dépolitisée* […], [il] ne nie pas les choses simplement, il les purifie, les innocente, les fonde en nature et en éternité […] en passant de l’histoire à la nature, le mythe fait une économie: il abolit la complexité des actes humains, leur donne la simplicité des essences, il supprime toute dialectique […] il organise un monde sans contradictions parce que sans profondeur (Barthes [1957] 1970: 217).

Tutte le narrazioni sono necessariamente basate sull’ellissi, e la narrazione di una nazione non fa eccezione: come acutamente spiega Renan, “l’oubli [...] et même l’erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d’une nation” (Renan 1882: 4): la Palestina divenne un palinsesto su cui la narrazione precedente aveva dovuto essere cancellata, affinché fosse possibile iscrivervi il mito del ritorno degli ebrei alla Terra promessa. L’altra faccia di questo “ritorno”, l’espulsione degli arabi palestinesi, si negò perfino che fosse mai avvenuta, attribuendola a fantomatici ordini dei leader arabi o alla “spontanea” volontà dei diretti interessati; i numerosi massacri perpetrati dalle formazioni armate sioniste furono passati sotto silenzio, con l’unica eccezione di quello di Deir Yassin, che essendo stato commesso dalle milizie revisioniste risultava utile ai laburisti per screditare l’opposizione interna. Parte integrante di questo processo di cancellazione dei corpi e dei segni fu la decisione di radere al suolo circa 370 villaggi arabi e interi quartieri di alcune città per costruirvi sopra gli insediamenti destinati ad accogliere i nuovi immigranti. Questo processo fu accompagnato dalla rinominazione dei luoghi: sotto la diretta supervisione di Ben-Gurion, l’intera toponomastica della Palestina sotto controllo israeliano venne “giudaizzata” attraverso il ricorso agli antichi nomi biblici o all’ebraicizzazione dei toponimi arabi. Questo processo di cancellazione trovò espressione anche nella giurisprudenza, in particolare nella Legge del Ritorno (1950) e nella Legge sulla Nazionalità (1952), due dei principali pilastri giuridici dello Stato di Israele: la prima permetteva a chiunque fosse ebreo/a o fosse coniugato/a con un ebreo/a di “ritornare” in Israele e ottenerne la cittadinanza, nello stesso momento in cui lo Stato impediva agli 800.000 palestinesi che aveva espulso di rientrare nelle loro case; la seconda, che tracciava l’iter necessario per ottenere la cittadinanza, definiva i palestinesi rimasti all’interno dei suoi confini con una circonlocuzione *a negativo*, come “coloro che non rientrano fra i beneficiari della Legge del Ritorno”. Per sottrarre “legalmente” la terra ai palestinesi furono erette delle complesse impalcature giuridiche, tra le quali spiccava la Legge sulle Proprietà degli Assenti (1950): coerentemente con la teoria e la prassi della cancellazione, questa legge stabiliva che chiunque non si fosse registrato durante il censimento dell’ottobre-novembre 1948 (cioè quasi tutti i profughi) fosse considerato legalmente “assente”, e le sue confiscate e affittate o rivendute a coloni ebrei. Se un “assente” ritornava, veniva considerato un “clandestino”, e in quanto tale era passibile di espulsione. Per i profughi che si trovavano all’interno delle frontiere israeliane, e a cui l’esercito impediva di ritornare a casa, fu escogitata la definizione ossimorica di “presenti assenti”, che permetteva all’autorità giudiziaria di confiscare i terreni (cfr. Kimmerling, Migdal [1994] 2003: 172-173). I palestinesi rimasti all’interno vennero invece sottoposti fino al 1966 a un regime militare che ne limitava sistematicamente la libertà di movimento e li confinava in aree speciali a loro riservate, rendendoli praticamente “invisibili”. Ancora oggi, nonostante siano ormai più di un milione, i cittadini arabi d’Israele non sono riconosciuti come minoranza nazionale.

In breve, i palestinesi divennero l’elemento perturbante la cui forclusione permise allo Stato ebraico di presentarsi come legittimo, innocente e puro, punto di arrivo della lotta di un movimento di liberazione nazionale che, dopo lo sterminio di 6 milioni di ebrei in Europa, aveva tutte le ragioni morali dalla sua.

Nella sua rilettura/attualizzazione del saggio di Renan attraverso il prisma della psicanalisi e del decostruzionismo, Homi Bhabha (1990a) ha indagato il modo in cui quanti sono stati marginalizzati o forclusi dalla narrazione della nazione possono tornare a disturbarne l’apparente monoliticità, inserendosi negli interstizi che in essa inevitabilmente si aprono:

> The “people” come to be constructed within a range of discourses as a double narrative movement. *the people are the historical ‘objects’ of a nationalist pedagogy, giving the discourse an authority that is based on the pre-given or constituted historical origin or event; the people are also the ‘subjects’ of a process of signification* […]. The scraps, patches and rags of daily life must be repeatedly turned into the signs of a national culture, while the very act of the narrative performance interpellates a growing circle of national subjects. *In the production of the nation as narration there is a split between the continuist, accumulative temporality of the pedagogical, and the repetitious, recursive strategy of the performative. It is through this process of splitting that the conceptual ambivalence of modern society becomes the site of writing the nation* (Bhabha 1990a: 297, corsivi miei).

L’illusione di aver definitivamente cancellato i palestinesi venne infatti meno alla metà degli anni Sessanta, quando con l’emergere delle organizzazioni guerrigliere e la fondazione dell’OLP essi inaspettatamente riapparvero, come lo spettro di Banquo, ad agitare i sonni di chi li aveva spossessati.

Ciò divenne ancora più evidente quando nel 1967 la conquista della Cisgiordania e di Gaza riportò sotto controllo israeliano più di un milione di palestinesi, riproponendo alla leadership sionista l’antico dilemma su quale tipo di modello coloniale perseguire. Onde impedire ai profughi del 1948 di ritornare (quello dell’afflusso di orde di colonizzati è uno dei timori che tradizionalmente ossessionano i colonizzatori: “cette démographie galopante, ces masses hystériques, ces visages d’où tout humanité a fui”, Fanon [1961] 1976: 11)[2] i Territori Occupati, tranne Gerusalemme Est, non furono annessi, ma trasformati in un mercato protetto dove attingere manodopera a basso costo. I regimi furono diversificati: Israele rimase una *pure settlement colony*, i Territori Occupati divennero una *ethnic plantation colony*. Nuovi coloni, stavolta animati non più da un’ideologia collettivista ma da un messianesimo religioso, presero a insediarvisi. Continuare a ignorare i palestinesi ora era manifestamente impossibile: per quanto il premier Golda Meir potesse affannarsi a ripetere che “i palestinesi non esistono” (cit. in Hirst 2003: 283), a smentire le sue affermazioni provvedevano in quegli anni i dirottamenti aerei e le azioni armate dei *fida’iyyun*, i cui volti coperti da un cappuccio o dalla *kefiah* incarnavano “the *unheimlich* terror […] of the Other” (Bhabha 1990b: 2), opponendo la materialità dei propri corpi a ogni tentativo di nuova forclusione. Peraltro,

proprio in quegli anni lo Stato d'Israele si trovò rimesso in discussione anche al suo interno da parte delle Pantere Nere sefardite, un movimento di giovani israeliani originari dei paesi islamici che l'élite sionista tradizionale, europea e ashkenazita, aveva relegato ai gradini più bassi della società: nella narrazione della nazione israeliana, i marginali, i periferici al di là e al di qua della frontiera erano tornati "to rewrite the history and fiction of the metropolis" (ivi: 6). Stavolta la forclusione non poteva essere realizzata, e la tradizionale politica sionista di cancellazione dell'altro si concretizzò nella delegittimazione morale (la retorica sul "terrorismo") e nel tentativo di eliminare fisicamente l'OLP prima a Gaza, in Cisgiordania e in Giordania nel 1967-70 e poi in Libano nel 1982. A metà degli anni Settanta, risabilito l'ordine coloniale a Gaza e in Cisgiordania, Israele poté finanche permettersi per un breve periodo di ritentare la strategia della cooptazione di una leadership locale subalterna ai diktat metropolitani, ma il progetto fallì, e il Likud, asceso per la prima volta al potere nel 1977, utilizzò la colonizzazione dei Territori come strumento di controllo, pianificando la creazione di insediamenti intorno alle aree palestinesi più densamente abitate. Nel 1987, con l'esplosione dell'Intifada (e con il parallelo impantanamento dell'esercito israeliano in Libano), i tentativi di cancellazione dei palestinesi subirono un nuovo scacco: i ragazzini armati solo di fionde e sassi erano un segno che i militari israeliani non erano in grado di interpretare se non attraverso lo stereotipo del "terrorista", e la conseguenza fu un'ondata di repressione violenta senza precedenti, in cui la plateale asimmetria dei rapporti di forza indignò il mondo intero e mise seriamente in crisi il discorso sionista tradizionale:

> Once the liminality of the nation-space is established, and its "difference" is turned from the boundary "outside" to its finitude "within", the threat of cultural difference is no longer a problem of "other" people. It becomes a question of the otherness of the people-as-one. The national subject splits […] and provides both a theoretical position and a narrative authority for marginal voices or minority discourse (Bhabha 1990a: 301).

Molti riservisti rifiutarono di prestare servizio nei Territori Occupati, e gradualmente i miti fondatori dello Stato (e in misura minore lo stesso sionismo) finirono per essere rimessi seriamente in discussione: si deve a questo clima l'emergere della corrente dei "nuovi storici". All'interno della classe dirigente, tuttavia, il ripensamento del sionismo si limitò a una revisione strategica che interessò solo l'ala laburista. La destra invece si arroccò nel rifiuto di qualsiasi concessione o trattativa, incapace di pensare l'Altro se non come assente o non-umano: nel 1988 il premier del Likud Yitzhak Shamir dichiarò che i palestinesi avrebbero dovuto essere "schiacciati come cavallette […] fracassando loro la testa contro massi e muri" (cit. in Hirst 2003: 66), e ai colloqui di Madrid e Washington del 1991 bloccò qualsiasi passo in avanti. Con la vittoria elettorale dei laburisti nel 1992 e il successivo "processo di pace" di Oslo, sembrò affermarsi una nuova attitudine, apparentemente basata sul dialogo e sulla presa in considerazione delle ragioni dei palestinesi. Ma alla base di questo nuovo atteggiamento non c'era un ripensamento del sionismo e delle sue premesse colonialiste, bensì, come si è detto, semplicemente una revisione strategica. Rabin e Peres prima e Barak poi (a parte il breve intermezzo di Netanyahu) riconobbero ai palestinesi un ruolo come partner negoziali, ma esclusivamente su di un piano di subalternità: le loro ragioni e rivendicazioni vennero sempre e comunque sub-

ordinate alle necessità militari, politiche ed economiche di Israele. In termini materiali, si passò da un controllo diretto dei Territori e delle risorse a un controllo indiretto (cfr. Kimmerling, Migdal [1994] 2003: 355-397; Pappé 2004: 243 sgg.). I limiti di questo atteggiamento sono venuti brutalmente alla luce nel 2000, col fallimento del vertice di Camp David e con lo scoppio della Seconda Intifada, assai più sanguinosa della prima. Da allora, i primi ministri che si sono succeduti, Barak Sharon e Olmert, sono tornati alla vecchia strategia di cancellazione e disumanizzazione dell'altro: il generale Rafael Eitan nel 2002 definì i palestinesi "scarafaggi" (cit. in Hirst 2003: 66), e nel 2001 il presidente Moshe Katsav ha potuto dichiarare che

> Esiste un'immensa frattura tra noi e i nostri nemici [...], si ha l'impressione che a una distanza di qualche centinaio di metri ci siano persone che non sono del nostro continente, del nostro mondo, che anzi alla fin fine facciano parte di un'altra galassia (cit. in Gresh 2002: 43).

Ancora una volta, i palestinesi o non sono umani o non esistono: "non c'è nessuno con cui trattare", è stata la parola d'ordine di questi ultimi anni, e le varie "iniziative di pace" come la Road Map sono state tutte basate su un'impostazione asimmetria dei rapporti reciproci ancora più marcata rispetto al processo di Oslo. Questa politica di cancellazione dell'Altro si è espressa militarmente con una repressione sempre più spietata, il cui culmine è stato raggiunto dalle operazioni "Scudo Difensivo" del 2003 e "Pioggia d'Estate" del 2006. Parallelamente, i governi israeliani hanno continuato a portare avanti una politica di colonizzazione intensiva dei Territori, e a questa forma tradizionale di controllo si è aggiunta l'edificazione di un muro che dovrebbe rinchiudere in una serie di *bantustan* la popolazione palestinese, in modo da mettere la parola fine su qualunque aspirazione all'autodeterminazione e sventare la "minaccia demografica" che il suo altissimo tasso di natalità rappresenta per lo Stato d'Israele. Ma anche queste forme estreme di cancellazione non potranno che arrendersi davanti alla materialità dell'Altro, destinata prima o poi a riemergere, per quanto ci si sforzi di forcluderla; un'effettiva soluzione del conflitto sarà possibile solo ripensando le stesse premesse del sionismo, rendendo così possibile pensare l'Altro non nei termini della sua assenza, ma in quelli della sua materiale, irriducibile presenza.

Note

[1] È interessante notare che il disprezzo dei coloni nei confronti degli arabi era focalizzato principalmente sui *fellahin* e sulla popolazione urbana, mentre nei confronti dei beduini essi nutrivano una venerazione tutta particolare, vedendoli come un'incarnazione dei loro antenati ebrei di duemila anni prima. Probabilmente la ragione di questa diversità di atteggiamento va ricercata nel fatto che i contadini (e in misura minore la popolazione urbana) erano per il colono dei diretti antagonisti per il possesso della terra, mentre i beduini, essendo nomadi o seminomadi, non rappresentavano una minaccia in questo senso.

[2] Eloquente in questo senso la confessione del primo ministro Golda Meir di non riuscire a dormire la notte all'idea di quanti bambini arabi stessero nascendo (Hirst 2003: 268).

Riferimenti bibliografici

Baron, Xavier, 2000, *Les Palestiniens. Un Peuple*, Paris, Seuil; trad. it. 2002 di M. Giuffredi, *I Palestinesi. Genesi di una nazione*, Milano, Baldini&Castoldi.

Barthes, Roland, 1957, *Mythologies*; nuova ed. 1970, Paris, Seuil.
Bhabha, Homi K., 1990a, "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", in Bhabha, a cura, 1990: 291-322.
Bhabha, Homi K., 1990b, "Introduction: Narrating the Nation", in Bhabha, a cura, 1990: 1-7.
Bhabha, Homi K., a cura, 1990, *Nation and Narration*, London-New York, Routledge.
Calefato, Patrizia, 2006, *Che nome sei? Nome, marchi, tag, nick, etichette e altri segni*, Roma, Meltemi.
Conrad, Joseph, 1899, *Heart of Darkness and Other Tales*; nuova ed. 1998, Oxford-New York, Oxford UP.
De Leonardis, Fabio, 2007, *Palestina 1881-2006. Una contesa lunga un secolo*, Napoli, La Città del Sole.
Fanon, Frantz, 1961, *Les damnés de la terre*; nuova ed. 1976, Paris, Maspero.
Goldberg, David J., 1996, *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from its Origins to the Modern State of Israel*, London, Penguin; trad. it. 1999 di P. Giordano, *Verso la Terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Bologna, il Mulino.
Gresh, Alain, 2002, *Israël, Palestine. Vérités sur un conflit*, Paris, Fayard; trad. it. 2004 di M. Guerra, *Israele, Palestina. Le verità su un conflitto*, Torino, Einaudi.
Herzl, Theodor, 1896, *Der Judenstaat*, Wien; trad. it. 2003 di T. Valenti, *Lo stato ebraico*, Genova, Il Melangolo.
Hirst, David, 2003, *The Gun and the Olive Branch*, New York, Thunder Mouth's Press-Nation Books; trad. it. 2004 di G. Lupi, *Senza pace. Un secolo di conflitti in Medio Oriente*, San Lazzaro di Savena (Bo), Nuovi Mondi Media.
Kimmerling, Baruch, Migdal, Joel, 1994, *The Palestinian People. A History*; nuova ed. 2003, Cambridge, Harvard UP.
Morris, Benny, 2001, *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict 1881-1999*, New York, Vintage; trad. it. 2001 di S. Galli, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Milano, Rizzoli.
Morris, Benny, 2004, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge UP.
Pappé, Ilan, 2004, *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, Cambridge, Cambridge UP.
Pappé, Ilan, a cura, 1999, *The Israel/Palestine Question*, London-New York, Routledge.
Ram, Uri, 1993, "The Colonization Perspective in Israeli Sociology", «Journal of Historical Sociology», vol. 6, 3 (settembre): 327-350, ora in Pappé, a cura, 1999: 55-80.
Renan, Ernest, 1882, "Qu'est-ce qu'une nation?", http://www.lille.iufm.fr/IMG/pdf/La_nation_selon_Renan.pdf
Said, Edward W., 1978, *Orientalism*; nuova ed. 2003, London, Penguin.
Said, Edward W., 1979, *The Question of Palestine*; nuova ed. 1992, New York, Vintage.
Shafir, Gershon, 1996, "Zionism and Colonialism. A Comparative Approach", in Michael N. Barnett, a cura, *Israel in Comparative Studies: Challenging the Conventional Wisdom*, New York, State University of New York Press: 227-244; ora in Pappé, a cura, 1999: 81-96.
Shlaim, Avi, 1995, "The Debate about 1948", «International Journal of Middle Eastern Studies», n. 27: 287-304; ora in Pappé 1999: 171-192.
Tsur, Jacob, 1976, *L'épopée du sionisme*, Jérusalem; trad. it. di A. M. Tedeschi Falco 1977, *Il sionismo*, Milano, Mursia.
Weinstock, Nathan, 1969a, *Le Sionisme contre Israël*, Paris, Maspero; trad. it. di N. De Vito 1970, *Storia del sionismo. Dalle origini alla fondazione d'Israele*, Roma, Samonà-Savelli, vol. I.
Weinstock, Nathan, 1969b, *Le Sionisme contre Israël*, Paris, Maspero; trad. it. di P. Sinatti 1970, *Storia del sionismo. Israele e il movimento di liberazione palestinese*, Roma, Samonà-Savelli, vol. II.

SUSAN PETRILLI,
AUGUSTO PONZIO

LA MEDIAZIONE CARATTERISTICA ESSENZIALE DELLA VIOLENZA[1]

Violenza e logica assemblativa

Caratteristica della violenza è la *mediazione*. La *mediazione* come caratteristica della violenza ("umana": precisazione inutile; la violenza è umana; e qui "umana" viene da *homo* come genere). La violenza è mediata. Essa passa necessariamente attraverso i generi, cioè attraverso universali, agglomerati, assemblaggi, raggruppamenti concettuali, classi, categorie di individui aventi proprietà essenziali comuni, aventi le stesse differenze specifiche, e che differiscono tra loro per aspetti, modalità, per attributi non essenziali. Il genere sommo, il genere che comprende tutti gli altri generi è il genere umano, l'insieme degli uomini, dell'umanità.

La violenza tramite questo genere sommo, l'umano è, nell'ambito della comunicazione mondializzata, la violenza dell'"intervento umanitario", la "guerra umanitaria", che ha nel 1991 la sua genesi nella messa in circolazione dell'idea della guerra giusta e necessaria. Nell'articolo III-309 della Costituzione europea si parla di "visioni militari umanitarie" "anche tramite il sostegno a paesi terzi per combattere il terrorismo nel loro territorio".

Nella comunicazione globale la violenza è mediata in maniere sofisticate, ma, in quanto violenza e in quanto mediata dal genere, è pur sempre rozza e pretestuosa,

Lo stesso primo atto di violenza secondo il racconto biblico presuppone la mediazione di qualche differenza essenziale, "Abele, pastore di greggi" e "Caino lavoratore del suolo". Il racconto presuppone una civiltà già evoluta, un culto, altri uomini che potrebbero uccidere Caino, tutto un gruppo che lo proteggerà, una volta che Dio impone su di lui un "segno", un segno di identità, di differenza, designandolo come membro di quel gruppo, il quale lo vendicherà "sette volte" nel caso che qualcuno lo uccida. La violenza crescente è indicata nel racconto biblico dalla richiesta di un discendente di Caino (Lamech) di essere vendicato "settantasette volte". E da Caino, secondo il racconto biblico, discendono gruppi di individui con caratteristiche differenti concernenti le professioni: i costruttori di città, gli allevatori, i suonatori di cetra e di flauto, i fabbri, i "lavoratori del rame e del ferro", le professioni propriamente femminili.

[1] Relazione letta il 17 settembre al Convegno, *Estetica della violenza. Immagini di terrore quotidiano*, collegato con la mostra *fotografica La Violenza è normale? L'occhio fotografico di Ernst Jünger*, 13-29 settembre 2007, ex chiesa di San Carpoforo, via Formentini 12, Milano.

Per il carattere stesso, storico, culturale, sociale, dell'*essere* umano, il termine "essere" suona inadeguato – per quanto possa fare comodo a facili elucubrazioni ontologiche volte a bloccare qualsiasi entusiasmo di trascendenza in termini di speranza, di utopia, di escatologia, ma anche a negare la possibilità di un altrimenti-che-essere-così delle cose. Non soltanto parliamo usando necessariamente il verbo essere, ma anche parliamo e pensiamo in *termini di essere*. Il che significa in termini di logica apofantica, di logica predicativa, formulando giudizi che rispondono all'interrogazione sull'essere e che si basano sul principio di identità e di non contraddizione. Non solo quando descriviamo, definiamo, giudichiamo siamo portati a ragionare in termini di essere, ma anche quando desideriamo: desidero, voglio essere… La visione realistica delle cose se ne avvantaggia. C'è un certo automatismo, o una certa inerzia, non solo nel ragionare, ma nel sentire stesso, che conduce alla convinzione che le cose naturalmente stanno così e non possono stare diversamente, che la realtà è questa e bisogna adeguarsi – i piedi per terra –, non solo nel senso di rassegnarsi ma anche nel senso che si è pienamente giustificati quando si agisce di conseguenza, razionalmente, in maniera consequenziale. Fino al punto di dover ammettere – come si deve ammettere la conclusione di ragionamento deduttivo –, che, come *extrema ratio* dei mezzi necessari a una politica realista, la realtà in certi casi, mostrando, la sua dura ma anche la sua vera faccia, richiede, "purtroppo", la guerra. Il realismo è l'essere stesso del fare politico, e se Machiavelli effettivamente parlava di *questa* politica e non di una politica *altra*, bisogna che abbia sentenziato sulla giustificazione dei mezzi necessari, e infatti glielo fanno dire anche se non l'ha mai detto.

La violenza è collegata con l'ontologia, con l'essere, l'essere così, l'essere questo e l'essere quello. Il verbo essere, la copula della *apophansis*, della predicazione, della proposizione predicativa, giudicava, è elemento essenziale, indispensabile della mediazione. La violenza presuppone l'espunzione dell'altro, la riduzione, la riduzione dell'alterità all'essere, tramite l'imposizione della risposta all'interrogazione che vuol sentire, a proposito sia dell'io sia dell'altro, "chi è, che cos'è", la riduzione di ciascuno all'identità, alla differenza che lo pone indifferentemente in un insieme, in un genere.

Per l'Altro, come per il tempo, la domanda impropria è: "che cos'è?". Del resto la questione dell'Altro e quella del tempo sono tra loro strettamente collegate. "Che cos'è l'altro?", o "chi è l'altro?", "quale altro?". Il "che cosa?" e il "quale?" fanno parte del discorso che determina, definisce e connota, che pretende di *pensare l'*altro anche per evitare di dover *pensare all'*altro. Il fatto è che dell'altro (come del tempo) non si può parlare in termini di essere – cosa difficile, dato che l'ordine del discorso coincide con il discorso apofantico, giudicativo.

Il tempo come vera diacronia è il *tempo dell'alterità*, è il tempo che fuoriesce dalla presenza, dal potere del soggetto, e si costituisce a partire dall'assenza dell'altro. Quest'assenza dell'altro, questa assenza in presenza, che inevitabilmente avvertiamo in un rapporto d'amore – sei qui e già mi manchi – "è precisamente la sua presenza come altro" (Lévinas); il suo manifestarsi nel rapporto di alterità senza intermediari, senza la mediazione di qualche genere, concetto, verità. Come il tempo dell'identità, dell'essere, che è collegato col movimento, il tempo dell'alterità ha a che fare anch'esso col movimento (il tempo, diceva Aristotele, è un altro modo per dire il movimento), col non-riposo, con uno stato di *non-*

quiete. Ma non si tratta della mobilità continua, esterna o interna alla coscienza, che suggerisce l'idea del tempo come flusso. Si tratta invece dell'*in-quietudine* provocata dal rapporto con l'altro, un rapporto che esclude l'indifferenza e in cui la differenza si situa nella non-indifferenza.

Il rapporto con altri è l'effettivo accesso all'esterno dei generi, degli insiemi, della logica assemblativa, dell'essere, dell'essere-così del Mondo; l'inevitabile condizione della possibilità di emancipazione dalla "Realtà", dall'identità, dall'appartenenza, dalla genealogia, dalla Storia: *l'esterno per eccellenza* (Lévinas), è altri. Senza questa possibilità di uscita, l'io resta inchiodato all'essere, al suo essere anagrafico, a quello dell'ordine delle cose, dei luoghi del discorso, che gli fa dire *chi è*; fino alla negazione di ogni scarto rispetto all'essere che lo identifica, fino alla piena aderenza e adesione a esso, alla sua completa identificazione con esso. E nulla possono le libertà politiche, le istituzioni democratiche, lo "stile di vita" di una civiltà, i diritti conquistati nel corso di una tradizione e divenuti patrimonio storico. Perché, per quanto essi siano stati realizzati e difesi in nome dell'umanità, si tratta in fin dei conti dell'umanità identitaria, concepita, nella sua astrazione, negando l'Altro, costituita nell'indifferenza all'Altro.

Fuori dall'ontologia che privilegia la presenza, il presente, la rappresentazione, fuori della mediazioni dei generi, si trova il rapporto faccia a faccia con l'altro, contrapposto alle forme di violenza e di aggiramento dell'alterità (propaganda, demagogia, diplomazia, adulazione, guerra). Nella relazione faccia a faccia, non mediata in alcun modo, l'io non è più coscienza intenzionale, non è più soggetto, non è più individuo appartenente a un genere, ma viene a trovarsi come singolo, come unico, nel rapporto a partire dal quale soltanto può costituirsi come intenzionalità, come soggetto.

Violenza e tolleranza sono entrambe mediate dal genere, entrambe si basano sul rapporto con l'altro mediato, da astrazioni che stabiliscono identità e differenze, appartenenze e origini. La tolleranza, che è solo momentanea e finta tregua nella violenza, non ha volto. In *Petrolio* (Pasolini 1993), in una scena immaginaria, una "visione", è descritto il passaggio di due giovani, un ragazzo e una ragazza, per diversi gironi e bolgie, e ogni girone rappresenta un modello di comportamento generalizzato. L'ottavo girone è quello del Modello della *Tolleranza*, *esso non ha faccia*; al posto della faccia ha un grosso uovo.

Che nell'allegoria pasoliniana la tolleranza non abbia volto è indicativo. La tolleranza è l'atteggiamento di un genere nei confronti di un altro genere, e riguarda gli individui in quanto facenti parte di generi, generi professionali, di appartenenza sociale, sessuale, etnica, nazionale, religiosa ecc. Nella tolleranza, c'è un rapporto di generi e di individui, un rapporto tra una specie di questo e una specie di quest'altro. Non c'è il *volto*, non c'è il rapporto *faccia a faccia*, di *singolo a singolo*, di *unico a unico*. In quanto rapporto tra generi, tra individui come tali appartenenti a generi, la tolleranza rientra nel *rapporto conoscitivo*, un rapporto dunque tra entità astratte, tra differenze che sono sia *indifferenti alle differenze delle singolarità che in essi rientrano* – e che, in quanto vi entrano, vengono cancellate –, sia *reciprocamente indifferenti*. Nei rapporti tra generi e tra individui, che sono pur sempre rapporti tra generi, *ogni rapporto di non indifferenza tra le differenze è cancellato*. Non c'è l'altro come *unico* del rapporto di non indifferenza. Come osserva Lévinas, l'altro come *individuo* del rapporto conoscitivo si dà come *potenzialmente odiato*. L'indifferenza della tolle-

ranza del rapporto di individui e di generi, se dimenticata e abrogata, sfocia nell'odio. Infatti, dice Lévinas (1974: 29),

> è evidente che è nella conoscenza dell'altro come conoscenza di un semplice individuo – individuo di un genere, di una classe, di una razza – che la pace con lui si inverte in odio; l'approccio di altri in questo caso diventa l'approccio di "una specie di questo o di quest'altro".

"La tolleranza, sappilo", dice Pasolini, nel suo "trattatello pedagogico" "*Gennariello*",

> è solo e sempre puramente nominale. Non conosco un solo esempio o caso di tolleranza reale. E questo perché una "tolleranza reale" sarebbe una contraddizione in termini. Il fatto che si "tolleri qualcuno" è lo stesso che lo si "condanni". La tolleranza è anzi una forma di condanna più raffinata (Pasolini 1976: 23).

Il *significato effettivo* della parola "tolleranza" e del verbo "tollerare", è pienamente avvertito nel participio passato "*tollerato*".

La violenza preclude il rapporto con altri in quanto altri, come volto, come rapporto con una singolarità irriducibile a categoria, tratta la libertà dell'altro come una forza opposta e ostile avvertita in termini di paura o di coraggio. La violenza applicata sulla libertà altrui come se fosse una forza da piegare, da annientare, da vincere, è, nel suo senso più generale, la guerra.

Di conseguenza, come mostra Lévinas, è possibile intravedere una stretta somiglianza tra il lavoro, l'azione sulle cose, e la guerra. Il lavoro non tratta l'oggetto su cui interviene come qualcosa di strettamente particolare, ma a partire da leggi in generale a cui può ridurlo per poter trovare in esso il punto di applicazione che lo renda soggiogabile, arrendevole alla volontà di chi vi lavora. Analogamente, la guerra tratta l'altro non nella sua singolarità ma cercando un punto di applicazione per averne ragione, abbordandolo di traverso, come avviene nel rapporto con le cose, nel dominio sulle cose, realizzato sia tramite il lavoro intellettuale sia tramite quello propriamente fisico e che consiste precisamente nel non abbordarle nella loro singolarità, nell'esistenza unica di ciascuna, ma a partire da una generalità, a partire da una legge.

Il lavoro e la guerra sono entrambi modi di appropriarsi. Appropriazione impossibile a partire dalla singolarità, che, a quanto pare, è ciò che è effettivamente esistente, reale, esterno, L'appropriazione è a partire dalla generalità, che rende la singolarità vulnerabile, afferrabile, assoggettabile. Sia per agire sulle cose, per afferrarle concettualmente e farne oggetto di lavoro, sia per agire sulla libertà dell'altro con la violenza fino alla violenza della guerra, si tratta di trovare il punto di applicazione, il punto debole, si tratta di un calcolo logistico, evitando, nel secondo caso, lo sguardo, ignorando il volto, avendo solo a che fare con una forza da misurare per potersi misurare con essa, per averne ragione. Perciò la "violenza della guerra" e la "violenza del lavoro" si somigliano.

Queste considerazioni ci sembrano molto importanti ai fini della comprensione dello stretto rapporto intercorrente tra *comunità fondata sul lavoro*, esattamente sul tempo di lavoro, che fa del tempo di lavoro la misura della propria ricchezza – in questo senso, in ogni

caso, *capitalistica*, anche quando, fatti alcuni aggiusti irrilevanti rispetto a questo carattere essenziale, la si è chiamata "socialista" – e *guerra*. Cadono alcune false contrapposizioni come quella frutto delle elucubrazioni di Gorges Bataille che esalta la guerra quale "esuberanza aggressiva" e immane sacrificio di vite, di beni e di risorse opponendola, soprattutto nella sua genuina "forma arcaica" (diversa dalla "guerra moderna" in cui c'è una posta in gioco che la rende produttiva), alla razionalità, alla disciplina, alla funzionalità e all'utilità del lavoro. Marx ha fatto notare come la guerra sia, al contrario, una forma primordiale del lavoro, e ciò proprio considerando le comunità tribali, le "comunità naturali", perché l'unico ostacolo che, in questo caso, la comunità può incontrare nel suo rapporto con le condizioni naturali di produzione è un'altra comunità.

Il lavoro e la guerra sono due aspetti centrali del "carattere distruttivo dell'attuale", come mostra Walter Benjamin in uno scritto del 1933 che così si intitola. Il "carattere distruttivo" non è il carattere di un soggetto psicologico, ma il carattere del "soggetto trascendentale" della nostra epoca, della forma economico-sociale in essa dominante, il carattere delle categorie su cui essa si fonda, delle sue forme a priori e delle sue condizioni di possibilità. Il carattere distruttivo è il carattere dell'"attuale", che richiede che si paghi per esso anche il prezzo della rinuncia all'umano, che in termini levinasiani, vuol dire rinuncia (illusoria) al rapporto con altri. "Ridurre", "semplificare infinitamente il mondo", "rendere maneggevoli le situazioni e liquidarle" (Benjamin 1931), ovvero "rimpicciolire tutto" (Nietzsche), ne sono i comportamenti caratterizzanti. Lo "strizzare l'occhio", l'"ammiccare", rientra in questa semplificazione di tutto, nella riduzione di ogni cosa nell'orizzonte del consueto, del familiare, del maneggevole. Il "carattere distruttivo lavora" (Benjamin).

Il "carattere distruttivo" non disdegna il lavoro. Anzi ne fa la fonte della ricchezza. Il lavoro è fondamentale. Il lavoro coincide con l'identità stessa; ed essere senza lavoro, perderlo, significa smarrire la propria identità, il proprio significato sociale. Si tratta del lavoro che si vende e che si compra, che risponde ai requisiti del mercato del lavoro, il lavoro quantificabile, generico, indifferenziato, misurabile in ore. Un lavoro ciclico in cui ciò che è prodotto è azzerato, e questo azzeramento è la condizione stessa della ripresa del ciclo produttivo. Il "carattere distruttivo" fa il suo lavoro, anzi, il lavoro, nella forma sociale capitalistica, ha costitutivamente, strutturalmente, un carattere distruttivo.

La distruzione del prodotto è la condizione della sua ri-produzione. Il ciclo ricomincia di nuovo perché l'intera produzione ha un carattere distruttivo, e solo per questo può essere produzione per la produzione, produzione per il ricominciamento del ciclo produttivo, in funzione del profitto, produzione per la riproduzione allargata, produzione fine a se stessa. Ma "il carattere distruttivo" non è presente solo nella fase del consumo; è anche presente nella fase della produzione come soppiantamento del mezzo di lavoro con la macchina, e della macchina con la macchina sempre più automatica, e nell'eliminazione di quanto più lavoro umano è possibile tramite la sua sostituzione mediante la macchina (automatica), fino a renderlo "esubero". La produzione per la produzione distrugge "posti di lavoro". La produzione capitalistica ha un carattere distruttivo anche nei confronti dell'ambiente naturale, nei confronti del nostro proprio corpo, nei confronti della qualità della vita, resa dipendente dal lavoro e ridotta all'alternanza tempo di lavoro/tempo libero (il tempo libero che il lavoro richiede come riposo e rinfrancamento, che il lavoro concede, e delle cui pos-

sibilità di impiego è sempre il lavoro a decidere), o svuotata e immiserita dalla mancanza di lavoro in quanto disoccupazione. Il lavoro occupa, pre-occupa il quotidiano, anche come non-lavoro sia nella forma del tempo libero sia in quella della disoccupazione.

"*Arbeit*" "è una delle parole chiave del pensiero nazista" (**Enzi ???**: 111). Essa indica, secondo la logica del capitalismo, il lavoro produttivo, come mezzo necessario allo sviluppo della produzione identificato con lo sviluppo della comunità, del "*Volk*". E, in linea con la logica del capitalismo, l'*Arbeit* non è solo un dovere verso lo sviluppo produttivo della comunità, ma è anche identificato con la piena realizzazione dell'individuo. "*Arbeit*", nel lessico della Germania nazista, perde la connotazione di classe, il riferimento all'alienazione, allo sfruttamento dell'uomo, all'antagonismo con il capitale. Il suo campo semantico si allarga, al punto che *Arbeiter* ("lavoratore") si identifica con *Volk*; e la guerra stessa (*Arbeiter* è anche il "soldato") diventa lavoro. La guerra e il lavoro vengono a coincidere, una volta che la guerra sia considerata, oltre che come *giusta*, anche come una *necessità*, come risposta adeguata, realistica, come *condizione di sopravvivenza*. L'associazione del termine *Krieg* ("guerra") con *Arbeit* contribuisce all'eliminazione del significato tragico evocato nella coscienza del popolo tedesco dalla prima parola, che perciò, soprattutto all'inizio dell'invasione nazista, veniva volutamente evitata dalla propaganda, per esempio nel caso della Polonia, tramite il ricorso all'espressione "azione di polizia". La guerra assume il significato di mezzo necessario per produrre la pace, intesa come *Deutscher Frieden*, pace teutonica, raggiungimento pieno degli obiettivi che il nazismo si proponeva, presentando ogni atto di aggressione e di prepotenza come espressione di "*Friedensbereischaft*", propensione alla pace ("*Friedensrede*", "Discorso della pace" si chiama il discorso di Hitler del 17 maggio del 1933, che gli assicurò il consenso del popolo tedesco e che produsse un'impressione favorevole anche all'estero.

Oggi il certificato di lavoro consente in Europa l'ingresso e la non espulsione dell'"extracomunitario", in quanto ne attesta la condizione non di *migrante* (persona non convertibile in merce forza-lavoro) ma di *emigrante* (figura tradizionale che trasferisce la propria forza-lavoro da un punto all'altro del mercato). Nella Germania nazista il possesso dell'"*Arbeitsbescheinung*" certificato di lavoro, di impiego consentiva agli ebrei di evitare la deportazione o l'internamento.

