

n° 13
rivista libertaria

**semi
sotto
la neve**

febbraio 2026

Semi sotto la neve
Rivista libertaria
Numero 13
febbraio 2026

Reg. trib. di Belluno n. 2 del 2021 (RGNC n. 1412/2021 del registro stampa)
Dir. Resp. Antonio Senta
Pubblicazione a cura dell'APS Semi sotto la neve

In copertina e all'interno:
opere di Sandro Cristallini
ritratti di Mirca Mondin

Dal febbraio 2022, quando è uscito il numero 1,
diamo spazio a punti di vista diversi e plurali sulla realtà che ci circonda,
a partire dalla rubrica esperienze in cui sono analizzati quei semi di libertà
gettati in mezzo alla neve (figurata) dell'oggi,
ovvero pratiche di autogestione
che si fanno spazio nella società del dominio e dell'asservimento.
Non tutti gli articoli trovano la condivisione completa del collettivo redazionale,
anch'esso vario per pensieri e attitudini,
ma consapevolmente lasciamo decidere ai lettori
se essi sono utili o meno per far avanzare le idee e le pratiche libertarie.

INDICE

	Editoriale		3
ESPERIENZE	Arvaia. Una comunità che supporta l'agricoltura	<i>A.Soto</i>	9
	Attività ed esperienze nel parco del Vecchio Macello di Padova	<i>Francesco Spagna</i>	17
	Educazione e diritto alla casa: una lotta trasversale a Barcellona	<i>Tons</i>	25
APPROFONDIMENTI	Oltre la colpa. L'approccio di Louk Hulsman	<i>Luigi Delia</i>	35
	Prospettive di pace in Medio Oriente. Il caso siriano	<i>Abdullah Amin Alhallak</i>	45
	Una critica anarchica dell'intelligenza artificiale	<i>Salvo Vaccaro</i>	56
	L'educazione libertaria come educazione a essere	<i>Francesco Codello</i>	64
CONVERSAZIONE	Una difesa di dottorato anarchica che non ha mai avuto luogo	<i>Ankita Shrestha cum Giovanna Gioli</i>	75
INTERNAZIONALE	Una lettera d'amore al futuro	<i>Mutual Aid Disaster Relief</i>	89
RADICI	Louise Michel	<i>Francesco Spagna</i>	115
	Andrea Caffi	<i>Nicola Del Corno</i>	121
MUSICA	<i>Voci dal mondo.</i> Dialogo con Giuseppina Casarin	<i>Felice Liperi</i>	129
RECENSIONI	Quattro letture libertarie	<i>Eleonora Lista</i>	135
PERCORSI DI VISIONE	Cinema senza padrone	<i>Mariangela Mombelli ed Enrico Ruggeri</i>	145



EDITORIALE

Se abbiamo modo di osservare con calma la natura, troviamo sempre beneficio nella sensazione di armonia che suscita l'equilibrio tra così tanti diversi elementi. Il volo di uno stormo di uccelli, che prende tante forme diverse e in cui sembrano giocare, ci incanta e ci lascia stupiti. Sembra incredibile come tutto funzioni in modo così armonioso, come tutti gli elementi del gruppo sappiano cosa fare, senza che ci sia un controllo centralizzato, un *leader* che decida e dia degli ordini. I movimenti di alcuni gruppi di animali possono sembrare delle coreografie di danza, evoluzioni sincronizzate: si tratta di quelli che vengono definiti comportamenti collettivi, comportamenti sociali con più di un interattore nei quali gli individui si aggregano in maniera non casuale e compiono movimenti coordinati basati su un processo di auto-organizzazione.

Lo studio dei comportamenti collettivi non è comunque limitato agli animali non umani. Queste dinamiche spontanee e non gerarchiche sono infatti indagate anche nella nostra specie, come fenomeno sociale ed economico. Ad esempio, il progetto *Star-Flag*, condotto tra il 2005 e il 2008 e coordinato dal fisico Premio Nobel Giorgio Parisi, ha unito scienziati di diverse discipline per studiare i meccanismi di auto-organizzazione negli stormi

di uccelli nel cielo di Roma, e svilupparne dei modelli accurati con cui lavorare in altre discipline. Comportamento collettivo e auto-organizzazione sono dunque fenomeni molto diffusi in natura, presenti in vari ambiti, dalle scienze fisiche a quelle biologiche e sociali, e per questo il loro studio richiede un metodo fortemente interdisciplinare. Solo negli ultimi anni, grazie alle nuove tecnologie, è stato possibile mappare tridimensionalmente i movimenti di stormi di uccelli e banchi di pesci e ricondurre queste interazioni a concetti fisici e matematici.

Abbiamo affrontato più volte in questa rivista l'idea della naturale collaborazione degli esseri viventi, suggerita da *Il mutuo appoggio* di Kropotkin (1902) e ripresa da tanti studiosi anche recentemente. È importante ricordare come questa teoria della solidarietà spontanea si applichi anche agli esseri umani quando avvengono eventi esterni cataclismatici, come ci ricorda Rebecca Solnit nel suo *Paradiso all'inferno* (2009).

Osservando la situazione attuale del mondo, riguardo alla nostra crisi globale su vari fronti, ciò che emerge chiaramente è che nessuno dei problemi principali – violenze e guerre, cambiamento climatico, disuguaglianze economiche... – può essere analizzato in modo isolato. Si tratta di questioni sistemiche, cioè tutte collegate e interdipendenti. Per comprenderle e affrontarle, è essenziale modificare la nostra prospettiva: è necessario un cambio di paradigma per comprendere la realtà come una rete di combinazioni inseparabili di relazioni, e non necessariamente gerarchiche.

Se una parola chiave negli ultimi anni è stata «rete» (*network*), possiamo provare a declinarla in senso positivo in quanto in-

sieme di relazioni che connettono tutti gli esseri viventi. Questa può essere la chiave di lettura per trovare un equilibrio in questo mondo.

Le persone che, come noi, sono cresciute nell'ultimo terzo del XX secolo hanno invece vissuto come parola chiave la «crescita»: economica, demografica, di sviluppo. C'era in quel momento un *trend* di crescita generale, una diffusione di comodità prima sconosciute, l'idea che si potesse solo migliorare, fiducia nel futuro, nel progresso. I ragazzi e le ragazze che crescono nella società attuale, invece, possono solo soffrire l'angoscia di un sistema economico insostenibile, di continui disastri ambientali, di politiche che sembrano portare indietro nel tempo, di adulti che continuano ad avere l'illusione che su un pianeta limitato sia possibile una crescita illimitata.

In questo numero affrontiamo diversi di questi temi e ci sembra simbolico iniziare con il titolo dell'articolo tradotto per la rubrica internazionale *Love letter to the future*, per mantenere una speranza verso un futuro migliore e offrire anche alle nuove generazioni uno spiraglio.

La speranza non è ingenuo ottimismo. È immaginare un futuro che si realizza, contro ogni previsione, rendendo più probabile un mondo migliore attraverso piccole azioni quotidiane.