Non si può capire il processo di identificazione totale con la comunità, a cui è funzionale l'intero lessico della Germania nazista, se non si parte dal lavoro in generale, indifferente, che produce valore in funzione del profitto, e che è elemento strutturale, costitutivo, della società capitalistica. La violenza che in tale lessico si esprime ha inizio in questa indifferenziazione, in questa astrazione concreta della società capitalistica.

La fondamentalità del lavoro, del lavoro generico, indifferenziato, è tale nella nostra forma sociale di produzione, che anche la progettazione di forme sociali alternative generalmente non riesce a immaginare altra fonte di ricchezza sociale se non il lavoro, altra soluzione ottimale che quella del "lavoro per tutti". Così, come osserva Benjamin nel testo noto con il titolo "Tesi di filosofia della storia", "la vecchia morale protestante del lavoro celebrava la sua resurrezione – in forma secolarizzata – fra gli operai tedeschi: il programma di Gotha reca già tracce di questa confusione". Esso definisce il lavoro come "la fonte di ogni ricchezza e di ogni cultura". "Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza", ribatté Marx

allarmato nella *Critica del programma di Gotha* (1875). E aggiunse: "I borghesi hanno i loro buoni motivi per attribuire al lavoro una forza creatrice soprannaturale". Nel manoscritto del 1844, che è stato intitolato *Proprietà privata e comunismo*, Marx criticando il "comunismo rozzo e materiale" (e *ante litteram*, *ante factum*, anche il "socialismo reale") che sopprime la proprietà privata generalizzandola e che oppone alla proprietà privata la proprietà privata generale, il possesso fisico esteso a tutti, combatte l'equivoco di una riprogettazione del sociale che continui a fare, come la società capitalistica, del lavoro in generale la fonte della ricchezza, sicché "l'attività degli operai non viene soppressa, ma estesa a tutti gli uomini". Per tale comunismo "rozzo e volgare", "la comunità non è altro che una comunità del lavoro e l'eguaglianza del salario, il quale viene pagato dal capitale comune, dalla comunità in veste di capitalista generale". Come fa notare Benjamin, ciononostante, la confusione ha continuato a diffondersi, e a un certo punto Dietzgen proclama il lavoro il messia del tempo nuovo che, con la ricchezza, può veramente redimere l'uomo. "Questo concetto della natura del lavoro, proprio del marxismo volgare non vuol vedere che i progressi del dominio della natura, e non i regressi della società; e mostra già i tratti tecnocratici che appariranno più tardi nel fascismo" (Benjamin **???**).

Lévinas in *Trascendenza e altezza* (1962), che fa parte della raccolta *Dall'altro all'io*, fa notare che nel realizzare la società socialista si è intesa una società omogenea livellata a misura dell'io ottenuta conferendo ad altri lo statuto di io liberato dall'alienazione che gli viene dall'ingiustizia che egli stesso commette: il diritto dell'uomo che si tratta così di fa riconoscere è il diritto di un Io. Potremmo dire, così, che, anche nel socialismo reale, il reale non smette di significare il suo essere per l'io. "L'uomo è concepito come un Io o come un cittadino – mai nell'originalità irriducibile della sua alterità a cui non si accede nella reciprocità e nella simmetria. L'universalità e la legge egualitaria producono conflitti che mettono in opposizione gli egoismi primitivi". È una critica non diversa da quella che in *Proprietà privata e comunismo* rivolge Marx al socialismo reale *ante litteram*, al "comunismo rozzo e volgare" che vuole sopprimere la proprietà privata generalizzandola estendendola a tutti, promuovendo l'intera comunità a capitalista generale, e che è caratterizzato "dall'invidia e dalla tendenza al livellamento", dalla "negazione astratta dell'intero mondo della cultura e della civiltà", dal "voler prescindere violentemente dal talento" (Marx, ivi). Nella forma attuale di produzione, "il tempo di lavoro come misura della ricchezza pone la ricchezza stessa come fondata sulla povertà" (Marx 1857-58, II: 405). "Siamo divenuti poveri", dice Benjamin, "Abbiamo ceduto un pezzo dopo l'altro dell'eredità umana, spesso abbiamo dovuto depositarlo al Monte di Pietà ad un centesimo di valore, per riceverne in anticipo la monetina dell''attuale'" (*Esperienza e povertà*). In contrasto con l'interpretazione da parte di Heidegger dell'"umanesimo di Marx" (Heidegger **1986**: 274), come basato sull'"essenza del lavoro", sull'"essenza della tecnica", sul presupposto del lavoro quale fonte della ricchezza umana, Marx auspica che

> al posto della ricchezza e della miseria come la considera l'economia politica, subentri l'uomo ricco e la ricchezza dei bisogni umani. L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo che ha bisogno di tutto un complesso di manifestazioni di vita umane, l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come bisogno. Facendo l'ipotesi del socialismo, non soltanto la ricchezza,

ma anche la povertà dell'uomo riceve in eguale misura un significato umano e quindi sociale. È il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'altro uomo (*Proprietà privata e comunismo*).

La resistenza ai processi in corso di "disumanizzazione" o di umanizzazione disumanizzante (aiuti umanitari, interventi umanitari, guerre umanitarie: "umano troppo disumano"!), è resistenza del singolo, nel suo rapporto di altro con altri, è incontro *quotidiano* con l'altro per la costruzione di un nuovo umanesimo, un umanesimo dell'alterità. E questa l'effettiva possibilità fuori genere o *sui generis* di resistenza e di alterità al dominio del capitale e a ogni forma di imperialismo, l'effettiva possibilità di costruzione di una società planetaria basata sulla differenza non indifferente di ciascuno verso ciascun altro e di ciascuno nei confronti della vita dell'intero pianeta.

Le costruzioni necessarie alla violenza

La mediazione necessaria alla violenza richiede il rapporto soggetto-oggetto e la nominazione a esso collegata. I testi a cui ci si può richiamare circa la riflessione sul rapporto-soggetto oggetto e sulla dominazione, e circa la loro messa in discussione sono molteplici e tagliano di traverso le ripartizioni dei discorsi e dei loro generi. Si possono ricordare le considerazioni su oggettivazione-nominazione-morte di Maurice Blanchot (*La letteratura e il diritto alla morte*); la poesia di Jorge L. Borges *Le cose* che ci ricambiano la nostra indifferenza nei loro confronti perché "durarán màs de nuestro olvido, / no sabrán nunca que non hemos ido" [durano di più del nostro oblio; / non sapranno mai che ce ne siamo andati]; la messa in discussione del "mondo degli oggetti" da parte di Kazimir Malevič e della rappresentazione da parte di René Magritte ("ceci n'est pas une pipe"). Ma qui è soprattutto alla riflessione di Emanuel Lévinas che faremo riferimento.

La comunicazione globale ha prodotto un sensibile rafforzamento della connessione tra Mondo, Narrazione, Storia, Durata, Identità, Soggetto, Libertà, Donazione di Senso della Coscienza intenzionale, Individualità, Differenza-indifferenza, Inter-esse, Ben-essere, Ontologia, Verità, Forza, Ragione, Potere, Lavoro, Produttività, Politica, Guerra, connessione su cui Levinas si è particolarmente soffermato in tutta la sua opera. È la connessione che il capitalismo da sempre, e sempre più ai nostri giorni, sfrutta ed esaspera. Il Mondo è legato a una coscienza, a un soggetto, individuale o collettivo, che ne è al tempo stesso parte e luogo di significazione. Ne consegue il concatenamento: Progetto, Narrazione, Ontologia, Significazione, Soggetto. Ma il Mondo è indissolubilmente legato anche alla politica, come visione totalizzante e organizzazione funzionale, come strategia della produttività, dell'efficienza, come atteggiamento aderente alla realtà, come mediazione dell'inter-esse tanto di soggetti individuali, quanto collettivi, come consapevolezza e gestione del divenire a partire dalla visione realistica del presente, e della sua difesa a qualsiasi costo, anche a costo della *extrema ratio* della guerra, che fa parte del Mondo, perché questo costitutivamente basato sull'identità, è predisposto al sacrificio dell'altro, al sacrificio dell'alterità in funzione dell'identità. La pace è momentaneo riposo, reintegrazione delle forze, tregua, che segue alla

guerra, sua preparazione, come il riposo, il tempo libero, la notte, è funzionale alla ripresa del lavoro, alle "follia del giorno" (Blanchot).

La questione, allora, è quella a cui Lévinas dedica tutta la sua ricerca: cioè se non vi sia altro senso che nel Mondo e per il Mondo, se il *propriamente umano* non fuoriesca dallo spazio e dal tempo degli oggetti, dallo spazio-tempo dell'identità, se non sussistano rapporti irriducibili alla categoria dell'identità e che non abbiano nulla a che vedere con quelli fra soggetto e oggetto, o di scambio, di equiparazione, di funzionalità, di interesse, di produttività; se non vi siano rapporti interumani che siano *tutt'altro*, e tuttavia rapporti materiali e terreni, a cui apre il proprio stesso corpo: un senso altro rispetto a quello del mondo degli oggetti, un umanesimo diverso da quello dell'identità, un *umanesimo dell'alterità*. Questo "movimento" verso l'alterità, senza ritorno al soggetto, movimento che Lévinas chiama opera è esposizione – rischiosa – all'alterità, come ibridazione dell'identità, come rottura del monologismo ed evasione dalla relazione soggetto-oggetto: *Hors-sujet* (è il titolo del libro di Levinas del 1987), "fuori soggetto" anche nel senso di fuori tema, fuori tematizzazione e fuori rappresentazione. È la condizione della possibilità di alterità – della possibilità di un umanesimo in cui la buona coscienza e i diritti dell'uomo siano messi in discussione dai diritti altrui –; della possibilità di alterità nei confronti della nostra ragione occidentale che contiene le ragioni della guerra, della ragione dell'identità che ci permette di avere ragione dell'altro.

Di fronte al volto dell'altro l'io è messo in discussione. Con la sua stessa nudità, esposizione, fragilità, il volto dice che la sua alterità non potrà essere annientata. L'alterità d'altri resiste fino a dover richiedere il ricorso all'omicidio, alla guerra, che è l'evidenza stessa della sua irriducibilità. Altri *pone l'io all'accusativo*, convocandolo, mettendolo in questione, richiamandolo a una responsabilità assoluta, fuori dall'iniziativa dell'io. Si tratta di una responsabilità per l'altro, come dover rispondere all'altro e per l'altro. Si tratta di una responsabilità che non permette riposo, che non dà pace, e rispetto alla quale la pace della guerra – come soluzione intrinseca alla guerra, come tregua – rivela tutta la sua miseria e vanità.

Il rapporto con altri è un rapporto asimmetrico, sperequato: altri è sproporzionato rispetto al potere e alla libertà dell'io. E la coscienza morale è proprio questa sproporzione, la messa in questione della libertà dell'io. Tale messa in questione ne è però al tempo stesso l'effettiva costituzione in quanto sancisce il passaggio dalla spontaneità alla consapevolezza, dalla libertà come passiva *jouissance*, felice spontaneità dell'io "come gioiosa forza che va", alla libertà come diritto, come presa di parola.

È di fronte al dover rispondere ad altri, è sotto il peso di una responsabilità senza limiti per altri, che i diritti e le libertà dell'io si istituiscono. L'origine senza principio, senza arché, in questo senso anarchica, dell'io sta nella cattiva coscienza di fronte ad altri, nel dover giustificare la propria presenza, nella responsabilità senza alibi e senza scappatoie di fronte ad altri. Dalla messa in discusione dell'io all'accusativo, deriva, come sforzo di realizzare sempre di nuovo la buona coscienza, l'io al nominativo, l'io come soggetto, come coscienza intenzionale, come presa di parola, e derivano le sue libertà, i suoi diritti: i "diritti dell'uomo", che sono realizzati a difesa dell'io nel suo essere convocato dal volto dell'altro a rendere conto dei diritti altrui, e con ciò stesso nel suo essere ordinato "io".

Per garantire la libertà, per evitare il pericolo della tirannia, si rende necessario istituire uno Stato giusto, darsi delle leggi giuste. Ma l'ordine così stabilito si può ritorcere contro lo stesso io sotto forma di legge fissa e inflessibile anch'essa tirannica e violenta, e soprattutto, proprio perché basata sui diritti dell'io, sotto forma di comando alla guerra, come inevitabile mezzo di difesa, come realistica faccia dell'essere e dell'inter-esse dell'individuo e della comunità sua. L'io è ricattabile, in nome della sua stessa libertà, dall'ordine impersonale fino all'accettazione indiscutibile delll'*extrema ratio* della guerra. Per sopprimere la violenza, bisogna ricorrere alla violenza. E tuttavia l'essere delle cose che il discorso impersonale della legge realisticamente amministra e in cui la guerra si presenta come ineluttabile violenza e sacrificio dell'io, ha il proprio altrimenti nel prorio stesso fondamento, ancora più realistico, anzi, questo sì veramente realistico, che è la situazione di faccia a faccia con altri: esso è, dice Lévinas, un rapporto di comandamento senza tirannia, che non è ancora obbedienza a una legge impersonale, ma condizione indispensabile dell'istituzione di una tale legge.

L'opposizione del volto nudo, l'opposizione di "occhi disarmati, assolutamente privi di protezione", a partire dalla quale l'io si costituisce come responsabilità non è l'opposizione di una forza, non è un rapporto di ostilità. È una opposizione pacifica, ma dove la pace non è affatto sospensione della guerra, violenza trattenuta per essere meglio realizzata. La violenza consiste, al contrario, proprio nell'eliminare questa opposizione, nell'aggirarla, nell'ignorare il volto, nell'evitare lo sguardo. Il no è scritto sul volto dell'altro – in primo luogo vi è scritto "tu non ucciderai" – per il fatto stesso che è volto. Avendo un senso per sé, essendo assolto dal rapporto con l'io, l'altro è tale in quanto può assentarsi dalla presenza all'io e dai suoi progetti, non starci. La violenza sta nel trovare il verso per il quale il *no che è* iscritto sul volto dell'altro diviene una forza ostile o sottomissione. La violenza consiste nell'avere ragione dell'altro, anche attraverso l'assassinio e la guerra, malgrado l'opposizione alla violenza; opposizione espressa nel comandamento, iscritto nel volto prima ancora di diventare formula esplicita, "non uccidere".

Nel comandamento "tu amerai il prossimo tuo come te stesso" o "tu amerai il prossimo tuo, questi è te stesso", c'è un rinvio al di qua della politica, il riferimento a una pace antecedente ai rapporti politici, una pace fondamentale, costituita dal rapporto con l'altro in quanto altro, con lo straniero che ogni uomo è per ogni altro uomo. Questa pace extrapolitica o prepolitica, come "la mia sollecitazione per un'altra persona" ("Entretiens", in **Poirié 1987**: 104), precede il mio modo di pensare, il mio essere "io", ogni mio detto, ogni mia conoscenza e tematizzazione oggettivante. La pace primordiale è "la paradossale e contraddittoria responsabilità per una libertà straniera" (Lévinas **1982**: 28-29), la relazione interpersonale in cui il soggetto "raggiunge la condizione umana assumendo la responsabilità per l'altro uomo nell'elezione che lo eleva a questo grado" ("Prefazione" del 1990 alla trad. inglese di Lévinas **1934**: 21).

La situazione di pace e di responsabilità nei confronti dell'altro, come situazione in cui gli individui si danno nella loro singolarità, differenza, non-intercambiabilità, non-indifferenza, precede, dice Lévinas, la politica e la logica. Queste ultime sono accomunate dal fatto che gli individui sono considerati come individui di un genere, come eguali; il rapporto di alterità è pre-politico e pre-logico. Ed è questo rapporto che, per la mia responsabilità

esclusiva nei confronti di ogni altro, mi obbliga a essere in rapporto con l'altro sotto un genere, ovvero come individuo di un insieme, come tale intercambiabile e indifferente. Conoscere, giudicare, fare giustizia, confrontare due individui per stabilire chi è colpevole, tutto ciò richiede la generalizzazione tramite la logica e lo Stato, l'eguagliamento, sotto un genere, di singolarità in quanto facenti parte dello stesso Stato come cittadini. Il rapporto con l'altro viene mediato dalle istituzioni e dalle procedure giuridiche, e ciò generalizza la responsabilità di ciascuno – ed è da questa generalizzazione che deriva la necessità dello Stato – ma, al tempo stesso, la delimita:

> L'opera dello Stato viene ad aggiungersi, negandola in qualche maniera, all'opera della responsabilità interpersonale che spetta all'individuo nella sua unicità e che è l'opera dell'individuo nella sua unicità di responsabile; responsabile secondo una condizione di ostaggio, poiché risponde di ciò che non ha mai fatto [...], di un passato che non è mai stato suo e che non gli era mai stato presente ("Entretiens", in **Poirié**: 118).

La concezione hobbesiana dell'*homo homini lupus* è rovesciata: lo Stato non fonda, ma delimita la responsabilità personale nei confronti dell'altro, pur garantendola con la generalizzazione della legge. La responsabilità per l'altro, quella incondizionata, categorica, morale è non scritta e non iscritta nella legge. Essa non coincide con la giustizia dello Stato, che da questo punto di vista, rispetto ai diritti dell'uomo, dell'altro in quanto altro, in quanto straniero, risulta sempre imperfetta: "La preoccupazione per i diritti dell'Uomo, non è una funzione statale, è nello Stato una istituzione non-statale, è il richiamo dell'umanità ancora non compiuta nello Stato" (ivi: 119).

La paura dell'altro, che noi abbiamo dell'altro, è conseguente alla costituzione dell'identità. La costituzione dell'identità, individuale o collettiva, richiede la separazione dall'altro, la delimitazione degli interessi dell'identità come determinazione di ciò che ne fa parte e di ciò che non ne fa parte, che è anche determinazione di ciò che la riguarda – benché non sia possibile che l'altro, col suo stesso sguardo, non mi ri-guardi sempre – da ciò che non la riguarda. L'identità consiste nella determinazione della propria responsabilità, una responsabilità definita. Come tale, potendo perciò fare appello all'alibi, permette di circoscrivere la paura per l'altro, vale a dire la paura che si prova riguardo a lui, come temere per lui. L'identità ha bisogno per realizzarsi della differenza e quindi del genere che la definisce, ma ha bisogno anche della indifferenza nei confronti dell'altro, del disinteresse nei suoi confronti, del non dovere aver paura, temere, per lui, e quindi di una responsabilità determinata, definita, circoscritta, una responsabilità di genere, che cominci e finisca nel genere che garantisce l'identità. Dalla non indifferenza per l'altro alla differenza e alla relativa indifferenza: questo il percorso attraverso cui l'identità si costituisce. E più ciò che ci riguarda viene ridotto all'interesse dell'identità, riduzione giustificata dal restringimento della responsabilità e dalla estensione degli alibi, tanto più ci si libera dalla paura *per l'altro*, ma tanto più aumenta la *paura dell'altro*. E la violenza è fomentata dalla paura dell'altro, dell'altro mediato, facente parte di un genere.

Qui "paura dell'altro" vale nel senso di paura che si ha di lui, intendendo "dell'altro" come genitivo oggettivo (v. Ponzio **1995**): l'altro è oggetto di paura, si teme l'altro. Accan-

to a esso l'analisi logica ci fa distinguere un genitivo soggettivo, nel senso che l'altro è soggetto di paura, è l'altro a temere. Soggetto e oggetto. Per cogliere invece l'altro senso, quello della paura per l'altro, del temere per lui, dobbiamo uscire da questa dicotomia, da questa polarizzazione, in cui la logica rimane appiattita: avere la paura dell'altro come avere la sua paura, paura per lui, senza più distinzione di soggetto e oggetto, ma anche senza identificazione comunitaria, in un rapporto in cui la differenza non ha come risvolto l'indifferenza ma la non-indifferenza. Questo "dell'altro" è una sorta di *genitivo etico* (cfr. ivi) – così proponiamo di chiamarlo sviluppando il discorso di Lévinas – di cui la logica dovrebbe tener conto come terzo senso secondo cui si può disambiguare l'espressione "sentire la paura dell'altro".

Oggi la paura dell'altro come paura che si ha di lui è al parossismo. Perché esasperata è divenuta la difesa dell'identità. Parossismo che non è punto di partenza, l'"homo homini lupus" di Hobbes, ma punto di arrivo della costituzione dell'identità. Nella storia dell'Occidente, hanno sempre prevalso l'identità sull'alterità, la differenza e la inerente indifferenza sulla non indifferenza, i rapporti fra individui all'interno dei loro generi, con le loro responsabilità sempre più delimitate, sui rapporti fra singoli fuori da qualsiasi genere e senza alibi. Il capitalismo ha costruito il proprio sistema sull'identità, portandola alla esasperazione, portando al parossismo la paura dell'altro come oggetto e delimitando ed attutendo sempre più la paura per l'altro. Malgrado l'attuale globalizzazione, il rapporto sociale è il rapporto di individualità reciprocamente indifferenti, subito come necessità dovuta alla realizzazione del loro interesse individuale e in cui la preoccupazione della propria identità e per la propria differenza, indifferente alle differenze altrui, incrementa sempre più la paura che si ha dell'altro. La comunità è la risultante passiva degli interessi di identità reciprocamente indifferenti e si presenta essa stessa come identità fino a quando tali interessi ne richiedono la coesione e unificazione. Il rapporto differenza-indifferenza proprio del macrocosmo della collettività si ritrova nel microcosmo dell'identità individuale. La comunità egologica, la comunità degli io in cui consiste l'identità di ciascuno di noi, presenta lo stesso tipo di socialità fondato sulla reciproca indifferenza, come risulta dalla scissione fra comportamento pubblico e comportamento privato nello stesso individuo, dalla reciproca separazione e indifferenza fra ruoli, competenze, mansioni, linguaggi, responsabilità all'interno di uno stesso soggetto, di una stessa persona, come suo modo "normale" di essere conforme alla forma sociale di appartenenza.

Le delimitazioni, di ordine etico-normativo, giuridico e politico della responsabilità individuale, le leggi dello scambio eguale, le funzioni fissate dai ruoli e dalla posizione sociale, le distinzioni sancite dalla legge fra identità individuali, ciascuna con la propria sfera di libertà e di imputabilità: nulla di tutto questo riesce tuttavia a sciogliere l'intrico fra l'io e l'altro, a eliminare l'asimmetria del loro rapporto, a far cessare l'ossessione per altri, a porre fine al coinvolgimento, a evitare la sostituzione.

La responsabilità per altri ha un doppio movimento che innalza l'altro di cui si fa carico producendo una situazione asimmetrica: perché, dice Lévinas colui del quale devo rispondere è anche colui al quale devo rispondere; devo rendere conto a colui del quale rendo conto. Responsabilità di fronte a colui di cui sono responsabile: responsabile di un volto che mi ri-guarda, di una libertà.

Riferimenti bibliografici

Bataille, Georges, 1976, *La limite de l'utile (fragments)*, Paris, Gallimard; trad. it. 2000, *Il limite dell'utile*, Milano, Adelphi.

Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", in id., 1972, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann e H. Schweppenhäuser, IV, 1: 396-401, Frankfurt a. M.; trad. it. 1995 di P. Segni, "Il carattere distruttivo", in Benjamin *et alii*, 1995: 9-12.

Benjamin, Walter, 1933, "Erfahrung und Armut", in id., 1972, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann e H. Schweppenhäuser, II, 1: 213-219, Frankfurt a. M.; trad. it. di F. Desideri, "*Esperienza e povertà*", in Benjamin *et alii*, 1995: 15-21.

Benjamin, Walter, 1939-40, "Über den Begriff der Geschichte", in id., 1972, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann e H. Schweppenhäuser, I, 3: 1223-1266, Frankfurt a. M.; trad. it. 1980 di R. Solmi, "Tesi di filosofia della storia", in F. Rella, a cura, *Critica e storia*, Venezia, Cluva: 209-219.

Benjamin, Walter *et alii*, 1995, "Il carattere distruttivo", «Millepiani», 4, pp. 9-12, Milano, Mimesis.

Blanchot, Maurice, 1949, "La littérature et le droit à la mort", in id., *La part du feu*, Paris, Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1973, *La folie du jour*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. 1982 di F. Facchini e G. Marcon, *La follia del giorno. La letteratura e il diritto alla morte*, con letture di J. Derrida, E. Lévinas, Reggio Emilia, Elitropia.

Deleuze, Gilles *et alii*, 2000, "Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica", «Millepiani», 17-18, Milano, Mimesis.

Heidegger, Martin, 1927, *Sein und Zeit*; nuova ed. 2001, Tübingen, Max Niemeyer; trad. it. 2006, a cura di A. Marini, con testo tedesco a fronte, Milano, Mondadori.

Heidegger, Martin, 1987, "Lettera sull'umanesimo", in id., *Segnavia*, Milano, Adelphi.

Jünger, Ernst, 1932, *Der Arbeiter*, Hamburg.

«La Rose de Personne. La rosa di nessuno», 2, 2007, "Culture nazie? Cultura nazista?", Milano, Mimesi.

Lévinas, Emmanuel, 1961, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff; trad. it. 1990 di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book.

Lévinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana; trad it. 1995 di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Milano, Il Melangolo.

Lévinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff; trad. it. 1983 di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book.

Lévinas, Emmanuel, 1975, *Sur Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. 1994 di A. Ponzio, *Su Blanchot*, introd. di M. Fistetti e A. Ponzio, Bari, Palomar.

Lévinas, Emmanuel, 1987, *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. e pref. 1992 di F. P. Ciglia, *Fuori dal Soggetto*, Genova, Marietti.

Marx, Karl, 1844, *Ökonomisch-philosophoische Manuscripte aus dem Jahre 1844*; trad. it. e pref. 1978 di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi.

Marx, Karl, 1857-58, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Rohentwurf; trad. it. 1968-70 di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, vol. I: 1968, vol. II: 1970.

Marx, Karl, 1875, *Kritik des Gothaer Programms*; trad. it. 1990 di P. Togliatti, *Critica del programma di Gotha*, Roma, Editori Riuniti.

Marx, Karl, 1968, *Matematische manuskripte*, testo tedesco con testo russo a fronte, Nauka, Moskva; trad. it. e cura 2005 di A. Ponzio, *Manoscritti matematici*, ed. critica, Milano, Spirali.

Pasolini, Pier Paolo, 1976, *Lettere luterane*, Torino, Einaudi.

Pasolini, Pier Paolo, 1975, *Scritti corsari*; nuova ed. 1990, Milano, Garzanti.

Pasolini, Pier Paolo, 1993, *Petrolio*, Torino, Einaudi.

Petrilli, Susan, 2005, *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.

Ponzio, Augusto, 2003, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.

Ponzio, Augusto, 2004, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto, 2006, *Produzione linguistica e ideologia sociale*, Bari, Graphis.

Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella produzione dell'identico*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2005, *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes in the Open Network of Signs*, Toronto, Toronto University Press.

1. *Un modo umano di fare la guerra*

> Il termine *guerra umanitaria* fu coniato nel 1999 a ridosso dell'aggressione della NATO nei Balcani. […] Da allora altre guerre umanitarie sono scoppiate, mentre i rischi di monopolio dell'informazione e i tentativi di manipolarne i contenuti si stanno moltiplicando[1].

Vi potrebbe essere anche un celebre e tragico antecedente, che in alcune traduzioni suona come "guerra umanitaria": è il discorso che Hitler pronuncia, trasmesso via radio in diretta negli USA, per annunciare l'invasione della Polonia il 1° settembre 1939 – data che i libri di storia indicano come inizio della seconda guerra mondiale – dichiarando di farlo per difendere i diritti della popolazione tedesca di Danzica:

> Seit 5.45 Uhr wird jetzt zurückgeschossen […]. Wer selbst sich von den Regeln einer *humanen Kriegführung* […] entfernt, kann von uns nichts anderes erwarten, als dass wir den gleichen Schritt tun[2].

Tuttavia, nonostante alcune sconcertanti analogie con la "guerra umanitaria" *par excellence*, la guerra che nella primavera del 1999 la NATO scatena contro la Repubblica federale di Iugoslavia dichiarando di difendere i diritti della popolazione albanese del Kosovo, l'espressione "*humane Kriegführung*" non corrisponde pienamente al nuovo concetto di "guerra umanitaria". "*Human*" non è propriamente "*humanitär*", che, come vedremo, appartiene essenzialmente al mondo costituitosi dopo la seconda guerra mondiale, insieme con le istituzioni internazionali, prima fra tutte l'ONU. La "*humane Kriegführung*" è, letteralmente, una "conduzione umana della guerra" (sic!), come si deduce anche dal sito revisionista http://vho.org, in cui, riferendosi alla propaganda di guerra durante la seconda guerra mondiale, si scrive che

> Jede Seite warf der anderen vor, im Widerspruch zum Völkerrecht und den Prinzipien einer humanen Kriegführung Gefangene zu foltern, Verwundete zu töten und die Zivilbevölkerung zu drangsalieren.

2. *Diritto Internazionale Umanitario*

Il passo su riportato è indicativo del contesto storico in cui si afferma la formula "diritto internazionale umanitario", all'indomani della seconda guerra mondiale, "dapprima, soprattutto, per l'uso frequente che ne fanno i giuristi del Comitato Internazionale della Croce Rossa nell'elaborazione dei progetti che daranno luogo alle Convenzioni di Ginevra del 1949"[3]. È nei testi di queste convenzioni che l'aggettivo "umanitario" – *humanitaire* (francese), *humanitarian* (inglese), *humanitäre* (tedesco), *humanitario* (spagnolo), *humanitário* (portoghese) *gumanitarnyj* (russo) – viene frequentemente usato con un senso proprio e distino da quello di "umano": "umanitario" nel diritto umanitario ha un significato suo proprio.

Nella Convenzione di Ginevra per la protezione delle persone civili in tempo di guerra del 12 agosto 1949 l'aggettivo è accostato a sostantivi diversi: *attività umanitarie*; *compiti umanitari*; *fini umanitari*; *doveri umanitari*; *ente umanitario*; *organizzazioni umanitarie*; *organizzazione internazionale imparziale di carattere umanitario*; *missione umanitaria*; *protezione umanitaria*; *azioni di soccorso di carattere umanitario e imparziale*[4]. In questo contesto "umanitario" ha il significato univoco di attività preposte alla salvezza di vite umane svolte da un ente che si prefigge questo compito, indipendentemente dalle parti in conflitto, come può essere la Croce Rossa Internazionale. L'attività "umanitaria" – a differenza di quella umana in generale – è caratterizzata specificamente da un contesto di guerra e comporta il "trattare con umanità" quanti ne sono coinvolti, soprattutto se non possono più essere considerati combattenti nemici attivi, e quindi non in grado di nuocere (civili inermi, feriti, prigionieri). A questo si riferisce la *humane Kriegführung* (quanto poi fosse "umanitaria" quella degli eserciti nazisti è tristemente noto). Il Comitato Internazionale della Croce Rossa definisce il "diritto internazionale umanitario" come l'insieme delle

> "regole di origine convenzionale o consuetudinaria, che sono destinate a regolamentare i problemi umanitari derivanti direttamente dai conflitti armati, internazionali o non internazionali, che limitano, per ragioni umanitarie il diritto delle parti del conflitto di scegliere liberamente i mezzi e metodi di guerra o che proteggono le persone o i beni, coinvolti o che possono essere coinvolti nel conflitto". Altri limitano ulteriormente il campo del diritto internazionale umanitario, quale branca del diritto della guerra o dei conflitti armati, alla protezione di "individui che sono stati messi fuori combattimento o che non prendono parte al conflitto, e di assicurare che siano trattati umanamente"[5].

Una pubblicazione "vademecum" della Croce Rossa di qualche anno fa ribadisce in termini netti e inequivoci cosa si debba intendere per "diritti umani" e per "diritto internazionale umanitario": essi sono complementari,

> entrambi mirano a proteggere la persona umana. Ma la proteggono in circostanze e con modalità differenti. Il diritto umanitario si applica nelle situazioni di conflitto armato, mentre i diritti umani, o almeno alcuni tra di essi, proteggono la persona umana in ogni tempo, tanto in guerra che in pace. Se il diritto umanitario ha per fine quello di proteggere le vittime cercando di limitare le sofferenze causate dalla guerra, i diritti umani mirano a proteggere la persona umana e a favorirne lo sviluppo. Il diritto umanitario si occupa anzitutto del trattamento delle persone cadute in potere della parte avversa, oltre che della condotta delle ostilità. I diritti umani mirano essenzialmente a prevenire gli arbitri, limitando il potere dello Stato sugli individui; essi non hanno come scopo la regolamentazione della condotta delle ostilità. Per assicurare il rispetto delle proprie norme, il diritto umanitario contempla meccanismi che realizzano una forma di controllo continuo della sua applicazione e mette l'accento sulla cooperazione tra le parti in conflitto ed un intermediario neutro, al fine di prevenire eventuali violazioni. È per questo motivo che il CICR [Comitato internazionale della Croce rossa], che ha il compito di far rispettare il diritto umanitario, privilegia la persuasione come modalità d'azione.

È evidente qui che l'"intervento umanitario" *ha a che fare con la guerra, ma non può fare assolutamente la guerra*, l'operatore "umanitario" interviene in situazioni di guerra per salvare gli umani – indipendentemente dal loro credo politico o religioso, dalla loro nazionalità o stigma razziale – *dalle sofferenze della guerra, non per infliggere sofferenze attraverso la guerra.*

3. *Sinistra guerra umanitaria*

Eppure, al tramonto del secondo millennio, o all'alba di sangue del terzo, irrompe sulla scena di un mondo coartato nella *pax americana* dei vincitori della guerra fredda, lo spettro della "guerra umanitaria". L'espressione è coniata nelle prime settimane dei bombardamenti della NATO contro la Repubblica federale iugoslava, quella "piccola Iugoslavia che riuniva le repubbliche di Serbia e Montenegro dopo lo sfascio della Iugoslavia, lo Stato che con alterne vicende si era costituito nel 1918 all'indomani della prima guerra mondiale e ricostituito come federazione di repubbliche socialiste dopo la seconda. È stato in quell'occasione che si è abbondantemente fatto ricorso a questa espressione, in alcuni casi con sofferenza, con distinguo penati e penosi, o anche aperte critiche di quanti ne coglievano l'ossimoro. Ed è in Italia che se n'è fatto prevalentemente uso, pur non mancando l'espressione in taluni articoli di quotidiani francesi. Se sfogliamo il quotidiano «la Repubblica», il termine appare per la prima volta il 4 aprile in un articolo critico di Geminello Alvi:

> I leader di sinistra d'Europa decidono con un Clinton ridicolizzato dai suoi vizi priapei che la NATO bombardi Belgrado. Biasimo di Kissinger; tripudio dei turchi; e il cancelliere tedesco, che dopo le foto di moda, dimissionato Lafontaine, d'intesa con un ministro verde ed ex attore, rinvia, per la terza volta nel '900, la Luftwaffe nei Balcani. […] di tutte le parole di questo pessimo film proiettato di continuo da TV e giornali, ve n'è una ridicola; neppure il più debole degli sceneggiatori si sarebbe sognato d'usare, e abusare, della parola umanità, inventandosi la *guerra umanitaria*. La definizione è biasimabile per motivi logici e storici. La guerra, qualunque guerra, ha per suo fine di prevalere su altri uomini uccidendoli, e dunque chiamarla umanitaria è come dire che Dracula è un donatore di sangue dell'AVIS. Né ha senso logico chiamarla umanitaria nel senso che chi la conduce incarna l'umanità, e le sue ragioni. […] siamo nel Secolo Americano: qualcuno ci ha inchiodato a vedere da capo sempre lo stesso film. "Il mio sogno è che nel procedere degli anni il mondo ricorrerà all'America per quelle moral inspirations che risiedono alla base di ogni libertà... che *la sua bandiera è la bandiera non solo dell'America ma dell'umanità*". Parole queste che non ha detto Clinton carezzando il cane Buddy, evirato in vece sua dalla moglie e da Do-

ris Day. Le disse Wilson. Lo stesso presidente dileggiato per il suo agire rovinoso, in un libro di Keynes. Quello stesso che allora assecondò il principio della nazionalità rovinando l'Europa. Guarda caso lo stesso principio che è sortito dalle rovine dell'URSS e della Iugoslavia di Tito: tanti begli staterelli, e adesso forse la Grande Albania. Principio folle ma reclamato nei Sudeti, persino da Hitler. *Ma la NATO è diversa, appunto incarna gli intenti degli americani, che incarnano l'umanità e dunque questa guerra è umanitaria*[6].

Sono state riempite migliaia e migliaia di pagine di quotidiani, riviste, libri, interi siti web sulla guerra della NATO contro la Iugoslavia e si suppone che il lettore conosca i fatti, si sia fatto un'idea delle cause che portarono alla guerra, delle ragioni per cui fu condotta nel modo in cui fu condotta, delle conseguenze che ha prodotto. Temo però che rispetto a quella guerra operi un meccanismo potentissimo di rimozione, una tenace volontà di non sapere. Fu la prima guerra in cui l'Italia repubblicana, l'Italia antifascista, l'Italia che aveva scritto, dopo i massacri e gli orrori della seconda guerra mondiale di cui fu corresponsabile e vittima sotto il regime fascista, il ripudio della guerra sulle nuove bandiere della Costituzione più avanzata e democratica dell'Occidente, partecipò in modo determinante, con le sue basi aeree, la sua logistica, il suo apparato militare, seconda solo agli Stati Uniti tra i partner dell'Alleanza atlantica per impegno di mezzi e di uomini[7]. E la guerra, in violazione aperta della Costituzione e del diritto internazionale fu condotta da un governo "democratico" e di "sinistra". Come lo erano allora i principali governi europei che sostennero la guerra: il governo del socialista Jospin in Francia, del socialdemocratico Schroeder in Germania, del laburista Blair nel Regno Unito. E negli USA non governavano i repubblicani conservatori e fondamentalisti di Bush, ma i democratici *liberal* e progressisti di Bill Clinton. È raro che i motivi delle guerre siano quelli dichiarati dai governi, gli storici ci insegnano che vi sono ragioni profonde e nascoste, quasi mai coincidenti con quelle nobili e belle, ritmate su altisonanti discorsi, che le giustificano.