Tra le esperienze pratiche e concrete che presentiamo in questo numero troviamo Arvaia, cooperativa bolognese che unisce la coltivazione biologica all'autogestione solidale del lavoro e dei prodotti della terra, e l'esperienza del Vecchio Macello di Padova che ci apre uno scorcio su una visione all'avanguardia dell'ur-

banistica e sull'utilizzo degli spazi in disuso. Da Barcellona ci arriva la forza di una lotta trasversale, che parte da un collettivo di insegnanti, contro la gentrificazione, causa di instabilità nella continuità educativa di bambini le cui famiglie sono costrette ad abbandonare i quartieri in cui vivono.

Negli approfondimenti, la proposta di un cambio di paradigma viene da Luigi Delia: il suo articolo sulla giustizia riparativa sostituisce il binomio «delitto-pena» con «situazione-problema», spostando l'attenzione dall'individuo al contesto, dalla colpa alla comprensione. Per avere un quadro della complessità della situazione in Medio Oriente, approfondiamo poi la storia recente della Siria grazie al contributo di Abdullah Amin Alhallak. Per orientarci nel mondo di oggi non poteva mancare uno sguardo sulla tecnologia, con la critica anarchica dell'Intelligenza Artificiale di Salvo Vaccaro. Conclude gli approfondimenti una riflessione sull'educazione di Francesco Codello che insiste sulla necessità di auto-educarsi nella relazione con il mondo per essere liberi.

A conferma dell'interconnessione di tutti gli elementi troviamo la conversazione filosofica tra Ankita Shrestha e Giovanna Gioi, che superano il concetto di interdisciplinarietà e approdano a quello di post-disciplinarietà, criticando la reticenza dell'accademia a scardinare idee preconcepite e integrare vari approcci.

La pluralità dei temi affrontati caratterizza anche le *radici* di questo numero, dedicate a Louise Michel e Andrea Caffi, entrambi con vite intense e ispiratrici: risalta la capacità di tradurre i loro ideali nella pratica, in mille modi diversi, senza perdere mai lo sguardo verso gli ultimi.

Torniamo a parlare di stormi, questa volta sonori, con il coro di voci migranti diretto da Beppa Casarin. Le recensioni, a cura di Eleonora Lista, presentano quattro letture libertarie; Giampietro Berti, Stefano D'Errico, Andrea Papi e Francesco Codello sono gli autori dei volumi recensiti. Cinema senza padrone, infine, ritorna sul rovesciamento di ruoli prestabiliti, proponendo una carrellata di sguardi e linguaggi cinematografici che si allontanano dalle logiche di mercato.

Ricordandovi come sempre che la pubblicazione di questa rivista è possibile solo grazie al vostro sostegno, vi auguriamo buona lettura!



ARVAIA

UNA COMUNITÀ CHE SUPPORTA L'AGRICOLTURA

A. Soto

Cos'è

Arvaia è una cooperativa agricola che ha sede in via Olmetola 16, nel quartiere di Borgo Panigale a Bologna, alla periferia occidentale della città. Socie e soci, circa trecento, non sono clienti di un'azienda, ma partecipano direttamente alle scelte di base e al finanziamento della cooperativa, condividendo rischi e benefici dell'attività agricola e ricevendo settimanalmente una parte del raccolto.

In questo modo il cibo perde il suo prezzo al chilo, le persone pagano perché la produzione avvenga e si dividono il frutto del lavoro, che sia più o meno abbondante.

Arvaia è infatti più precisamente una CSA, cioè una Comunità che Supporta l'Agricoltura. Nasce nel febbraio 2013, iniziando a lavorare una porzione di terra di quasi 3 ettari. Inizialmente fornisce ortaggi a un nucleo di circa trentacinque persone socie, diventate rapidamente una settantina alla fine della prima estate. Nel 2015 la cooperativa *Arvaia* vince un bando pubblico per la gestione di 47 ettari di terreno che comprendono e ampliano l'area che ha già iniziato a coltivare.

Negli anni successivi, alla produzione di ortaggi si aggiunge la coltivazione di cereali e conseguente distribuzione dei prodotti trasformati: chicchi, farina, pane, pasta.

Con il passare del tempo i soci aumentano, sia i soci fruitori sia i soci lavoratori, coadiuvati da stagionali durante l'estate e da studenti che svolgono il tirocinio curricolare.

Oltre ai soci fruitori, che principalmente prefinanziano la produzione, e ai soci lavoratori, che lavorano per portare avanti la produzione, è prevista da statuto anche la figura dei soci sovventori, che prestano risorse economiche alla CSA, permettendo di investire in alcune attrezzature cruciali, come i trattori e il pozzo. Per diventare soci di *Arvaia* si versa una quota di capitale sociale, che è il proprio capitale di rischio nell'impresa.

Una volta data l'adesione alla cooperativa, si può corrispondere la quota (media consigliata) per partecipare alla CSA (Comunità che Sostiene l'Agricoltura), e in questo modo cominciare a ricevere la propria parte settimanale di ortaggi. La quantità e la varietà degli ortaggi varia a seconda delle settimane e delle stagioni. La quota è stabilita ogni anno in base al calcolo dei costi totali necessari per sostenere la cooperativa.



A inizio anno, durante l'assemblea dell'asta, ciascuna persona può proporre una propria quota annuale, che può essere più alta o più bassa della quota media consigliata, in relazione alle proprie disponibilità economiche. Ciò che importa non è quanto ciascuno mette ma che vengano coperti i costi totali. In questo modo si realizza un meccanismo di redistribuzione interna della ricchezza.

Diventare soci di *Arvaia* significa sia sostenere economicamente e direttamente la produzione del proprio cibo, sano per sé e per l'ecosistema naturale e umano che lo ospita, sia partecipare attivamente alla realizzazione di un diverso modo di vivere le relazioni di produzione e consumo, un modo che prova a mettere in pratica un'alternativa al modello capitalista e neoliberista imperante e diffuso. In tempi di crisi e di collasso eco climatico significa anche poter far parte di una rete di persone che mette al centro della propria esistenza e dei propri valori la cura dell'ambiente nel quale viviamo e la cura delle relazioni.

**UN DIVERSO MODO DI
VIVERE LE RELAZIONI
DI PRODUZIONE E
CONSUMO, CHE PROVA
A METTERE IN PRATICA
UN'ALTERNATIVA AL
MODELLO CAPITALISTA
E NEOLIBERISTA
IMPERANTE E DIFFUSO**

Cosa fa

Ad *Arvaia* si pratica un'ampia rotazione di numerose colture, esclusivamente con tecniche di agricoltura biologica, si nutre il terreno con compost e sovescio (misto di graminacee e leguminose), si coltivano tante specie di piante. L'ortofrutta cresce in pieno campo e in parte in serre non riscaldate (tunnel coperti), che consentono di anticipare qualche ortaggio primaverile o prolungare la raccolta di quelli autunnali e invernali; compa-

tibilmente con la posizione geografica e il clima, vengono coltivate molte varietà di ortaggi, per avere un'alimentazione sana e varia nel corso dell'anno. Si irriga con un sistema a goccia per contenere e ottimizzare il consumo di acqua. Biodiversità e buona salute del terreno offrono varietà di cibo alle persone socie e aiutano le piante a convivere con insetti e parassiti. Gli interventi a difesa delle piante sono ridotti al minimo indispensabile. In rotazione con ortaggi e sovescio vengono coltivati cereali autunnali e primaverili. Dal raccolto e dalla trasformazione dei nostri cereali si ricavano chicchi, farina, pane e pasta.