4. *Bellum iustum*

Si può dire senza sbagliare che una guerra ha sempre bisogno di giustificazioni, come ben sapevano gli antichi romani, che cercavano di costruire sapientemente il *casus belli* affinché il loro fosse un *bellum iustum*, benedetto dagli dei, che era opportuno avere favorevoli per vincere. E la storia è piena di *casus belli*, di pretesti di guerra, costruiti sulla base di menzogne, di falsificazioni, di manipolazioni, come il celebre dispaccio di Ems inviato nel 1870 dal kaiser prussiano Guglielmo I all'imperatore francese Napoleone III e comunicato dal cancelliere Bismarck alla stampa in una versione mutilata e distorta, in modo che fosse Napoleone a dichiarare la guerra che la Prussia si era preparata a vincere (allora usava dichiarare guerra…).

Ma mutano, a seconda del contesto storico-politico, non solo le modalità di costruzione della menzogna – oggi la parola e lo scritto sono accompagnate e talora sostituite totalmente dall'immagine e dal multimediale – ma la sua intelaiatura ideologica, i meccanismi interni attraverso cui viene costruito il consenso alla guerra. Oggi i trucchi di Bismarck per ottene-

re cavalleresche dichiarazioni di guerra appaiono del tutto obsoleti e inutili, visto che la guerra non si dichiara. Oggi bisogna agire su un altro sistema di valori. Dopo la fine della seconda guerra mondiale, quella contro la Serbia era la prima guerra diretta contro un paese europeo. Non poteva non essere sentita dalle popolazioni europee come una profanazione, la violazione del tabù della guerra, condiviso e sancito solennemente dalla Carta di Helsinki del 1975, che riconosceva i confini definiti dopo il 1945 e prospettava un'Europa di dialogo e di pace. La guerra del 1999, condotta da Stati europei contro un altro Stato europeo in aperta violazione anche del trattato di Helsinki, si presentava come una rottura forte e violenta di una lunga era. Le guerre iugoslave di Slovenia, Croazia, Bosnia, tra il 1991 e il 1995, terribili e traumatiche, erano state però vissute nella coscienza collettiva europea come "guerre interne" a uno stesso paese, come "guerre civili". Il precedente degli attacchi della NATO contro postazioni serbe nell'estate del 1995 era stata un'azione certo non suffragata da nessun diritto internazionale, ma di portata relativamente limitata e di breve durata.

Per giustificare una guerra in Europa condotta da governi democratici e di sinistra non vi era altra strada che l'invenzione affatto nuova della "guerra umanitaria". Nuova, perché la hitleriana *humane Kriegführung* che raggiunse vette inaudite di atrocità organizzata, pretendeva di essere – al contrario di ciò che fu effettivamente – una guerra condotta rispettando le convenzioni internazionali, il diritto di guerra, le popolazioni civili. Guerra condotta in nome di diritti civili violati del popolo tedesco a Danzica, ma non in nome di diritti umani universali. La *guerra umanitaria* invece pretende la difesa dei diritti umani. Il tedesco Hitler faceva rozzamente la guerra in nome di un particolare, il popolo tedesco, la razza ariana superiore, combattendo un altro particolare, che considerava *Untermenschen*, sottouomini, gli slavi, gli ebrei. La sinistra democratica, i progressisti universalisti, al governo nel 1999 nei principali paesi della NATO, non potevano certo, con la loro religione laica dei valori, fare una guerra in nome di un particolare.

Fu così che nacque la "guerra umanitaria". L'espressione, invero, entrata nel linguaggio giornalistico nella primavera del 1999, e poi usata comunemente, in genere con forte connotazione sarcastica da parte degli attivisti del movimento contro la guerra, in diversi altri contesti successivi, non fu né coniata, né adottata dagli uomini politici di governo, né dai mass media che impegnavano i migliori intellettuali in artificiosi e complicati esercizi di giustificazione della guerra. Anzi, sulle prime si negò con decisione che l'Italia fosse in guerra.

5. *Guerra non-guerra*

Nel suo intervento introduttivo e nella replica alla Camera dei deputati il 26 marzo 1999[8], quando da 48 ore i bombardieri NATO sono già in azione, il presidente del Consiglio Massimo D'Alema ricorre alle espressioni: "intervento militare della NATO in Serbia" (pp. 2, 5, 6, 32), "azione militare" (pp. 2, 6, 7, 33), "decisione della NATO di colpire militarmente" (p. 5), "attacchi militari" (ivi), "iniziativa della NATO, a partire dalla sua concentrazione su obiettivi di esclusiva rilevanza militare" (p. 7), "l'obiettivo dell'azione della NATO è colpire un apparato militare che in questo momento è volto alla repressione brutale di popolazioni civili" (p. 33), "ricorso alla forza" (pp. 32, 33). Una sola volta è sfuggita l'espressione "attac-

chi militari della NATO". L'*attacco* potrebbe essere associato anche con *aggressione*. Molto meglio parlare più genericamente di "intervento militare", che è l'espressione più ricorrente (più volte nella stessa pagina), seguita da "azione militare". "Interventi", "azioni" non sono qualcosa di riprovevole, di rifiutato dalla coscienza collettiva contemporanea come può essere invece la "guerra"; anzi, gli "interventi" vanno fatti; di contro alla passività e all'inerzia "bisogna intervenire". Non a caso il termine "intervento" sarà accompagnato dall'altra parola chiave: "umanitario". Dunque, prima di tutto "intervento umanitario" costretto ad avvalersi dell'"intervento militare": un "intervento militare umanitario".

Di "guerra" della NATO D'Alema non parla mai, anzi, nega esplicitamente che di guerra si possa trattare:

> Ho ascoltato in questi giorni con rispetto le argomentazioni di quanti hanno espresso il loro netto dissenso verso l'*azione militare* della NATO, valutando questo come un atto di guerra, anzi come la guerra. Personalmente, non condivido tale giudizio (p. 2); è difficile dire che con i bombardamenti sia cominciata la guerra. C'era già […]. Siamo così giunti agli attacchi militari delle ultime quarantotto ore: *non credo sia giusto dire che questi attacchi militari configurino l'inizio di una nuova guerra* [...]. *La guerra c'era già*, una guerra cruenta, tragica e dolorosa come lo sono tutte le guerre (p. 5).

La parola "guerra" è tabù solo se riferita alla NATO o all'Europa occidentale, mentre nei Balcani, in Iugoslavia, essa può ben svolgersi: la Iugoslavia figura così come *altro* dall'Occidente, dai suoi valori, dalla sua civiltà. Lì, in quel mondo semibarbarico, la guerra può essere "cruenta, tragica, dolorosa"; da qui invece, dai paesi civili della nuova Europa sorta sulle ceneri del nazismo sconfitto e dove per questo la guerra è tabù, non parte alcuna guerra, ma solo puliti e precisi "interventi militari" contro "obiettivi di esclusiva rilevanza militare" [ponti, ospedali, scuole, fabbriche, acquedotti, centrali elettriche!]. Sulla stessa lunghezza d'onda, e forse ben oltre, il parlamentare dei Verdi Paissan:

> Il Presidente D'Alema ha ragione nel dire che *non è stato l'attacco NATO a scatenare la guerra, perché la guerra c'era già, la più micidiale, la più feroce, la più disumana.* Guerra etnica, contro la popolazione per distruggere vite, beni, cultura e affetti" (p. 41).

La NATO compie un "attacco armato", un "intervento", un "intervento armato" (ivi); esso non è guerra, né tanto meno è "micidiale, feroce, *disumano*"; la "guerra" si svolge invece in Iugoslavia ed è "*la più disumana*". Siamo già alla contrapposizione umano (e umanitario)/disumano. La contrapposizione civiltà occidentale/barbarie iugoslava si insinua nel discorso del segretario dei Democratici di Sinistra Walter Veltroni:

> Siamo tutti turbati dai bombardamenti sulla Serbia, ma con rammarico ed angoscia dobbiamo riconoscere che la Serbia non ha voluto offrire alcuna alternativa […]. In altre parole, chiediamo alla Serbia un atto di civiltà e di umanità (p. 60).

Quanto più si invoca l'umanità, tanto meno si può nominare la guerra. Veltroni preferisce ricorrere all'espressione "uso della forza" ed esclude – contraddicendo implicitamente

il suo presidente del Consiglio – che nel Kosovo ci fosse una guerra, una "guerra civile", poiché era in atto "un'operazione di pulizia etnica" (p. 59). Si può anche osservare che a non pronunciare la parola "guerra" sono prevalentemente i DS e i Verdi, mentre il ministro della difesa Beniamino Andreatta può permettersi di nominarla ("La responsabilità della guerra è, dunque, di Milosevic", p. 53), anche se prevalgono nel suo discorso le solite espressioni di "azione militare", "misure militari", "intervento della NATO", "iniziative militari", "azione programmata dell'Alleanza", "attività militari", "azione alleata" (pp. 52-54).

6. *La guerra è guerra*

Con l'intensificarsi dei bombardamenti contro la RFJ, ai quali – come comincia a trapelare su alcuni giornali e come verrà ampiamente confermato da testimonianze di diverse fonti – partecipano direttamente sin dall'inizio gli aerei italiani, diviene sempre più difficile non parlare di guerra. A metà aprile giunge l'ammissione di D'Alema: "*Quando si è in guerra ci si difende* sparando". E per tacitare le rimostranze, invero flebili, dei "pacifisti di governo" che vorrebbero credere alla favoletta di una partecipazione delle forze armate italiane limitata al solo appoggio logistico all'aviazione NATO, conia la formula magica di "difesa integrata". La guerra in fondo *c'è*, in fondo non si può negare che *si è* (impersonalmente!) in guerra, ma è solo per "difendersi": il giusto e umanitario governo italiano non potrà mai essere partecipe di un'aggressione… Anche se, nel dibattito parlamentare, si era lasciato sfuggire l'espressione "attacchi militari della NATO" (cfr. *supra*): la NATO "attacca", l'Italia che è parte essenziale della NATO *si difende*.

Ma queste acrobazie verbali sono poco convincenti. Alberto Flores d'Arcais invita a por fine alle ipocrisie e a chiamare guerra la guerra:

> Dopo tre settimane di attacchi NATO, sarebbe l'ora, una volta per tutte, di far cadere questo velo di ipocrisia, questa finzione per cui l'Italia avrebbe nella *guerra contro la Serbia* una posizione defilata e ai nostri piloti verrebbero affidati compiti di "serie B". In una democrazia è doveroso continuare a discutere se quella che si combatte alle porte del nostro paese sia una *guerra* "giusta" o sbagliata, condotta male o troppo tardi, inevitabile o imposta dall'"imperialismo americano", umanitaria o aggressiva; sono lecite e legittime le critiche, i dubbi, l'angoscia. *Non si può però far finta, per calcoli di bottega e opportunismo politico, che la guerra non sia una guerra.* Nel *conflitto* in corso nei Balcani l'Italia è militarmente in prima fila, con un impegno che è inferiore solo a quello degli Stati Uniti, e i nostri piloti già da giorni – esattamente come i loro colleghi inglesi, francesi, tedeschi, belgi, olandesi e canadesi – bombardano obiettivi militari serbi nel Kosovo. La politica ha inventato un termine, "difesa integrata", a cui si aggrappano coloro che nella maggioranza di governo – verdi e cossuttiani in prima fila – fin dal primo giorno di raid aerei si sono schierati contro *l'intervento della NATO*, mettendosi a posto la coscienza con l'assicurazione che ogni *operazione militare* italiana ha uno scopo puramente "difensivo". Oltre alla difesa delle nostre frontiere, che è ovvia e scontata, i compiti della "difesa integrata" sono altri, e nel linguaggio comune difficilmente potrebbero essere definiti puramente "difensivi": i Tornado Ecr hanno il compito di sparare missili contro le postazioni radar da cui vengono inquadrati, di neutralizzare i missili della contraerea nemica, di colpire aero-

porti e installazioni militari; i cacciabombardieri Amx e i Tornado Ids hanno un ruolo tattico, simile a quello dei più sofisticati A10 americani: colpire le colonne corazzate nemiche, i carri armati, i bunker, i depositi di munizione […][9].

Tra il 12 e il 16 aprile il Parlamento europeo vara una ***Risoluzione sulla situazione in Kosovo.*** **Anche qui la parola "guerra" è bandita, si parla di "***intervento delle forze alleate contro obiettivi militari nella Repubblica federale di Iugoslavia*" (punto E del preambolo), "*azione militare limitata* contro le forze dell'RFI al fine di ottenere da parte di quest'ultima il rispetto degli accordi precedenti e l'accettazione dei principi stabiliti nella bozza di accordo di Rambouillet" (punto F)), di "*azione militare*" della NATO (punto 2). Il termine "conflitto" compare (punto L, punto 16), anzi "barbarico conflitto" (punto E), ma si riferisce ovviamente *all'al di là dell'Europa civile*, alla Iugoslavia, al Kosovo. Lì c'è la guerra e i "crimini di guerra" per i quali Milosevic dovrà comparire dinanzi al *Tribunale penale internazionale per la ex Iugoslavia* (punto 18). "Criminali di guerra" possono essere solo i dirigenti iugoslavi: lì c'è stata, c'è guerra. La NATO, invece, compie solo *azioni* o *interventi militari* e nessun suo responsabile sarà trascinato dinanzi a un tribunale per "crimini di guerra". Nel giugno 2000, Carla del Ponte, procuratrice generale del Tribunale Penale Internazionale per l'ex Iugoslavia archiviò con la formula del "non luogo a procedere" la richiesta di imputazione per i crimini commessi dalla NATO sulle popolazioni civili.

7. *Anonima guerra-soggetto. Chi fa la guerra?*

Dunque, la NATO *non fa la guerra*, al più *si è* in guerra, o meglio, *c'è la guerra*, ma se proprio c'è, è di altri e altrove; se proprio guerra c'è, essa non ha dei contendenti, delle parti in causa, dei responsabili: essa "si svolge". È il capolavoro dell'appello per la "M*issione arcobaleno*":

Una guerra devastante – scrivono Bobbio, Scalfari e Montanelli[10] – *si svolge* alle porte dell'Italia. Non sappiamo come e quando essa finirà, ma è certo che oggi a pagarne il prezzo più alto sono donne, uomini e bambini cacciati dalle loro abitazioni, espulsi dalla terra in cui hanno sempre vissuto. Per aiutare i profughi del Kosovo il governo italiano ha organizzato "Missione Arcobaleno", un *intervento umanitario* che ha l'obiettivo di alleviare concretamente le sofferenze di un intero popolo. È un'azione di pace, un segnale di speranza da sostenere attivamente.

L'appello, sponsorizzato dalla presidenza del consiglio, pubblicato su tutti i principali quotidiani a partire dal 1° aprile, presente nelle scuole, negli uffici pubblici, nelle fabbriche, in porti, aeroporti, stazioni ferroviarie, uffici postali, diffuso in continuazione da TV e radio, appare dopo una settimana di bombardamenti della NATO e il massiccio esodo di profughi dal Kosovo. L'appello non censura la parola "guerra", anzi comincia proprio con essa. Poiché la "Missione Arcobaleno" è concepita come la più massiccia campagna ideologica volta ad organizzare il consenso all'aggressione della NATO, essa non può ignorare il fatto che nel senso comune della popolazione italiana la guerra è una realtà. A differenza dei

politici che devono rimuovere la parola e ricorrere agli eufemismi di "intervento militare" o "azione alleata" ecc., i grandi comunicatori sanno che questi sottili distinguo non fanno presa sulle masse. Ecco allora che la guerra bisogna nominarla subito, *per esorcizzarla*: non l'Italia è in guerra, ma "*una guerra si svolge alle porte dell'Italia*". Vicina e lontana a un tempo, ci riguarda, perché alle porte dell'Italia, ma al tempo stesso non ci deve preoccupare troppo, non ci deve spaventare, perché non è la guerra dell'Italia, ma di altri, poveri infelici da soccorrere. È la guerra disumana di un paese disumano, altro da noi che siamo gli umanitari. Così la guerra diventa un soggetto autonomo, anonimo e impersonale: *si svolge*, finirà, ha le sue vittime – che gli umanitari sapranno generosamente soccorrere – ma non ha i suoi agenti, i suoi responsabili, i contendenti chiamati per nome e cognome.

La guerra, soggetto anonimo, figura anche in un volantino per le elezioni del 13 giugno 1999 del candidato sindaco Beppe Vacca a Bari:

> Per quanto terribile sia, la guerra nel Kosovo finirà. Si può sperare che ad essa seguirà una vera pace ed una vera stabilizzazione dei Balcani. Se così sarà, davanti a Bari si aprirà una prospettiva molto più ampia di quella che negli ultimi anni hanno assicurato l'Albania, la Grecia e il Montenegro. Il raggio delle nostre ambizioni potrà arrivare alla Serbia, alla Romania e alla Bulgaria, fino all'Ucraina ed alla Turchia. È un'occasione storica che non dobbiamo perdere[11].

Molto meno preoccupato di rimozioni ideologiche ed equilibrismi linguistici appare il giornale di Confindustria:

> Nei Balcani esplode la battaglia dei corridoi: questa è la posta in gioco nella *guerra* del Kosovo […]. A Skopje si incrociano gli assi del collegamento Nord-Sud ed Est-Ovest. La scelta di queste direttrici e l'eventuale esclusione di Serbia e Russia costituisce da tempo il *campo di battaglia strategico* dei Balcani [...]. Qual è la reale posta in gioco della ricostruzione dei Balcani? […]. È lo sviluppo ed il controllo delle vie di comunicazione ed energetiche verso Medio Oriente ed Asia centrale […]. *Le ragioni della ricostruzione rappresentano anche in parte quelle per cui è stata condotta la guerra del Kosovo*[12].

8. *La "polizia internazionale"*

Ai primi di maggio 1999 Adriano Sofri invoca con passione: "Non chiamatela guerra":

> *Ufficialmente*, *questa non è una guerra, e non dev'esserlo*. I generali la conducono come una guerra. I commentatori, fautori o avversari, la chiamano senz'altro guerra: manuali di polemologia, Clausewitz. Ufficialmente, si chiama "azione militare": un igienismo. Javier Solana la chiama "campagna", poi si distrae un momento e dice: "La nostra guerra". […] È una guerra questa? A chiamarla con l'altro nome – "azione militare" – si rischia l'eufemismo, cinico o minimizzatore. Però è vero anche il contrario: che a chiamarla guerra le si riconosce un'autorizzazione a metodi spinti molto oltre quelli consentiti da un'*azione di polizia internazionale*. Non è un caso che da "falchi" americani sia venuta la richiesta a Clinton di dichiarare formalmente la guerra alla Iugoslavia. Un'azione di polizia condotta attraverso bombardamenti aerei sull'intero territorio è una *boutade*[13].

Straordinario potere distruttivo delle parole. Se *l'azione di polizia internazionale* si chiama *guerra*, allora si rischia che i generali la prendano sul serio e distruggano ponti, strade, ferrovie, fabbriche, campagne e città, come si fa in una guerra che mira ad annientare il nemico. Chiamatela "polizia internazionale", vedrete che i bombardieri NATO si limiteranno… Il lungo articolo di Adriano Sofri – che da tempo invocava la "ingerenza umanitaria" della NATO contro la RFJ – merita di essere ricordato proprio perché rivela indirettamente, lamentando la scarsa propensione di governanti e mass media a parlare di "*azione di polizia internazionale*", la totale mancanza di qualsiasi legittimità dell'aggressione della NATO:

> La nozione di "ingerenza umanitaria", che appare azzardata a molti, attaccati al tabù della "sovranità statale" (o, impropriamente, "nazionale"), è in realtà una nozione timida. Si pronunciano anche formule temerarie, ma ancora in un senso allusivo, come quella di "governo del mondo". La tendenza è a un *esercizio della forza legittima*, un giorno sulla scala planetaria, e intanto su una scala multinazionale, contro violazioni intollerabili, sia per la loro gravità rispetto a diritti fondamentali universalmente riconosciuti, sia per i loro effetti nocivi oltre i confini in cui sono compiute. *Ora, l'esercizio della forza legittima richiede la polizia e il tribunale. Perché c'è una riluttanza a parlare di polizia, piuttosto che di guerra?*

Questa "riluttanza" non risiede però, nelle motivazioni psicologiche che Sofri adduce (il pregiudizio diffuso sulla polizia), ma nel fatto che – a differenza del 1991, quando le potenze che scatenarono la "guerra del Golfo" contro l'Iraq potevano accampare il pretesto di una delibera dell'ONU e presentarla quindi come un'azione di "polizia internazionale" (la polizia si definisce formalmente come al servizio di un governo per mantenere o ripristinare un ordine legittimo che alcuni cittadini violano: in questo caso l'invasione del Kuwait da parte dell'Iraq) – l'aggressione contro la Serbia non poteva appigliarsi nemmeno a un brandello di legalità internazionale. Per questo è stato necessario ricorrere all'argomento della "ingerenza umanitaria" e sostituire all'ONU il fantasma ambiguo della "comunità internazionale", quale*, autentico e unico depositario della legalità internazionale*.

9. *Diritto d'ingerenza*

Alla "guerra umanitaria" si arriva proclamando un "diritto di ingerenza" negli affari interni di uno Stato. Principio problematico, poiché l'ordine internazionale costituitosi dopo la seconda guerra mondiale intorno all'ONU aveva invece mantenuto e anzi rafforzato il principio della sovranità nazionale, o meglio, statuale. L'ONU stessa non è un'organizzazione di popoli, ma di Stati. Del resto, il precedente nazista di ingerenza negli affari interni dei paesi confinanti con la Germania in cui abitavano minoranze di lingua tedesca sconsigliava qualsiasi legittimazione dell'ingerenza. Oltretutto, quale soggetto avrebbe diritto di "ingerirsi" e in che modo avrebbe potuto farlo?

Dissolta l'URSS nel 1991, rimasti gli Stati Uniti quale unica superpotenza mondiale, si teorizza un nuovo ordine internazionale. La guerra del Golfo del gennaio 1991 contro l'Iraq fu presentata – quantunque fosse stato dispiegato un'enorme armata, dotata di armi mi-

cidiali che martoriava con bombardamenti quotidiani le popolazioni civili – come una gigantesca operazione di "polizia internazionale": si trattava di ripristinare l'ordine costituito degli Stati violato dal leader iracheno Saddam Hussein che aveva occupato il Kuwait, rivendicandolo come sua legittima provincia sottratta al paese dalla decisione delle vecchie potenze coloniali. L'ideologia del nuovo ordine internazionale a guida USA si presentava come custode della legalità e sovranità degli Stati costituiti. Un'ideologia di conservazione e mantenimento dell'ordine, non del suo sconvolgimento. In questo quadro, un'ingerenza negli affari interni di uno Stato non era contemplata: era stato piuttosto Saddam Hussein a ingerirsi in quelli del Kuwait nell'agosto del 1990, e per questo andava punito.

Ma la situazione nel corso degli anni Novanta cambia. Non si tratta di mantenere un ordine esistente, ma di crearne uno nuovo. Il grande spazio geopolitico lasciato vuoto tra il 1989 e il 1991 dal crollo delle "democrazie popolari" dell'Europa centro-orientale e balcanica e dalla dissoluzione dell'URSS non può essere lasciato vuoto. Diventa teatro di competizione globale tra potenze, rappresentate dagli Stati Uniti, unica superpotenza militare da un lato, e dalla Germania, paese leader dell'Unione Europea, che ha superato, dopo l'*Anschluss* della ex Repubblica democratica tedesca, il complesso di essere un gigante economico e un nano politico (risultando i suoi confini ancora quelli definiti dopo la sconfitta nella seconda guerra mondiale).

La Iugoslavia diviene il teatro devastato e insanguinato di una guerra "per interposta persona", dove si incontrano e scontrano gli interessi delle grandi potenze che alimentano i già forti nazionalismi e separatismi, con cui si fa a pezzi lo stato che negli anni della guerra fredda aveva svolto un ruolo importante nella costruzione di un fronte di paesi non allineati. La Serbia che, per la sua storia di protagonista tra 1800 e 1900 dell'indipendenza e dell'unificazione iugoslava, la sua consistenza di territorio e popolazione, e i suoi interessi nazionali (milioni di serbi vivevano nelle altre repubbliche iugoslave, fuori dei confini della Repubblica serba) aveva cercato di mantenere l'unità iugoslava e di opporsi alla penetrazione della NATO, costituiva un ostacolo che andava abbattuto. L'occasione-pretesto fu offerta dal conflitto etnico-nazionale in corso nella provincia serba del Kosovo (Kosova per gli albanesi, Kosovo e Metohija, terre della Chiesa, per i serbi) tra le due popolazioni che l'abitavano, serbi e albanesi, minoranza i primi, consistente maggioranza i secondi, alimentato da un nazionalismo esclusivista e intollerante, prodotto storico di una tardiva costruzione dello Stato nazionale, che per gli albanesi si concepisce come Stato assolutamente monoetnico[14]. Questione complessa, la cui comprensione richiede conoscenza approfondita delle storie dei Balcani, con la costituzione di nazioni nel Medioevo, tra impero romano d'Oriente e dominazione ottomana che si protrae fino alle soglie del XX secolo. Ma il conflitto tra le due popolazioni, in cui gli estremismi nazionalistici degli uni e degli altri non si risparmiavano violenze reciproche e in cui non poteva essere tracciato lo spartiacque tra vittime e carnefici: i serbi, in minoranza nella provincia, lamentavano una situazione di pressoché quotidiane violenze e vessazioni della maggioranza albanese, gli albanesi accusavano il governo di Belgrado di repressione, dopo aver revocato l'autonomia prevista dalla costituzione del 1974.

È in questa situazione che i media cominciano a invocare l'"ingerenza umanitaria" attraverso l'"intervento umanitario", che "può essere definito come l'uso della forza militare, da parte di uno o più Stati, contro un altro Stato, per porre fine a gravi violazioni dei dirit-

ti umani commesse in quest'ultimo Stato"; è in definitiva un eufemismo per rimuovere la parola "guerra"[15]. Il principio di non ingerenza ha radici lontane, risalenti alla nascita degli Stati moderni nel XVII secolo. La Carta dell'ONU (art. 2, § 7) e l'Atto finale di Helsinki del 1975 (che fonda la CSCE, Conferenza per la sicurezza e la cooperazione in Europa, ora OSCE) lo confermano.

10. *Intervento militare umanitario*

Occorreva dunque, per poter legittimare l'"intervento militare umanitario", che poi diverrà tout court la *guerra umanitaria* presentare quanto stava accadendo in Kosovo come una situazione umanamente insostenibile, da "catastrofe umanitaria", tale da richiedere l'intervento armato. Ed è così, sulla base di grossolane falsificazioni dei fatti che Paolo Flores d'Arcais, direttore della rivista politica «Micromega», costruisce un'enfatica orazione interventista dal titolo significativo *A sinistra di Ponzio Pilato*, che ha poco da invidiare ai comizi dannunziani del 1914 inneggianti alla guerra e dileggianti la "viltà" dei neutralisti:

> L'espressione "pulizia etnica" suona molto asettica, e dunque perfino rassicurante, come tutte le faccende ordinarie. Ma di ordinario non ha nulla. A meno di non considerare ordinario *l'orrore e la mostruosità*. "Pulizia etnica", infatti, vuol dire deportazione di intere popolazioni, vuol dire stupri di massa, vuol dire case sistematicamente bruciate perché nessun ritorno di sopravvissuti sia possibile, *vuol dire fosse comuni traboccanti di uomini macellati*. Vuol dire tortura come unica logica e vocazione nei rapporti con l'altro. Poiché questo è quanto ormai da anni andavano facendo Slobodan Milosevic, mentre i governi occidentali traccheggiavano, sembrava ovvio che dovesse intanto manifestarsi l'indignazione dei pacifisti e della sinistra. Sembrava ovvio che le piazze si riempissero al grido di "Milosevic boia!" e "libertà per il Kosovo!". E che pacifisti e sinistre organizzassero un "tribunale Russel" di personalità internazionali per condannare almeno moralmente il criminale che governa a Belgrado. E che premessero sui rispettivi governi, *accusandoli di fiacchezza e inammissibile attendismo*, per un improcrastinabile intervento a difesa della popolazione del Kosovo *sottoposta a un genocidio strisciante*. Il papa stesso, del resto, aveva teorizzato la necessità dell'intervento armato a fini umanitari – nei giorni della disgregazione della Bosnia – con la motivazione che "se per strada il nostro prossimo viene aggredito, è giusto aiutarlo a difenderlo". Ineccepibile, almeno per chi crede ai diritti civili e alle elementari libertà che senza di essi svaniscono. Ora, nel Kosovo Milosevic non sta semplicemente "aggredendo" *ma sta letteralmente sterminando la popolazione di origine albanese. Sta azzerando vita e cultura*. Sta realizzando il sogno di ricacciare gli "invasori" albanesi della Grande Serbia. Tali infatti li considera, visto che vivono in quei luoghi solo da alcuni secoli. In nome di che cosa, dunque, *bisognerebbe lasciarlo fare*? I cittadini del Kosovo sono forse agli occhi di Karol Wojtyla esseri umani di serie B? E perché la sinistra non "assedia" le ambasciate di Milosevic gridando tutto il suo disprezzo e la sua condanna per il macellaio di Belgrado? Perché le bombe NATO non risolvono il problema, si risponde. *Ma di fronte a un progetto di genocidio, ormai entrato in fase esecutiva*, possono davvero bastare le parole, l'iniziativa diplomatica, magari le sensazioni economiche? Nel regno dei sogni forse. […] Ma la guerra chiama altra guerra, in una spirale di morte, si dice. E gli attacchi aerei della NATO hanno spinto Milosevic a intensificare i massacri e le deportazioni, si accusa. Straordinario impasto di menzogna e *viltà*. I massacri in nome della grande Serbia, infatti, Milosevic li ha iniziati anni fa. *Duecentomila morti e tre milioni di deportati*[16] *era già il bilancio prima che iniziasse lo sterminio sistematico del Kosovo*. […] E da quando in qua, del resto, la sinistra considera morale, o solo politicamente realistico, *l'attendismo e l'inazione*, per paura che l'aggressore moltiplichi contro le vittime oppressione e crudeltà, allargandole a nuovi innocenti? Con questa logica la Resistenza contro Hitler e Mussolini non sarebbe mai nata, visto che a ogni azione partigiana i fascisti e le SS rispondevano bruciando a Marzabotto e fucilando alle Fosse Ardeatine. La conduzione delle operazioni NATO conferma, se ce ne fosse bisogno, che la guerra è cosa troppo seria per lasciarla fare ai generali. *Si rimane increduli, infatti, di fronte alla catastrofica disattenzione degli alti comandi per un aspetto cruciale: quello dei mass media.* […] *come si è potuto lasciare che le TV di Milosevic continuassero a intossicare di menzogne i cittadini serbi*[17]?

11. Menzogne di guerra

"Non era mai successo finora che così pochi mentissero a così tanti e così a fondo come in rapporto alla guerra del Kosovo"[18]. Occorreva un forte, fortissimo, inoppugnabile pretesto etico-politico per la "guerra umanitaria". Mai è stato così vasto e potente l'apparato massmediatico come nei confronti della Iugoslavia, rispetto al quale impallidisce persino l'attività di un occultamente operante "Ufficio menzogne"[19] costituito appositamente per organizzare il consenso alla "guerra infinita al terrorismo" dichiarata da Bush dopo (e grazie a) l'attentato dell'11 settembre 2001.

La campagna di menzogne sulla Iugoslavia è stata sistematica e prolungata. Segno che è stata una campagna difficile, che doveva, in un crescendo di provocazioni e bugie, convincere l'opinione pubblica di paesi europei in gran parte governati da formazioni di "centro-sinistra", "democratiche", "antifasciste" a fare – finita la guerra fredda e a oltre mezzo secolo dalla seconda guerra mondiale – la guerra in Europa, a un altro paese europeo. Una guerra in casa, una guerra vicina, contro un piccolo paese, privo di armamenti tecnologicamente sofisticati, contro una popolazione che negli anni Settanta poteva viaggiare in Europa e nel mondo con il passaporto di uno Stato stimato e rispettato. Un paese "non allineato", atipico, contro il quale la propaganda occidentale aveva scelto, negli anni della guerra fredda, di non alimentare particolari campagne come aveva fatto invece nei confronti dell'URSS, battezzata da Reagan negli anni Ottanta "impero del male".

La Iugoslavia difficilmente poteva essere presentata come un'oscura "dittatura comunista" o come una piccola "satrapia orientale". Occorreva perciò inventare qualcosa che toccasse nel profondo la coscienza europea così come si era costituita nel secondo dopoguerra, qualcosa, che andasse al di là della divisione ideologica tra liberaldemocrazia e socialismo, qualcosa, anzi, che immediatamente, indiscutibilmente, senza "se" e senza "ma", istintivamente, emotivamente, come di fronte a un tabù inviolabile, unisse sinistra, conservatori e liberali in una condanna comune, in un comune rigetto di un irripetibile e indicibile orrore, già indelebilmente sancito nel senso comune e dal tribunale della storia; qualcosa che provocasse un "cortocircuito incontrollato"[20].

12. *L'invenzione di una nuova Auschwitz*

E fu trovato: una nuova Auschwitz, un nuovo Genocidio, un nuovo Olocausto nel cuore dell'Europa, alle soglie del XXI secolo. È stata questa la geniale invenzione, il ?colpo a poker?[??], di una grande agenzia americana di comunicazioni e *public relations* ingaggiata nei primi anni Novanta dal leader bosniaco-musulmano Izetbegoviç, la *Ruder&Finn*, il cui direttore, James Harf, in un'intervista concessa al giornalista francese Merlino, dichiarava:

> Abbiamo convinto tre grandi organizzazioni ebraiche: *B'nai Brith Anti-Difamation League*, *American Jewish Committee* e *American Jewish Congress*. Abbiamo suggerito loro di pubblicare un trafiletto nel «New York Times» e di organizzare una manifestazione di protesta davanti alla Nazioni Unite. La cosa è andata in maniera formidabile: l'ingresso in gioco delle organizzazioni ebraiche a fianco dei bosniaci fu uno straordinario colpo a poker. *Automaticamente abbiamo potuto far coincidere, nell'opinione pubblica, serbi e nazisti*. Il dossier era complesso, nessuno capiva cosa succedeva in Jugoslavia, *ma in un colpo solo potevamo presentare una situazione semplice, con buoni e cattivi.* Immediatamente ci fu un cambiamento molto netto nel linguaggio della stampa con l'uso di termini ad alto impatto emotivo, come 'pulizia etnica', 'campi di concentramento' ecc., il tutto evocante la Germania nazista, le camere a gas di Auschwitz. *La carica emotiva era così forte che nessuno poteva più andarvi contro, a rischio di venir accusato di revisionismo*[22].

A partire dal riuscitissimo colpo mediatico della Ruder & Finn le guerre iugoslave, dalla Croazia alla Bosnia al Kosovo, sono state lette secondo lo scenario evocato da Auschwitz, dove ai serbi era stata assegnata la parte degli aguzzini nazisti. È diventata celebre un'immagine – rivelatasi poi frutto di un'abile contraffazione[23] – di un uomo scheletrito dietro un filo spinato, che fu utilizzata nei primi anni Novanta dalla ONG Médecins du monde e dal suo dirigente Bernard Kouchner (che non a caso si guadagnerà anni più tardi la carica di "governatore" del Kosovo ed è oggi ministro degli esteri nel governo di Sarkozy in Francia) per realizzare un manifesto dal titolo *Un campo di prigionia in cui si purificano le etnie, non vi ricorda niente questo?*. E, in pieno bombardamento della NATO, nell'aprile 1999, un settimanale a grande diffusione creava in prima di copertina il capolavoro del montaggio di una mezza faccia del leader serbo Milo‰eviç e un'altra mezza di Adolf Hitler: Hitlerosevic[24].

Non si trattava di una particolare e acritica scempiaggine, di una rozza propaganda di guerra: solo attraverso l'identificazione dei serbi con i nazisti, solo con l'evocazione dell'orrore di Auschwitz, che aveva fatto solennemente giurare ai popoli europei dopo la guerra: mai più!, poteva essere tollerata dalle popolazioni europee la violazione del tabù della guerra, con il bombardamento sistematico e continuato di un intero paese riportato indietro di mezzo secolo.

Per la guerra del Kosovo fu necessario rincarare la dose delle menzogne, moltiplicare per 50, per 100, per 200 il numero delle vittime degli scontri in Kosovo tra la polizia e l'esercito serbi e i miliziani albanesi dell'UÇK, armati e foraggiati da Germania e Stati Uniti, e definiti solo qualche mese prima "terroristi" da importanti esponenti USA[25]. È così che il 5 aprile 1999 il Dipartimento di Stato americano annunciava che "500.000 kosovari albanesi mancano all'appello e si teme siano stati uccisi". E il presidente del consiglio italiano il 19 aprile: "Vorrei che si ricordasse che questa guerra l'ha innanzitutto cominciata il regime di Belgrado, la NATO è intervenuta *dopo che avevano già ucciso più di 300 mila persone*"[26]. «Le Nouvel Observateur» evocava "una nuova *Schindler's list*" (9 aprile 1999).

Al governo iugoslavo furono attribuite le peggiori infamie: campi di sterminio, centinaia di ragazzi di etnia albanese usati come banche del sangue viventi, migliaia di altri che scavano tombe o trincee, donne sistematicamente stuprate (*France Inter*, 20 aprile, notiziario delle 19.00). E ancor più esplicitamente *Charlie Hebdo* (31 marzo): "Leggiamo un giornale e sostituiamo *kosovaro* con *ebreo*. Le truppe di Milo?eviç organizzano *pogrom*, distruggono villaggi, uccidono gli uomini e costringono all'esodo donne e bambini ebrei. Che facciamo, interveniamo o no?". I comandi NATO assicuravano di aver fotografato dall'alto dei cieli in cui dominano sovrani centinaia e migliaia di "fosse comuni", scavate e ricoperte in tutta fretta dai terribili serbi per occultare le tracce del genocidio. "Quando sapremo tutta la verità, sarà per noi forse troppo pesante", profetizzava Joschka Fischer, ministro degli Esteri tedesco, immaginando in Iugoslavia una "*guerra etnica* simile a quelle degli anni 30 e 40", e il suo collega alla difesa R. Scharping parlava senza mezzi termini di "*genocidio*". E così Clinton ("sforzi premeditati e sistematici di *genocidio*"), Blair ("Vi prometto che Milo?eviç e il suo terribile *genocidio* razziale saranno sconfitti?).