Ogni martedì e venerdì avviene lo smistamento degli ortaggi raccolti in vista della loro distribuzione tra socie e soci che hanno contribuito a finanziare l'anno agricolo. In tale occasione si gestisce anche il pane prodotto con la farina di grano tenero semintegrale e preparato il giorno stesso dal Forno Brisa. Ma *Arvaia* produce anche i trasformati: ogni lunedì ciascun socio riceve una mail con il listino di quelli disponibili e i relativi costi.

La distribuzione

Gli ortaggi e i trasformati ordinati a parte vengono portati settimanalmente nei diversi punti di distribuzione elencati di seguito:

- La sede stessa di *Arvaia* (in via Olmetola 16, martedì dalle 14 fino alle 12 di mercoledì, venerdì dalle 14 fino alle 12 di sabato; Centro sociale Frassinetti, via Andreini 18, martedì dalle 16:30 alle 19:30; Casa di Quartiere Fondo Comini, via Fioravanti 68, martedì dalle 16:30 alle 19; Circolo Anarchico Berneri, Piazza di Porta Santo Stefano, martedì dalle 17:30 alle 19:15; Camere d'aria, Via Guelfa, 40/4, venerdì dalle 16:30 alle 20:30; Cucina Popolare Saffi, via Berti 2/8, venerdì dalle 16 alle 17:45; Co-housing Porto15, via del Porto 15, venerdì dalle 16:30 alle 19).



Struttura organizzativa

Assemblea dei soci

L'Assemblea dei soci è l'organo collegiale deliberativo interno di *Arvaia*. È composta da tutti coloro che risultino essere iscritti nel libro dei soci, i quali dispongono di un solo voto per ciascuno.

Le sue competenze sono strettamente connesse alle decisioni più rilevanti per la cooperativa, proposte all'Assemblea stessa dal Consiglio di Amministrazione, quali:

- l'approvazione del bilancio consuntivo dell'anno precedente;
- la nomina e la revoca dei componenti del Consiglio di Amministrazione;
- la modifica dell'atto costitutivo;
- l'asta per il finanziamento dell'anno agricolo (gennaio-marzo).

Di solito si tengono almeno tre assemblee generali all'anno: a gennaio/febbraio quella dell'asta, a maggio/giugno quella di approvazione del bilancio consuntivo dell'anno precedente, a ottobre/novembre quella di presentazione del bilancio preventivo per l'anno successivo.

Altri organi di governo: gruppo lavoratori e CdA

In questo momento – autunno 2025 – la gestione generale, ordinaria e straordinaria, di *Arvaia* è portata avanti principalmente dal gruppo dei soci dipendenti/lavoratori (composto da sei-sette persone), dal gruppo che compone il CdA (cinque persone, due delle quali fanno parte anche del gruppo dei lavoratori), e da una persona socia fruitrice con grande esperienza in contabilità e amministrazione, che supporta fortemente il lavoro di gestione economica e finanziaria della cooperativa.

Una persona del gruppo lavoratori si occupa nello specifico dell'attività di smistamento e distribuzione degli ortaggi, oltre che della gestione del mercato settimanale e dei prodotti trasformati. Fa parte del lavoro di «distribuzione» anche un ampio e costante impegno nel tenere i contatti e le comunicazioni con le persone socie fruitrici.

Le altre persone che fanno parte del gruppo lavoratori sono coinvolte quotidianamente nelle attività agricole (gruppo agricolo) e gestiscono anche tutto il lavoro «agricolo» che non avviene in campo (compilazione registri relativi alla certificazione biologica, contatti con fornitori di piantine, semi e mezzi di produzione vari, manutenzione macchine e attrezzi, manutenzione della sede e degli spazi comuni).

Il gruppo agricolo si riunisce una volta a settimana per pianificare il lavoro in campo, risolvere piccoli e grandi imprevisti, programmare le colture e verificare l'andamento dei lavori e del

clima interno al gruppo.

Il gruppo lavoratori si riunisce una volta ogni due settimane per coordinare le attività e mantenere aperte le comunicazioni interne, oltre a curare il clima relazionale.

Il CdA si riunisce una volta ogni due settimane e si occupa di supervisionare le attività nel loro

**IN ARVAIA, IN QUANTO
CSA, È FONDAMENTALE
LA PARTECIPAZIONE
E IL SUPPORTO, OLTRE
CHE FINANZIARIO ANCHE
OPERATIVO, DELLE
PERSONE SOCIE FRUITRICI.**

complesso e di seguire in particolare l'andamento della gestione economica e finanziaria (bilancio preventivo e controllo di gestione) oltre ad elaborare le strategie generali della CSA e affrontare questioni varie, di natura burocratica e di rapporto con le istituzioni.

Da due anni a questa parte i gruppi di lavoro che portano avanti le attività di *Arvaia* sono sostenuti dallo strumento della facilitazione, sia interna che esterna, cioè dalla presenza di persone che si occupano di preparare e accompagnare le riunioni con teorie e tecniche finalizzate a rendere più piacevole e efficace il confrontarsi, prendere decisioni e operare collettivamente.

Con il supporto della facilitazione si è anche avviato un processo di passaggio generazionale e di revisione della struttura organizzativa della cooperativa.

In *Arvaia*, in quanto CSA, è fondamentale la partecipazione e il supporto, oltre che finanziario anche operativo, delle persone socie fruitrici.

Alcune persone partecipano regolarmente al lavoro in campo (raccolta, diserbo, trapianto...), e anche al lavoro di smistamento e distribuzione, sia nei giorni di distribuzione che nel giorno di mercato.

Le persone socie sono invitate a contribuire e ad approfittare delle opportunità offerte da *Arvaia*. La partecipazione, oltre che in campo, può avvenire in ambiti come: l'autogestione dei punti di distribuzione, l'organizzazione di eventi aperti a tutte e di incontri di promozione o di approfondimento di temi collegati all'agricoltura contadina e alla sovranità alimentare, la diffusione delle informazioni riguardanti *Arvaia* tramite passaparola, l'utilizzo dell'area *picnic* con gruppi di famiglie e amici...

Altre attività

Ad *Arvaia* si svolgono anche feste e passeggiate stagionali. Gli appuntamenti più regolari sono la festa delle fragole (a maggio) e la festa del cavolo (a ottobre). A seconda delle energie dispo-

nibili all'interno del gruppo di persone che anima e gestisce la CSA, si organizzano anche cene di autofinanziamento ed eventi per far conoscere Arvaia a nuove persone.