Quando però le truppe NATO entrano in Kosovo, il numero dei morti albanesi passa già da sei a cinque cifre. Il 17 giugno il Foreign Office britannico dichiara: "sono state uccise 10.000 persone nel corso di più di 100 massacri". Kouchner, rappresentante speciale del segretario generale dell'ONU, parla il 2 agosto di 11.000 kosovari riesumati per essere subito smentito dallo stesso Tribunale penale internazionale per la ex Iugoslavia, che ritrova 2.018 cadaveri. Ma,

> anche ammettendo che tutti siano albanesi assassinati per motivi etnici, si tratta comunque di un quinto del numero indicato dal Foreign Office a giugno; un cinquantesimo del numero indicato da William Cohen a maggio; e un duecentocinquantesimo del numero suggerito dal dipartimento di Stato ad aprile. E comunque anche questa stima appare ingiustificata. In primo luogo, nella grande maggioranza dei casi, i corpi erano seppelliti in fosse individuali, e non collettive. Poi, il Tribunale non indica né l'età né il sesso delle vittime, né tanto meno la loro nazionalità. Nella provincia diverse potevano essere le cause di morte violenta: dall'inizio dell'insurrezione, nel 1998, più di 100 serbi e albanesi sono stati uccisi in attacchi terroristici dell'UÇK albanese; 426 soldati serbi e 114 poliziotti del ministero degli Interni sono stati uccisi durante la guerra; anche l'UÇK, che disponeva di decine di migliaia di uomini armati, ha avuto le sue perdite, come attestano i necrologi dei morti in battaglia affissi nelle città kosovare; infine, dall'inizio della guerra, più di duecento persone sono morte calpestando bombe a frammentazione inesplose lanciate dalla NATO[27].

Il settimanale americano «Newsweek» (22 novembre 1999) prende atto dello straordinario ridimensionamento delle cifre[28]. Anche il famigerato "piano a ferro di cavallo" che il governo jugoslavo avrebbe adottato per attuare la pulizia etnica contro gli albanesi del Kosovo si rivelò una colossale frottola[29].

13. *Effetti della guerra umanitaria*

La "guerra umanitaria" nella primavera del 1999 sganciò tonnellate di bombe, comprese le *cluster-bombs*[30] vietate dalle convenzioni internazionali e proiettili all'uranio impoverito, che provocano danni irreversibili all'ambiente e alle persone per migliaia di anni. Fu distrutto un paese. Nessun obiettivo civile fu risparmiato: bombardate le fabbriche, come la *Zastava* che produceva automobili, o il complesso chimico e petrolchimico di Panãevo, da cui si sprigionò una nube tossica che stazionò per un mese sul cielo iugoslavo, inquinando aria, terra, falde acquifere.

Furono colpite tutte le vie di comunicazione, strade, ferrovie, i ponti sul Danubio, le cui macerie bloccarono per mesi e mesi la circolazione sul grande, mitico fiume mitteleuropeo. Non furono risparmiati neppure scuole, asili, ospedali, ospizi per anziani; si volle lasciare un intero paese senza luce, come si vantò di fare il comandante delle operazioni belliche, generale Wesley Clark[31]. Si volle privare la popolazione della capacità di sopravvivenza, distruggendo acquedotti e reti fognarie. Indicate come pericolosi centri per la comunicazione strategica, si colpirono, violando ancora una volta il diritto internazionale, ridotto a un fantasma del passato, anche le reti televisive: 16 persone morirono mentre stavano lavorando alla TV di Belgrado.

Si minacciò di riportare con un'*escalation* di attacchi[32] la Serbia al Medioevo se non si fosse arresa alla NATO. Ci furono anche – o soprattutto? – i cosiddetti "danni collaterali", o errori, bersagli colpiti involontariamente (o volontariamente? come fu il caso dell'ambasciata cinese): treni zeppi di passeggeri, convogli di profughi in fuga. Gli aerei della NATO furono in azione quasi ininterrottamente per 78 giorni, furono impegnati in 38.400 voli e sganciarono 23.614 bombe, missili Cruise e razzi[33].

Fu una guerra condotta esclusivamente dall'alto di aerei irraggiungibili, "aerei invisibili", "guerra celeste": la "guerra umanitaria" massacrava gli umani, mieteva vittime tra i civili perché non doveva costare un morto ai celesti aggressori. È stato il primo caso della storia militare in cui una guerra fu vinta soltanto con il bombardamento aereo. Le strutture militari serbe in Kosovo ebbero danni relativamente esigui: si scoprì in seguito che la NATO aveva colpito soltanto 14 carri armati, 18 convogli militari e 20 pezzi d'artiglieria[34]. Fu la popolazione, la sua vita, il suo futuro, il bersaglio della "guerra umanitaria": distrutti 82 ponti, 422 scuole, 48 edifici della sanità, 74 stazioni televisive o trasmettitori, numerose centrali elettriche, fabbriche e strade, per un danno complessivo di 100 miliardi di dollari statunitensi. Più di 7000 uomini furono feriti, più di 2.000 civili morirono[35].

14. *Dalla "guerra umanitaria" alla "guerra al terrorismo"*

La guerra del 1999 fu una guerra costituente di una nuova geografia politica di un mondo ormai senza ordine né legge, in cui lo spettro del diritto internazionale si aggira senza bussola tra le macerie fumanti dell'Afghanistan, dell'Iraq, della Palestina, di tutto il pianeta in cui la "guerra al terrorismo", annunciata dal *National Security Strategy of the United States of America* del settembre 2002 ha preso il posto della "guerra umanitaria".

Vi è tuttavia una differenza di non poco conto tra queste due ideologie di guerra. La "guerra al terrorismo" non fa che estendere a livello planetario la logica binaria della guerra fredda che si basava sull'*appello a difendersi da una minaccia*. Il pericolo, rappresentato un tempo dal "monolite" URSS, un pericolo massiccio, grande, un "impero del male" ben visibile, viene rimpiazzato dal "terrorismo", un nemico oscuro, tentacolare, mimetico, ubiquo[36], che è fuori e dentro, senza confini precisi. Il che costituisce il *passepartout* ideologico per giustificare una guerra condotta senza limiti di spazio o di tempo, senza regole che non siano quelle dettate da chi fa la guerra. Un terrorismo ubiquo giustifica la possibilità di intervenire militarmente ovunque: una situazione totalmente diversa dai tempi della guerra fredda, quando i rispettivi "campi", o le "sfere d'influenza" erano delimitati. I terroristi – si dice nel documento sulla sicurezza strategica – minacciano non solo la sicurezza nazionale degli USA, ma tutte le "società aperte", le società del "libero mercato".

Nella costruzione ideologica della "guerra al terrorismo" ritorna la contrapposizione cara alla propaganda della guerra fredda: basta sostituire a "comunismo" "terrorismo" e il gioco è fatto. "*Threat*", "minaccia" è la parola che ricorre moltissime volte nei documenti e nei discorsi dei leader statunitensi nell'era della guerra globale e permanente: minaccia al proprio paese, alla propria sicurezza, al proprio benessere, alle abitudini consolidate, a una vita normale. Se qualcuno minaccia, se mette in pericolo vita e sicurezza, bisogna *difendersi*. Si potrà anche discutere – e si discute – sul *come*, ma rimane assolutamente condivisa nel senso comune la necessità della *difesa.*

Il principale argomento di critica di influenti leader politici europei e americani alla guerra portata dall'amministrazione Bush all'Iraq nella primavera del 2003 è che essa risulta un modo sbagliato o inadeguato o controproducente per difendersi dalla minaccia del terrorismo. Non viene messo in discussione il presupposto secondo cui è giusto, legittimo e necessario difendersi. L'ideologia della "guerra al terrorismo" si muove, dunque, lungo un binario tradizionale, consolidato; innova, ma nella tradizione. Si basa sull'idea elementare che non ci si può non difendere da una minaccia e da un attacco.

Dopo gli attentati dell'11 settembre 2001 il *Leitmotiv* per la guerra fu: siamo stati attaccati, siamo stati aggrediti, dobbiamo difenderci e prevenire altri attacchi. La "guerra preventiva" viene presentata come una guerra di difesa. Perché questa ideologia semplificatoria venga accettata e introiettata dalle masse, perché ottenga consenso attivo o almeno consenso passivo, è sufficiente rendere la minaccia visibile sulle reti televisive di tutto il mondo, evidente, palpabile, ossessiva, basterà mostrare gli effetti di un attentato, brandelli di corpi, sangue, macerie.

Quella minaccia – si ammonisce – è rivolta a tutti noi, è rivolta anche a te che guardi attraverso il piccolo schermo. La guerra – dice l'ideologia della guerra al terrorismo – costa lacrime e sangue, ma se ti attaccano nei fondamenti stessi della *tua* esistenza, se mettono in pericolo la *tua* vita di comune e onesto cittadino, allora altra via non c'è, il sacrificio, anche quello estremo di alcune vite, di molte vite, in questa lotta del bene contro il male è una scelta obbligata: per evitare lutti maggiori, bisognerà accettare il male minore.

L'ideologia della "guerra umanitaria" è invece più complessa, ha bisogno di diverse mediazioni e non è un caso che sia stata oggi accantonata a favore di quella della guerra al terrorismo. Mentre quest'ultima ci chiede di accettare e sostenere la guerra per *difendere noi*

stessi da un nemico oscuro e tentacolare che attacca alla radice le nostre stesse vite, quella chiede di fare la guerra, di *ammazzare delle persone* per *difendere altre persone* in pericolo di vita. Uccidere vite di *altri* per salvare altre vite di *altri*. Diversamente dal discorso della difesa dalla minaccia, che fa leva sull'*egoismo*, questo fa leva sull'*altruismo*, facile forse da predicare, ma difficile da introiettare nella psicologia profonda delle masse.

Discorso che richiede inoltre una difficile operazione di distinzione tra *altri* e *altri*, perché non si presenta sulla scena come discorso di soccorso ai "nostri alleati", ai "nostri amici" contro i "nostri nemici", o contro "i nemici dei nostri amici". Si presenta invece come discorso di difesa dell'umanità, del genere umano tutto, dei "diritti umani" in generale. E allora, come si può fare una guerra che, in quanto tale, implica contrapposizione e divisione netta tra amico e nemico, e dunque la determinazione di un particolare contrapposto a un altro particolare, per difendere diritti umani in generale, il genere umano tutto, che implica invece il linguaggio e la pratica dell'universale?

La logica della guerra impone la salvezza degli uni a scapito della distruzione degli altri – *mors tua, vita mea* – impone lo schierarsi di un particolare contro un altro particolare. Su quale base l'uno, invece dell'altro, può arrogarsi il diritto di agitare la bandiera dell'universale? O, in altri termini, su quali basi ci si può arrogare il diritto di bombardare una popolazione con la pretesa di salvarne un'altra in nome dei diritti umani universali? Se si combatte in nome dell'*Uomo* in generale, dell'*Uomo* con la U maiuscola, non si può sparare su un *uomo* per salvare un altro *uomo.* A meno che… la parte su cui si è deciso di sparare venga rappresentata come non-uomo, come negazione dell'umanità, come male assoluto, da estirpare alla radice prima che infesti tutto il mondo. *La demonizzazione di una parte è il corollario necessario del teorema della "guerra umanitaria".* È quello che è stato fatto nel corso del decennio di guerre iugoslave degli anni Novanta nel confronto dei serbi.

Infatti, di fronte alla contraddizione intrinseca all'ideologia della guerra umanitaria, non c'erano che due strade, entrambe praticate nella preparazione e nel supporto mediatici prima e durante lo svolgimento della guerra del 1999 contro la Iugoslavia.

La prima, come si è visto, è stata quella di negare che si trattasse di guerra. In tal modo si cercava di evitare non solo il problema diplomatico di una guerra in corso non dichiarata, ma anche il vicolo cieco in cui si era ficcata l'ideologia della guerra umanitaria: un "intervento", una "iniziativa militare" o un'"azione di polizia internazionale", come suggeriva Adriano Sofri[37], non implicano la contrapposizione amico/nemico propria della guerra; meglio ancora, la "polizia internazionale" non fa la guerra, ma è schierata a difesa del diritto di tutte le nazioni.

Tuttavia, poiché di fronte all'evidenza di bombardamenti e distruzioni i giochi verbali perdevano in credibilità, era necessario far ricorso in modo massiccio alla demonizzazione e disumanizzazione della parte che i paesi della NATO avevano deciso di bombardare. La "guerra umanitaria" richiede una dose maggiore e più raffinata di menzogne.

15. *Rimozione della guerra umanitaria: cala il sipario sul Kosovo*

A otto anni dalla "guerra umanitaria" il paese più bombardato del mondo nel corso del XX secolo, la Serbia, sente ancora profondamente le ferite della guerra: non sono soltanto

i morti e feriti sotto le bombe della NATO, né solo i malati, molto più numerosi, provocati dalle bombe all'"uranio impoverito" e dal bombardamento sulle industrie chimiche, né la distruzione economica di un paese che fatica a risollevarsi, ma è la situazione in Kosovo la questione più grave.

Dopo 78 giorni di *escalation* di bombardamenti la Iugoslavia è costretta alla resa, il Consiglio di Sicurezza dell'ONU vara la risoluzione 1.244 del 10 giugno 1999 conferendo una cornice legale alla guerra illegale. Dietro le truppe della NATO entrano in Kosovo le milizie dell'UÇK e i profughi kosovaro-albanesi fuggiti in Albania e Macedonia con l'inizio dei bombardamenti della NATO[38]. Nel giro di qualche mese si crea l'amministrazione dell'ONU (UNMIK), che fa del Kosovo un protettorato internazionale provvisorio.

Le potenze occupanti si spartiscono le zone di influenza; gli USA si appropriano di mille acri di terra nella municipalità di Uro?evac, nel Sud della provincia, e vi installano la più grande base militare in Europa, che tra soldati e personale esterno può ospitare fino a 50.000 persone: 25 chilometri di strade, 300 edifici, 14 chilometri di barriere di cemento e 84 chilometri di filo spinato. Il Kosovo esce dal raggio di osservazione dei media, che spengono i riflettori, soprattutto dopo che i segni tangibili del presunto genocidio, le famigerate fosse comuni, non si trovano (come le fantasmache "armi di distruzione di massa" di Saddam Hussein, pretesto per l'invasione anglo-americana dell'Iraq nella primavera 2003).

La calda estate del 1999 in Kosovo è stagione di violenze, omicidi, sgozzamenti, rapimenti sotto lo sguardo distratto e indifferente di 50.000 soldati della NATO. 230.000 persone sono costrette ad abbandonare le loro case e a fuggire verso la Serbia, aggiungendosi alle altre centinaia di migliaia di profughi cacciati dalla Bosnia e dalla Croazia nelle precedenti guerre iugoslave. Insieme con le case dei profughi serbi, vengono saccheggiati, devastati, dati alle fiamme i monumenti più significativi della civiltà serbo-ortodossa; chiese e monasteri medievali di raro valore, patrimonio universale dell'umanità secondo l'UNESCO. A opera delle bande dell'UÇK, venute a seguito della NATO e legittimate dal capo dell'amministrazione provvisoria dell'ONU Kouchner, che invece del loro disarmo le fa passare armi e bagagli in un corpo militare speciale, il TMK (che anche nel nome si avvicina all'UÇK)[39], si perpetra l'etnocidio: non si tratta soltanto di "ripulire il territorio" dalla presenza di altre popolazioni che lo abitavano da secoli, ma di cancellare ogni traccia, ogni memoria di una loro presenza passata, si tratta di cancellarli dalla storia.

E non è un caso che i manuali di storia su cui oggi i ragazzi albanesi studiano nelle scuole del Kosovo "liberato" dalla guerra della NATO, neghino la presenza di una grande civiltà medievale serba in questa provincia. Un risultato della "guerra umanitaria" che avrà nel tempo conseguenze profonde non meno degli effetti dei micidiali proiettili all'uranio impoverito.

In questi anni, dopo il giugno 1999, l'espulsione dei serbi, rom e altre minoranze non albanesi si è consolidata: i programmi di rientro dei profughi promossi dall'ONU in nome della multietnicità del Kosovo sono stati un fallimento[40], solo qualche migliaio ha tentato il ritorno: mancano le condizioni minime di sicurezza in un territorio tutto sommato limitato, amministrato dall'ONU e controllato dalle truppe NATO. Le istituzioni multietniche sono solo di facciata, il numero dei non albanesi in esse è puramente simbolico. Migliaia i morti ammazzati e i *desaparecidos*, rapiti e torturati, i cui cadaveri vengono talora ritrovati sfigurati dopo mesi o anni, 150 le chiese e i monasteri ortodossi distrutti. Tra il 17 e il 20 marzo

2004 sono stati scatenati contro le minoranze di serbi e rom, dei veri e propri *pogrom*, cui hanno partecipato almeno 51.000 kosovaro-albanesi, che hanno incendiato l'intera provincia e costretto oltre 4.100 serbi e rom alla fuga: alcune zone sono state totalmente pulite etnicamente, 7 villaggi rasi al suolo, 19 persone hanno perso la vita nel corso delle violenze, almeno 550 case e 27 chiese e monasteri ortodossi sono stati incendiati[41].

Le fanfare mediatiche che prepararono e accompagnarono con grande fragore di suoni, immagini, parole, la "guerra umanitaria", cedono oggi il posto alla condanna del silenzio. Un silenzio imbarazzato e complice. Un silenzio necessario ad evitare che si ponga la semplice, elementare domanda: Perché?

Questa regione nel cuore dei Balcani, contesa da secoli, nella quale all'ombra dei difensori dei diritti umani, delle truppe NATO e dell'ONU si sono consumati i più efferati delitti e una pulizia etnica radicale e violenta, questa regione è destinata alla rimozione e all'oblio. Poiché oggi non si può disinformare, poiché oggi non si può raccontare la favoletta di una ritrovata convivenza tra le diverse etnie, di una democrazia instaurata in cui viene rispettata la legalità e uno Stato di diritto – nel Kosovo vige oggi la legge del più forte, dell'impunità per gli assassini, il Kosovo è oggi un grande narcostato che traffica in armi, schiave, droga[42] – poiché è talmente plateale la realtà di una discriminazione sostanziale dei serbi, di un'oppressione senza limiti, di una vita invivibile sotto la permanente minaccia di violenze, sequestri, assassini, devastazioni, o "semplici" vessazioni quotidiane come l'abituale lancio di sassi su automobili con targa serba, ecco che allora è preferibile tacere, stendere un velo spesso di oblio. Il Kosovo è oggi il luogo dove ammutoliscono i discorsi retorici della "comunità internazionale", è la testimonianza vivente e sanguinante della menzogna della "guerra umanitaria". Il Kosovo è oggi il luogo della insicurezza estrema, della mancanza di diritti reali per le minoranze, è il luogo della sopraffazione e vessazioni quotidiane, è il luogo della giustizia negata, della verità contraffatta. Oggi il Kosovo è il luogo del silenzio.

Note

[*] Nell'elaborazione di questo testo utilizzo parzialmente alcuni miei scritti precedenti: *Dal Medio Oriente ai Balcani – l'alba di sangue del secolo americano* (insieme con D. Losurdo, P. F. Taboni, C. Moffa), Napoli, La città del sole, 1999; "Glossario di guerra", «Giano», 32, 1999: Prefazione al libro di Jürgen Elsässer, *Menzogne di guerra – le bugie della NATO e le loro vittime nel conflitto per il Kosovo*, Napoli, La città del sole, 2002; Prefazione al libro di Uberto Tommasi, Mariella Cataldo, *Kosovo buco nero d'Europa*, Verona, Achab, 2004; "Menzogne e silenzio" (a proposito della guerra del Kosovo), in C. Veneziano, D. Gallo, *Se dici guerra umanitaria...*, Nardò (Le), BESA, 2004; "Lineamenti per una storia del Kosovo" e "Il Kosovo sotto 'protettorato UNMIK': un etnocidio annunciato", in *L'altra guerra del Kosovo*, a cura di L. Zanella, Padova, Casadeilibri, 2006.

[1] Dalla retrocopertina del libro *Se dici guerra umanitaria – Guerra e informazione (e guerra all'informazione) a partire dall'invasione della Nato nel Kosovo*, a cura di C. Veneziano e D. Gallo, Saggi e contributi di A. Catone, G. Chiesa, T. Di Francesco, D. Gallo, M. Maggioni, P. Matvejevic, C. Veneziano, U. Villani, Nardò (Le), Besa, 2005. Citato nel sito dell'Università di Bologna in occasione di una presentazione nel dicembre 2005: http://www.ssit.unibo.it/SSLMiT/Eventi/2005/12/se_dici_guerra.htm

[2] "Dalle 5,45 rispondiamo al fuoco […]. Colui che di propria iniziativa si distacca dalle regole di condotta da questa *guerra umanitaria*, non può aspettarsi da noi null'altro che un ugual trattamento". In http://cronologia.leonardo.it/la71.htm e http://cronologia.leonardo.it/storia/a1939.htm

[3] "Ogni parte rimproverava all'altra di torturare i prigionieri, di assassinare i feriti e di vessare la popolazione civile in contrasto col diritto internazionale e i principi di *una condotta umana di guerra*". Cfr. "Die sowjetische Kriegspropaganda –

Greuelpropaganda zur Stützung der Kampfmoral der Roten Armee", in *Historical Revisionism – International and Independent Scientific Historical Research*, by Castle Hill Publishers, www.vho.org

[4] Cfr. G. Gamba, *Diritti umani e diritto internazionale umanitario*, Pubblicazioni Centro Studi per la Pace, www.studiperlapace.it: 6.

[5] Cfr. *Convenzione di Ginevra per la protezione delle persone civili in tempo di guerra*, 12 agosto 1949, http://www.admin.ch/ch/i/rs/c0_518_51.html

[6] Cfr. Gamba, *cit.*; Marinella Fumagalli Meraviglia, "Il diritto internazionale umanitario e i suoi processi di formazione", «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 1994: 434; D. Schindler, "Le Comité International de la Croix Rouge et les droits de l'homme", «Revue Internationale de la Croix Rouge», 1979: 3 sgg.

[7] Cfr. *CICR – Diritto internazionale umanitario – Risposta alle vostre domande*, a cura di B. Oberson: 40, in http://www.cri.it/sai/diu_sai.html (corsivi miei, A.C.).

[8] "Guerra umanitaria? un brutto film", «la Repubblica», 4 aprile 1999 (corsivi miei, A.C.).

[9] Cfr. A. Flores d'Arcais, "L'Italia in armi", «la Repubblica», 15 aprile 1999.

[10] Cfr. *Resoconto stenografico del dibattito parlamentare del 26.3.1999,* a cura di *LA BUVETTE***,** www.buvette.net. Per tutte le citazioni che si riferiscono a tale dibattito, indico tra parentesi tonde il numero di pagina di tale resoconto.

[11] "L'Italia in armi", «la Repubblica», 15 aprile 1999 (evidenziazioni mie, A.C.). In realtà, il ruolo dell'aviazione italiana è andato ben oltre e ha colpito duramente in Serbia.

[12] "Le firme più prestigiose dei tre principali quotidiani italiani", «Corriere della Sera», «la Repubblica» e «La Stampa», come scrive «la Repubblica», del 1° aprile 1999.

[13] "Beppe Vacca sindaco per Bari" – committente responsabile Associazione Beppe Vacca sindaco per Bari, tipografia Favia, Bari. 1999 (corsivi miei, A.C.).

[14] A. Negri in «Il Sole -24 ore», 21 aprile 1999 e «Il Sole -24 ore», 30 luglio 1999.

[15] "Non chiamatela guerra", «la Repubblica», 7 maggio 1999 (corsivi miei).

[16] Cfr. la tabella 22 del Rapporto della Commissione internazionale sui Balcani presieduta da Giuliano Amato, *The Balkans in Europe's Future*, in www.balkan-commission.org/activities (marzo 2005): alla domanda se preferirebbero vivere in Stati etnicamente omogenei, solo il 18 per cento degli albanesi intervistati disapprova, un 10 per cento non risponde, il 72 per cento è favorevole.

[17] Cfr. ad esempio quanto scrive Silvio Favari in *Sovranità, diritti umani e uso della forza: l'intervento armato "umanitario"*, Pubblicazioni Centro Studi per la Pace, www.studiperlapace.it: "Mi sia consentito anche esprimere forti riserve sull'uso del termine 'intervento umanitario', che rappresenta uno dei tipici eufemismi moderni, nonché l'ennesimo esempio di rimozione del termine guerra dal linguaggio politico-internazionale. Basti pensare al linguaggio quotidianamente usato dai leader dei paesi impegnati in operazioni militari, sempre impegnati ad evitare accuratamente di usare termini come guerra, morti, stragi".

[18] L'intera popolazione del Kosovo era di circa due milioni. Con le guerre di Bosnia e Croazia fuggirono in Serbia (non certo deportati dal governo serbo, ma in fuga dall'esercito croato nell'operazione "Tempesta" dell'estate 2005) circa un milione di profughi.

[19] "A sinistra di Ponzio Pilato", «Micromega», *Che cosa è di sinistra?*, 2, 1999. Il profetico Paolo Flores d'Arcais viene tosto accontentato: Il 23 aprile 1999 alle ore 2,06 alcuni missili o bombe di precisione, lanciati da mezzi militari della NATO colpiscono, nel centro di Belgrado, l'edificio che ospita gli studi e gli uffici della Radio Televisione Serba (RTS). Nell'edificio si trovavano circa 150 persone, fra giornalisti, tecnici e impiegati, addetti al lavoro ed era in corso una trasmissione televisiva. A seguito delle esplosioni un'intera ala dell'edificio crolla. Sedici persone muoiono. Sull'episodio si veda anche il documentario realizzato da Corrado Veneziano, *Sedici persone*, allegato al libro *Se dici guerra umanitaria*, cit.

[20] Citazione del deputato tedesco della CDU, Willy Wimmer, riportata da Jürgen Elsässer, in *Menzogne di guerra – Le bugie letali della NATO e le loro vittime nel conflitto per il Kosovo*, Napoli, La Città del Sole: 22.

[21] Si tratta dell'*Office of Strategic Influence*, che, "creato dal Pentagono dopo l'11 settembre, starebbe preparando un'offensiva su scala mondiale per cercare di presentare la politica USA in una luce positiva nei confronti di amici e avversari. Secondo indiscrezioni raccolte dal «New York Times» negli ambienti del Ministero della Difesa, l'organismo sta 'elaborando dei piani' finalizzati alla diffusione di informazioni 'anche false', allo scopo di influenzare l'opinione pubblica e i politici 'in paesi amici e ostili' [...]. L'*Office of Strategic Influence*, scrive il «New York Times», si accinge ad allargare la propria 'missione' in Medio Oriente, in Asia e anche nell'Europa Occidentale. I piani prevederebbero l'invio a giornalisti e a dirigenti stranieri di messaggi via Internet per 'promuovere i punti di vista americani o per attaccare i governi ostili'. […] Per aiutarlo a compiere la sua missione sono stati richiesti i servigi del Rendon Group, una società di consulenza internazionale con sede a Washington guidata da W. Rendon Jr., che lavorò alla campagna dell'ex presidente Jimmy Carter" (cfr. «L'Avvenire», 13 febbraio 2002).

[22] Cfr. Pietro Veronese in «la Repubblica», 14 febbraio 2002.

[23] Come scrive in un documentatissimo libro premonitore sulle menzogne mediatiche e la Iugoslavia il giornalista belga Michel Collon: *Poker menteur*, Bruxelles, edizioni EPO, 1998.

[24] J. Merlino, *Toutes les vérités yougoslaves ne sont pas bonnes à dire*, Paris, 1993: 128-129 (corsivi miei, A.C.).

[25] Cfr. Collon, *cit.*: 34: "Il giornalista tedesco Thomas Deichmann è andato a svolgere un'inchiesta sul posto. Ha constatato che questo campo non è mai stato circondato da filo spinato. Infatti questo è stato messo solo attorno al luogo in cui si

trovavano i giornalisti internazionali venuti a filmare. Allo scopo di proteggere il loro materiale dai furti! Deichmann ha controllato l'insieme delle cassette girate da ITN, Le immagini confermano indiscutibilmente che le persone non erano rinchiuse. Ha anche interrogato parecchi testimoni secondo i quali, in quel campo, le persone erano venute a rifugiarsi per cercare protezione contro le aggressioni delle milizie locali". L'immagine in tempi relativamente recenti è stata riprodotta acriticamente da un grande quotidiano italiano: cfr. la prima pagina de «la Repubblica » di giovedì 14 febbraio 2002, con la didascalia: "Mostrati in aula gli orrori dei lager della Bosnia – prigionieri nel lager di Trnopolje".

[26] «L'espresso», 22 aprile 1999.

[27] Cfr. Robert Gelbard, inviato speciale USA per la Bosnia, in una sua dichiarazione del 22 febbraio 1998, in *Kathoelik Neederlands Persbureau, Persartikelen*, 1999/2, 12. Ancora poco prima della guerra della NATO, il Dipartimento di Stato USA dichiarò (21 dicembre 1998): "L'UÇK tiranneggia o addirittura sequestra coloro i quali si rivolgono alla polizia. Rappresentanti dell'UÇK hanno minacciato di uccidere gli abitanti dei villaggi, e di bruciare le loro case, se non avessero accettato di entrare nell'UÇK. Le violenze dell'UÇK hanno raggiunto dimensioni tali da spingere gli abitanti della regione di Stimlje a programmare la fuga". Anche Christopher Hill, capo della delegazione americana alle trattative, critica l'UÇK per il suo coinvolgimento nel traffico di droga, in «Daily Thelegraf», 6 aprile 1999. Per tutti questi riferimenti, cfr. R. de Ruiter, *Iugoslavia: prima vittima del "nuovo ordine mondiale"*, Frankfurt a. M., Zambon editore, 2003: 66.

[28] Comunicazioni del presidente del Consiglio Massimo D?Alema sugli sviluppi della crisi nei Balcani, Camera dei Deputati, 13 aprile 1999 (corsivo mio, A.C.).

[29] John Laughland, *The Spectator,* 20 novembre 1999.

[30] Per tutti questi dati cfr. Serge Halimi e Dominique Vidal, "Cronaca di una disinformazione", *Le monde diplomatique – il manifesto*, marzo 2000, pp. 10-11. Cfr. anche J. Elsässer, *op. cit.*

[31] Cfr. Elsässer, *cit.*, cap. V, *Wag the dog. Come la Nato escogitò una campagna serba di espulsioni – "l'operazione a ferro di cavallo".*

[32] Solo gli USA hanno utilizzato 1.000 bombe di tipo CBU-87B; ciascuna delle quali lancia sulla zona bersaglio 202 bombe singole, che uccidono tutto ciò che è vivente in un'area di 150 per 1.000 metri. Solo fra le bombe a schegge americane utilizzate contro obiettivi serbi, più di 20.000 non esplosero, divenendo terribili mine antiuomo disseminate su tutto il territorio.

[33] "Loro non possono fare niente contro di noi, ma noi possiamo togliere loro la luce. A Belgrado la gente dice che *combattere contro la Nato è come combattere contro Dio*", W. Clark, «la Repubblica», 12 maggio 1999: 7. Non più dunque *Gott mit uns*, Dio è con noi, e neppure, come sul dollaro, *In God we trust*, crediamo in Dio, ma, più direttamente, *Noi siamo Dio.*

[34] "Finora non abbiamo colpito duramente Milo‰eviç come potremmo [...]. Continueremo ad attaccare di giorno e di notte. Il numero dei velivoli impegnati rispetto a marzo è raddoppiato", dichiara il comandante supremo delle forze NATO, Wesley Clark, in visita alla base di Gioia del Colle, «la Repubblica», 12 maggio 1999: 7.

[35] Tribunale internazionale per i crimini di guerra, *Final Report to the Prosecutor by the Committee Established to Review the Nato Bombing Campaign Against the Federal Republic of Yugoslavia*, 13 giugno 2000: 16.

[36] Cfr. «Newsweek», 15 maggio 2000.

[37] Consuntivo del governo della Repubblica Federale Iugoslava, febbraio 2000.

[38] Cfr. *The National Security Strategy of the United States of America*: "Ora, *oscure reti di individui* possono seminare grande caos e sofferenze nella nostra terra, a costi assai minori di quelli di un singolo carro armato. I *terroristi* si sono organizzati per penetrare all'interno delle *società aperte* e per aizzare il potere delle tecnologie moderne contro di noi", www.withehouse.gov

[39] La sconfitta dell'URSS apre agli USA uno spazio mondiale, come affermava nel 2001 il *Rapporto quadriennale della difesa* (con introduzione di Rumsfeld): "Diversamente dal periodo della guerra fredda *dove le aree geografiche più importanti della competizione erano ben definite*, il periodo attuale ha già imposto richieste per l'intervento militare USA su ogni continente virtualmente e contro una vasta varietà di avversari", «Quadrennial Defense Review Report – America's Security in the 21st Century», 30 settembre 2001: 6, in http://www.defenselink.mil/pubs/qdr2001.pdf

[40] "*Non chiamatela guerra*", «la Repubblica», 7 maggio 1999.

[41] La grande fuga dal Kosovo cominciò solo dopo l'inizio della guerra della NATO, come concordi affermano tutte le testimonianze riportate dai vari quotidiani: cfr. «la Repubblica», 16 e 23 giugno, 10 e 15 luglio, il «Corriere della Sera», 6 aprile, 18 giugno e 6 luglio, «il Resto del Carlino», 4 luglio, «La stampa» 10 luglio, «Il messaggero», 14 aprile, 12 maggio.

[42] Cfr. S. Provvisionato, *UCK, l'armata nell'ombra*, Roma, Gamberetti editore, 2000.

[43] Cfr. *Legacy of War: Minority Returns in the Balkans* (gennaio 2004), rapporto dell'organizzazione *Human Rights Watch* (350 Fifth Avenue, 34th Floor, New York, NY 10118-3299, USA), http://hrw.org/wr2k4/16.htm#_Toc58744965

. Sulla situazione delle minoranze nel Kosovo governato dall'ONU e dalla NATO si veda anche il bel film-inchiesta di Michel Colon e Vanessa Stojlkoviç, *Les damnés du Kosovo*, reperibile in versione italiana allegato al libro di E. Vigna, *Kosovo "liberato" – le menzogne per fare le guerre le ragioni per fare la pace*, Napoli, La città del sole, 2003.

[xiv] Cfr. Human Rights Watch, *Failure to Protect: Anti-Minority Violence in Kosovo*, marzo 2004, luglio 2004, vol. 16, 6. Si possono consultare integralmente le 68 pagine in

TERRORISMO, VIOLENZA E RESPONSABILITÀ: UNA REAZIONE ISTINTIVA[*]

Che tipo di precedente è questo?

Il 7 dicembre 1941, in una sala di New York, un pubblico in ansia attendeva John Dewey: l'allora ottantaduenne filosofo avrebbe dovuto tenere una lezione sulla prima guerra mondiale. Il pubblico, memore della sua scelta di sostenere l'intervento militare nordamericano in quel conflitto, e ancora sotto choc per la notizia dell'attacco giapponese a Pearl Harbor, desiderava ardentemente essere rassicurato da colui che all'epoca era il maggior pensatore americano.

Dewey, tuttavia, esitò, e iniziò dicendo che sulla questione non aveva avuto nulla da dire prima, non aveva nulla da dire allora, e che molto probabilmente non avrebbe avuto nulla da dire neppure in futuro. Gli intellettuali, disse, devono stare molto attenti a non cadere in frettolose generalizzazioni, onde non dare l'impressione di giustificare, o peggio, razionalizzare, il corso degli eventi.

Dewey, come è noto, ebbe un ruolo importante nella nascita della prima corrente filosofica propriamente americana, il pragmatismo, la cui versione contemporanea viene occasionalmente definita neopragmatismo. La sua filosofia aveva anche un orientamento scientifico. Dai tempi di Dewey la scienza – almeno nella sua varietà classica – è stata spesso prossima a essere ridotta a brandelli nei dipartimenti di studi umanistici. Pochi neopragmatisti osano proclamare la propria fedeltà alla scienza, che è spesso legata a doppio filo con l'industria militare e gli interessi delle multinazionali (Diggins 1994).

A cosa sono fedeli, allora? Al linguaggio, alla cosiddetta "svolta linguistica", e al potere derivante dal linguaggio. La svolta linguistica ha spostato l'attenzione dal mondo fisico e dai legami fra le interpretazioni del mondo al linguaggio, e virtualmente a esso soltanto. Ovviamente la scienza intesa in senso classico – sfortunatamente l'unica scienza con cui molti studiosi di discipline umanistiche hanno familiarità – non se la passa bene quando vengono meno le fondamenta su cui si è basata per secoli. La sorte della scienza, nell'epoca di massimo

[*] Trad. dall'inglese di Fabio de Leonardis: Il titolo originale dell'articolo, *On Terrorism, Violence, and Responsibility: A Gut Reaction*, contiene un intraducibile gioco di parole in cui "a gut reaction" è sia "una reazione istintiva, viscerale" che "una reazione del GUT", acronimo di "Global Unwitting Terrorism" ("Terrorismo Globale Inconsapevole") (N.d.T.).

splendore della svolta linguistica, è quella di finire relegata in polverosi sgabuzzini, o nel migliore dei casi di non essere più alla ribalta in quanto fonte di verità e conoscenza.

Il neopragmatista Richard Rorty è stato criticato per aver riformulato la filosofia di Dewey come un'impresa linguistica (ivi: 459-462). Tuttavia, nonostante la sua fedeltà al metodo scientifico, Dewey si interessava alla letteratura e alle arti, e nutriva ambizioni artistiche. Detto questo, Rorty apprezzava l'idea heideggeriana per la quale la filosofia, come anche la scienza, non è in grado di conoscere il vero e la realtà come separate da chi le pensa, come invece si riteneva tradizionalmente. Non perché Heidegger ritenesse che la filosofia avesse seguito un percorso di ricerca futile e dovesse quindi essere ricondotta a quello che era il suo compito: è che, come Wittgenstein e Dewey, Heidegger vedeva la filosofia come un'illusoria ricerca di qualcosa d'altro che non le origini, le fonti o le basi della conoscenza (Bernstein 1992; White 1985). Riconoscendo come sia gli idealisti che i realisti offrano solo una rappresentazione del pensiero e non la cosa rappresentata, Heidegger si dedicò alla fenomenologia per capire non come è possibile arrivare alla verità, ma come il mondo potrebbe apparire, giungendo poi alla conclusione che chi ricerca è parte di quello stesso mondo e quindi non può studiarlo "dall'esterno", come se non ne facesse parte (Rorty 1979; 1991).