Arvaia è parte attiva di diverse reti locali e nazionali. Aderisce a *Campi Aperti*, un'associazione di produttori e cittadini che sostiene l'agricoltura biologica contadina e il diritto delle comunità a decidere in merito alla produzione del proprio cibo, all'alimentazione e alla gestione dei territori.

È inoltre parte della Rete italiana delle CSA, della Rete per la sovranità alimentare dell'Emilia-Romagna e di *ènostra* - cooperativa energetica che produce e fornisce ai soci energia sostenibile, etica, 100% rinnovabile.

L'utopia concreta

Arvaia continua a lavorare per realizzare la propria utopia concreta in un contesto sociale ed economico che non è certo favorevole a un progetto solidale e senza obiettivi di profitto, con costi crescenti. Come ha scritto una socia nell'ottobre 2025, *Arvaia* è una esperienza che prova a resistere mettendo in atto una pratica quotidiana di costruzione di un modo diverso di produrre e di consumare, di vivere e di stare in relazione.



STORIA DI LIBERE ATTIVITÀ CULTURALI NEL PARCO DEL VECCHIO MACELLO DI PADOVA

Francesco Spagna

Le attività del Vecchio Macello comunale di Padova finirono lasciando, nella prima metà degli anni Settanta del Novecento, una vasta area verde vicina al centro città, un parco con area golenale lungo il canale San Massimo, appoggiata alle mura cinquecentesche, dalla zona presso il bastione fino a una palazzina in stile liberty, dove avevano sede gli uffici amministrativi, che dà su via Alvise Cornaro. Rimase dunque un parco in un'area dismessa, che aveva subito un pesante inquinamento per gli scarti di lavorazione delle carni; un parco di grandi e vecchi alberi, che nel giro di poco produsse una fotta boscaglia che avviluppò gli edifici dello storico complesso industriale. Edifici che suscitavano l'interesse di una disciplina accademica che allora si andava formando, l'archeologia industriale, e anche di un movimento più ampio, a livello europeo, che cominciava a guardare a queste aree dismesse come potenziali risorse per una riqualificazione di tipo culturale. Francesco Piva, protagonista di questa vicenda, intercettò questi due ambiti più un terzo, quello dell'ecologismo. Intersecare questi tre piani fu per lui uno sviluppo graduale, tra gli anni Settanta e gli Ottanta, ma è evidente l'intuito anticipatore di questo personaggio. Francesco Piva collaborava allora

con l'Università di Padova, dando un importante contributo al nascente settore informatico, lavorando sui primi computer, evidentemente consapevole della straordinaria rivoluzione tecnologica che allora cominciava. Non si collocava però, esclusivamente, nel ruolo di tecnico informatico, aveva un'ampia cultura e pativa le strettezze dei settori accademici e delle logiche baronali.

Leggeva Ivan Illich e Claude Lévi-Strauss, coltivando una sensibilità storica, antropologica e politica. Questa sensibilità, innestata sulla consapevolezza della rivoluzione tecnologica, produsse una attitudine che allora apparve sorprendente: una attitudine conservativa. Le trasformazioni in corso sarebbero state così rapide che era necessario conservare le tracce dei passaggi che le avevano innescate. Dunque la necessità di conservare le macchine calcolatrici che avevano portato ai computer e i primi computer. L'idea dell'im-

portanza di un museo della scienza e di un museo dei computer, per tenere la memoria non solo delle tecniche utilizzate, del "patrimonio" materiale, ma anche di quello immateriale, delle tecniche del corpo, dei vissuti umani. La sua sensibilità antropologica, nel solco del pensiero di Illich, lo orientava nell'urgenza di conservare l'umanizzazione del processo tecnologico. L'area dismessa del Vecchio Macello si prestò bene a depositare i macchinari storici che rischiavano, nei dipartimenti tecnico-scientifici, di essere dimenticati o distrutti. Analogamente, ma su un altro piano, Francesco Piva era interessato all'idea del recupero archeologico-industriale e di quello che era avvenuto alla *Villette* di Parigi, il vecchio macello comunale della capitale francese. Il recupero architettonico, sí, ma anche la possibilità di un riutiliz-

**L'AREA DISMESSA DEL
VECCHIO MACELLO
SI PRESTÒ BENE
A DEPOSITARE I
MACCHINARI STORICI
CHE RISCHIAVANO DI
ESSERE DIMENTICATI
O DISTRUTTI**



zo degli spazi per creare un centro culturale. Con questo spirito, Francesco Piva organizzò una occupazione consensuale dell'area del Vecchio Macello. In un'intervista che ho raccolto da lui pochi mesi prima della sua morte, nel 2016, Francesco Piva rivelò che il Comune gli aveva dato le chiavi per accedere all'area dismessa. Ma ecco profilarsi un altro piano, di intervento sociale e politico, quello dell'occupazione: l'idea di attuare, nel parco occupato, una Comunità per le Libere Attività Culturali (CLAC) che fu allora fondata. L'idea di Comunità era ispirata dall'esperienza condotta a Ivrea da Adriano Olivetti. La volontà di fare cultura attraverso «libere attività» si scontrò con uno schema di conflitto politico, in quegli anni, nella città di Padova come altrove, tra cattolici e comunisti, tra parrocchie e sedi di partito, movimenti insurrezionali e gruppi neofascisti¹. In Francesco Piva, la volontà di tirarsi fuori (o di non lasciarsi triturare) da questo scontro gli derivava da una sensibilità politica libertaria. Anche se non espresse mai una posizione ideologica, Francesco era interessato al pensiero anarchico e alla sua storia.

¹ Nel conflitto che si sviluppò in quegli anni (sfociando in episodi di guerriglia urbana), la Comunità per le Libere Attività Culturali, pur instabile e a volte litigiosa al suo interno, rappresentava una sorta di oasi in quel violento scenario politico, vedi: <https://www.laboratorioinchiesta.it/2022/02/ex-macello-storia-di-un-bene-comune-a-padova/>

Un'altra idea sorprendente fu quella, successivamente all'occupazione, di attuare il restauro degli stabili (e il recupero del patrimonio architettonico) attraverso una Scuola Edile. Essa trovò sede nell'edificio dove ora si trova il Planetario. Mano a mano che la Scuola insegnava le pratiche di edilizia, costruiva – ristrutturando – lo spazio per la propria sede, secondo un criterio pedagogico (ed ecologico) di crescita nell'apprendimento e apprendimento nella crescita che continua a essere innovativo e molto attuale. Il Comune partecipò al restauro dell'edificio principale della macellazione, quello più imponente, ma altri edifici nel parco furono restaurati con quel metodo circolare, «dal basso», senza particolari finanziamenti.