Se siamo parte del mondo e siamo inestricabilmente costretti a rimanervi legati, cosa resta da fare al filosofo per quanto riguarda la politica e il modo in cui questa sta facendo uso del mondo – inclusi gli esseri umani, le istituzioni e le pratiche culturali – per i suoi scopi particolaristici? Rorty ci dice in *Philosophy and Social Hope* [*Filosofia e speranza sociale*] (2000: 232) che quando "si tratta di prendere decisioni politiche, la filosofia è una buona serva, ma una cattiva padrona". Poiché per Rorty la filosofia è importante solo come mezzo per discussioni amabili e edificanti, anche se la filosofia è una cattiva padrona, dobbiamo impiegarla come serva nella "Grande Conversazione dell'Umanità". Se la conversazione del momento riguarda le scelte della politica, sia pure. La serva nel frattempo ha svolto il suo compito, e ormai conosce la nave su cui siamo imbarcati meglio di qualunque capitano.

Apparentemente, Rorty non è pronto a prestare attenzione alle parole di Dewey menzionate nel secondo paragrafo. In effetti di questi tempi pochi filosofi o altri umanisti, nel bene e nel male, seguirebbero il consiglio di Dewey. Al contrario, di solito essi sono ben lieti di esprimere la propria opinione su qualsiasi argomento, se interrogati a riguardo.

Cosa dice allora Rorty sul terrorismo?

Dunque, Rorty sembra non avere alcun problema a scrivere, nell'articolo *Fighting Terrorism with Democracy* [*Combattere il terrorismo con la democrazia*][1], che "ad un anno dall'11 settembre, gli Stati Uniti non hanno ancora affrontato le questioni più difficili poste da quel disastro. Nessuno ci ha ancora spiegato in che modo il governo possa sperare di prendere misure sufficientemente efficaci da impedire un attacco terroristico"[2].

Se mi è permesso abusare della pazienza di chi sta leggendo questo modesto saggio, permettetemi di dire che, sebbene la questione di quali siano le misure più efficaci sia assai importante, dovremmo piuttosto chiederci *perché* oggi esista questo tipo di terrorismo. Forse

dovremmo focalizzarci sui sintomi globali, che riguardano sia le nazioni "sviluppate" sia quelle "in via di sviluppo". Forse dovremmo porci delle domande sull'eziologia di questi sintomi. Quali sono i sintomi delle malattie sociali che hanno nutrito il terrorismo? Rorty si dilunga nel dire che Bush e i suoi cercano di aggirare la questione.

> Anche se l'11 settembre non avesse avuto luogo – scrive – potrebbe darsi che permettere all'Iraq di continuare a costruire armi sia un rischio maggiore del caos che si produrrebbe in tutto il Medio Oriente qualora ci fosse un tentativo di far cadere il regime. Ma l'amministrazione Bush non è interessata a questa discussione. L'ultima cosa che vuole è una genuina discussione pubblica su quel che si deve fare, perché tale dibattito metterebbe in pericolo la convinzione che si desidera promuovere: che siamo già in guerra, e che quindi al presidente vanno affidati gli stessi poteri e la stessa libertà di non rendere conto delle proprie azioni che furono riconosciuti a Roosevelt nella Seconda Guerra Mondiale.

Che si tratti della proliferazione di armi o del caos in Medio Oriente, l'idea che "siamo già in guerra", piuttosto che la mera possibilità – qualora le attuali condizioni rimanessero immutate e noi non ci preparassimo adeguatamente ad affrontare "il nemico" – che noi ci si possa trovare "in guerra", il comune denominatore rimane "la guerra" (Chomsky 2002). Forse la domanda che dovremmo porci è invece: la guerra di chi, e quale tipo di guerra? Una guerra contro l'Iran in nome del terrorismo sarebbe la guerra di Bush e il *suo* tipo di guerra. Il problema che solitamente non viene affrontato è che una vera guerra al terrorismo non si combatte con un esercito (tenuto in piedi a suon di miliardi di dollari) che va a combattere un nemico concreto, immediatamente identificabile. L'identità del nemico è vaga, nella migliore delle ipotesi, e altrettanto vaghi sono i sintomi, mentre il malessere internazionale rimane elusivo (Mayer 2006).

L'altro terrorismo che dura da qualche tempo

Penso che lo stesso concetto di "guerra" sia fuori luogo. Bisognerebbe invece focalizzarsi su concetti quali "povertà", "violazioni dei diritti umani" "dignità umana", "crudeltà e umiliazioni" di esseri umani da parte di altri esseri umani, per usare alcuni termini di Rorty. Apprendiamo da Rorty (1989) che si diventa "liberal-ironisti"[3] **(nota 4?)** quando si apprende di esseri umani che infliggono "crudeltà" e "umiliazioni" ad altri esseri umani, e si diventa appassionatamente interessati a ridurre gli indici di "crudeltà" e "umiliazione" nel mondo.

Ma come si viene a sapere di tali questioni? Leggendo molti libri, soprattutto romanzi, che ci illuminano sulla natura umana e su come questa riveli il peggio di sé in certi contesti umani, e conversando interminabilmente[4] con altri/e lettori/trici per saperne di più su di noi e su di loro. Leggendo, la persona liberal-ironista impara a diventare più umana e apprende come impedirsi di infliggere crudeltà e umiliazioni ad altri esseri umani. Tali esperienze di crudeltà e umiliazione sono private, la conoscenza che di esse si può avere è privata, e il perfezionamento come essere umano della persona liberal-ironista è egualmente privato. Per cui idealmente avremo una serie di lettori e lettrici liberal-ironisti che si riuni-

scono per conversare e raccontarsi storie su, fra le altre cose, come avrebbero potuto diventare, come sono diventati, o come possono ancora diventare migliori. Abbiamo quindi delle persone liberal-ironiste solitarie e isolate, che stanno per i fatti loro e leggono di crudeltà e umiliazioni, e in questa maniera apprendono, non dai genitori o dagli amici, e neppure dai bulli di quartiere. Non ci sono né genitori, né amici, né bulli. Ci sono solo cataloghi digitalizzati nelle biblioteche e pile e pile di romanzi da leggere a tarda notte, e di fatto c'è sempre un romanzo qua e là fra le mani delle persone liberal-ironiste. Sì. Rorty è in cerca di una perfezione privata e di una giustizia, un'arte e una politica pubbliche. Cerca una vita agiata in ambito personale, una conversazione amabile e tollerante in pubblico.

Nietzsche scrisse una volta che se Dio era morto, ci si poteva ancora salvare con la grazia, per cui egli finiva per mettersi a ballare. Rorty ci ha detto che la verità è morta, ma non siamo condannati al silenzio, perché il linguaggio è ancora vivo e possiamo almeno conversare e leggere. Per Nietzsche la verità è nell'agire del corpo e della mente, che interagiscono in maniera interdipendente e interrelata; per Rorty la sola verità che è possibile raggiungere è nelle proposizioni e nelle loro interrelazioni. Forse sia Nietzsche che Rorty hanno capito qualcosa; forse sono sulla strada giusta, dopotutto. Non sta a me dirlo. Resta il fatto che il corpo e la mente precedono l'uso del linguaggio, che ci piaccia o no e che ne siamo coscienti o meno. Charles S. Peirce (1931-35) ce lo ha insegnato, come anche Maurice Merleau-Ponty (1962) e altri spiriti affini, così come altri "studiosi dei sensi" quali Paul Stoller (1989; 1997; Bennett 2001; Classen 1993; Spretnak 1999) nelle scienze sociali, in particolare nell'antropologia. Forse, quando tutto è stato detto e fatto, tutto va bene all'interno dell'accademia.

Ma potrei chiedervi di aprirvi al mondo reale del vivere quotidiano? Uscite da qui, e andate a raccontare tutto questo a quei diseredati in carne e ossa che in tutto il mondo sgobbano dalla mattina alla sera tardi per cercare solo di sopravvivere, che non possono permettersi il lusso di leggere, di sognare e di sperare. In realtà gli individui isolati e benestanti di Rorty – come i diseredati del mondo? – presumibilmente costituiscono delle reti senza centro di credenze e desideri. Se presupponiamo tutto questo e mettiamo insieme una comunità di queste reti isolate, non otteniamo in nessun modo una sfera pubblica ideale il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo. Il centro di questa rete di individui e culture è invece controllato da una rete di imprese e imprenditori capitalistici globali. Questa rete globale capitalista esercita una forma di *Terrorismo Globale Inconsapevole* (GUT) che colpisce soprattutto i diseredati dei paesi del "quarto mondo". Scrivo "Terrorismo Inconsapevole" perché i consigli di amministrazione, e negli Stati Uniti persino i colletti bianchi e blu, spesso vi prestano poca o nessuna attenzione e non sono per niente coscienti delle conseguenze del terrorismo esercitato dal capitalismo globale sui diseredati del mondo.

Ponendo la questione in termini rortyani, il GUT cerca semplicemente di mandare avanti la conversazione, far continuare i pranzi d'affari, curare i giardini e tener contenti gli investitori, in modo che ognuno possa trovare la propria strada verso una vita agiata, dove per quest'ultima si intende il modo di vivere americano. Il problema è che questo modo di vedere le cose può anche essere – sebbene non debba necessariamente esserlo – provinciale ed etnocentrico, e può generare violenza contro altri popoli e culture. Nel corso degli ultimi cinquant'anni una forma di violenza di questo genere è stata istituzionalmente presenta-

ta e abbellita col nome di "prestiti internazionali finalizzati allo sviluppo economico". La presunzione è che questi prestiti liberino i diseredati dal bisogno, permettendo loro di praticare la democrazia alla maniera americana, oltre a consentirgli di imparare a diventare dei buoni conversatori rortyani. Quanti sostengono questi prestiti spesso propongono di far osservare i diritti umani, onde rendere le persone migliori e di conseguenza porre fine a crudeltà e umiliazioni. A quel punto potremo tutti intervenire nella conversazione del mondo, ed essere in pace gli uni con gli altri.

Ma esiste davvero una comunicazione tra i benestanti e i diseredati? A volte si ha l'impressione che le piccole enclave di cittadini della comunità globale siano incapaci di comunicare le une con le altre. Forse siamo tutti talmente rinchiusi nelle nostre minuscole cellette culturali da essere incapaci di metterci in contatto con gli altri. Mi viene in mente Bertrand Russell, che una volta, dopo aver parlato del solipsismo, fu avvicinato da una persona che voleva conoscere altri solipsisti per formare un club e condividere le proprie idee. In un certo senso non si trattava forse di una specie di Rorty? Ogni persona se ne sta per i fatti suoi all'interno della sua mini-comunità, e ogni minicomunità a sua volta se ne sta isolata fra le comunità del mondo? Di solito non c'è molta comunicazione (un po' come nella *boutade* di Groucho Marx che non voleva unirsi a un club che lo accettasse come membro, alludendo al ben noto paradosso di Russell di gruppi di persone che non possono essere membri di se stessi. Ogni individuo sarebbe dunque un gruppo a sé e allo stesso tempo un membro di un gruppo più esteso? Se è così, come sarebbe possibile la comunicazione fra gruppi di cui ogni membro è a sua volta un gruppo? Siamo dunque intrappolati in qualcosa di equivalente ai "paradigmi incommensurabili" di Kuhn? [1970]).

Ma per un attimo lasciamo da parte le dispute, prendiamo Rorty in parola e andiamo avanti con lui.

Parlare: ma dal punto di vista di chi?

Per Dewey, uno dei numi tutelari di Rorty, fra i pragmatisti non ci dovrebbero essere ansia e mancanza di senso, ma un'idea di avventura, di possibilità e di un futuro ancora aperto, non concluso. L'idea di un futuro aperto e non concluso dovrebbe genuinamente aprire gli occhi e aprire tutti i sensi agli altri popoli (Dewey 1926).

Sebbene Rorty lo escluda dal suo progetto di "post-filosofia", Peirce, il vero padre fondatore del pragmatismo americano, avrebbe potuto facilmente prendere parte a molti degli attuali dibattiti del pragmatismo, pur rigettandone alcune delle convinzioni. Rorty dice di ignorare Peirce perché Peirce credeva comunque nella possibilità di arrivare infine alla verità. In realtà Peirce scrive che possiamo raggiungere la verità solo in un futuro che si allontana indefinitamente, il che equivale a dire che non potremo mai raggiungere la verità assoluta nella nostra vita o in quella di chiunque altro. Per Peirce, qualsiasi cosa possiamo avere la fortuna di conoscere si apre a un orizzonte ampio e illimitato. Di conseguenza, si può immaginare un Peirce che partecipa con entusiasmo a una conversazione rortyana. Perché Peirce si rendeva conto che il pragmatismo non risolve nessun problema in maniera assoluta, in quanto c'è sempre un elemento di fallibilità (Peirce 1931-35; v. anche Rosenthal 1994).

Tuttavia Peirce, proprio come Dewey, restava ottimista. Ciò che conta è il processo di apprendimento, non l'acquisizione di un corpus fisso di conoscenza attraverso la partecipazione alla comunità, e non bisogna aspettarsi di arrivare a una verità inoppugnabile.

In ultima analisi, qual è qui il problema? Dewey condivideva con Peirce la convinzione che la risposta al tramonto delle vecchie nozioni di verità e autorità si trovasse nella moderna metodologia scientifica. Il pericolo è che c'è la possibilità che questa via porti all'autocompiaciuta soddisfazione del considerare "la nostra maniera" la migliore, mandando al diavolo "quelle degli altri". Ancora una volta, questa è una forma di etnocentrismo, tipico delle politiche del GUT. Il GUT è, per sua stessa natura, provinciale. In conseguenza del suo provincialismo, è per natura incapace di comprendere altri popoli e culture, e così inconsciamente diffonde "terrorismo", la variante di terrorismo del GUT, attraverso l'implicito adagio che "se abbiamo il potere economico e culturale vuol dire che abbiamo ragione a livello spirituale e trascendentale".

Come è possibile? Permettetemi di raccontarvi una mia esperienza personale in una favela di Salvador (Brasile) chiamata Fazenda Grande do Retiro. Nel corso degli ultimi anni mia moglie e io siamo diventati amici di una famiglia che risiede a Fazenda Grande. I sette membri di questa famiglia vivono in una piccola casa di quattro stanze che fu costruita personalmente dal nonno alcune decine di anni fa, quando la vita era meno dura. Uno dei fratelli ha circa 60 anni, è epilettico e non ha mai lavorato. Un altro ha 39 anni, è scarsamente istruito e riesce solo a rimediare qualche lavoro part time qua e là. Una sorella con tre figlie si prende cura della casa, dei ragazzi e dei fratelli che non lavorano. L'unica persona della famiglia che lavora è una donna di 46 anni che da alcuni anni lavora stabilmente come cucitrice. Nel 2002 guadagnava l'equivalente di 270 dollari al mese in valuta brasiliana, poco più del salario minimo, ossia circa 135 dollari. Quattro anni fa il suo salario è stato ridotto all'equivalente di 120 dollari. Quando ha protestato le è stato risposto che se non era contenta poteva andarsene, perché tante altre si sarebbero presentate per prendere il suo posto. Ovviamente. Chiedetele se non le piacerebbe sedersi attorno a un tavolo con altre che la pensano come lei e speculare su come poter diventare più umane, con qualche ironia qua e là, naturalmente.

Come questa famiglia, i diseredati del Brasile e di altri paesi del mondo stanno patendo le conseguenze del neoliberismo, delle privatizzazioni e del terribile fardello dei debiti contratti per lo sviluppo, che hanno permesso alle classi abbienti brasiliane, alle banche e alle multinazionali di fare tanti profitti. Questa, di fatto, è violenza; silenziosa, ma altrettanto perniciosa delle più brutali forme di violenza fisica. È anche una forma di terrorismo. Per i diseredati del mondo è il GUT nella sua forma peggiore. O forse dovremmo dire nella forma migliore, seguendo i liberal-ironisti che leggono e s'impegnano in amichevoli chiacchiere con altri liberal-ironisti alla ricerca di una vita agiata. Rimanendo legati solo ai loro libri e restando avvolti dalle parole che pronunciano dalle loro comode poltrone sorseggiando del buon vino, essi restano ad anni luce di distanza dal mondo duro e sporco dei diseredati.

Ma va bene così, dobbiamo supporre, perché nei liberal-ironisti è presente un'attitudine miglioristica verso la vita. Tutto quel che devono fare è continuare a far fluire la conversazione, e alla fine loro e tutti gli altri – beninteso, se seguono il buon esempio dei liberal-ironisti – realizzeranno i loro sogni con la conversazione e non con la coercizione, con le parabole e non con la forza, con la benevolenza piuttosto che con la violenza.

La speranza è che, se la conversazione si mantiene aperta abbastanza a lungo, tutto finirà naturalmente per migliorare senza dover ricorrere alla forza. Non è proprio come lo slogan della Nike "Just do it" [*Fallo!*], diciamo piuttosto che si avvicina al suggerimento di Rorty, "Let's try it" [*Proviamoci!*]: in questa maniera, tutto è più aperto, più sperimentale. Si possono commettere degli errori, ma va bene lo stesso. Possiamo imparare da essi, andare avanti con le nostre letture e le nostre chiacchiere, e in qualche modo riusciremo a "farlo". Naturalmente, il sottinteso è che noi che siamo negli Stati Uniti ci troviamo già in una società liberale, dove la libertà di espressione è data per scontata – anche se con una massiccia dose di restrizioni dovute al politically correct – e dove possiamo trattare virtualmente qualsiasi argomento ci salti in mente. Possiamo farlo perché molti di noi già godono di una vita agiata, con un buon salario e parecchi benefit.

Molto conveniente, tutto ciò.

I subalterni che non hanno (ancora) parlato: l'altro terrorismo ancora

Se avete la pazienza di seguirmi ancora per qualche minuto, vorrei fare una breve digressione per esprimermi su questa questione. La mia tenace speranza sarebbe di rivelare, attraverso questa digressione, la necessità di una visione più ampia da parte della prospettiva neopragmatista.

Dai tempi della Rivoluzione Industriale e della formazione delle nazioni moderne in quello che oggi è l'Occidente sono sorti circa 200 Stati-nazione, la maggior parte dei quali si trova in Asia, in Africa, in Medio Oriente o nell'America Latina. Si tratta di un'impressionante proliferazione di sistemi politici, molti dei quali mostrano delle caratteristiche almeno lontanamente tra loro commensurabili. La proliferazione rivela anche risultati man mano più negativi per quanto riguarda le possibilità di sviluppo di molti di questi Stati-nazione. Parecchi fra i sistemi politici sorti nel XIX secolo in America Latina e le nazioni formatesi nel XX secolo sono ancora visti come progetti incompiuti; e tuttavia il sogno della modernità continua a persistere. Ad esempio gli Stati-nazione latinoamericani, venuti alla luce sotto l'influenza delle rivoluzioni francese e americana grosso modo tra il 1810 e il 1821, alla fine del XX secolo non sono ancora riusciti a unirsi al venerando club delle potenze capitaliste sviluppate. Secondo alcuni, ciò sarebbe dovuto al "decennio perduto" della crisi del debito durante gli anni Ottanta e agli incerti anni Novanta, arrivati dopo un periodo di promettente sviluppo durato dagli anni Cinquanta fino agli Ottanta. In realtà, già da prima, più di un secolo era stato perduto senza che queste nazioni fossero riuscite a diventare delle società moderne e prospere.

Qual è l'esito di tutto questo? I diseredati dell'America Latina e degli altri cosiddetti "paesi in via di sviluppo" stanno pagando care le abortite e spesso dissipate ambizioni dei ricchi nella loro ricerca di modernizzazione, abbondanza e agiatezza. Ora, questi diseredati non possono neppure più permettersi dei sogni, eccettuato quello di migrare nella capitale del loro paese o immigrare nei paesi sviluppati, qualora possibile. In molti di questi paesi manca il capitale necessario per gli investimenti, la disoccupazione tocca livelli inauditi, la crescita demografica è fuori controllo e le materie prime vengono esportate a prezzi sem-

pre minori con margini di redditività decrescenti. Questi paesi non vedono alternative alla ricerca di investimenti da parte delle multinazionali, ossia al neoliberismo. Essi considerano questa la loro unica speranza di creare occupazione, accrescere il livello tecnologico della loro produzione e sviluppare esportazioni competitive. Ma non è così facile. Le multinazionali sono prudenti e selettive: non investono a casaccio, ma solo nei paesi che sono stabili e già relativamente sviluppati. Investono solo dove esiste la possibilità di mietere alti profitti. Per di più, esse mostrano scarsa lealtà verso i loro paesi d'origine: la Coca-Cola, la Nike, la Nissan, la Nestlé non s'identificano con gli interessi degli Stati Uniti, della Svizzera o del Giappone. Prima della serie di scandali seguiti al caso Enron, si riteneva almeno che esse fossero leali con i loro investitori. Ora sembra che esse fossero fedeli unicamente a se stesse. Godono di un potere sempre maggiore, ma allo stesso tempo non si assumono nessuna responsabilità per le loro azioni.

Questo fenomeno segna l'emergere di una nuova aristocrazia non-statale, che gode di un potere mondiale in crescita esponenziale. A differenza delle aristocrazie tradizionali, intente a difendere le loro ambizioni nazionali dalle pressioni internazionali, le aristocrazie globali mostrano un interesse relativamente basso per le nazionalità. Che una società sia afflitta da disparità economiche, violi i diritti umani, provochi massicci danni ambientali, o dipenda da regimi oppressivi, a loro importa poco. Ciò che importa è che il paese sia un buon investimento con bassi margini di rischio. I dirigenti delle multinazionali non si preoccupano di stabilire dei legami con gli interessi particolari delle comunità locali o nazionali: a loro interessa il denaro e virtualmente solo il denaro. Ciò significa che il potere globale delle multinazionali sta diventando sempre più anonimo. Dirigenti che nessuno ha eletto decidono del futuro economico di interi paesi, infuenzano i destini di milioni di persone e praticano la loro forma di terrorismo, silenzioso ed implicito: il GUT.

Di conseguenza, qualsiasi tendenza verso la democratizzazione possa esserci in una particolare società comincia a venir meno, perché i popoli hanno perso il controllo dell'economia dei loro paesi. Il senso di appartenenza a una rete comune di interrelazioni umane inizia a svanire; emergono un sentimento di apatia e di anomia sociale, s'insinua un senso di frustrazione; a volte, violenze esplodono qua e là. La situazione di ogni paese tende a diventare ancora meno democratica, perché i dirigenti eletti di un dato paese, costretti a piegarsi agli interessi di una tecnocrazia internazionale che nessuno ha eletto, devono stare molto attenti a evitare di rivelare le loro politiche ai loro cittadini, perché esse influenzano la vita quotidiana di tutti. E così, piuttosto che cercare l'approvazione della popolazione o sottoporre i programmi proposti al voto popolare, essi seguono le istruzioni impartite dal Fondo Monetario Internazionale (FMI) e dalla Banca Mondiale. In questa maniera, molti governi eletti in Africa, Asia e America Latina che si autodefiniscono democratici si stanno rapidamente trasformando in modi che vanno al di là del controllo dei cittadini.

I giorni di gloria dei predatori

Di fatto il FMI e la Banca Mondiale, insieme all'Organizzazione Mondiale del Commercio (OMC o WTO) formano una sorta di alto clero transnazionale che è riuscito a con-

vertire le oligarchie di quasi tutti i paesi in via di sviluppo del globo. A parte le forze ribelli musulmane, oggi si può dire che per la maggioranza della popolazione del mondo esista virtualmente una sola fede economica. C'è un consenso quasi universale sul fatto che non esista un'alternativa credibile alle politiche neoliberiste: libero commercio, deregulation e privatizzazione.

Nondimeno, dopo quindici anni di aggiustamenti strutturali e riforme dei mercati, gran parte delle nazioni africane, asiatiche e latinoamericane restano intrappolate in un labirinto di mandati neoliberisti, e disoccupazione e povertà sono ancora lì. Addirittura, le ineguaglianze sociali crescono: poco dopo l'inizio del XXI secolo, nello Zambia l'84,6 per cento della popolazione sopravviveva a stento con meno di un dollaro al giorno. Le percentuali diminuiscono lentamente. Per citare alcuni esempi, nel Madagascar erano il 72,3 per cento, nel Niger il 61,5 per cento, nel Guatemala il 53,3 per cento, in India il 52,5 per cento, in Perù il 49,9 per cento, in Ruanda il 45,7 per cento, in Etiopia il 33,3 per cento, in Ecuador il 30 per cento e nel Bangladesh il 29 per cento. Scioccante, anche ai livelli più bassi. Nel 2000, circa 1,3 miliardi di persone vivevano in povertà. E tuttavia, un solo credo governa la gran parte delle economie del mondo. Le classi abbienti diffondono questo credo come se fosse l'unica ancora di salvezza per i non-abbienti. Le cosiddette "nazioni sviluppate", che con 1 miliardo di abitanti rappresentano meno del 25 per cento della popolazione mondiale, possiedono il 90 per cento degli scienziati e degli ingegneri e il 97 per cento dei computer, e investono più di 220 miliardi di dollari in ricerca e sviluppo (Rivero 2001: 115-116).

Tali disparità non possono far altro che crescere. Questo è ovviamente il tallone d'Achille dell'economia mondiale del futuro; se e quando questa diventerà una sorta di centro commerciale globale, finirà su un binario morto per la mancanza di potere d'acquisto dei paesi in via di sviluppo: ci sono a malapena 1,8 miliardi di consumatori che possono permettersi la "bella vita", su un totale di 6 miliardi di persone; gli altri sono destinati a restare tagliati fuori e potranno solo restare a guardare le merci in vetrina. Non esiste la "ricchezza delle nazioni" di Adam Smith nella giungla globale. Non c'è una grande conversazione dell'umanità guidata da privilegiati che divorano libri accademici rinchiusi nei loro confortevoli spazi. Quel che c'è, è un darwinismo sociale in cui *homo homini lupus.*

Il darwinismo globale transnazionale ha creato la falsa promessa degli aiuti internazionali (figliastra del sogno di uno sviluppo illimitato), che dagli anni Sessanta ha lasciato molti paesi "in via di sviluppo" in condizioni peggiori di quelle in cui erano prima che tali programmi – che si presumevano altruistici – venissero istituiti. La sordida realtà ci dice oggi che nessuno sa dove si trovi questa utopistica torta. I ricchi diventano sempre più ricchi, i poveri sempre più poveri. Il reddito di 300 miliardari, messo insieme, è grosso modo uguale a quello dei 2,7 miliardi di persone che si trovano in fondo alla scala sociale e che rappresentano il 45 per cento della popolazione mondiale (ivi: 115). I pifferai magici che ci stanno guidando verso quel confortevole orizzonte futuro sulle note di *Yankee Doodle* sono accompagnati dai tecnocrati-guru che snocciolano numeri nei loro portatili e quantificano qualsiasi processo culturale qualitativo, maledicendo chiunque osi mettersi loro di traverso. Essi prestano attenzione solo al PIL, al contempo ignorando le profonde disfunzioni sociali, ambientali e strutturali che spuntano un po' dappertutto e che sono di natura qualitativa.

Il darwinismo globale transnazionale in forma di GUT è predatorio. Promuove il capitalismo, certamente. Ma si tratta di una forma particolare di capitalismo. Il capitalismo-socialismo cinese combina il gulag con uno sfruttamento capitalista dei lavoratori peggiore di qualunque cosa mai vista negli Stati Uniti dal 1920 in poi. La forma di capitalismo che viene promossa è quella che vende la musica pop, i prodotti della Coca-Cola, di Kentucky Fried Chicken e di Wal-Mart piuttosto che promuovere la democrazia, e se un paese mantiene l'ordine con la forza ma non crea problemi agli occhi della CIA diventa un candidato autorevole per massicci investimenti di dollari. I mercati sono stati liberalizzati e le economie privatizzate, ma senza una società civile e un generale senso di comunità è difficile che la democrazia possa affermarsi. I diritti politici degli individui, i programmi democratici e un adeguato grado di uguaglianza sociale continueranno a rimanere subordinati alla liberalizzazione e alla deregolamentazione del mercato. Il capitalismo multinazionale è predatorio perché l'economia si sta globalizzando, l'etica no. L'obiettivo è arrivare, far soldi rapidamente e andar via non appena le condizioni diventano meno favorevoli. I sommi sacerdoti della nuova religione, il GUT, sacrificano i diseredati del mondo.

Infine, torniamo a quanto stavamo dicendo…

Alla base madre

Rorty scrive che

> i politici democratici sono spaventati. Vedono gli indici di gradimento del presidente Bush dopo l'11 settembre come segni che un rifiuto di sostenere la guerra in preparazione contro l'Iraq li farebbe sembrare non abbastanza determinati contro il terrorismo. I democratici non possono dire al pubblico la verità: che sono confusi quanto i repubblicani su cosa sia necessario fare per essere sicuri che nessuna altra città americana venga attaccata. Davanti ad una minaccia cui nessuno sa come far fronte, entrambi i partiti sono incapaci di parlare con franchezza all'elettorato. Nessun politico americano può riconoscere pubblicamente che la nostra forza militare può fare ben poco per ridurre il pericolo che le nostre città siano soggette ad imprevedibili e inevitabili attacchi da parte di piccole organizzazioni non-governative come al-Qaeda.

Certo. Dopo l'11 settembre Bush è diventato il capo della tifoseria, e ha cominciato a incitare il Congresso, repubblicani e democratici, e la popolazione in generale, a intraprendere una guerra contro l'Iraq. Come ha scritto Rorty, un senatore o un deputato del Congresso democratico che nutrisse dei dubbi riguardo ad una nuova guerra contro l'Iraq "può stare sicuro di venir descritto dai membri dell'amministrazione Bush come un eurofilo effeminato, indegno di ricoprire una carica in un paese che deve restare unito contro il male". Bush disse ai nordamericani che lo applaudivano che avremmo vinto la guerra, e poiché ora egli era insolitamente silenzioso su al-Qaeda e Bin Laden, presumibilmente dovevamo credere che la vittoria sul terrorismo fosse inclusa nel pacchetto. E l'economia? Stava subendo una "correttificazione" [sic], come disse il presidente nel suo particolarissimo idioletto, e

tutto sarebbe andato benone se solo avessimo speso abbastanza denaro. Per poter spendere quanto necessario dovevamo avere il petrolio, molto petrolio. Dopotutto, se Dio non voleva utilizzare il petrolio della terra, non ci avrebbe certo permesso di inventare i SUV e tutti i nostri gingilli a benzina. O almeno, mettendola così, i problemi impliciti sembravano allontanarsi. In altre parole, per rispondere alla domanda di Rorty, si suppone che la minaccia terrorista si faccia gli affari suoi mentre noi ci occupiamo delle cose serie: Saddam Hussein e un abbondante flusso di petrolio.

Rorty allude anche alla

> preoccupazione degli europei per la sorprendente arroganza di cui il nostro governo ha fatto bella mostra da quando Bush è salito al potere. Siamo turbati dal modo in cui il nostro governo ha ripudiato le ultime vestigia dell'internazionalismo wilsoniano – evidente nel suo insistere sul fatto che i soldati americani non si sarebbero mai trovati sotto comando straniero e che i criminali di guerra americani non sarebbero mai stati giudicati da una corte internazionale.

Tuttavia, in tutto il mondo ci sono ancora quegli altri sintomi di profondo malessere: fame, malattie, malnutrizione, sfruttamento, crudeltà, umiliazioni – tutti prodotti della sistematica violenza del GUT – sono problemi che sono stati aggirati per decenni, per lo meno da quando i Grandi Piani di Kennedy e la politica "Burro e Fucili" di Johnson non hanno dato gli attesi risultati. Ma allora c'era la guerra fredda, e il tentativo era quello di prevenire la diffusione del comunismo, per cui è lecito sospettare che le ragioni di fondo non fossero propriamente umanitarie.

Devo ancora ripetermi: sia il Nordamerica neoliberista che l'Europa, e in particolare la Francia, sono ancora molto provinciali. A dispetto dei consigli che ci dà Rorty, secondo il quale la nostra "opinione sul pragmatismo può, e dovrebbe essere, indipendente" dalla nostra opinione "sulla democrazia o sull'America", la sua opinione sulla democrazia e sull'America è quella del liberal-ironista, che inevitabilmente evoca idee legate alla sua visione del pragmatismo (Rorty 1989). Il problema è che quella visione è per sua natura in qualche modo romantica (Fraser 1990). L'etnografo Clifford Geertz (2000), fra gli altri, ha osservato che il liberalismo — e per estrapolazione l'ironia liberale — è culturalmente caratteristica dell'Occidente. Quando Rorty si sforza di convertire il suo pubblico alla visione liberale, di fatto sta sposando un particolare programma politico, la "via americana", e una particolare filosofia, il "neopragmatismo". Egli introduce la sua propaganda "imperialista" dalla porta di servizio, con l'intento di cogliere il pubblico con la guardia abbassata.

A dir la verità, Rorty ha familiarità con questo tipo di critica. Egli scrive degli "scettici postcoloniali" che

> sospettano che il liberalismo sia un tentativo di imporre il risultato di un'esperienza specificamente europea su dei popoli che non hanno condiviso quest'esperienza". Rorty risponde che i pragmatisti "non sostengono che l'Europa moderna abbia una superiore capacità di discernimento per quanto riguarda le realtà eterne, astoriche. Non rivendichiamo alcuna razionalità superiore. Rivendichiamo solo un successo sperimentale: siamo riusciti a trovare un modo di arrivare a un certo grado di civiltà e di accrescere l'umana felicità che sembra più promettente di qualsiasi altro modo proposto finora.

Sembrerebbe che la speranza sociale utopistica, un prodotto dell'Europa del XIX secolo, sia ancora la più nobile creazione dell'immaginazione che abbiamo.

Non è questo forse uno sfrontato etnocentrismo? Rorty non sta propagandando i valori liberali attraverso un discorso presuntamente imparziale: egli difende i suoi valori raccontando una storia, alla sua maniera, dalla prospettiva di quella che ritiene essere la sua comunità, come un'etnocentrica difesa del liberalismo. Dalla sua torre etnocentrica, Rorty osserva che la civiltà

> è ora minacciata non solo da stati canaglia come la Germania di Hitler o la Serbia di Milo[illegible]evi?, ma da persone che non sono esattamente né combattenti nemici né criminali […]. I nostri nuovi nemici sono persone che operano lontano dai nostri confini e che possono, forse all'insaputa del governo del paese in cui si trovano in quel momento, preparare un congegno atomico o un'arma biologica. Possono quindi metterlo in un container che, all'altro capo del mondo, sarà scaricato da una nave direttamente in un vagone ferroviario. Tutto quel che devono fare è *assicurarsi che qualcuno prema il bottone nel momento in cui il treno sarà arrivato nella città che intendono colpire*.

Questo nuovo tipo di guerra minaccerebbe la "Civiltà"? In realtà, è stata in primo luogo la "Civiltà", la "Civiltà" eurofila o americanofila, che ha contribuito a creare le cause di questa guerra. La "Civiltà" ha prodotto stermini e violenza ai danni degli altri per un paio di secoli. Il risultato è stato il risentimento dei diseredati verso gli abbienti, in particolare quelli degli Stati Uniti. "I nostri nuovi nemici"? In realtà, i "nemici", ossia i "nemici" del GUT, esistono già da un bel po'. I "nemici" restano non visti, come i terroristi: fame, malattie, spreco di potenziale umano. Questi "nemici", è vero, agiscono "lontano dai nostri confini", lontano dalla nostra vita comoda e agiata, ed è vero, "attaccheranno" attraverso la degradazione di esseri umani in tutto il mondo; e in definitiva avranno effetto sulla nostra società, in termini di distruzione ambientale e sostegno a regimi brutali la cui unica credenziale per ottenere il sostegno degli USA è l'accettazione delle loro richieste per avere accesso al credito della Banca Mondiale e del FMI.

Tutto questo mi fa venire in mente una recente striscia del fumetto *Doonesbury* su un quotidiano locale. Uno degli interlocutori era appena tornato da un viaggio all'estero, e diceva: "Non puoi immaginare quanto è malvisto nel mondo il nostro… isolazionismo belligerante! Dai cambi di regime, al disimpegno in Palestina, alle tariffe, alle violazioni di importanti trattati e al rifiuto di firmarne altri, la nostra politica estera è stata ridotta al nostro arrogante ed egoistico interesse! In un anno, Bush ha trasformato un'universale simpatia verso l'America in un risentimento universale, al punto che dovevo fingermi canadese!". "E dove è successo tutto questo?", chiedeva il secondo interocutore. "In Canada!" – rispondeva l'altro – "altrove, sono belga". Ciò mi ricorda le mie esperienze in America Latina, dove, quando necessario, ho ritenuto opportuno farmi passare per danese, tedesco, norvegese polacco, e anche canadese, ogniqualvolta mi è sembrato che ciò potesse rendermi più accetto a dei nuovi conoscenti, permettendomi di entrare più efficacemente nelle loro menti e nelle loro tendenze e modelli culturali di comportamento.

Perché sono necessarie queste tattiche ingannevoli, perlomeno a mio modesto parere? Perché per molti latinoamericani io sono l'immagine sputata della "civiltà" di Rorty. Questo lo trovo imbarazzante quando sono in presenza di amici non accademici in America Latina, specialmente se sono non-abbienti. Ma basta con tutto questo. Quel che volevo dire l'ho detto. Ora torniamo alle parole di Rorty.

Parla e fai parlare

Leggiamo che, se non possiamo prevenire gli attacchi terroristici,

> possiamo nondimeno essere in grado di sopravvivere ad essi. Possiamo riuscire ad essere abbastanza forti da mantenere intatte le nostre istituzioni democratiche anche dopo esserci resi conto che le nostre città non potranno mai più essere invulnerabili. Possiamo essere in grado di conservare le conquiste morali strappate dall'Occidente nel corso degli ultimi due secoli – una più ampia libertà politica e una maggior giustizia sociale – anche se l'11 settembre dovesse ripetersi ogni anno.