Si introdusse già dall'inizio, un ulteriore livello, quello dell'ambientalismo. Verso la fine degli anni Settanta e a cavallo tra i Settanta e gli Ottanta, cominciò a strutturarsi il movimento ecologista. Francesco Piva era interessato alle prime realizzazioni dei Verdi tedeschi e aveva partecipato a esperienze condotte a Brema. Il Parco Didattico venne allestito con l'intenzione di ricalcare, ma anche migliorare, l'esperienza tedesca. Le piante del parco vennero catalogate, e si osservò come la natura riprendeva



piede dopo un lungo inquinamento industriale. Si costruì uno stagno, un orto (uno dei primi orti urbani della città) e la Spirale delle Essenze (una installazione a spirale coltivata con piante officinali). Le scolaresche furono invitate a partecipare. Valeva sempre il principio dell'imparare facendo. Migliaia di bambini delle scuole di Padova, a partire dagli anni Ottanta, visitarono e insieme parteciparono alla creazione del Parco Didattico. L'attrazione maggiore era circondare, in girotondo, il grande pioppo bianco al centro del Parco. Le scolaresche venivano infine invitate a un'altra esperienza che appariva fiabesca. Nella casetta restaurata sul ponte delle Gradelle, all'estremo del parco, era stato allestito un mulino di legno dove si potevano imparare la macinazione, la separazione della crusca, la produzione della farina, e con la farina si impastava il pane. Si tratta dello stesso mulino che da alcuni anni viene esposto e fatto funzionare alla festa del Biologico in Piazza delle Erbe, evento annuale nel centro storico. Quanti bambini della città – ora adulti – hanno potuto fare queste esperienze? Il conteggio è andato sicuramente perduto ma la memoria cittadina, credo, rimane. Il Parco Didattico si arricchì anche grazie a scambi giovanili e campi internazionali. La memoria di questo luogo si è dunque estesa fuori dal nostro Paese. Il servizio per i centri estivi continuò costante per molti anni e nel parco trovarono sede le associazioni culturali per laboratori di ceramica, pittura, musica, teatro... mentre all'interno della palazzina si svolgevano quotidianamente attività culturali di vario genere, per la difesa dell'ambiente, il recupero del Patrimonio, i diritti umani; corsi di Yoga, serate di poesia, corsi di lingua, di aggiornamento per insegnanti, gruppi di Esperanto, giocatori di Go... innumerevoli attività. Si creò una biblioteca al piano terra, specializzata su ambiente e cultura veneta, e una per bambini al piano superiore, con libri illustrati in tutte le lingue del mondo. La gestione degli spazi era affidata agli obiettori di coscienza in servizio civile allora alternativo alla leva militare. Conobbi così

Francesco Piva, nel 1982, quando cominciai il mio Servizio Civile, che all'epoca era di due anni, con la convenzione gestita dal WWF (World Wildlife Fund), consociato della CLAC. Lo incontrai mentre ripuliva la vegetazione all'ingresso della palazzina. Le mie prime mansioni furono spalare carbone da uno degli edifici del parco e trasportare vecchie, pesanti macchine calcolatrici. Poi venni adibito alla biblioteca, dove imparai il sistema di classificazione decimale. Devo in buona parte a Francesco Piva il mio interesse per l'antropologia culturale, che ora insegno all'Università di Padova. Ripresi a collaborare con lui e Giuseppina Rimini ai primi anni Novanta, quando la palazzina dell'Ex macello divenne la sede della Federazione Mondiale dei Club e delle Associazioni UNESCO (FMACU). L'esperienza del parco Didattico venne presentata in diversi convegni internazionali, in Russia come in Africa, e uno lo organizzammo nella nostra sede, nel 1993.

Alla morte di Francesco Piva, nel 2016, quel luogo pativa già un processo di declino e un certo degrado. Vedere quel degrado, dopo aver vissuto dall'interno tutte quelle esperienze, era qualcosa che spezzava il cuore. Dico questo perché personalmente mi sentii rincuorato quando vidi che il gruppo di giovani di Cucina Brigante aveva occupato la palazzina. Dal 2016 al 2020, Cucina Brigante ha potuto svolgere le sue attività (andare a raccogliere le eccedenze ortofrutticole ai mercati generali, distribuirle alle famiglie o cucinarle per distribuire pasti gratuiti o a offerta libera, organizzare feste, eventi collettivi e attività culturali) appoggiandosi ai locali e alle strutture del Vecchio Macello. Quando ebbi

la notizia che la polizia di Padova, in tenuta antisommossa, il 15 gennaio 2020 aveva sgomberato Cucina Brigante, e i locali della palazzina tornavano alla desolazione e al degrado, provai, come tanti altri, un profondo senso di ingiustizia.

**DAL 2016 AL 2020,
CUCINA BRIGANTE
HA POTUTO SVOLGERE LE SUE
ATTIVITÀ APPOGGIANDOSI AI
LOCALI E ALLE STRUTTURE
DEL VECCHIO MACELLO**

Evento di Cucina Brigante



Partecipai dunque, da quell'epoca (sono ormai cinque anni fa) a una assemblea cittadina per sensibilizzare il Comune di Padova a riconoscere il Vecchio macello come Bene Comune (secondo il relativo regolamento che lo stesso Comune ha adottato). Si è cercato di avviare, dunque, dal 2021, una progettazione condivisa seguente alla dichiarazione di Uso Civico e Collettivo dell'area². Per evitare che grandi appalti per

la riqualificazione di quel luogo, che sarebbero in previsione, non lo snaturino completamente, cancellando la memoria delle esperienze realizzate e di ciò che – per la città – là è avvenuto. Perché possano riprendere le attività di Cucina Brigante, che sono state importanti per il quartiere Portello e non solo.

Riflettere sul cibo e cucinare possono essere momenti di resistenza allo sfruttamento umano, ecologico e animale, possono essere momenti di confronto, strumenti di lotta contro una società asservita al denaro e alle sue logiche esclusive³.

² Per la sintesi sull'attività di questa assemblea vedi *Ex res Publica: dall'assemblea dell'Ex Macello di Padova un incontro aperto il 16 novembre*, articolo del 24 ottobre 2025 su <https://www.laboratorioinchiesta.it/>

³ FRAGHÌ Peppino, «Ortofrutta di scarto a offerta libera. Un'indagine empirica di Cucina Brigante al Portello nella cornice teorica delle Rappresentazioni Sociali» Tesi di Laurea Magistrale in Psicologia Sociale, del Lavoro e delle Comunicazioni, Università di Padova, anno acc. 2017-18. Cucina Brigante riprende l'impostazione del gruppo *Food not bombs*, fondato negli U.S.A. nel 1980.

Leggendo la tesi di Peppino Fraghì mi rendo precisamente conto che le alternative al capitalismo disfunzionale e al neoliberismo ci sono e continuano a prodursi. Sono piccole esperienze locali, sí, ma se le mettessimo in fila con tutte le altre che ci sono al mondo ne verrebbe un elenco sterminato, come quello mostrato nel recente spettacolo *Sogno e son desto!* di Michele Dotti.

Ripensando a tutta l'esperienza vissuta al Parco Didattico, l'incontro con gli attivisti e le attiviste di Cucina Brigante mi ricorda cosa sia e cosa significhi «cittadinanza attiva». Ascoltando le loro parole, i loro racconti, mi appare chiaro in che misura esperienze che avvengono ai margini delle istituzioni possono lasciare tracce profonde, anche se «invisibili agli occhi».

Questo rincuorarsi o riprendere speranza non è retorico. Jacques Ellul, l'anarchico e teologo cristiano, amico e maestro di Ivan Illich⁴, collega la sua Etica della libertà alla speranza. La cittadinanza attiva viene compresa soprattutto attraverso l'esperienza, andando a prendere la «ricicla», coltivando un orto, impastando la farina, cucinando. Per fare queste esperienze ci vuole un luogo (e le esperienze stesse «fanno» il luogo), un luogo che perciò diventa Bene Comune.

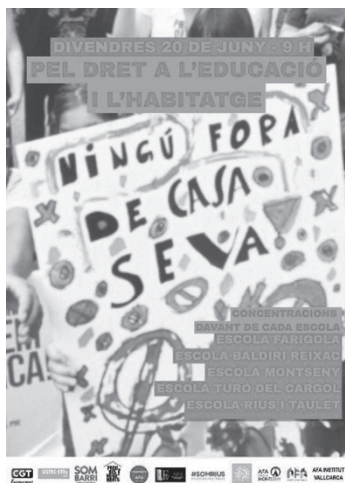
Ciò che dà speranza, anche, è questa ricorrenza, nello stesso luogo, delle simpatie per il pensiero anarchico, da parte di Francesco Piva come di Cucina Brigante. Una sorta di testardaggine del destino che si ritrova, si ripresenta, vero «seme sotto la neve», negli stessi luoghi.

4 ELLUL Jacques, *Ethique de la liberté*, vol 1, Editions labor et Fides, Genève 1973. Illich Ivan, *La convivialità*, Red!, Cornaredo (Mi), [1973] 1993 - 2005.

EDUCAZIONE E DIRITTO ALLA CASA: UNA LOTTA TRASVERSALE A BARCELONA

Tons

Il 20 giugno 2025, alle ore 9:00, studenti, famiglie e insegnanti si radunano davanti a sette scuole nei quartieri di *Vallcarca*, *Penitents* e *La Salut*, nella città di Barcellona. L'obiettivo è fermare la scuola «per il diritto all'istruzione e alla casa». Tredici bambini sono minacciati da una nuova campagna di sfratti che il Comune intende eseguire il 2 luglio, una volta terminato l'anno scolastico.



Dopo lo sgombero dell'insediamento Rom che per dieci anni ha ospitato circa venticinque persone nel cuore del quartiere di *Vallcarca*, ora è il momento di sfrattare i residenti che occupano alcune delle case abbandonate, in seguito al processo di sviluppo urbano speculativo avviato nel 2002. Il macabro «Piano di Sistemazione» della nuova Amministrazione Comunale di Barcellona («socialista») mira a portare a termine il lungo processo di espulsione dei



residenti di *Vallcarca*, con l'obiettivo di trasformare un quartiere popolare in un nuovo quartiere *trendy* ed esclusivo, del marchio Barcellona¹. Per anni, imprese immobiliari senza scrupoli hanno acquistato vecchi edifici e terreni, cessato contratti di affitto e fatto *mobbing* ai residenti che vivevano lì da generazioni, pensando solo agli enormi profitti che il redditizio settore della compravendita garantiva da decenni. Se le crisi economiche degli ultimi quindici anni avevano finora impedito la costruzione di attici e loft per *expats*² e altri privilegiati senza legami con il quartiere, ora sembra che la bolla immobiliare torni a gonfiarsi.

Nel frattempo, tuttavia, spazi di resistenza e confronto si sono sviluppati e intrecciati in un quartiere che si è difeso occupando, disobbedendo ai molteplici regolamenti comunali che disciplinano lo spazio pubblico, auto-organizzandosi e lottando per gli spazi

1 La città di Barcellona, pioniera nell'Europa meridionale nella gentrificazione e nell'attrarre *overtourism*, viene spesso paragonata dai suoi abitanti ad un marchio registrato, a qualcosa da vendere.

2 "*Expat*" (abbreviazione di "*expatriate*") indica una persona che vive e lavora temporaneamente o permanentemente in un Paese diverso dal proprio, spesso per motivi professionali e con un certo livello di qualifica, distinguendosi dall'immigrato genericamente inteso per una connotazione più "privilegiata" legata al lavoro e al reddito più elevato.

sociali e comunitari. E nonostante le discrepanze e differenze politiche e strategiche dei diversi gruppi ed entità che lo compongono, è cresciuta una comunità di lotta composta da gruppi anarchici, atenei, circoli di quartiere e associazioni di famiglie legate alle scuole. In questa lotta, le AFA (*Associacions de Famílies d'Alumnes*) hanno avuto e vogliono avere un ruolo importante nella difesa del diritto all'alloggio per i bambini; e da qualche anno si osserva quanti bambini siano costretti ad abbandonare forzatamente la scuola a causa di sfratti, espulsioni, risoluzione ingiustificata dei contratti di affitto, ecc. Si tratta di una mobilità forzata, cioè di un allontanamento delle classi popolari dal quartiere, dallo spazio in cui sono cresciuti i bambini e le bambine, che impedisce loro di continuare a far parte della comunità educativa e del relativo tessuto sociale, cosa che ha conseguenze molto gravi sia nel processo di apprendimento che in termini di equità e giustizia sociale.

Secondo un recente studio sulla popolazione infantile a Barcellona³, la mancanza di garanzie di accesso a un alloggio dignitoso è la prima causa dell'aumento della disuguaglianza e della povertà nelle famiglie con bambini. Inoltre, l'intensificazione della disuguaglianza ha una componente razzista, poiché otto bambini poveri su dieci a Barcellona sono nati da genitori di origine straniera e - va tenuto presente - il 70% vive in famiglie con entrambi i genitori (la maggioranza, quindi, non è composta da famiglie monogenitoriali). Secondo il rapporto stesso, il pregiudizio razzista del-

**LA MANCANZA DI GARANZIE
DI ACCESSO A UN ALLOGGIO
DIGNITOSO È LA PRIMA
CAUSA DELL'AUMENTO
DELLA DISUGUAGLIANZA
E DELLA POVERTÀ NELLE
FAMIGLIE CON BAMBINI**

³ *Infàncies desiguals a la ciutat de Barcelona. Condicions de vida de la població infantil més enllà de la pandèmia*. Maggio 2024. Consiglio comunale di Barcellona.