Suppongo che Rorty alluda alle "conquiste morali", alla "libertà politica" e alla "giustizia sociale" come al coronamento degli sforzi della "Civiltà" occidentale nel corso degli ultimi due secoli. Ottenute come e a spese di chi? Con la colonizzazione del mondo intero da parte dell'Occidente, che si è conclusa fra il XIX e il XX secolo ma che è continuata sottoforma di colonizzazione economica, sociale e culturale: il postcolonialismo. E ora il provincialismo, quella piaga che limita gli orizzonti degli eurofili e americanofili, ci impedisce di guardare altrove nella ricerca delle cause del malessere attuale. Thomas McCarthy (1991) ha osservato una volta che Rorty evita i dibattiti che riguardano i grandi sistemi di governo, le istituzioni sociali e le grandi questioni globali. Rifiuta di farlo perché è un emersoniano, vale a dire un "americano" duro e puro. Questa visione di cosa significhi esere "americano" è sempre stata accompagnata dal sottinteso che un gruppo di individui che discutono una questione importante lo fanno come se si trovassero in una "assemblea cittadina". La loro discussione si focalizza su particolari – e quindi provinciali – questioni "americane", con poca o nessuna attenzione per i popoli che si trovano al di là dei confini dell'"America".

Qual è la risposta allora? Per Rorty, è nell'espandere ulteriormente la conversazione. In *La filosofia e lo specchio della natura* scrive che:

> fare in modo che la conversazione rimanga aperta è in sé un obiettivo sufficiente per la filosofia, vedere la saggezza come capacità di sostenere una conversazione significa vedere gli esseri umani come generatori di nuove descrizioni piuttosto che come esseri da descrivere accuratamente (1979: 378, nostra traduzione).

Poiché non è possibile descrivere le cose esattamente così come sono, Rorty non desidera discutere al fine di convincere gli altri. Vuole convertirli. Convertirli? A una religione? O forse, il che è peggio, al suo punto di vista etnocentrico? Non proprio. O almeno, lo spero. Qui non si presume che si apprenda dal maestro in quanto rappresentante dell'autorità suprema. Non c'è neppure un apprendimento attraverso l'esperienza. Contrariamente all'antico adagio che dice "non buttarti in acqua finché non hai imparato a nuota-

re", si tratta qui di "tuffarsi nella conversazione e parlare, parlare, parlare, al fine di farla continuare a gonfie vele". Ma fra terminologie etnocentriche e lingue distinte, ciò diventa maledettamente difficile.

Abbiamo a che fare qui con dei giochi linguistici incommensurabili, come potrebbero arguire alcuni critici (Gutting 1984)? No, non proprio! Rorty è un seguace moderatamente critico dell'"interpretazione radicale" di Donald Davidson (1984) e ritiene che possiamo in qualche modo entrare in sintonia con ciò che dice l'altro perché in qualche modo condividiamo qualcosa che è profondamente umano, e se esercitiamo abbastanza il "principio di carità", non possiamo fare altro che comprendere almeno quel tanto che basta per permettere alle parole di continuare a fluire. Beninteso, non esiste un modo di uscire dal nostro tempo e spazio ed entrare in un altro tempo e spazio; non esiste una descrizione di come sono le cose da un punto di vista divino o extramondano, né esiste in cielo un congegno che possa sollevarci a livello della stratosfera per permetterci di vedere un'altra cultura come se noi stessi non avessimo origine in alcun luogo (Nagel 1986). Tuttavia, se diamo voce alla parola, in qualche modo riusciamo a entrare in sintonia con i cittadini di altre culture. Ma con Albert Einstein potremmo dire, "non giudicarli per quel che dicono, ma per quel che fanno". E cosa fanno? Promuovono la conversazione tra tutti i popoli del mondo, ma a volte, sfortunatamente, parlando con una visione miope ed etnocentrica (Houghton 1990).

Rorty vorrebbe liberare la cultura intellettuale delle sue ossessioni noiose, statiche e limitate. Vorrebbe incoraggiare nuove imprese sui temi socio-politici, il tutto in nome della "compassione". E tuttavia al fondo egli rimane etnocentrico, e in quanto tale semplicemente non può vedere le cose nella loro globalità. Le tattiche allarmistiche di Rorty comprendono una porzione relativamente piccola degli Stati Uniti – la cui popolazione è grosso modo 1/20 della popolazione mondiale – che ha sofferto e sta soffrendo l'orrore del terrorismo. Ma tutti i popoli del mondo, chi in misura maggiore, chi in misura minore, stanno soffrendo per paura del GUT. Negli altri paesi ci direbbero che il terrorismo non è niente di nuovo, perché lo hanno sperimentato per anni. Questo terrorismo è di natura diversa, naturalmente, ma pur sempre di terrorismo si tratta. Forse negli Stati Uniti dovremmo cercare di dimenticarci di noi stessi, della nostra narcisistica mania di guardarci perennemente allo specchio, e creare un diverso senso di compassione per gli altri. Non c'è tempo per futili tentativi di conversare attraverso le frontiere con delle prospettive monoculturali, partendo dal presupposto che se siamo dei buoni liberal-ironisti, se riusciamo a essere abbastanza tolleranti, riusciremo a trovare una qualche forma di sintonia con gli altri.

Rorty dice che gli USA non si sono preparati adeguatamente per impedire nuovi attacchi sul modello di quello dell'11 settembre. Ma ciò equivarrebbe a mettere un cerotto su una ferita aperta. Abbiamo sbagliato tutto, è di ciò che *causa* la ferita che dovremmo occuparci. Gli USA hanno fatto ricorso a soluzioni-tampone per decenni. Soluzioni-tampone sono state messe in atto per combattere quello che ho ironicamente battezzato GUT, quel terrorismo silenzioso, non-detto, implicito. Alludo a soluzioni quali AID e i Peace Corps per impedire l'espansione del comunismo, il FMI e la Banca Mondiale, e i programmi di autoaiuto degli anni Novanta, che sotto il paravento degli "aggiustamenti strutturali" seguivano la filosofia secondo la quale se i ricchi si arricchiscono anche i poveri ne beneficiano. Nel frattempo continuano i sogni consumistici, mentre il GUT, il terrorismo silenzioso, ha fatto

a pezzi il mondo nel nome del neoliberismo per il bene della globalizzazione. E Rorty e gli ironici come lui continuano, confinati nel loro agio, a leggere, leggere, leggere… preparandosi a conversare con altri lettori che la pensano come loro.

Tuttavia, alcuni presentimenti permangono: se il GUT non fosse mai esistito, molto probabilmente non staremmo sperimentando il terrorismo con cui ci stiamo confrontando oggi negli USA, e se il GUT dovesse entrare in una fase di atrofia, molto probabilmente il terrorismo così come lo conosciamo comincerebbe a venir meno.

Un altro tipo di conversazione?

L'intellettuale uruguayano Eduardo Galeano (1995) ci racconta la storia del subcomandante Marcos, che si recò nella giungla del Chiapas e cercò di unirsi ai contadini amerindiani e di parlare loro per farli diventare dei buoni zapatisti. Ma essi non lo capivano. Gradualmente, Marcos imparò ad ascoltarli. E solo allora poté parlare.

Per Marcos, la maschera ha un potere trasformativo che gli permette di liberarsi delle idiosincrasie della sua nascita e di assumere un'identità pubblica. Egli diventa così una non-persona con un non-sé. Questo non-sé gli permette di diventare il portavoce delle comunità indigene. Ma egli è soltanto questo, non è un caudillo onnipresente. La sua maschera è finalizzata all'anonimità simbolica: egli deve restare trasparente, e allo stesso tempo rimanere iconografico. Nasconde la sua faccia in modo da poter presentare un'immagine. L'immagine implica temi quali: "tutto a tutti, nulla per noi stessi", "costruisci invece di distruggere", "lavora per un mondo che contiene molti mondi" e "la parola è la nostra arma" (facendo affidamento così sulle parole più che sui proiettili) (Marcos 2001).

L'oggetto dell'imagine non è Marcos, ma l'EZLN; è il volto di ciascuna persona diseredata del Chiapas, del Messico, dell'America; è il volto dei non-abbienti di tutto il mondo. Questo paradosso informa di sé tutti gli scritti di Marcos.

Perché evoco l'immagine di Marcos? Perché per Rorty il liberal-ironista può essere schivo, "irrazionalista" ed estetizzante quanto vuole finché lo fa nel suo proprio tempo, senza causare danni agli altri e senza fare uso delle risorse di cui hanno bisogno i meno abbienti. Naturalmente. E nel frattempo vive nel suo mondo privato, riscuotendo un buon salario reso possibile dal colonialismo economico praticato dalle nazioni ricche nei confronti di quelle povere. Perciò egli non può non causare danni agli altri con la sua esistenza relativamente lussuosa. Evoco l'immagine di Marcos perché quanti preferirebbero che egli passasse discretamente a miglior vita potrebbero trovarsi in buoni rapporti con i liberal-ironisti e i neopragmatisti. Si potrebbe immaginare un liberale dell'inizio del millennio che sostiene, forse in maniera non troppo dissimile da Ambrose Evans-Pritchard e dagli antropologi pieni di buone intenzioni dell'inizio del XX secolo, che l'imperialismo del XIX secolo è stato un'impresa occidentale benigna che ha aiutato i selvaggi pagani ad uscire dalla palude culturale in cui erano impantanati. Un liberale benpensante potrebbe benissimo trovarsi a discutere contro i programmi di welfare, contro i programmi di assistenza alle vittime di discriminazioni, contro le riforme per introdurre un'assistenza sanitaria pubblica perché incoraggiano la dipendenza e privano le persone della loro dignità, quindi sono "crudeli" ed "umilianti".

Si potrebbe anche immaginare un liberale che si proclama contrario all'EZLN perché crea un intoppo nella ben oliata macchina economica neoliberista e nel NAFTA, il che è un problema, perché ciò che va bene per il NAFTA e per il neoliberismo va bene per gli USA, e ciò che va bene per gli USA deve necessariamente andar bene al resto del mondo (Esteva, et al. 2001).

Dopo tutto, per riformulare in qualche modo l'espressione di Amleto, un argomento non è né buono né cattivo, è il ragionarci su che può renderlo tale. Il che equivale a dire che il filantropo benestante ossessionato da se stesso che non sa guardare al di là del proprio naso può alla fine convincersi che il suo proprio benessere corrisponda al benessere cosmico. Ma con una tale attitudine, sarà in grado di convertire i diseredati del mondo? Ne dubito.

Poscritto

Una versione abbreviata di questo scritto fu da me scritta poco dopo l'11 settembre. Da allora, molta acqua è passata sotto i ponti. Al 25 maggio 2007 più di 3.400 soldati statunitensi hanno perso la vita in Iraq, e più di 25.000 sono stati feriti dopo che una guerra non dichiarata ha – ancora una volta – distrutto questo paese. Molti continuano ad indugiare sulla violenza, spesso focalizzandosi su quei fanatici che sacrificano la propria vita in nome della religione. L'irrazionalità di tutto questo!

Ma, dopotutto, la violenza non è estranea al suolo americano. Prendete il caso della furia omicida di Cho Seung-Hui alla Virginia Tech dell'aprile 2007, che ha lasciato sul terreno 33 morti, incluso lo stesso Cho. Cho Seung-Hui, 23enne laureato in biologia, era nato in Corea del Sud ed era stato condotto negli USA nel 1992 dai suoi genitori in cerca del "sogno americano". La sua furia omicida alla Virginia Tech ha dei precedenti impressionanti. Per citarne solo due: Charles Whitman, che nel 1966 si arrampicò in cima alla torre dell'Università del Texas e si mise a sparare sui passanti uccidendo 16 persone e ferendone 31; Eric e Dylan, che nel 1999 ammazzarono 15 studenti alla Columbine High School nel Colorado. Cho Seung-Hui, la cui furia omicida ha messo fine ai suoi foschi sogni, i cui occhi rapaci, vuoti, privi di vita e di espressione, non mostravano alcun sentimento, ha ucciso ripetutamente in maniera metodica e ritualistica.

Ma non è così semplice. Fra la prima esplosione omicida che lasciò sul terreno due studenti alle 7 del mattino e il secondo, devastante massacro perpetrato dopo le 9.30, Cho aveva spedito un pacco al telegiornale della NBC in cui si descriveva come un angelo vendicatore, una figura cristica che rimediava alle ingiustizie di tutto coloro che, come lui, erano stati messi in disparte. Il pacco conteneva anche un video di mezz'ora e 43 foto che illustravano la sua vendetta su tutti coloro che lo avevano messo in disparte. La campagna omicida di Cho covava da qualche tempo, non si è trattato di un fulmine a ciel sereno. E tuttavia, l'intera storia, nella sua complessità, resterà non detta. Il cervello di Cho non potrà essere esaminato minuziosamente alla ricerca di qualche indizio che riveli le ragioni del suo comportamento bizzarro, perché egli si è ammazzato. Il suo DNA, allo stato attuale delle conoscenze della genetica, non può rivelare alcuna ragione soddisfacente per le sue aberranti attività. Nessuno psicologo o psichiatra ha documentato la sua personalità demoniaca.

Nessun sociologo ha indagato su come la natura della cultura americana può aver così grottescamente distorto la sua personalità. Un solo gene, un'anormalità cerebrale, una causa sociale o psicologica potrebbero essere d'aiuto. Ma non può essere così semplice.

Sarebbe bello se potessimo concludere che, poiché abbiamo rovinato i nostri ragazzi, cresciuti nelle loro stanze piene zeppe di giocattoli e strumenti elettronici e bombardati da trofei dopo ogni partita di calcio – perché sono tutti al di sopra della media, e nessuno perde mai, e vengono loro dati voti gonfiati a scuola, e viene detto a tutti loro che sono speciali – così è naturale che, appena si trovano a dover affrontare lo spietato mondo là fuori e fare fronte ad una sconfitta, diventino frustrati e rancorosi e si infurino. Se la prendono con gli altri per i loro problemi, non è mai colpa loro, è il mondo che è contro di loro, che è così ingiusto. Ma come la loro vita non può essere riassunta in questi termini semplicistici, così anche questa spiegazione non può essere così semplice.

Gli USA vendono più armi, e i suoi cittadini possiedono più armi, di qualsiasi altro paese al mondo. Come è lecito attendersi, gli USA hanno anche il più alto tasso di morti per armi da fuoco fra le nazioni industrializzate. Ma ironicamente, mentre la maggior parte dei paesi ad alto reddito mostrano un basso tasso di violenza omicida – il Regno Unito 1,5 ogni 100.000 abitanti, il Giappone 1,1 su 100.000 – gli USA sono l'eccezione più ovvia. Forse dipende dalla "natura americana", che coltiva l'immagine dell'uomo "rude". Ammiriamo i vincenti, mentre i perdenti possono andarsi ad impiccare per la vergogna, e poiché gli assassini plurimi tendono ad essere dei perdenti, l'unico riscatto che riescono ad intravedere nella loro mente distorta è quello di venire allo scoperto in un bagliore di gloria. Ma no, è troppo semplice. Nessun gene difettoso, tumore al cervello, patologia psicologica e sociale o esperienze di vita, nessun fattore isolato basta a spiegare tutto questo. È un mondo complesso, decisamente.

Date la colpa di tutto all'11 settembre, allora, incolpate gli assassini seriali. Invadete l'Iraq con falsi pretesti, puntate il dito contro l'Iran e la Siria, o su un qualche ampio "Asse del Male", indugiate sulle paure come se l'unica cosa da temere fosse la mancanza di paura, chiamate Dio in vostro aiuto – il Dio di chi? Qualunque Dio – ripiegatevi su voi stessi, diventate protezionisti, chiudete le frontiere a qualsiasi "alieno" sospetto e sarà impossibile trovare una risposta che metta fine a tutte le risposte. Non sembrerebbe una questione di essere "umani, troppo umani", quanto piuttosto di "essere disumani, proprio perché umani". No, anche così è troppo semplice.

Ma per l'amor di Dio non ascoltatemi. Non ho una risposta. Tranne… forse… sforzarsi, più che possiamo, di trovare il senso di quanto abbiamo in comune con gli altri e con l'alterità, con differenti culture, religioni, tradizioni e sistemi di valore. In altre parole, mettere da parte il pensiero lineare, razionale ed entrare in un'interrelazione dialogica e interdipendente con gli altri e l'alterità. Se si potesse cominciare un dialogo in cui sia noi che gli altri/l'alterità siamo parlanti-ascoltatori, entrare in dialogo con il pianeta che sta morendo, iniziare ad interagire in maniera interdipendente, interrelata e complementare come fossimo un unico intero, compartecipante e autorganizzantesi, potrebbero il terrorismo, la violenza e la disumanità continuare la propria autoperpetuazione nel lontano futuro? E se anche potessero, se anche non ci fossero speranze, dovremmo forse dire addio all'umanità? Come ho detto, non ho una risposta.

Ma… ah, così è quello… ascolta… da qualche parte, in qualche tempo, qualcuno vuole essere ascoltato… ascolta… mentre resisti all'insensato bisogno di ricominciare quel chiacchiericcio senza fine… non dir nulla… ascolta… e…[5]

Note

[1] Pubblicato su «The Nation» del 3 ottobre 2002, si veda http://www.thenation.com/doc/20021021/rorty. Tutte le citazioni sono tratte dalla versione on line dell'articolo (nostra traduzione).

[2] Qui l'autore fa riferimento a Richard Rorty e al suo concetto di "liberal ironist", in italiano "ironico liberale" o "liberal-ironista". Tale figura è così definita dal filosofo americano in *Contingency, Irony and Solidarity* [*Contingenza, ironia e solidarietà*]: "una persona che risponde a tre condizioni: (1) nutre dubbi radicali e persistenti nei confronti della terminologia che impiega, perché è stata impressionata da altre terminologie ritenute definitive dalle persone che le impiegavano; (2) si rende conto che gli argomenti espressi nella sua attuale terminologia non possono né rafforzare né dissolvere questi dubbi; (3) in quanto capace di guardare filosoficamente alla sua situazione, non ritiene che la sua terminologia sia più vicina alla realtà delle altre, né di essere in contatto con un potere che sa non appartenerle […]. Chiamo questo tipo di persone "ironiche", perché si rendono conto che qualsiasi cosa può essere fatta apparire buona o cattiva per mezzo di una nuova descrizione, e la loro rinuncia al tentativo di formulare dei criteri di scelta tra terminologie definitive le mette in una posizione che Sartre definiva "metastabile": non sono mai in grado di prendersi sul serio perché sono sempre coscienti che i termini in cui si descrivono sono soggetti a cambiamento, sono sempre coscienti della contingenza e fragilità delle loro terminologie, e quindi del loro sé" (Rorty 1989: 73, nostra traduzione) (N.d.T.).

[3] Per ulteriori letture sull'argomento, v. Merrell 2007.

mancano note 4 e 5

Riferimenti bibliografici

Bennett, Jane, 2001, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*, Princeton, Princeton University Press.

Bernstein, Richard J., 1992, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MIT.

Chomsky, Noam, 2002, *9/11*, New York, Seven Stories.

Classen, Constance, 1993, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, New York, Routledge.

Davidson, Donald, 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon.

Dewey, John, 1926, *Experience and Nature*, Chicago, Open Court.

Diggins, John Patrick, 1994, *The Promise of Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press.

Esteva, Gustavo *et alii*, 2001, *Aurora of the Zapatistas: Local and Global Struggles of the Fourth World War*, Jamaica Plain (MA), Midnight Notes.

Fraser, Nancy, 1990, "Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", in A. R. Malachowski, a cura, *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell: 303-322.

Galeano, Eduardo, 1995, *Walking Words*; trad. ing. di M. Fried, New York, Norton.

Geertz, Clifford, 2000, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press.

Gutting, Gary, 1984, "Paradigms and Hermeneutics: A Dialogue on Kuhn, Rorty, and the Social Sciences", «American Philosophical Quarterly», 21 (1), 1-15.

Houghton, David, 1990, "Rorty's Talk-About", in A. R. Malachowski, a cura, *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell: 156-170.

Kuhn, Thomas S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

Marcos, subcomandante, 2001, *Our Word is Our Weapon*, a cura di J. Ponce de León, New York, Seven Stories.

Mayer, Jeremy D., 2006, *9-11: Aftershocks of the Attack*, Belmong, Thomson Wadsworth.

McCarthy, Thomas, 1991, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MIT.

Merleau-Ponty, Maurice, 1962, *Phenomenology of Perception*; trad. ing. di C. Smith, New York, Humanities Press.

Merrell, Floyd, 2007, *Living Learning: Crossing Borders and Pragmatizing Knowing with Paulo Freire and Charles S. Peirce* (in corso di stampa, Atwood Press).

Nagel, Thomas , 1986, *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford University Press.

«Newsweek», 2007, "The Anatomy of Violence", 30 aprile: 40-48.

Peirce, Charles Sanders, 1931-35, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di C. Hartshorn e P. Weiss, voll. 1-6, Cambridge, Harvard University Press.

Rivero, Oswaldo de, 2001, *The Myth of Development: Non-Viable Economies of the 21st Century*; trad. ing. di C. Encinas e J. H. Encinas, New York, Zed Books.

Rorty, Richard , 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.

Rorty, Richard , 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rorty, Richard , 1991, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rorty, Richard , 2000, *Philosophy and Social Hope*, Harmondsworth, Penguin.

Rorty, Richard, 2002, "Fighting Terrorism with Democracy", «The Nation», 3 ottobre, http://www.thenation.com/doc/20021021/rorty

Rosenthal, Sandra, 1994, *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, Albany, State University of New York Press.

Spretnak, Charlene, 1999, *The Resurgence of the Real: Body, Nature, and Place in a Hypermodern World*, New York, Routledge.

Stoller, Paul, 1989, *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Stoller, Paul, 1997, *Sensuous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

White, David A., 1985, *Logic and Ontology in Heidegger*, Columbus, Ohio University Press.

NOAM CHOMSKY

*DOPO L'INTERVENTO UMANITARIO IN KOSOVO L'ORDINE MONDIALE E LE SUE REGOLE**

"Un'accusa raramente notata nella stampa americana, ma ampiamente accettata come verità all'estero, è che i bombardamenti sulla Iugoslavia sono stati una flagrante violazione della sovranità e del diritto internazionale", osserva Serge Schmemann alla fine di un lungo articolo sulle conseguenze della guerra del Kosovo[1]. Le ragioni di questo divario sono facilmente comprensibili da parte di coloro che non indulgono all'"ignoranza intenzionale"[2], atteggiamento di cui abbiamo avuto già occasione di citare alcuni esempi[3].

Malgrado gli sforzi disperati degli ideologi per provare che i cerchi sono quadrati, non c'è alcun dubbio che i bombardamenti della NATO abbiano compromesso ancora di più quel che resta della fragile struttura del diritto internazionale. Gli USA hanno reso chiaro questo punto nelle discussioni che hanno portato alla decisione dell'Alleanza Atlantica, come abbiamo già visto. Più si considerava da vicino l'idea del conflitto, più aumentava, in generale, l'opposizione all'insistenza di Washington sull'uso della forza, anche all'interno della stessa NATO (Grecia e Italia). Ancora una volta, non si è trattato di un fenomeno eccezionale: un altro esempio recente è infatti rappresentato dai bombardamenti contro l'Iraq a opera degli USA e della Gran Bretagna nel dicembre del 1998, con un singolare atteggiamento di sfrontato disprezzo nei confronti del Consiglio di Sicurezza dell'ONU (anche perché coincidente con una sessione d'emergenza delle Nazioni Unite convocata per discutere della crisi). Ancora un altro esempio al riguardo è la distruzione, alcuni mesi prima, per volontà di Clinton, di metà della produzione farmaceutica di un paese povero dell'Africa, un altro episodio che certamente non depone contro l'opinione che la nostra "bussola morale" stia deviando dalla rettitudine. Ciò è stato archiviato come un episodio curioso, anche se un analogo danno alle risorse statunitensi da parte di terroristi islamici potrebbe suscitare una

* Da Noam Chomsky, *The New Military Humanism*, cap. 7, Monroe, ME, 1999, per gentile concessione dell'autore, trad. it. nostra (N.d.CC.).

Nel primo capitolo "In nome dei principio e dei valori": 7-8, Chomsky osserva che nei giorni precedenti i bombardamenti NATO, "si verificavano senz'altro in Kosovo delle atrocità (…), ma nessun editorialista serio le considerava neanche lontanamente paragonabili alle atrocità perpetrate dalla 'forse armate turche di orientamento NATO' (è questa la denominazione utilizzata dagli opinionisti per indicare le milizie turche armate e addestrate da Washington) [il riferimento è alla pulizia etinica e altre atrocità commesse dalla Turchia contro i curdi]: intanto il flusso delle armi aumentava di pari passo con i massacri, mentre l'amministrazione Clinton era protesa a mostrare 'la nuova volontà dell'America di fare ciò che essa ritiene giusto'" (N.d.CC.).

reazione alquanto diversa. Forse si tratta di una specie di "deterrenza creativa" consigliata dallo STRATCOM, finalizzata a colpire ciò che "ha maggiormente valore in una cultura", come il destino dei bambini che muoiono a causa di malattie facilmente curabili.

Non dovrebbe essere necessario sottolineare l'esistenza di una ben più ampia serie di eventi che preminentemente sarebbe giusto prendere in considerazione ora se fossero ritenuti idonei a determinare la "consuetudine e la prassi" invocate per conferire allo Stato più illuminato il diritto di "fare ciò che esso ritiene giusto" con la forza.

Si potrebbe argomentare, in maniera abbastanza plausibile, che un'ulteriore demolizione delle regole dell'ordine mondiale ormai non ha più importanza, come avveniva alla fine degli anni Trenta. Il disprezzo da parte della maggiore potenza mondiale per l'intero ordine internazionale ha raggiunto un livello tanto elevato che è rimasto ben poco da discutere. Un esame della documentazione interna di archivio dimostra inoltre che questo atteggiamento risale proprio agli inizi, cioè al primo memorandum del neocostituito Consiglio per la Sicurezza Nazionale nel 1947. Durante l'era Kennedy, questa tendenza ha poi cominciato a manifestarsi apertamente, ad esempio quando un eminente statista e consigliere di Kennedy come Dean Acheson giustificò il blocco di Cuba nel 1963 informando la Società americana per il Diritto internazionale (ASIL) che la "legittimità" di una risposta degli USA a una "sfida [al] […] potere, alla posizione e al prestigio degli Stati Uniti […] non è una questione giuridica". "Lo scopo reale per cui si parlava di diritto internazionale era", per Acheson, "semplicemente quello di indorare le nostre posizioni con un'etica derivata dai principi morali molto generali che hanno ispirato le dottrine legislative", quando ciò conveniva)[4].

La principale innovazione introdotta nell'era Reagan-Clinton sta nel fatto che l'inosservanza del diritto internazionale e degli obblighi formali è divenuta pienamente palese, e in Occidente perfino ampiamente lodata come "il nuovo internazionalismo", che annuncia una nuova e meravigliosa era, unica nella storia umana. Come abbiamo già visto, gli attuali sviluppi sono percepiti in modo abbastanza diverso nelle tradizionali aree di competenza degli Stati illuminati; e, per ragioni diverse, sono anche motivo di preoccupazione per alcuni studiosi di politica aggressiva.

La fine della Guerra Fredda ha comunque reso possibile anche il superamento del cinismo alla Acheson. Non è infatti necessario inchinarsi all'ordine mondiale, è anzi disprezzabile farlo, dal momento che gli Stati illuminati fanno come credono, senza preoccuparsi della deterrenza o dell'opinione mondiale. L'amministrazione dottrinale basta a "indorare le nostre posizioni con un'etica derivata da principi morali molto generali", come i recenti sviluppi mostrano con grande chiarezza. "Un'estensione innovativa ma giustificabile del diritto internazionale" (M. Weller) può essere quindi realizzata a piacimento dai potenti a favore dei loro particolari interessi: "intervento umanitario" con le bombe in Kosovo, ma nessuna sospensione dell'enorme flusso di armi letali per le pulizie etniche e il terrorismo di stato considerati utili all'interno della NATO stessa, per citare solo l'esempio più drammatico. "Messe sotto silenzio le idee impopolari e tenuti nell'ombra i fatti inopportuni", secondo lo stile descritto da Orwell nelle sue osservazioni (anch'esse relegate nel silenzio) sulle società libere, tutto dovrebbe procedere per il meglio. Qualsiasi cosa accada è "una pietra miliare nelle relazioni internazionali", ove gli "Stati illuminati", guidati da un "Nuovo Mondo" idealista teso a porre fine alla disumanità, continuano a usare la forza militare dove lo "ri-

tengono giusto" – o, come la vedono altri, a stabilire "regole del gioco" che accordino loro "il diritto di intervenire con la forza per costringere a fare ciò che sembra loro giusto", tutto questo sempre "sotto la copertura di una moralistica rettitudine", "come nell'era coloniale" (A. Gilboa).

Nella prospettiva degli illuminati, la differenza di interpretazione riflette la netta divisione che separa il loro "mondo normale" da quello dei popoli arretrati, a cui mancano "i concetti occidentali di tolleranza" e che non hanno ancora superato "la propensione umana per il male", con grande stupore e costernazione del mondo civilizzato.

Dentro a questo contesto, non c'è da stupirsi molto se "oggi, nel nostro paese, il diritto internazionale è considerato meno che in qualsiasi altro tempo", a partire da quando nacque la American Society of International Law, nel 1908. Né c'è da stupirsi molto che l'editorialista della principale rivista specializzata di diritto internazionale ci avverta dell'"allarmante recrudescenza" della noncuranza di Washington riguardo ai suoi obblighi secondo gli accordi stipulati[5].

L'atteggiamento prevalente nei confronti delle istituzioni dell'ordine mondiale si è espresso in maniera diversa quando la Iugoslavia ha denunciato i paesi della NATO alla Corte internazionale, invocando la Convenzione sul Genocidio. La Corte ha stabilito che quella non era materia di sua giurisdizione, ma ha sostenuto che "tutte le parti devono agire in conformità con gli obblighi stabiliti dalla Carta della Nazioni Unite", che chiaramente vieta i bombardamenti, "un linguaggio velato per sostenere che i bombardamenti stavano violando il diritto internazionale", ha scritto il «New York Times»[6]. Particolarmente interessante è stata la giustificazione del governo degli USA, che ha presentato un'argomentazione giuridica inoppugnabile, accettata dalla Corte, secondo cui le sue azioni erano al di fuori della giurisdizione della Corte stessa. Certamente, gli USA hanno ratificato la Convenzione sul Genocidio, anche se con un notevole ritardo, ma con una riserva, in base alla quale "è richiesto il consenso specifico degli Stati Uniti" qualora vengano mosse accuse nei loro confronti; e ovviamene gli Stati Uniti si rifiutano di dare il "consenso specifico" che tale riserva richiede. Il regolamento della Corte richiede che entrambe le parti in causa ne accettino la giurisdizione, come ha ricordato il consulente John Crook, e la ratifica della Convenzione da parte degli USA era condizionata alla sua non applicabilità nei confronti degli Stati Uniti (come volevasi dimostrare)[7].

Si potrebbe aggiungere che la riserva è più generale. Gli USA ratificano poche convenzioni che abbiano una reale efficacia circa i diritti umani e le questioni a essi correlate, e queste poche ratifiche sono condizionate a riserve che le rendono (di fatto) inapplicabili agli Stati Uniti[8].

Le spiegazioni date per il rifiuto degli obblighi internazionali sono interessanti, si troverebbero sulle prime pagine dei giornali e verrebbero messe in rilievo sui programmi scolastici e universitari, se l'onestà e le conseguenze umanitarie fossero considerate valori importanti.

Le più alte autorità hanno chiarito che il diritto e le organizzazioni internazionali sono diventati irrilevanti, in quanto non si conformano più agli ordini di Washington, come facevano invece nei primi anni del secondo dopoguerra, quando il potere degli USA era preponderante. Quando la Corte internazionale di giustizia ha preso in esame quello che avreb-

be poi condannato come un "uso illegittimo della forza" da parte di Washington in Nicaragua, il segretario di Stato George Shultz – considerato l'"uomo pulito" dell'amministrazione Reagan – ha deriso coloro che invocavano "mezzi utopici e legalisti come le mediazioni di terzi, le Nazioni Unite e la Corte Internazionale". Chiaro ed esplicito, e niente affatto originale. Il consigliere legale del Dipartimento di Stato, Abraham Sofaer, ha spiegato che "non si può più contare" sul fatto che i membri dell'ONU "condividano la nostra posizione", e poiché "la maggioranza spesso si oppone agli Stati Uniti su importanti questioni internazionali", "dobbiamo quindi riservarci il potere di determinare" sia come agire, sia quali problemi ricadano "essenzialmente sotto la giurisdizione nazionale degli Stati Uniti, come stabilito dagli Stati Uniti stessi", nel caso in questione, l'"uso illegittimo della forza" da parte di Washington contro il Nicaragua[9].

Sta bene parlare in termini astratti dell'"estensione innovativa ma giustificabile del diritto internazionale", che istituisce un diritto all'"intervento umanitario", come anche accordare agli Stati illuminati il diritto di usare la forza militare quando essi "lo ritengono giusto". Ma bisognerebbe anche riconoscere che, non del tutto casualmente, gli Stati che si autoqualificano come illuminati mostrano di essere proprio quelli che fanno ciò che gli pare. Quindi, nel mondo reale, ci sono due alternative:

1) Un qualche tipo di quadro di riferimento dell'ordine mondiale, come la Carta dell'ONU, la Corte Internazionale di Giustizia o altre istituzioni esistenti, o qualcosa di meglio se è possibile che sia predisposto e che sia ampiamente accettato;

2) I potenti fanno quello che vogliono, aspettandosi di ricevere i panegirici che sono la prerogativa del potere.

In una discussione astratta, si potrebbe pensare di prendere in considerazione altri mondi possibili, per esempio come interessante tema per eventuali seminari di filosofia post-laurea. Se però ci atteniamo al presente, sono le opzioni 1) e 2) a caratterizzare il mondo reale, quello dove si devono prendere le decisioni che condizionano gli affari umani. Il fatto che le scelte operative si riducano alla 1) e alla 2) è stato riconosciuto cinquant'anni fa dalla Corte Internazionale[10]:

> La Corte non può fare altro che considerare il presunto diritto d'intervento come la manifestazione di una politica di forza, quale in passato ha dato adito a gravissimi abusi, e che perciò non può, a prescindere dai difetti delle organizzazioni internazionali, trovare spazio nel diritto internazionale […]; consegue quindi dalla natura delle cose che [l'intervento] si rivelerebbe riservato agli Stati più potenti, e potrebbe facilmente condurre allo snaturamento dell'amministrazione della giustizia stessa.

Si può comunque sempre adottare l'atteggiamento di "ignoranza intenzionale" e quindi ignorare "la consuetudine e la prassi", oppure accantonarle con qualche motivazione assurda ("cambiamento di rotta", "guerra fredda" e altri pretesti abbastanza familiari). Oppure possiamo prendere sul serio la consuetudine, la prassi e la dottrina esplicita, insieme alla storia vera e propria dell'"intervento umanitario", sicuramente lasciando perdere le norme di rispettabilità, ma perlomeno aprendoci la possibilità di capire qualcosa di quel che sta realmente succedendo nel mondo.

Dove si colloca in tutto ciò la questione specifica circa che cosa si sarebbe dovuto fare in Kosovo? Al momento rimane irrisolta. La risposta non può essere dedotta semplicemente da principi astratti – e meno ancora da pie speranze – ma richiede grande attenzione alle circostanze del mondo reale.

Una valutazione ragionevole, credo, è che gli USA hanno scelto una linea di azione che – come previsto – ha provocato un'escalation di atrocità e violenza; ha sferrato un nuovo colpo al sistema dell'ordine internazionale, quello che, almeno, offre ai deboli una protezione limitata dagli Stati predatori; ha compromesso gli sviluppi democratici all'interno della Iugoslavia, e forse anche della Macedonia; e fa retrocedere le prospettive per il disarmo e per una qualche forma di controllo sugli armamenti nucleari e sulle altre armi di distruzione di massa, anzi può indurre altri a ritenere di "non aver altra scelta" che quella di "ottenere a propria volta armi di distruzione di massa", per propria autodifesa. Delle tre opzioni logicamente possibili, 1) "agire per aggravare la catastrofe", 2) "non fare nulla" e 3) "cercare di attutire la catastrofe" gli USA hanno scelto la prima rigettando le altre alternative. L'opzione 3) era realistica? Non se ne può essere certi, ma ci sono indicazioni, già precedentemente considerate, che lasciano pensare che potesse essere realizzata.

Quanto alla questione stessa del Kosovo, una considerazione verosimile fin dall'inizio riguardava il fatto che "ogni bomba lanciata sulla Serbia e ogni omicidio etnico in Kosovo lasciava supporre che difficilmente sarebbe stato possibile che serbi e albanesi vivessero in futuro gli uni accanto agli altri, in qualche forma di pace"[11]. Ci sono anche ulteriori possibili risultati a lungo termine su cui non è piacevole soffermarsi. Se non altro, l'imposizione immediata da parte della NATO della sua versione circa l'accordo ufficiale ha creato "problemi sconcertanti" da affrontare, i più urgenti dei quali sono "gli effetti" dei bombardamenti, come è stato riconosciuto.

Un argomento standard è che si doveva comunque fare qualcosa: non si poteva stare a guardare mentre le atrocità continuavano. Non c'era altra alternativa che il ricorso alla forza, ha dichiarato Tony Blair, e molte altre teste hanno annuito in segno di tacito accordo: "non fare nulla avrebbe significato accondiscendere alla brutalità di Milosevic"[12]. Una volta che l'opzione 3) ("attutire la catastrofe") è stata esclusa, come è stato fatto tacitamente, lasciando in piedi solo la 1) ("aggravare le atrocità") o la 2) ("non fare nulla"), allora non c'era che da scegliere la 1). Il fatto che a tale argomentazione si possa anche dare voce, dà atto della disperazione dei sostenitori dei bombardamenti. Supponiamo che vediate commettere un crimine per strada, e sentiate di non poter stare fermi in silenzio senza fare nulla. Allora imbracciate un fucile e uccidete tutte le persone coinvolte: criminale, vittima e passanti. Dobbiamo forse credere che sia questa la reazione ragionevole e morale, secondo il principio di Blair?