**SI PROPONE UN
PROFONDO CAMBIAMENTO
NELL'EDUCAZIONE
PARTENDO DALL'INNEGABILE
CONSAPEVOLEZZA CHE
IL LAVORO EDUCATIVO
HA UNA DIMENSIONE
POLITICA E SOCIALE**

la povertà non ha tanto a che vedere con le caratteristiche sociodemografiche ed economiche ma è piuttosto legato alla discriminazione, ovvero alle difficoltà e alla violenza che accompagnano i processi di inclusione sociale nella popolazione di origine migrante. Di fronte a questa realtà, tuttavia, ci sono anche insegnanti e professori che si organizzano per difendere l'infanzia e il diritto a crescere, vivere e apprendere in modo dignito-

so e giusto, equo ed egualitario. Si tratta della *Piattaforma Docents080*⁴, nata nel 2024 a Barcellona e ispirata dall'auto-organizzazione del collettivo *Docents 17190* della città di Salt (Girona), il primo collettivo di insegnanti che ha alzato la voce contro l'ondata di sfratti che ha gravemente colpito studenti e comunità educativa, incrementando la segregazione scolastica, la violazione dei diritti e la sofferenza per la popolazione più precaria. La *Piattaforma Docents080* si definisce «uno spazio di incidenza sociale e politica per garantire che tutti gli studenti possano apprendere nelle stesse condizioni» e si batte per raggiungere tre obiettivi principali: sensibilizzare e fare luce sulle situazioni di insicurezza residenziale che colpiscono bambini e adolescenti nei centri educativi; agire per denunciare questa ingiustizia sociale, perché garantire i diritti e accompagnare i minori è anche compito della scuola; creare reti comunitarie che colleghino scuole, famiglie ed associazioni per rispondere a queste situazioni, incidendo sulle istituzioni pubbliche competenti⁵.

4 «080» si riferisce all'inizio dei codici postali dei quartieri di Barcellona.

5 Sul loro sito web è possibile trovare materiali, strumenti e report sull'argomento: <https://sites.google.com/view/docents080/p%C3%A0gina-principal>.

Si tratta, infatti, di proporre un profondo cambiamento nell'educazione, per definire quale ruolo debbano avere oggi i centri educativi, partendo dall'inegabile consapevolezza che il lavoro educativo ha una dimensione politica e sociale. Ovviamente non si tratta di una novità. La storia dell'educazione ci insegna che le correnti pedagogiche più critiche e volte all'emancipazione hanno sempre compreso che educazione e politica vanno di pari passo, che educazione ed emancipazione sono concetti inscindibili e che il compito dell'insegnante non si limita alla trasmissione di contenuti, ma si definisce proprio nella comprensione che il nucleo dell'apprendimento è mettere in discussione il potere, denunciare le ingiustizie e agire contro l'esclusione.

È tempo, quindi, di farlo ora! Come afferma la *piattaforma Docents080*, è tempo che i centri educativi diventino spazi in cui la comunità si riconosce e si difende, poiché "senza casa non c'è educazione". Ed è paradossale che si debba rivendicare un'ovvietà come questa in un contesto (sia catalano che spagnolo) segnato dal basso rendimento scolastico degli studenti, che - questo sì - ha messo in allerta le amministrazioni educative. Ma come si può pretendere di migliorare la realtà educativa senza prendere in considerazione le condizioni materiali che rendono possibile l'atto educativo? Per sottolineare l'assurdità di questa domanda, una delle prime azioni della *piattaforma Docents080* è stata redigere un *report* sulla realtà degli alunni e alunne di Barcellona, con l'obiettivo di sapere quanti bambini e adolescenti trovavano temporaneamente alloggio in pensioni in città; quante persone avevano subito uno sfratto durante l'anno scolastico 2024/25; e come l'insicurezza residenziale avesse influito sugli studenti a livello pedagogico, sociale e psicologico. Il rifiuto dell'amministrazione



di fornire dati su una realtà così degradante e preoccupante, ma invisibile e messa a tacere, è stato un modo per impedire di costruire una lotta che sovvertisse questa realtà.

La *piattaforma Docents080* ha quindi *rotto il silenzio* elaborando uno studio in risposta alla preoccupazione condivisa dall'intera comunità educativa che, giorno dopo giorno, vedeva come bambini e adolescenti venivano sfrattati, vivevano in alloggi precari o soffrivano situazioni di insicurezza residenziale che violano il loro diritto a crescere in un ambiente sicuro, dignitoso e stabile. Il rapporto, elaborato in collaborazione con l'Osservatorio DESCA (*Rilevamento di situazioni abitative precarie e sfratti nei centri educativi di Barcellona*), analizza l'impatto dell'insicurezza residenziale e degli sfratti su bambini e adolescenti nei centri educativi di Barcellona. Si basa sui dati di 46 scuole e rivela che ci sono un totale di 215 bambini interessati da procedimenti di sfratto e 180 bambini ricollocati in pensioni. Il 96% delle scuole presenti nel rapporto identifica bambini che vivono in alloggi precari, l'85% dei centri rileva cambiamenti di indirizzo tra gli studenti, il 61% ha studenti che alloggiano in pensioni e il 13% segnala casi di senzatetto.

Il 90% dei centri osserva un aumento significativo dello stress emotivo negli studenti colpiti da problemi abitativi, un aumento del nervosismo e della mancanza di concentrazione. Il 70%, inoltre, nota ripercussioni negative sul rendimento scolastico e sulla frequenza (assenteismo e ritardi). Si osservano anche effetti negativi sulle condizioni di vita, come la mancanza di igiene personale, ma desta particolare preoccupazione anche la mancanza di cibo (bambini che arrivano senza colazione) e di riposo.

Come si può constatare, la realtà è estremamente preoccupante, mentre è evidente la mancanza di risposta ufficiale da parte delle scuole. Si prova a intervenire in modo informale, causando un sovraccarico di lavoro sul personale che si mette in gioco in maniera individuale, senza protocolli da seguire, senza una formazione specifica né risorse umane sufficienti. Tutto ciò dipinge una realtà allarmante e spesso invisibile, in cui l'insicurezza re-

**L'INSICUREZZA RESIDENZIALE
COLPISCE SISTEMATICAMENTE
E STRUTTURALMENTE GLI
STUDENTI DI BARCELONA,
COMPROMETTENDO IL LORO
DIRITTO ALL'ISTRUZIONE E
A CRESCERE CON DIGNITÀ**

sidenziale colpisce sistematicamente e strutturalmente gli studenti di Barcellona, compromettendo il loro diritto all'istruzione e a crescere con dignità; e si osserva come l'amministrazione riproduca e strutturalmente perpetri violenza contro i bambini

– soprattutto contro i figli dei lavoratori di origine migrante e dei residenti nei quartieri popolari - attraverso la violazione del diritto all'alloggio, che diventa anche una violazione del diritto all'istruzione.

Fortunatamente, ci sono insegnanti, scuole e famiglie che si organizzano per affrontare l'ingiustizia al di fuori delle istituzioni, nonostante le pressioni, gli ostacoli e le linee guida dell'amministrazione scolastica che pretende di convertire l'educazione in un'attività neutrale, depoliticizzata e asettica. Spesso, quando viene annunciata una protesta o un'interruzione delle attività scolastiche per denunciare ingiustizie e problemi abitativi, gli insegnanti ricevono comunicazioni dall'amministrazione riguardo l'obbligo di rispettare l'orario di lezione imposto. Così, la violenza di Stato si riproduce anche attraverso l'istituzione scolastica che non solo non può cambiare la situazione, ma non può nemmeno denunciarla, mentre il governo di turno fa bella mostra della funzione sociale della scuola pubblica come strumento per ridurre le disuguaglianze e lavorare per l'equità.