Una scelta, sempre a portata di mano, è seguire il principio di Ippocrate: "Primo, non nuocere". Se non riuscite a immaginare nessuna maniera che possa permettere di attuare questo principio elementare, allora non fate nulla; questo, almeno, è preferibile rispetto al provocare danni: la conseguenza riconosciuta in anticipo come "prevedibile" nel caso del Kosovo, una previsione che si è pienamente avverata). Certe volte può essere vero che la ricerca di mezzi pacifici si è esaurita, e che quindi "non c'è alternativa" tra non fare nulla o

causare gravi danni. Ma quand'è così, chiunque abbia la benché minima pretesa di agire moralmente, si atterrà al principio di Ippocrate. E tuttuvia, il fatto che non si possa proprio fare nulla di costruttivo va sempre dimostrato. Nel caso del Kosovo, le opzioni diplomatiche sembravano aperte, e avrebbero potuto rivelarsi produttive, com'è già stato spiegato, e come si sta cominciando a riconoscere, ma ormai troppo tardi.

È probabile che il diritto all'"intervento umanitario" sarà invocato più spesso nei prossimi anni – forse con giustificazioni, forse no – ora che il sistema di deterrenza è collassato (consentendo maggiore libertà di azione) e i pretesti relativi alla Guerra Fredda hanno perso la loro efficacia (ne servono dunque altri). In un'era del genere, vale forse la pena prestare attenzione alle opinioni dei commentatori di alto livello, e senza dimenticare la Corte Internazionale, che si è espressa sul problema dell'intervento e dell'"aiuto umanitario" con una delibera, rigettata dagli Stati Uniti, le cui linee essenziali non sono state nemmeno rese pubbliche.

Nelle discipline accademiche degli affari internazionali e del diritto internazionale, è difficile trovare voci più autorevoli di Hedley Bull o di Louis Henkin. Già quindici anni fa, Bull avvertiva che "particolari Stati o gruppi di Stati che si ergono a giudici autorevoli del bene comune del mondo, senza considerazione per le opinioni degli altri, rappresentano in realtà una minaccia per l'ordine internazionale, e sono quindi motivo per un'azione efficace in questo campo"[13]. Henkin, in un testo fondamentale sull'ordine mondiale, scriveva che:

> [le] pressioni che logorano la proibizione dell'uso della forza sono deplorevoli, e le argomentazioni per legittimare l'uso della forza in tali circostanze non convincono e sono pericolose […]. È fin troppo facile utilizzare anche l'"intervento umanitario" come occasione o pretesto per un'aggressione. Le violazioni dei diritti umani sono fin troppo diffuse, e se fosse permesso porvi rimedio tramite un uso esterno della forza, allora non ci sarebbe più alcuna legge che vieti l'uso della violenza da parte di qualsiasi stato nei confronti di qualsiasi altro. Credo che i diritti umani dovrebbero essere rivendicati, e le altre ingiustizie sanate, con altri mezzi, pacifici, e non aprendo le porte all'aggressione e alla distruzione del principale progresso raggiunto dal diritto internazionale: la messa al bando della guerra e la proibizione dell'uso della forza.

Si tratta di riflessioni che non andrebbero prese alla leggera.

Principi riconosciuti del diritto internazionale e dell'ordine mondiale, obblighi di trattato, delibere della Corte Internazionale, ponderati pronunciamenti di stimati commentatori: tutte queste cose non forniscono automaticamente principi generali o soluzioni a particolari problemi. Ogni caso va vagliato singolarmente nel merito. Su chi non voglia prendere a modello Saddam Hussein, ricade il gravoso onere della prova, prima di passare alle minacce o all'uso della forza. Forse questo onere può essere sostenuto, ma va comunque dimostrato, e non semplicemente proclamato. Le conseguenze, inoltre, andrebbero considerate attentamente, in particolare gli effetti che riteniamo "prevedibili". Anche le ragioni delle azioni andrebbero vagliate, e su basi razionali, con attenzione ai fatti storici e ai documenti di cui si dispone, e non semplicemente in base all'adulazione nei confronti nostri leader e per i "principi e i valori" loro attribuiti dagli ammiratori[14].

Note

[1] S. Schmemann, "Now, Onward to the next Kosovo. If there is One", «New York Times», "Week in Review", 6 giugno 1999.

[2] Chomsky (cap. 1: 5-6) fa notare che di questa ignoranza intenzionale parla George Orwell nella prefazione a *Animal Farm*, testo poco noto a differenza del libro. L'ignoranza intenzionale è una "censura in larga misura volontaria", in base alla quale si conviene, per accordo tacito, che non sta bene parlare di certi fatti (N.d.CC.).

[3] Sotto questo riguardo, ci sembra interessante, del libro di Chomsky, il capitolo 6, "Why Force?": 131-149 (N.d.CC.).

[4] *Proceedings of theAmerican Society of International Law*, 13, 14 (1963), citato da Louis Henkin, *How Nations Behave*, Council on Foreign Relations, Columbia, New York 1979: 333-334; citazione del Rapporto Acheson del 1961 da Trachtenberg (Kennedy Li brary).

[5] «ASIL Newsletter», marzo-aprile 1999.

[6] Ian Bickerton, «Financial Times», 3 giugno; Marlise Simons, «New York Times», 3 giugno 1999. Dal punto di vista giuridico, le accuse erano assurde, come assurdo era anche il quadro cronologico presentato: entrambi erano stati predisposti al fine di evitare controaccuse da parte della Iugoslavia.

[7] John Crook è assistente consigliere legale per gli affari dell'ONU e consulente legale del Dipartimento di Stato degli USA; Atti della Corte, pubblicati il 30 maggio 1999.

[8] Cfr. *Human Rights Violations in thc United States* (New York, Human Rights Watch/American Civil Liberties Union, dicembre 1993).

[9] G. Shultz, "Moral Principles and Stategic Interests", US Department of State, *Current Policy*, 820, discorso del14 aprile 1986, fatto coincidere con il bombardamento terroristico della Libia da parte di Washington.

[10] 1949, caso del Canale di Corfù.

[11] K. Done, «Financial Times», 27/28 marzo 1999.

[12] T. Blair, al grido "A New Genetation Draws the Line", ha dichiarato che si era in presenza di un nuovo tipo di guerra, combattuta "per i valori", per "un nuovo internazionalismo in cui la repressione brutale di interi gruppi etnici non sarà più tollerata" e "per un mondo in cui i responsabili di tali crimini non abbiano alcun luogo in cui nascondersi".

[13] H. Bull, "Justice in international relations", 1983 *Hagey Lectures*, University of Waterloo, Waterloo, Ontario, 1983: 1-35.

[14] Per aggiornamenti , ulteriori riferimenti e approfondimenti concernenti la riflessione di Chomsky, sugli "interventi umanitari" e le "guerre al terrorismo, v. *The Noam Chomsky Website*: http://www.chomsky.info/ (N.d.CC.)

1. *Tre casi esemplari*

Democrazia? La sua pratica, non sempre corrisponde alla teoria. Tre casi esemplari. Le elezioni vinte dall'Islam: Algeria e Palestina. Un'altra elezione, vinta da eredi poco pentiti del comunismo: Bielorussia. Al di là delle diversità, vediamo in queste situazioni come si manifesta la negazione dei valori fondativi della politica occidentale. E come funziona veramente, la nostra democrazia.

2. *Algeria 1991*

Algeria, elezioni del 26 dicembre 1991. L'islam sunnita è religione di Stato, cui ufficialmente si attribuisce il 99 per cento della popolazione. Lo scrutinio della prima tornata assegna l'82 per cento (188 seggi su 231) a liste che sono espressione del fondamentalismo islamico. La legge prescrive un turno di ballottaggio. Nella nuova votazione, si prevede un'affermazione islamica ancora più schiacciante, perché l'11,8 per cento di schede nulle e il 43,7 per cento di astensioni della prima tornata vengono ritenuti serbatoi di nuovi voti per i vincitori del primo turno.

I paesi democratici occidentali sono in allarme. Naturalmente in nome della democrazia, minacciata dal risultato di quella votazione. A vincere, in Algeria sono state le liste collegate al Front Islamique du Salut (FIS).

Il turno decisivo delle elezioni viene quindi sospeso a tempo indefinito (né più si terrà) e un governo militare – visto con favore dagli Stati Uniti d'America e dai loro alleati – occupa il potere. Militanti del fondamentalismo islamico, e tanti soltanto supposti di esserlo, vengono imprigionati in massa, internati in località lontane dalle loro residenze, torturati. Ma questi sono i meno sfortunati, perché tanti altri – quanti non lo si saprà mai esattamente – vengono assassinati in circostanze oscure (nella mattanza, emergono responsabilità di ufficiali dell'esercito algerino). In un solo mese (ottobre 1994) vengono uccisi circa 280 fondamentalisti[1]. Gli assassinati, sono intellettuali, artisti, giornalisti algerini.

Il capo dello Stato, Chadli Bendjedid, viene costretto a interrompere il processo elettorale, a lasciare il potere (11 gennaio 1992) e infine viene assegnato *à résidence surveillée*.

I crimini, saranno confermati, con macabri dettagli, da un ufficiale dei paracadutisti, uscitosene dai servizi segreti algerini[2]. La stampa del "mondo libero" (quella algerina è soffoca-

ta) accenna alcuni di questi fatti, ma tanti li ignora del tutto; dà invece risalto alle azioni terroristiche dei Groupes Islamiques Armés (GIA), della Armée Islamique du Salut (AIS), braccio armato del FIS, della Armée de Libération Nationale (ALN), e di altre formazioni.

L'Algeria indipendente nasceva dalla rivoluzione contro il colonialismo francese, e tuttavia di quella colonizzazione era il figlio politico-ideologico. Il 9 febbraio 1992, gli eredi di quella rivoluzione, venuti al potere, hanno proclamato lo stato d'emergenza e messo il FIS fuorilegge.

Le potenze occidentali intervengono con pressioni anche sulla situazione finanziaria del paese. Esiste un debito pubblico immane, e lo International Monetary Fund (IMF) vigila. Esso impone svalutazioni della moneta dell'ordine del 50 per cento e tassi d'interesse dell'ordine del 30 e del 40 per cento. Il disegno finale è quello di ottenere la cessione a interessi stranieri delle risorse petrolifere. La disoccupazione intanto, ufficialmente sale al 40 per cento.

L'Occidente vuole risolvere i suoi problemi esportando il fondamentalismo della sua democrazia omologata, e si indigna perché il fondamentalismo islamico ha imparato a uccidere, minacciando anche l'Europa. Arnold Toynbee scrisse che "il fondamentalismo islamico è la risposta disperata a una condizione di sfruttamento e sottosviluppo imposta dall'Occidente".

In Occidente intanto – gli USA conducono la crociata – il fondamentalismo arabo è considerato il principale nemico.

3. *Precedenti imbarazzanti*

A trasformare un fondamentalismo inizialmente religioso e ideologico in una internazionale del terrore, molto hanno contribuito proprio alcune potenze occidentali. In Afghanistan, per esempio, all'inizio erano stati gli USA ad armare il fondamentalismo locale in funzione anti-sovietica.

Un premio Nobel, Naguib Mahfouz, all'indomani del suo accoltellamento al Cairo proprio a opera di un fondamentalista, ha ricordato che sono "povertà, disoccupazione e corruzione ad armare quelle mani". In Palestina, sono stati gli eredi degli ebrei perseguitati in Europa a farsi terroristi nel dopoguerra: sono gli stessi che oggi, contro gli arabi d'Israele, utilizzano la "carcerazione amministrativa" senza processo, la distruzione delle case dei familiari dei terroristi, il coprifuoco che impedisce gli spostamenti necessari per lavorare.

Si deve ricordare che un filone terrorista molto determinato c'è stato anche nel mondo occidentale, ma esso ha ottenuto postuma legittimazione trasformandosi in forza di governo: in Israele (Mehahem Begin, Itzakh Shamir, per esempio, prima di essere rispettati uomini politici, furono terroristi). La stessa cosa era successa in Irlanda, col terrorista e poi presidente Eamon De Valera (lo ricorda Heinrich Böll)[3].

Il fondamentalismo occidentale trova sempre autorevoli sostenitori. Per esempio, un analista di cose politiche, Giovanni Sartori, ha voluto argomentare l'opportunità di una "cittadinanza revocabile" nei confronti degli immigrati "che non si integrano" nell'Unione Europea, e quindi l'espulsione. Considerando i musulmani come "difficilmente integrabili"[4]. Lo stesso autore aveva ricordato in un editoriale gli ufficiali-stragisti algerini, concludendo

che è "grazie a quei generali 'antidemocratici' che oggi l'Italia riceve il metano senza ricatto islamico e che l'Occidente si è risparmiato un'altra minacciosa teocrazia"[5].

Gabriel García Márquez ritiene invece che "il fondamentalismo delle democrazie consiste nel credere che quel che non è come loro è male".

4. *Palestina 2006*

Torniamo alla Palestina. Anche lì il problema è quello di un risultato elettorale sgradito a Israele e alle potenze occidentali.

Febbraio 2006. Ancora Sartori, nell'editoriale del «Corriere della Sera»[6], appena ricordato. Egli ricorda il precedente di Adolf Hitler, che vinse le elezioni in Germania (1933). E annota che, sul riconoscimento di quel risultato, la dottrina politologica si divise. Per concludere che "sull'Islam" invece, un occhio "non lo possiamo chiudere". Il quotidiano milanese, sgomento, aveva dedicato sette intere pagine all'avvenimento[7]. Di pagine ne aveva speso cinque anche «il Giornale»[8].

La linea della stampa democratica, è insomma uniforme: democrazia, purché vincano partiti e candidati graditi ai paesi occidentali, che non disturbino la politica dell'impero, nella quale l'Italia è perfettamente inserita.

5. *Bielorussia 2006*

Vediamo un terzo plebiscito. Bielorussia. A differenza dei precedenti due, questo non è un paese islamico: il 49 per cento della popolazione si dichiara ateo, il 31 per cento ortodosso, il 18 cattolico, il 2 per cento protestante.

Aleksandr Grigorievich Luka?enko è presidente della Bielorussia dal 1994, eletto e rieletto: per tre volte consecutive.

Nelle elezioni del 19 marzo 2006, viene confermato con l'82,6 per cento dei voti. Al suo oppositore, il liberale Aleksandr Milinkevic, va solo il 6 per cento dei suffragi. Milinkevic ha tuttavia l'appoggio palese degli USA e di altri paesi occidentali, che finanziano robuste manifestazioni contro Luka?enko. Conosciutosi il risultato elettorale, gli oppositori ricorrono alla corte costituzionale, ma il loro ricorso viene respinto.

Il 23 marzo Luka?enko viene proclamato presidente. Gli osservatori della OSCE (Organization for Security and Co-operation in Europe), che si occupano della promozione della "pace", del "dialogo politico", della "giustizia" e della "cooperazione" in Europa (56 paesi membri), decidono che quelle elezioni sono avvenute in ambiente "non democratico", e che ci sono stati degli interventi contro la libertà di voto.

La Russia mandò invece le congratulazioni a Luka?enko, ritenendo regolari le elezioni.

Le analisi più serene sottolineano che la politica di Luka?enko ha salvato il paese dagli effetti disastrosi delle riforme economiche post-comuniste, ma gli oppositori descrivono i suoi atteggiamenti come dittatoriali. Un rapporto della World Bank (2005) ha ritenuto persino che "la crescita economica in Bielorussia è stata genuina e robusta" e che i suoi bene-

fici sono stati equamente divisi tra la popolazione. Durante il precedente mandato di Luka?enko, la disoccupazione è scesa sotto il 2 per cento, la miseria è diminuita e la paga media è aumentata.

Le relazioni di Luka?enko con gli USA e gli altri paesi occidentali, sono state sempre tese. In America Luka?enko è ritenuto "dittatore e tiranno". Alla Bielorussia è stato persino impedita la partecipazione al Consiglio d'Europa.

Tuttavia, alcuni sondaggi provenienti da agenzie occidentali, fanno sapere che la politica di Luka?enko è molto apprezzata in Bielorussia.

6. *Democrazia scomoda*

Democrazia? La pratica – e la propaganda – non sempre corrispondono ai sacri principi. A farla apparire credibile, ci pensano invece gli organi d'informazione, "democratici" naturalmente. Eventuali obiezioni? Avranno poco spazio.

Il messaggio che si ritiene necessario trasmettere, è molto chiaro. Dunque, quello che è successo in Algeria e in Palestina sarebbe stato causato da un fondamentalismo fanatico. Quello che è accaduto in Bielorussia sarebbe stato causato da un fondamentalismo politico illiberale, sopravvissuto al comunismo. Ma in questi discorsi, resterebbe qualche incongruenza.

A ben guardare, di fondamentalismo non può sfuggirne uno, e molto robusto. È quello politico-ideologico dell'Occidente, un blocco di realtà politiche e d'interessi economici che ha gli USA alla sua guida. Una sorta di religione anch'esso. Fu Benedetto Croce a parlare di "religione della libertà"[9]. Ma altro era allora l'obiettivo politico.

Oggi, la riflessione devrebbe cercare prima di tutto di recuperare la formula dell'illuminismo, che insegna a coniugare *liberté*, *egalité*, *fraternité*. Tre elementi connessi fra loro: si trattava di ben altra cosa. Ridotta invece la crociata al perseguimento della sola libertà – questa è la formula sostenuta dagli USA e dai loro alleati – il problema consiste nella mera imposizione di regimi di comodo, anche mediante l'accettazione del terrore di Stato. Quindi il discorso procede sul piano della forza, senza più il vincolo di un consenso reale.

Note

[1] «il manifesto», 28 dicembre 1994.
[2] Habib Souaïdia, *La sale guerre: le témoignage d'un ancien officier des forces spéciales de l'armée algérienne*, Paris, Découverte, 2001.
[3] Heinrich Böll, *Intervista sulla memoria la rabbia la speranza*, a cura di René Wintzen, Bari, Laterza, 1979.
[4] Giovani Sartori, dichiarazioni sul «Corriere della Sera», 14 febbraio 2007.
[5] Giovanni Sartori, «Corriere della Sera», 8 febbraio 2006, editoriale: antidemocratici, fra virgolette nel testo.
[6] *Ibid.*
[7] «Corriere della Sera», 27 gennaio 2006.
[8] «il Giornale», 27 gennaio 2006.
[9] Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1932.

1. I caduti

"Antica Babilonia" è la denominazione ufficiale della spedizione militare italiana in Iraq[1]. Con quel nome, non privo d'involontaria comicità, un contingente italiano è venuto a inserirsi in un contesto di vera tragedia.

Come in tutte le guerre, nella guerra all'Iraq occorre aggiornare continuamente il numero dei caduti. Per quelli iracheni – il paese aggredito – ci sono soltanto delle stime. Questo dipende prima di tutto da ragioni inconfessabili: nelle guerre coloniali – questa ne ha le caratteristiche moderne – gli indigeni non sono ritenuti uomini a pieno titolo. E quindi dalla mancanza di rilevazioni attendibili e sistematiche. A ogni modo, a fine novembre 2007, fonti americane hanno fatto una stima variabile fra 74.312 e 80.954 civili uccisi[2]. A parte i feriti e i caduti della resistenza, per i quali le stime sono ancora più problematiche.

Dei caduti americani il numero viene invece comunicato ogni giorno. Il 28 novembre 2007 erano 3.801. I caduti dopo l'intempestiva proclamazione del presidente George Walker Bush, "Mission Accomplished" (1° maggio 2003, sono stati 3.862. I feriti, il 28 novembre 2007 avevano raggiunto ufficialmente la cifra di 27.936)[3].

L'Italia, dall'inizio della campagna (giugno 2003) alla ritirata (1° dicembre 2006) ha mandato a morire 33 suoi soldati[4] e ne ha riportati indietro un numero mai ben chiarito di feriti. Altri morti italiani, non appartenevano al corpo di spedizione (fra questi, Nicola Calipari, capo del Servizio per le Informazioni e la Sicurezza Militare – SISMI, in Iraq).

Il centro sinistra (al governo dal 17 maggio 2006), durante la campagna elettorale si era impegnato al ritiro immediato. Quella promessa è stata mantenuta solo il 1° dicembre 2006.

(La Spagna, che aveva dato un analogo annuncio di ritiro, ha rapidamente mantenuto l'impegno.)

2. L'ottimismo del presidente Bush

Un testimone autorevole, recentemente ha fato trapelare qualcosa sulla decisione del presidente Bush di un'avventura americana in Iraq. Il quotidiano «El país» ha pubblicato

infatti[5] la registrazione delle parti essenziali di un dialogo (16 settembre 2007) fra il *premier* della Spagna, José Maria Aznar[6], e il presidente degli Stati Uniti, Bush.

Era il 25 febbraio 2003 e il presidente americano si trovava nel *ranch* di Crawford, Texas. Suo ospite era appunto Aznar. La conversazione, a un certo punto si allargava, con mezzi telematici, al premier britannico, Tony Blair[7].

Le Nazioni Unite stavano esaminando il problema iracheno, senza avere ancora indicato misure coercitive. Il presidente americano affermava invece di ritenere "alquanto irrilevante" la posizione delle Nazioni Unite, perché era "arrivato il momento di farla finita con Saddam". Bush appariva molto deciso: "Saddam Hussein non cambierà, continuerà a giocare. È arrivato il momento di disfarsi di lui", "la mia pazienza si sta esaurendo, non penso di andare oltre la metà di marzo" con l'attesa.

Il presidente americano riteneva che una campagna militare in Iraq non avrebbe presentato problemi: "Se agiremo militarmente, lo faremo con una grande precisione e mettendo bene a fuoco gli obiettivi. Smantelleremo rapidamente l'esercito regolare. Possiamo vincere senza distruzioni, pianifichiamo già il dopo Saddam".

Nel colloquio Aznar obiettava a Bush di essere "preoccupato per il suo ottimismo". Ma Bush non ha avuto esitazioni: "Sono ottimista perché credo di essere nel vero".

I piani dei quali parlava Bush, devono essere ancora nei cassetti della Casa Bianca, perché anche se Saddam è stato fatto impiccare, la guerra non è ancora finita.

3. La carcerazione etnica

Un comunicato dell'Agenzia Nazionale Stampa Associata – ANSA – (1° settembre 2005) ha informato che le forze di occupazione in Iraq avevano "rilasciato 1.000 detenuti dal famigerato carcere di Abu Ghraib, su richiesta del governo iracheno". Citando fonti ufficiali americane, l'ANSA aggiungeva che "questo importante rilascio, il più ampio finora, segna un passo importante nel progresso dell'Iraq verso un governo democratico e il principio di legalità, e dimostra il coinvolgimento del governo dell'Iraq nello sforzo per garantire sicurezza e giustizia per tutti gli iracheni". A parte l'indebita commistione di notizia e commento, dal comunicato risultava evidente che l'incarcerazione di quelle mille persone non aveva fondamento giuridico.

Quei carcerati, erano quasi tutti sunniti. I sunniti, minoritari ma favoriti dal regime di Saddam Hussein[8], sono stati colpiti duramente dal regime di occupazione e dal governo *quisling* iracheno. I curdi, originariamente preponderanti nella regione settentrionale dell'Iraq, hanno favorito l'occupazione straniera e perciò sono stati premiati nei nuovi assetti di potere. Anche questo va tenuto presente, per capire la strenua resistenza dei sunniti.

4. Il vice comandante italiano

In un documento ufficiale statunitense si leggeva che un alto ufficiale dell'esercito italiano, il maggior generale Mario Marioli, è stato il "vice comandante del Multinational Corps Iraq"[9].

Per l'Italia, media potenza regionale, questo avrebbe potuto considerarsi un successo internazionale. Si trattava invece di un frutto della violazione dell'articolo 11 della Costituzione, che recita: "L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali".

Il ministro della Difesa del governo di centro-sinistra presieduto da Massimo D'Alema, Arturo Parisi, in missione a Nassiriya (30 maggio 2006) ancora dichiarava fieramente: "Non voltiamo le spalle all'Iraq".

Ma a sostegno di quella politica interventista del governo italiano si era registrata anche una fiera dichiarazione della radicale-pacifista Emma Bonino: "Oggi il ritiro dall'Iraq vuol dire semplicemente la consegna di quel paese ai tagliatori di testa e alla guerra civile"[10].

5. Le responsabilità italiane

Ufficialmente, il contingente militare italiano in Iraq avrebbe dovuto "Concorrere, con gli altri Paesi della coalizione, a garantire quella cornice di sicurezza essenziale per un aiuto effettivo e serio al popolo iracheno e contribuire con capacità specifiche alle attività d'intervento più urgente nel ripristino delle infrastrutture e dei servizi essenziali"[11].

L'Italia, con il proprio contingente, delle morti irachene porta delle responsabilità gravi, evidenti anche da quanto è trapelato sulla stampa. Ecco, per esempio, brani di dialoghi fra i militari italiani sul campo in Iraq: "Ne abbiamo fatti fuori due", "guarda come si muove 'sto bastardo", "Luca, ne ha appena fatti fuori due". Fino all'incitamento a uccidere un combattente in fuga: "Eccolo è laggiù che fugge. Vai, annichiliscilo, annichiliscilo"[12].

Il quadro è quello delle battaglie dei ponti, a Nassirya (2004), "combattute dalle truppe italiane della missione in Iraq"[13]. I dialoghi, riportati dal *Corriere della sera* riprendevano registrazioni di un documentario televisivo di *Rai 3*, e costituiscono prove ulteriori della partecipazione italiana alle operazioni belliche.

6. Le armi dell'occupazione

Un politico progressista-moderato, Romano Prodi aveva giustamente definito "truppe di occupazione" i militari italiani in Iraq[14]. Effettivamente, nel discorso d'insediamento al Senato come presidenza del Consiglio (19 settembre 2007), Prodi ripeté: "Via l'Italia dall'Iraq".

Alcune conseguenze dell'iniziativa bellica del presidente degli Stati Uniti, Bush, sono state così descritte da Sergio Romano: "L'occupazione americana del paese ha suscitato una ondata di rabbia e ostilità che ha permesso ai terroristi di reclutare nuovi seguaci"[15].

Si deve ricordare che in questa guerra è stata impiegata persino un'arma vietata dalle convenzioni internazionali, il fosforo bianco, lanciato sulla città martire di Falluja (8 e 9 novembre 2004), come hanno testimoniato militari statunitensi rientrati dall'Iraq[16]. Ulteriori conferme dell'uso di quest'arma proibita da parte degli eserciti americano e inglese – con la pretesa di averla impiegata contro i "ribelli" e non contro tutti, compresi i civili – sono venute da Londra[17].

Insomma, una guerra molto sporca, fuori di ogni legalità internazionale.

Note

[1] Per l'intervento in Iraq, c'è stata una sequela di norme. Basterà qui ricordare il D.-L. 14 giugno 2004, n. 160, convertito in L. 30 luglio 2004, n. 207.
[2] http://www.iraqbodycount.org
[3] *CNN International*, http://edition. cnn.com/speciale/2003/iraq/forces/casaulties/; *Antiwar*, http://www.antiwar.com/casualties/
[4] Ivi.
[5] 16 settembre 2007.
[6] José María Alfredo Aznar López.
[7] Anthony Charles Lynton Blair.
[8] Saddam Husayn Abd al-Majid al-Tikriti.
[9] U.S. Army Official, http://www.globalsecurity.org/military/agency/dod/cjtf-7.htm/; http://www.paginedifesa.it/2004/pdd/
[10] «Corriere della Sera», 1° novembre 2005.
[11] Art. 1 della legge 1° agosto 2003, n. ?.
[12] «RaiNews24» e «Corriere della Sera», 15 e 18 dicembre 2005.
[13] "Combattute" è ripreso testualmente dal «Corriere della Sera», 10 dicembre 2005.
[14] «la Repubblica», 31 luglio 2005.
[15] «Corriere della Sera», 20 luglio 2005.
[16] Documentario di «RaiNews24», ripreso dal «Corriere della Sera» e da altri giornali.

Il dizionario on line Merriam-Webster definisce il termine "medicalizzare" come "vedere o trattare qualcosa come un problema, una questione o un disturbo di tipo medico", e illustra tale definizione con un esempio: "coloro che cercano di liquidare i problemi sociali *medicalizzandoli*". Di conseguenza, parliamo di medicalizzazione dell'omosessualità o dell'inimicizia, ma non della medicalizzazione della malaria o del melanoma.

Il concetto di medicalizzazione è basato sull'assunto che alcuni fenomeni rientrino nell'ambito di competenza della medicina, altri no. Tuttavia, l'ambito in cui facciamo rientrare qualcosa è il risultato del modo in cui la classifichiamo, è cioè il risultato di una scelta più o meno arbitraria. Un bambino anencefalico è un essere umano? Fumare il crack è un crimine, una malattia o un diritto? Di fornire una risposta a questo tipo di domande si occupano la religione, la politica e, oggi, l'etica medica. Quel che dobbiamo tenere ben presente è che, a meno che non ci mettiamo d'accordo su dei criteri ben determinati per classificare qualcosa come "patologia" o "problema medico", non ha senso discutere se un particolare atto di medicalizzazione sia "valido" o no.

Tutto ciò che ci accade e tutto ciò che facciamo dipende dal nostro corpo. In linea di principio, qualsiasi cosa ci accade o qualsiasi cosa facciamo potrebbe rientrare nell'ambito di competenza della medicina. O al contrario, potremmo sostenere che nulla di quanto facciamo o di quanto ci accade rientri nell'ambito di competenza della medicina, perché tutto è stabilito da Dio ed è quindi di competenza della religione. Era così nell'antichità, prima che venisse tracciata una distinzione netta tra cure mediche e cure basate sulla fede religiosa. Una visione simile è condivisa oggi dagli Scienziati Cristiani[1], la cui fede è basata su una radicale negazione della realtà del mondo materiale. Per loro solo il regno spirituale esiste, è "reale". Nulla rientra nell'ambito di competenze della medicina materialista. La Scienza Cristiana rappresenta il caso più radicale di demedicalizzazione.

La sanità pubblica contemporanea è l'immagine speculare della Scienza Cristiana. Tutto nelle nostre vite – la casa, il cibo, l'educazione, il lavoro, la ricreazione e la procreazione – influisce sulla nostra salute. Pertanto qualsiasi cosa – non soltanto l'assistenza sanitaria in senso stretto – rientra nell'ambito di competenza della medicina. Linda Landesman, ex pre-

* Trad. dall'inglese di Fabio De leonardis.

sidente della Public Health Association di New York, afferma: "Ci aspettiamo ed esigiamo che il governo ci assicuri aria ed acqua pulita ed un ambiente di lavoro sicuro. Lasciati a noi stessi, non facciamo sempre la scelta più salutare". Secondo questo modo di vedere, siamo dei ragazzi indisciplinati e disinformati la cui salute e il cui benessere richiedono una continua protezione da parte dello Stato terapeutico.

In pratica, è necessario tracciare una linea che separi cosa rientra nell'ambito di competenza dell'assistenza medica e cosa no. Il problema è dove esattamente tracciare questa linea. Cosa è una patologia e cosa no? Cosa andrebbe affidato alla competenza dei medici e del personale sanitario e cosa no? Poiché nelle società moderne ci si aspetta che lo Stato paghi tutte o la maggior parte delle spese di ciò che è considerata "assistenza medica", dove si traccia tale linea divisoria è il risultato di considerazioni politiche ed economiche, più che di valutazioni mediche o scientifiche.

Per di più, non dobbiamo solo definire chiaramente cosa è malattia e cosa non lo è, dobbiamo anche distinguere tra una medicalizzazione dall'alto, coercitiva, e una medicalizzazione dal basso, per scelta. Non è un caso che queste strategie si accompagnino alle due funzioni legali e sociali paradigmatiche della psichiatria, impegno civile e difesa dalla follia, controllo sociale e produzione di giustificazioni.

Malattia e ruolo del paziente

La differenza tra malattia come condizione fisica oggettiva e il ruolo del paziente come status sociale è ovvia, a patto noi lo si voglia riconoscere. Essere malati ed essere pazienti sono variabili indipendenti: non tutti i malati sono pazienti, e non tutti i pazienti sono malati. Medici, politici e giornalisti tuttavia continuano a confondere le due categorie. Questa è una situazione culturale che porta alla crescita della medicalizzazione.

La medicalizzazione è una strada a doppio senso. Fino a poco tempo fa l'omosessualità era considerata una patologia, oggi non più. È stata forse debellata? No, è stata demedicalizzata. Allo stesso tempo, centinaia di comportamenti che in precedenza non erano mai stati trattati come problemi medici vengono ora diagnosticati come patologie: ad esempio, il "disordine di genere", il "disordine da ansietà sociale" e l'"abuso di sostanze". Si tratta forse di nuove patologie scoperte da poco? No, esse sono frutto d'invenzione, sono i prodotti della medicalizzazione.

Ironicamente, i progressi tecnologici della medicina, combinati con la sovrapposizione dei concetti di patologia e di ruolo del paziente, facilitano non solo la medicalizzazione ma anche la confusione tra la scoperta di nuove patologie e la creazione di nuove diagnosi. Il risultato è che quando un comportamento categorizzato come patologia viene "declassificato" – come è successo con l'omosessualità – quanti hanno interesse a farlo riescono facilmente a convincere giornalisti, divulgatori scientifici e pubblico che anche la medicalizzazione è un prodotto del progresso scientifico e dell'illuminismo morale, e non il risultato di una lotta di potere tra stigmatizzatori e stigmatizzati.

Peraltro né la medicalizzazione né la demedicalizzazione sono fenomeni nuovi. In passato si parlava di malattie immaginarie e di persone che si fingevano malate. Molière (1622-

73), grande fustigatore di quanti si fingevano ammalati e dei ciarlatani che accorrevano a curarli con intrugli più nocivi che benefici, intitolò una delle sue commedie *Il malato immaginario* (*Le malade imaginaire*).

Sebbene la medicalizzazione copra un campo ben più vasto della psichiatria, dobbiamo esser chiari su una cosa: la psichiatria *è* medicalizzazione. Qualsiasi suo aspetto gli psichiatri cerchino di dimostrare non essere una forma di medicalizzazione, non lo è solo se si occupa di patologie acclarate del sistema nervoso centrale, che sono allora di competenza della neurologia, non della psichiatria. La psicoanalisi e le altre forme di psicoterapia, in qualità di pratiche mediche, sono anch'esse esempi di medicalizzazione.

In breve, la medicalizzazione è qualcosa di diverso dalla medicina o dalla scienza; è una strategia semantico-sociale che procura benefici ad alcune persone ed è nociva per altre. In passato quanti hanno maggiormente beneficiato dalla medicalizzazione sono stati gli psichiatri, e quanti ne sono stati lesi maggiormente sono stati, ovviamente, i pazienti. "Il trattamento medico dei pazienti malati [mentali] iniziò con la violazione della loro libertà personale", osservava Karl Wernicke (1848-1905), pioniere tedesco della neuropatologia. Oggi la situazione è più complessa, più "democratica". Chiunque può, a un certo momento, essere aiutato o subire danni dalla medicalizzazione; gli unici che da essa ci guadagnano sistematicamente sono gli agenti dello Stato terapeutico.

In precedenza era il prete ad agire sia come protettore che come dispensatore di castighi. Oggi è il medico a ricoprire entrambi i ruoli. In passato era impossibile per le persone immaginare di poter vivere in una società che non fosse diretta e controllata da Dio: Stato e Chiesa formavano un'unione sacra chiamata "teocrazia". Oggi (in Occidente, non in Oriente) non si riesce a immaginare di poter vivere in una società che non sia guidata e controllata dalla scienza, in particolare dalla scienza medica: medicina e Stato formano un'unione sacra chiamata "farmacrazia".

Note

[1] Aderenti alla Church of Christ, Scientist, chiesa cristiana fondata a Boston nel 1879 da Mary Baker Eddy, oggi presente in diversi paesi. I suoi adepti rifiutano la medicina scientifica, preferendo affidarsi alle preghiere [N.d.T.].

È un dato di fatto che le discussioni più accese e le reazioni più allarmate alla pubblicazione della *Guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana* di Asor Rosa abbiano significativamente riguardato la dimensione per così dire storico-politica del suo discorso[1]. È un fatto cioè che mentre si discuteva, e si discute ancor oggi, sul suo presunto neoantisemitismo o antisionismo, l'irriconoscente antiamericanismo, sulla lettura unilaterale del presente, la sua valenza destabilizzante o addirittura eversiva, se ne ignorava, e si ignora, la dimensione più strettamente culturale, implicitamente relegandola a componente non problematica e assolutamente condivisibile di quel discorso. Non già, si badi, nei contenuti offerti al lavoro intellettuale, inevitabilmente toccati dalla polemica, ma nella forma del suo operare, nei modi cioè del suo esplicarsi, del suo proporsi come alternativa politica alla crisi della politica e della storia, che è nella storia dell'intellettuale Asor Rosa, e negli impliciti assensi dei suoi oppositori[2].

Dalla totalità capitalistica alla totalità occidentale, da *Scrittori e popolo* alla *Guerra*, la resa di Asor Rosa sembra essere nelle parole e nelle espressioni usate, e nella loro scelta, in senso lato verbale, prima ancora che politica. È necessario dare un nome alle cose, chiamarle per quello che sono. Va bene. E la totalità occidentale è un fatto più complessivo e invasivo, che invade appunto le coscienze, e le avvelena, e ne mortifica le aspirazioni e i modi di vita:

> Bisogna invece chiedersi: quale confine, non statuale, non istituzionale, arriverà a battere l'onda vorace del Terrore e della Guerra? Io credo che l'onda arriverà a investire anche la voce e il pensiero. La corrosione, di cui parlavo, la perversione, che intaccherà i confini e le regole, penetrerà nel nostro cervello, modificherà le nostre voci, ci spingerà persino a tacere, – per fatica, per sazietà, per paura. Se ciò dovesse accadere, la "guerra infinita" non sarebbe più soltanto un fatto geopolitico (come molti la considerano), dilagherebbe anche nello spazio mentale umano, distruggerebbe tradizioni, spezzerebbe vincoli, ci renderebbe più schiavi di quanto non siamo. È la "guerra interna" che rimbalza su di noi dalla "guerra esterna" e c'invade, passando per gli innumerevoli varchi aperti dall'erosione del sistema (Asor Rosa 2002: 230).

Ma ancora, "profezia" contro "apologia", "verità" contro "menzogna", infine "conoscenza" contro "mistificazioni". È in breve la dialettica tra intellettuali e cultura "grande-borghese" e intellettuali e cultura "piccolo-borghese", tanto più generica nel suo lessico,

quanto più spogliata di riferimenti sociali, di connotazioni storiche e reali. Un senso di disfatta, di resa incondizionata, dunque, che penetra dappertutto, persino nelle parole, a lasciare intendere che tutto è ormai perduto per la politica, per le sue ambizioni. Solo una "modesta voce umana" è possibile, che misura le parole, ne ha quasi paura, per non alimentare speranze, aspettative eccessive (ivi: 231-32). Dalla politica, appunto. Perché di fronte allo strapotere dell'Occidente e alle improbabili minacce al sistema, al "sistematico" uso politico della "guerra senza conflitto", del "massacro", e alla sua disumana pedagogia, al trionfo della "menzogna" sulla "verità" e dei disvalori sui valori, all'ebraismo che si fa Stato e all'impotenza dell'islamismo e del cattolicesimo, all'"alleanza inattaccabile" tra mercanti e guerrieri, potenza economica e potenza militare e tecnologica, insomma all'inarrestabile occidentalizzazione di amici e nemici, di servi e avversari dell'Impero, resiste ancora inascoltato l'intellettuale, solitario "profeta" e martire laico, vilipeso e disperato testimone di una verità scomoda.

Non c'è un argine politico e culturale da opporre alla totalità occidentale. Perché non c'è più una contrapposizione dialettica a cui fare riferimento:

> È un caso che in questo straordinario, trionfante mondo imperiale tutte le forme di pensiero siano in decadenza? Che non ci siano più né letteratura né arti né filosofia né pensiero giuridico né riflessione religiosa, e che persino il cuore del sistema, – l'economia, – non alimenti un pensiero capace di guidare gli avvenimenti invece di limitarsi a seguirli? Ma tutto questo è nulla, rispetto a quello che si vede in giro, se ci si occupa di politica o di dimensioni sociali dell'agire umano. In questa zona un sentore di morte si sprigiona dappertutto. Si sprigiona dai volti degli amici e dai volti dei nemici. Dalla mortificazione delle masse e dall'arroganza dei potenti. Dalla disperata sottomissione dei deboli e dalla spropositata opulenza dei ricchi. Dalla patetica impotenza di chi resiste e dalla rassegnata malinconia di chi s'è lasciato andare (ivi: 129-130).

La enumerazione soltanto apparente di due soggetti cela in realtà la crisi irreversibile di un solo *modus operandi*. E cioè della politica e della cultura politicizzata e ideologizzata. Più in generale del "fare politica", delle menti "utilitarie", delle "valenze pratiche immediate" (Asor Rosa 1992, *Introduzione*: VIII; 2002: 135, 144). Della politica complessivamente intesa. Stretto tra riformismo e rivoluzione, entrambi inabili al loro compito storico di riformare o di sovvertire l'ordine costituito, coscienza estrema del "disinganno" prodotto dall'Occidente, l'intellettuale non cerca più all'esterno, nella società, né potrebbe trovarla, la contrapposizione dialettica che sostiene e legittima la sua funzione critica nel presente, ma all'interno, nella sua "anima" (Asor Rosa 2002: 125-135, 141-152). L'ha interiorizzata. Soddisfare il bisogno di coscienza che attraversa l'Occidente, governare e regolare dall'alto i processi di trasformazione del mondo, in una dimensione planetaria finalmente sottratta alle pastoie ideologiche e nazional-popolari che la impedivano, è una funzione che si perpetua con un percorso tutto logico e mentale, e autosufficiente. È la cultura che sopravvive a se stessa, alla scomparsa dei suoi presupposti. Contro le armi spuntate della politica, *costringere l'Occidente a vedersi* nella sua miseria morale, "nella sua indifferenza gelida e disperata, nel suo tetro grigiore di potenza esclusiva e soddisfatta", per aprire "probabilmente una crepa in quella corazza, che è anche un carcere" (ivi: 135). È proiettato in una dimensione

più solenne, l'esercizio della "profezia", la "lettura profonda del presente" come "l'unica anticipazione umana possibile del futuro" (ivi: 20). Atto *inutile* e *disinteressato* per eccellenza, che cambia "le regole del gioco", e determina inusitati "spostamenti della realtà", la profezia produce una "ferita" profonda che non si rimargina e che sanguina nell'infinita vita dell'universo e della storia (ivi: 28-31). Insinua, insomma, nell'organismo compatto e privo di contraddizioni dell'Occidente una contraddizione feconda, come ipotesi ancora tutta da verificare. Perché "la profezia, che apparentemente è così lontana dalle pratiche mondane, influenza il mondo, si fa anch'essa 'pratica' (sebbene, ovviamente, per vie più misteriose e profonde della politica: quelle, appunto, della 'visione')" (ivi: 21). Perché "un vero profeta non è mai disarmato: è, se mai, un tipo speciale di guerriero" (*ibid.*).

Nella gerarchia sociale della cultura è questo il livello alto, dirigente, aristocratico, potremmo dire, cui segue quello intermedio, divulgativo. "È una cosa più modesta, che si confà agli uomini e alle donne comuni, almeno a quelli fra loro dotati di buonsenso, – agli *unpolitischen menschen*, insomma, quelli che, nonostante tutti gli sforzi, non capiscono, proprio non capiscono la lingua con cui il sistema gli parla, e restano in paziente, ostinata attesa che un'altra voce si levi" (ivi: 238). Mai confondere "la conoscenza che prevede e ammonisce, conosce e rivela, e quella che prende atto, registra, tira le somme" (e cioè "la 'grande conoscenza' e la 'piccola conoscenza'", "la 'profezia' e il 'buonsenso comune'") (ivi: 238-239). E le masse? Terzo e ultimo stadio, inferiore, per loro. Ma:

> Ahimè, non facciamoci illusioni: la maggioranza per ora è perduta. Popolo, Massa, Moltitudine sono tutti sinonimi di una folla d'individui forse non perfettamente omogenei ma sicuramente solidali con il potere, nella Germania di Hitler alla fine degli anni Trenta come negli Stati Uniti di Bush oggi […]. Neanche dalla democrazia, in quanto sistema politico-istituzionale delle grandi masse, ci si possono aspettare da questo punto di vista grandi sorprese. Ci vorrebbe innanzi tutto un'aristocrazia, un insieme di *élites* forti e coese, solidali fra loro a livello internazionale, per riaprire il discorso sul piano storico. La sintesi politica di tutto il ragionamento precedente è che l'Impero, per il solo fatto di esserci, distrugge le *élites*, le minoranze pensanti, le aristocrazie dotate di autonomia e di spirito d'indipendenza (anche Roma lo fece). Ma solo le aristocrazie hanno voce: le masse sono per loro natura taciturne; scelgono di volta in volta in silenzio chi deve parlare per loro, e la loro scelta è difficilmente prevedibile e, una volta compiuta, non sempre può essere razionalmente interpretata (ivi: 235-236).

Sembrerebbe un documento di agghiacciante realismo politico-culturale ottocentesco (un po' dannunziano, però). E non a caso. Ma le *élites* sono solo intellettuali. È scomparsa la politica, totalmente riassorbita dalla cultura, per rifondarla, se mai, domani. E tuttavia, mancando le fondamenta di quel realismo, a onta delle numerose dichiarazioni storiche di relativismo (perché la nostra è "una condizione umana molto particolare, storicamente determinata, presumibilmente transitoria") (ivi: 182), un'ottica antistorica attraversa, al solito, l'intero discorso, e la dimensione "extratemporale" prevarica su quella "temporale", la riflessione "fuori della storia" su quella "contemporanea", per soddisfare l'esigenza "di riempire la nuda, empirica, quotidiana e spesso squallida frequentazione della storia con qualche prospettiva meno precaria e transitoria di quelle con cui ci trastulliamo ogni giorno" (Asor Rosa 1992, *Introduzione*: VII-X). Dove la giustizia diventa sentimento universale

di giustizia, la verità, in breve, eterna aspirazione umana all'uguaglianza, da fatto storico e oggettivo, condizione assoluta dell'esistenza. La stessa profezia perde i connotati reali, come voce di sempre nella storia, e sempre conculcata e sconfitta, prima della rivincita lungamente attesa e che si dissolve nella storia. Tanto più oggi, se la mancanza di alternative, il genocidio del dissenso e della diversità, insomma se l'Occidente totalitario ci libera dalla ideologia, i suoi valori sono universali e universale è la competenza intellettuale borghese (gli scappa pur detto) sui valori. E questo è un fatto positivo ("Nella sua totale devalorizzazione c'è qualcosa di buono […]") (Asor Rosa 2002: 141). Toglie valore al provvisorio, per ridarlo all'imperituro. Bisogna recuperarli, dunque, nella loro autentica essenza, genuina, prima della catastrofe. Per riavere speranze. Fine della storia borghese e fine della storia, diversamente, coincidono. L'Apocalissi laica dell'Occidente ci minaccia ("*Questa* parte della storia è conclusa per sempre, – il problema, se mai, è riuscire a sapere se ce ne sarà un'altra") (ivi: 133).

Liquidate la lotta di classe ("singolare abbaglio di intellettuali!") (ivi: 130) e le ideologie ("relitto preistorico del nostro passato") (ivi: 225), confinata la crisi di un processo storico a "crisi delle sue *élites*, colpite da un difetto sostanziale di *motivazioni*, da una povertà paurosa della loro *morale*" (ivi: 130) (donde se la crisi è nella coscienza, si combatte risanando la coscienza), sbaglieremmo infatti a pensare l'esercizio aristocratico dell'intelligenza e della ragione, contro tutto e tutti, avulso dalla realtà dei bisogni, una dimensione e circolazione elitaria di (e per) intellettuali. Al contrario. "Non potrà più esserci in nessun modo una salvazione di pochi, né intellettuale né materiale" (ivi: 147). È un'investitura che nasce dal basso ("Bisogna ripartire dal basso, dove l'Occidente ha sedimentato le sue repressioni e insieme allineato una dietro l'altra le sue innumerevoli sconfitte") (ivi: 149) e che al basso ritorna nelle sue metastoriche rivendicazioni ("lo sfondo dell'atto è la sofferenza e il grido muto di centinaia di milioni d'individui umani"; "a chiunque ha sarà tolto in proporzione e vivrà altrettanto bene ma con più parsimonia; a chi non ha sarà dato, perché viva altrettanto dignitosamente e parsimoniosamente di colui che tutto ha già avuto") (ivi: 147, 231-232). La parabola (e la dissoluzione) del materialismo è davvero conclusa.

Questo pallido simulacro e immagine sbiadita dell'intellettuale critico di sinistra, costretto a ricostruire nella coscienza quella contrapposizione dialettica dissolta, rappresenta in realtà il punto di approdo di un percorso iniziato da tempo. Altra cosa dall'aborrito intellettuale organico di gramsciana memoria (del tutto sprovvisto di capacità critiche), figura autonoma ma funzionale nella sinistra, rimasto senza radici politiche e sociali, e decretatane tuttavia la morte, trova in questo modo la sua massima autopromozione e definizione politica. Mortificato e deluso nel dopoguerra dal dirigismo invadente del partito, mentre l'altro, l'intellettuale organico, politicamente subalterno, si adeguava, l'intellettuale critico, il comunista critico, aveva tentato in ogni modo anche la via del compromesso che ne salvasse l'identità nei rapporti con la politica, non riducesse lo spazio della sua operatività. Ed è una storia, in gran parte, di tentativi abortiti, per assenza di interlocutori non prevaricanti.

Politicamente esautorato negli anni Sessanta dal centro-sinistra, concepito l'operaismo e la classe in odio al partito e alla ideologia, e scoperta la "cultura di sinistra" come "parte integrante e necessaria" della più complessiva "cultura borghese" (Asor Rosa [1965] 1988: 353-354), l'intellettuale critico affidava dapprima all'epopea del populismo piccolo-borghe-

se di *Scrittori e popolo* la possibilità di riscatto e di rilancio autonomo delle proprie funzioni. Raccoglieva cioè sotto le insegne del populismo intellettuali "di origine democratica, nazionalista, fascista, social-fascista, antifascista, resistenziale e gramsciana", nemici tutti del disimpegno e "di un'arte seriamente e consapevolmente disimpegnata", che è poi quella che esprime meglio le "sotterranee potenzialità liberatrici del mondo", "possentemente rinnovatrice e in alcuni casi eversiva" (ivi: 24-25, 221-222, 229-230). Nemici tutti della conoscenza "grande-borghese", che *vince* "i propri scrupoli morali e politici", *salta* "le costrizioni oggettive", *salva* insomma "la sua ispirazione dalla ristrettezza costituzionale di una scelta e di una ideologia", per ricomporsi assoluta nella direzione più appropriata (ivi: 61-62, 186-187, 199, 228-229). Né il rifiuto di "un compito direttamente sociale", di "un utile immediato nel campo della società" dell'arte e della letteratura, è rifiuto, come potrebbe sembrare, della politica (ivi: 221-222, 224). È appunto l'apoteosi della politica in forme proprie, più consone alle esigenze dei tempi ("Il nostro punto di vista è politico, e *politico* fondamentalmente è il senso del nostro discorso *letterario*") (Asor Rosa [1965] 1988, *Introduzione* [1965]: 14). Questa è "*critica di parte operaia*" alla letteratura italiana moderna e contemporanea (*ibid.*). Nella totalità capitalistica resiste ancora la contraddizione primaria, e si giustifica la riconversione politica dell'intellettuale. Ma per lasciare alle letterarie forme di coscienza la dimensione superiore della conoscenza, che si fa politica senza esserlo, che si fa storia rifiutandola. Non c'è più crisi di identità e di committenza. Fuori del "sottosviluppo sociale e culturale" in cui siamo impantanati, c'è la "critica del concetto stesso di ideologia" (ivi: 224-225), per definire "una generazione nuova di dirigenti e di militanti rivoluzionari della classe operaia" (Asor Rosa [1965] 1988, *Prefazione alla seconda edizione* [1966]: 9). Perché "intrinseca" e "profonda" è la "politicità" del discorso, "sostanzialmente politico", non già "politico-ideologico o politico-culturale" (ivi: 8). Per intellettuali non ancora "profeti" ("Questo infine sia ben chiaro: non abbiamo la vocazione dei profeti; il futuro c'interessa nella misura in cui riusciamo *noi* a crearlo nel presente; preferiamo rischiare tutta la nostra onorabilità nel lavoro più umile e circoscritto, piuttosto che affidarci comodamente al giudizio dei posteri") (ivi: 9-10).

La gestione poi negli anni Settanta del "compromesso" sull'alternativa segna di fatto per l'intellettuale critico il tramonto definitivo di ogni ipotesi sovversiva, e prepara l'emarginazione negli anni bui del pentapartito e del craxismo, i "terribili" anni Ottanta. E ormai anche *Scrittori e popolo* è solo operazione provocatoria gettata nello stagno della politica nazionale (Asor Rosa [1965] 1988, *Vent'anni dopo*: VII-XVIII). Contro gli intellettuali orpello del potere e miserabili cortigiani, la crisi insomma di egemonia, di pensiero libero e incondizionato, la mediazione liberaldemocratica e liberalsocialista della cultura italiana non basta. Tanto più quella tentata dall'intellettualità critica comunista, per sostenere il necessario rinnovamento del partito e della politica al cospetto degli anni Novanta, in sostanza affidato alle sole iniziative estemporanee della dirigenza.

Il bilancio, onestamente, drammaticamente negativo, di un cinquantennio di storia nazionale, si apre ancora una volta alle incerte prospettive e agli interrogativi posti dall'esigenza di una politica culturale diversa:

> Non è da credere che questi comportamenti e procedure dell'intellettualità di sinistra si muovessero, come oggi si tende a far credere, in uno spazio totalmente separato e contrapposto rispetto a quello occupato dai politici di sinistra. L'idea di un conflitto permanente tra le due aree è totalmente infondata sul piano storico. Il modello rappresentato dall'intellettuale di sinistra (critico) derivava da una concezione più generale dell'agire politico e civile, alla quale risultava ispirata anche la posizione del politico. È un discorso questo che vale per la tradizione comunista non meno che per quella socialista. Fino alla brutale rottura craxiana, che riduce il rapporto intellettuali – decisione politica ad un livello puramente funzionale, anzi strumentale e in taluni casi e occasioni solo spettacolare, nessuno a sinistra avrebbe dubitato che avere rapporti con quel pensiero non fosse utile e necessario. Era una concezione della politica, voglio dire, non una forsennata pulsione degli intellettuali, a determinare e improntare tale rapporto: un bisogno della cultura di sinistra, dove pensiero e azione si fondevano irresistibilmente su *ambedue* i versanti dell'approccio. Squadre politico-intellettuali di tutto rispetto hanno messo insieme Togliatti, Berlinguer, lo stesso Craxi nel periodo della Grande Riforma, Occhetto fino alla "svolta" dell'89 (Asor Rosa **1996**: 258-259)[3].

Superare lo specialismo a cui sembrava condannata la cultura, e l'inadeguatezza insieme a sostenere i ritmi moderni. Riaffermare, in forme nuove, una visione di insieme, complessiva, dei problemi che pone la politica, lo sviluppo della società. Ripensare, in definitiva, l'intero rapporto con la politica, all'altezza delle trasformazioni in atto, e necessariamente critico. Questo è il compito che ci sta davanti. La società reclama efficienza, tempestività nelle operazioni e nelle decisioni, produttività. Serve funzionalità, competenza nelle conoscenze. Aggiornare la cultura, i suoi strumenti logorati dall'uso, per soddisfarne le aspettative. Ma con equilibrio e moderazione.

La mancata risposta a quella domanda di cambiamento è storia di oggi. Quando fallita la "prova" e la sfida del governo della democrazia, della partecipazione, e della rappresentanza politica dei bisogni reali, la sinistra italiana, già chiamata a supplire alla cronica carenza di tradizione borghese democratica, si avviava alla dissoluzione nel centrismo e nel moderatismo, insomma nell'attuale bestialità militare capitalistica. Alla sua irreversibile crisi nazionale, anzi mondiale. E costringeva al discorso "forzatamente non politico" del presente (Asor Rosa 2002: 11-12). Non la sinistra italiana nel suo complesso. E nemmeno quella parlamentare. La sinistra realista, evidentemente, contro il riformismo radicale senza marxismo e politicamente impotente (senza offesa per i militanti), e non ancora immune dallo spettro dell'egemonismo, della sua alternativa non unitaria e sociale. Nel contesto di una destra sempre più virulenta, dietro il sorriso del valletto imperiale. Solo a torto, però, quella dissoluzione sembrava la fine di una funzione, dell'intellettuale critico. Di fatto pronto a riorganizzarsi, a rinsaldarsi.

Certo i tempi sono cambiati, e sui rapporti tra intellettuali e classe operaia nemmeno più ci si interroga, per la scomparsa di uno dei due poli (la classe operaia, ovviamente) di quel confronto dialettico. Del resto inutile. Tanto più è possibile una "battaglia di retroguardia" (Asor Rosa [1965] 1988, *Introduzione* [1965]: 11), quando denunciava i limiti conoscitivi e la sostanziale menzogna piccolo-borghese, per restituire al grande-borghese il primato della coscienza nei conflitti sociali. È cambiata la politica, naufragata nell'esasperata debolezza delle sue iniziative. Ciò che non cambia, evidentemente, è la cultura. Che anzi da quella debolezza trova conferma alla sua insostituibilità, ragione alla odierna sublimazione. Per portare nelle lotte dei (e tra) precari, la disoccupazione (e disperazione) intellettuale, in breve agli intellettuali già salvi nel privilegio conoscitivo della letteratura, la luce della profezia.

Note

[1] Cfr. Asor Rosa 2002. Mi limito solo ora a citare separatamente, per importanza, delle sezioni di cui si compone il libro, Asor Rosa 1992 (a eccezione, e con l'avvertenza, contrariamente all'autore, di fare attenzione all'*Introduzione*, non più ripubblicata).

[2] Sulle matrici culturali di questo atteggiamento cfr. Voza 1973: 195-204 e Leone de Castris 1991 e 2001.

[3] Ma per le osservazioni fatte (e per quelle seguenti) si tenga presente l'intero libro.

Riferimenti bibliografici

Asor Rosa, Alberto, 1965, *Scrittori e popolo. Il populismo nella letteratura italiana contemporanea*; nuova ed. 1988, Torino, Einaudi.

Asor Rosa, Alberto, 1992, *Fuori dall'Occidente, ovvero ragionamento sull'"Apocalissi"*, Torino, Einaudi.

Asor Rosa, Alberto, 2002, *La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*, Torino, Einaudi.

Leone de Castris, Arcangelo, 1991, *La critica letteraria in Italia dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza.

Leone de Castris, Arcangelo, 2001, *Intellettuali del Novecento tra scienza e coscienza*, Venezia, Marsilio.

Leone de Castris, Arcangelo, a cura, 1973, *Critica politica e ideologia letteraria. Dall'estetica del realismo alla scienza sociale. 1945-1970*, Bari, De Donato.

Voza, Pasquale, 1973, "Campioni di eredità lucacsiane negli anni sessanta",

GLI AUTORI

Nico Abene, dottore di ricerca e ricercatore post-dottorato in Italianistica nell'Università degli Studi di Bari. Attualmente è cultore della materia in Letteratura Italiana moderna e contemporanea presso la sede decentrata di Taranto. Allievo del professor Arcangelo Leone de Castris, i suoi studi sono prevalentemente rivolti alla critica letteraria dell'Ottocento (Carducci critico, soprattutto) e del Novecento, e al dibattito politico-culturale attuale.

Carlo Alberto Augieri, è professore ordinario nell'Università del Salento (Lecce), dove insegna Critica letteraria e Letterature comparate. È autore di contributi riguardanti la semiosi del silenzio, la forma del senso simbolico nella scrittura letteraria e la filosofia della narratività. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *L'animismo del linguaggio. Immagini Gesti Segni in Letteratura* (2006) ed *Esperienze di lettura e proposte di interpretazione* (a cura, 2006).

Hannah Arendt (1906-75), filosofa tedesca di origine ebraica. Allieva di Heidegger, all'avvento del nazismo si rifugiò dapprima in Francia e successivamente negli Stati Uniti. Le sue opere più rilevanti, *Le origini del totalitarismo* (1951) e *Vita activa: la condizione umana* (1958) indagano l'alienazione dell'umanità contemporanea e cercano di recuperare la possibilità di un agire politico in senso libertario.

Michail Bachtin (1895-1975) dopo decenni di isolamento, è ormai unanimemente riconosciuto come figura centrale della cultura europea del Novecento. Tra le sue opere: la monografia su Dostoevskij del 1929, *Problemi dell'opera di Dostoevskij* (trad. it. Bari, Edizioni dal Sud), la sua riendizione rivista e ampliata del 1963, *Problemi della poetica di Dostoevskij*; la monografia pubblicata nel 1965 su Rabelais *L'opera di François Rabelais e la cultura popolare del Medioevo e del Rinascimento*; inoltre le due raccolte dei suoi scritti pubblicate nel 1975 e nel 1979: presso Meltemi (2003) la raccolta, a cura di A. Ponzio, dei saggi degli anni 1926-30 scritti in collab. con V. N. Volosinov, *Linguaggio e scrittura* (2003): È in corso di pubblicazione presso le Edizioni Scientifiche Italiane (Napoli) Michail Bachtin, *In dialogo. Conversazioni del 1973 con Victor Duvakin*, a cura di A. Ponzio, trad. it. di R. S. Cassotti

Andrea Catone si occupa di studi marxisti, ha curato (insieme con Giorgio Baratta) alcuni volumi su Gramsci (*Antonio Gramsci e la critica dell'americanismo*, 1990; *Antonio Gramsci e il progresso intellettuale di massa*, 1995). Sulla storia dell'URSS, tra i principali lavori: *La transizione bloccata* (1998); *1989-1999. La controrivoluzione in Russia* (2000); *Problemi della transizione al socialismo in URSS* (2004). Ha lavorato anche su nazionalismi e razzismi (*Nacionalismos y crisis del Estado nacional*, 1994; *Sotto il segno del capital. 4 saggi su Stato-nazione, nazionalismi e razzismi*, 1997). È fortemente impegnato sulle questioni internazionali e di critica della guerra ("Die zwei Türme und Bushs großesSchachbrett", in *Globalisierung der Barbarei*, 2001), e ha curato, con Augusto Ponzio, *Athanor*, *Mondo di Guerra*.

Noam Chomsky è professore emerito di Linguistica al Massachusetts Institute of Thechnology. Oltre che aver contribuito fortemente con le sue opere all'attuale configurazione della linguistica anche nel senso che, se ne condivida o meno l'orientamento teorico, non si può prescindere da esse, è anche autore di numerosi saggi e libri di argomento politico, in cui dagli anni della guerra del Vietnam, ha preso posizione contro la politica estera americana e condotto un'approfondita analisi dei conflitti internazionali del nostro tempo. In Italia è recentemente apparso, in collab. con Gibelt Achcar, *Potere pericoloso: Il Medio Oriente e la politica estera statunitense* (2007).

Fabio De Leonardis, dottorando di Teoria del Linguaggio e Scienze dei Segni presso il Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi di Testi dell'Università di Bari, si è occupato di letteratura e di analisi del discorso politico. Nel 2007 ha pubblicato una monografia sulla questione palestinese, *Palestina 1881-2006: una contesa lunga un secolo*.

Arianna De Luca è dottore di ricerca in Teoria del Linguaggio e Scienze dei segni, corso di dottorato di ricerca dell'Università di Bari, ed è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Pratiche linguistiche e analisi di testi della stessa Università. Tra le sue pubblicazioni più recenti, il romanzo *Il giglio e la sabbia* (2007); *Il commercio dello sguardo. Fotografia, cinema, televisione, moda* (2007); *Scritto nella pietra. La lettura della Bibbia nel romanzo di Thomas Mann* (2004). Ha curato l'edizione italiana del libro di Georg Klaus, *Il potere della parola. Raffigurazione e teoria pragmatica del discorso* (2006).

Gianluigi De Marinis Gallo, dottorando in Italianistica presso l'Università degli Studi di Trieste, si è occupato di problemi relativi all'opera di Edmondo De Amicis tra il libro *Cuore* e l'ultima sua produzione. Attualmente il suo lavoro di ricerca si concentra su forme, temi e figure della letteratura di guerra del secondo conflitto mondiale.

Viktor D. Duvakin (1909-82), studioso di letteratura, si è occupato particolarmente di Majakovskij e ha lavorato per oltre quarant'anni all'Università di Mosca. Tra le sue pubblicazioni, *Radost', masterom kovannaja* (1964), e *Rostafenster. Majakowski als Dichter und bildender Kunstler* (1967, 2ª ed. 1975). Ha dedicato gli ultimi 15 anni alla creazione di una raccolta, tramite registrazione, di memorie orali sulla storia della cultura russa dell'inizio del

Novecento, che è conservata nella sezione fonodocumenti della Biblioteca Scientifica della MGU (Università statale di Mosca).

Albert Einstein (1879-1955), fisico tedesco di origine ebraica, la sua teoria della relatività generale rivoluzionò la fisica e gli valse il Nobel nel 1921. Costretto a rifugiarsi negli Stati Uniti all'avvento del nazismo, divenne consigliere di F. D. Roosevelt e successivamente fu un acceso pacifista, sostenitore del disarmo nucleare.

Frantz Fanon (1925-61), psichiatra martinicano, direttore di un ospedale psichiatrico in Algeria. Unitosi nel 1957 al Fronte di Liberazione Nazionale algerino, si impose come il maggior teorico delle lotte anticoloniali con *Peau noire, masques blancs* (1952); *L'an V de la révolution algérienne* (1959); *Les damnés de la terre* (1961). Oggi è considerato un precursore dei *Postcolonial Studies*.

André Gorz (1923-2007) è autore di numerosi volumi, fra cui *La morale della storia*, *Addio al proletariato*, *La strada del paradiso*, *Metamorfosi del lavoro*. Il suo pensiero, critico dell'economicismo, dell'utilitarismo, del produttivismo e del consumismo, si caratterizza come rifiuto della logica capitalista.

Primo Levi (1919-87), scrittore, saggista e chimico torinese di origine ebraica. Unitosi nel 1943 alla Resistenza, fu catturato dai nazisti e deportato ad Auschwitz, dove restò fino alla liberazione del campo da parte dell'Armata Rossa nel 1945. La terribile esperienza del campo di concentramento e il successivo, picaresco viaggio di ritorno furono l'oggetto dei suoi capolavori *Se questo è un uomo* (1947) e *La tregua* (1963).

Emmauel Lévinas (1905-1995). La sua riflessione prende l'avvio dalla filosofia di Hujsserl e di Heidegger. Tra le sue opere principali. *Dall'esistenza all'esistente* (1947); *Il tempo e l'altro* (1949); *Totalità e infinito* (1961); *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974); *Fra noi* (1991); *Dio, la morte e il tempo* (1993). Presso Meltemi è stata pubblicata la raccolta di saggi *Dall'altro all'io*, a cura di A, Ponzio (2002).

Herbert Marcuse (1898-1979), filosofo tedesco di origine ebraica, è stato uno dei maggiori esponenti del celebre *Institut für Sozialforschung* di Francoforte, con cui iniziò a collaborare nel 1932. Rifugiatosi negli Stati Uniti per sfuggire al nazismo, vi pubblicò le sue due opere più importanti, *Eros e civiltà* (1955) e *L'uomo a una dimensione* (1964), che costituiscono una critica radicale del carattere alienante delle società industriali contemporanee ed esercitarono una forte influenza sui movimenti del '68.

Floyd Merrell, professore di Teoria Semiotica e di Letteratura ispanoamericana alla Purdue University (Stati Uniti). Studioso di C. S. Peirce, i suoi interessi spaziano dalla filosofia alla letteratura alla semiotica. Fra i suoi lavori più recenti, *Sensing Semiosis* (1998); *The Mexicans* (2003); *Sensing Corporeally* (2003); *Complementing Latin Amercian Borders* (2004) e *Capoeira and Candomblé* (2005).

Francesco Muzzioli insegna Teoria della letteratura all'Università "La sapienza" di Roma e fa parte del Dipartimento di Italianistica e Spettacolo. Ha pubblicato numerosi libri di saggistica, di metodologia critica e di analisi del testo su scrittori del Novecento, con particolare interesse per la ricerca dell'avanguardia e dello sperimentalismo. Presso Meltemi ha pubblicato, *L'alternativa letteraria* (2001); *Le strategie del testo. Introduzione all'analisi retorica della letteratura* (2004); *Scritture della catastrofe* (2007).

Eugenia Paulicelli insegna presso il Queens College e il Graduate Center della City University di New York. Ha scritto sulla semiotica letteraria, *fashion e women's studies*, letteratura italiana contemporanea e del rinascimento. Tra le sue pubblicazioni, *Parola e immagine. Sentieri della scrittura* (1996); *Fashion under Fascism: Beyond the Black Shirt* (2004); *Moda e Moderno. Dal Medioevo al Rinascimento* (a cura, 2006).

Nico Perrone insegna Storia dell'America all'Università di Bari e dal 1991 tiene lezioni anche in tre università danesi. In Italia è stato relatore di circa 650 tesi di laurea; in Danimarca e Svizzera, di un centinaio (PhD e master). Da anni collabora a programmi della RAI (*Alle 8 della sera* su Radio 2, *Prima pagina* e *Spazio tre* su Radio 3) e a diversi quotidiani, in Italia e Svizzera. I suoi libri recenti: *De Gasperi e l'America* (1995); *Il truglio. Infami, delatori e pentiti nel Regno di Napoli* (2000); *Enrico Mattei* (2001); *The International Economy from a Political to an Authoritative Drive. La Loggia della Philantropia* (2006); *Perché uccisero Enrico Mattei* (2006).

Susan Petrilli, professore associato, insegna nell'Università di Bari Semiotica, Semiotica della traduzione e Semiotica dei media. Per «Athanor» ha curato diversi fascicoli monografici: *Nero*, *La traduzione*, *Tra segni*, *Lo stesso altro*, *Il lavoro immateriale*, *White Matters.* Inoltre, presso Meltemi, con Augusto Ponzio, ha pubblicato: *Il sentire della comunicazione globale* (2000) e *Semioetica* (2003), e con Thomas A. Sebeok e Augusto Ponzio, *Semiotica dell'io semiotico* (2001). Inoltre, recentemente ha pubblicato: *Teoria dei segni e del linguaggio* (2001); *Percorsi della semiotica* (2005) e *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs* (con A. Ponzio, 2005) e *The Semiotic Animal* (con J. Deely e A. Ponzio 2005); *La raffigurazione letteraria* (con A. Ponzio, 2006); *Tesi per il futuro anteriore della semiotica* (con C. Caputo e A. Ponzio, 2006). Inoltre ha curato *Comunicazione, interpretazione, traduzione* (2007).

Augusto Ponzio, professore ordinario, insegna nell'Università di Bari Filosofia del linguaggio e Linguistica generale. Tra le sue più recenti pubblicazioni: con Meltemi, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico. Saggio sull'unico e la sua alterità* (2007); inoltre, *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin* (2003); *The Dialogic Nature of the Sign* (2006); *La cifrematica dell'ascolto* (2006).

Luciano Ponzio è ricercatore confermato di Semiotica e incaricato di Semiotica del testo nell'Università del Salento (Lecce). Tra le sue pubblicazioni: *Visioni del testo* (2002, 3ª ed. 2008); *Lo squarcio di Kazimir Malevič* (2000); *Differimenti. Annotazioni per un nuovo spo-*

stamento artistico (2005) e *Differimentismo* (2005), catalogo della sua produzione artistica, ai fini della quale ha conseguito, presso l'Accademia di Belle Arti di Bologna, il titolo di maestro d'arte in pittura.

Ferruccio Rossi-Landi (1921-85), dopo lunghi soggiorni di studio e di insegnamento all'estero, è stato professore ordinario di Filosofia teoretica nell'Università di Trieste. Oltre la trilogia (pubblicata da Bompiani) *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968, nuova ed. 2003); *Semiotica e ideologia* (1972, 4ª ed. 2007) e *Metodica filosofia e scienza dei segni* (1985, nuova ed. 2006); tra le sue opere: *Between Signs and Non-Signs*, a cura di S. Petrilli (1992); *Significato comunicazione e parlare comune* (1998); *Ideologia* (1982, nuova ed. a cura di A, Ponzio, 2005: Alla sua ricerca Athanor ha dedicato il volume di «Athanor», 7, 2003-2004, intitolato *Lavoro immateriale.* V. il sito il sito dell'IFRN International Ferruccio Rossi-Landi Network: http://www.ferrucciorossilandi.com/

Bertrand Russell (1872-1970) logico e filosofo inglese. Influenzato dall'incontro con G. Peano (1900) al congresso di Parigi, si dedicò alla logica matematica. Nel 1910-13 pubblicò con A.N. Whithead i *Principia matematica.* Nobel nel 1950 per la letteratura, negli ultimi anni svolse una consistente azione di propaganda antimilitaristica, in cui si era impegnato da giovane e per la quale era stato diverse volte incarcerato. Costituì insieme a Sartre e ad altri intellettuali il Tribunale Russell per giudicare dei crimini di guerra.

Adam Schaff (1913-2006) filosofo polacco, soprattutto noto per le sue opere *Introduzione alla Semantica* (1960) e *Il marxismo e la persona umana* (1965). Fra le sue ultime pubblicazioni: *Umanesimo ecumenico* (1994); *Il mio ventesimo secolo* (1995); "Disoccupazione strutturale. Il problema sociale di base della nostra epoca", «Millepiani», 2000: 33-48; *Meditazioni sul socialismo* (2001)

Thomas Sebeok (1920-2001) di origine ungherese ed emigrato negli Stati Uniti nel 1937, diretto discepolo dei grandi maestri di segni Roman Jakobson e Charles Morris e indirettamente, tramite loro, di Charles S. Peirce, ha insegnato per la gran parte della sua vita nell'Indiana University a Bloomington dove costituì e diresse dal 1956 il Research Center for Language and Semiotic Studies. Tra le sue numerose pubblicazioni, quelle recenti *Forms of Meaning* (in collaborazione con M. Danesi) e *Global Semiotics*; *Semiotica dell'io*, con A. Ponzio e S. Petrilli presso Meltemi.

Maria Solimini è professore ordinario di Antropologia culturale nella facoltà di Scienze politiche dell'Università di Bari. Tra le sue pubblicazioni: *Scienza della cultura e logica di classe* (1974); *La materia culturale* (1995); *I diritti delle differenze. Sul sistema dell'apartheid* (1995); *Itinerari di antropologia culturale* (2000); *Anthropology, Otherness, and Existential Enterprise* (2005); *Dal Sudafrica* (2005).

Thomas Szasz (Budapest, 1920). Psichiatra statunitense, è docente alla State University di New York. Grande critico della psichiatria, nega la validità del concetto di malattia men-

tale e si batte contro la medicalizzazione della vita quotidiana, vista come una forma di totalitarismo. Fra le sue opere più importanti, *The Myth of Mental Illness* (1961); *The Manufacture of Madness* (1970); *Pharmacracy* (2001).

Uberto Tommasi, in passato reporter di guerra in zone quali il Kurdistan, la Croazia, la Bosnia, il Kosovo, la Palestina, ha pubblicato negli ultimi anni *Obiettivo Kaos* (2000); *Zarub* (2000); *Kosovo buco nero d'Europa* (2004); *Turchia tulipani rossi* (2007). Collabora con riviste nazionali e internazionali. Ha collaborato con alcuni scritti al recente volume di «Athanor» *Mondo di Guerra.*

David Ward è autore di tre libri, due in inglese, *A Poetics of Resistance: Narrative and the Writings of Pier Paolo Pasolini* (1995) e *Antifascisms: Cultural Politics in Italy, 1943-1946. Benedetto Croce and the Liberals, Carlo Levi and the "Actionists"* (1996) e uno in italiano, *Carlo Levi. Gli Italiani e la paura della libertà* (2002). Insegna nel Dipartimento di Italian Studies a Wellesley College.