Ma sappiamo già che il sistema educativo è stato progettato per mantenere l'ordine sociale e riprodurre la società gerarchica, e che lo Stato concepisce la scuola come un dispositivo disciplinare e un canale di trasmissione dell'ideologia dominante. La storia dell'educazione ci insegna che nel contesto catalano già all'inizio del XX secolo si sono levate le voci di insegnanti e pedagoghi libertari come Francisco Ferrer i Guàrdia (1859-1909), Teresa Mañé (1865-1939), Joan Puig Elías (1898-1972), Félix Carrasquer (1905-1993);

questi sono alcuni esempi dell'impegno degli insegnanti per la causa e la trasformazione sociale, ma potremmo nominarne molti altri a livello internazionale come Élise (1898-1983) e Céléstin (1896-1966) Freinet, che svolgono il loro lavoro principalmente in Francia; in America centrale e meridionale, Paulo Freire (Brasile, 1921-1997), Ivan Illich (Messico, 1926-2002) e Martín Almada (Paraguay, 1937-2024), che nel corso del XX secolo hanno fatto dell'atto educativo una lotta contro l'ingiustizia battendosi per l'uguaglianza e la libertà di tutti gli oppressi, gli ignorati e gli esclusi.

Per questo è essenziale abbattere i muri della scuola - visibili e invisibili - e comprendere il compito educativo oltre la scolarizzazione, così come concepire l'insegnante al di là della sua condizione di funzionario pubblico.



In questo senso, *Vallcarca* è un esempio di organizzazione trasversale che sovrverte la frammentazione delle lotte. Si tratta della difesa di un territorio e della rivendicazione di un quartiere popolare, dove le classi lavoratrici possano vivere bene, avere spazi di socializzazione condivisi e autogestiti, dove i bambini possano crescere e mettere radici. Per questo è necessario un coordinamento tra il sindacato per l'edilizia popolare, i gruppi di

okupas e anarchici, le famiglie delle scuole di quartiere, i centri sociali, i gruppi che lavorano per promuovere la cultura popolare, i gruppi che lottano contro la turisticizzazione, ecc. Un quartiere dove i ricchi e gli *expats* sentano ostilità e rifiuto, mentre le classi lavoratrici si possano riappropriare di una città venduta alla speculazione di grandi *lobby* e fondi di investimento locali e internazionali, che agiscono senza limiti e impunemente, spinti dall'attuale capitalismo neoliberista.

Sebbene sia spesso difficile attivare la comunità educativa per cause sociali e che gli insegnanti prendano posizione per denunciare le ingiustizie che colpiscono i loro studenti, è necessario rompere il silenzio, aprire spiragli e fermare la quotidianità scolastica, evitando così la normalizzazione dei gravi effetti della gentrificazione, della turisticizzazione e della speculazione che allontanano le famiglie dai loro quartieri e impediscono ai bambini di mettere radici e crescere nel contesto della comunità che li ha visti nascere.

**IL SISTEMA EDUCATIVO
È STATO PROGETTATO PER
MANTENERE L'ORDINE
SOCIALE E RIPRODURRE
LA SOCIETÀ GERARCHICA**



OLTRE LA COLPA LOUK HULSMAN E LA SOCIOLOGIA DELLE SITUAZIONI-PROBLEMA, TRA ABOLIZIONISMO E CINEMA

Luigi Delia

Dalla pena alla situazione: una rivoluzione concettuale

Il sistema penale moderno si fonda su un paradosso: promette sicurezza e giustizia, ma produce esclusione, violenza e recidiva. Mentre il populismo penale esalta la repressione come risposta al crimine¹, l'abolizionismo radicale – con Louk Hulsmans tra i suoi massimi esponenti – ne smaschera l'ipocrisia, dimostrando come la giustizia punitiva non solo fallisca nei suoi obiettivi dichiarati, ma alimenti i conflitti che pretende di risolvere. L'abolizionismo penale non è una corrente omogenea²: accanto a posizioni che auspicano l'eliminazione totale di polizia, tribunali e carceri, esiste un abolizionismo metodologico, meno dogmatico e più aperto al confronto con altre prospettive critiche, come il diritto penale minimo³. Questo approccio non si propone come un progetto di demolizione immediata, ma come una lente analitica che invita a

1 ANASTASIA 2022, cap. 4 «Politica e giustizia penale al tempo dei populismi», 57-82; SALAS 2010.

2 HULSMAN 2000; CHRISTIE 1985; MORRIS 1995.

3 Per un recente tentativo di scrivere la storia del movimento per l'abolizione del sistema penale, si veda CHARBIT, MORISSE, RICORDEAU 2024.

ripensare il rapporto tra società, devianza e risposta istituzionale, spostando l'attenzione dalla punizione alla risoluzione dei conflitti⁴. Louk Hulsman, criminologo olandese, non nega l'esistenza di comportamenti dannosi, ma contesta l'idea che questi debbano essere automaticamente etichettati come «crimini» e gestiti attraverso un apparato penale che, invece di risolvere i problemi, li aggrava. Il suo pensiero parte da una premessa fondamentale: il crimine non è un dato oggettivo, una «realtà ontologica», ma il risultato di un processo di definizione politica e culturale. Un furto, ad esempio, non è semplicemente una violazione della legge, ma un «problema tra persone» che lo Stato trasforma in un reato. Allo stesso modo, fenomeni come l'uso di droghe o la prostituzione vengono criminalizzati non per una loro intrinseca pericolosità, ma sulla base di scelte morali e di potere che finiscono per marginalizzare determinati gruppi sociali.

**LA CRIMINALIZZAZIONE
NON RISOLVE I CONFLITTI,
MA LI SPOSTA SU UN
PIANO REPRESSIVO,
ALIMENTANDO UN CICLO
DI EMARGINAZIONE
E RECIDIVA CHE
RENDE LA SOCIETÀ
ANCORA PIÙ IN SICURA**

Per Hulsman, il sistema penale non protegge la società, ma produce criminali, designando come devianti individui che spesso agiscono in risposta a condizioni di povertà, esclusione o disagio. La criminalizzazione, quindi, non risolve i conflitti, ma li sposta su un piano repressivo, alimentando un ciclo di emarginazione e recidiva che rende la società ancora più insicura. La sua proposta di sostituire il paradigma «delitto-pena» con quello della «situazione-problema» non è solo una critica al sistema giudiziario, ma una sfida epistemologica: spostare l'attenzione dall'individuo al contesto, dalla colpa alla comprensione, dalla punizione alla

4 RUGGIERO 2011.

riparazione. In un'epoca in cui il carcere si configura come lo strumento privilegiato di gestione delle disuguaglianze, ripensare la giustizia significa interrogare le radici strutturali dei conflitti e immaginare alternative che pongano al centro la comunità, il dialogo e la trasformazione sociale. Questo articolo esplora il pensiero di Hulsman – tra sociologia, filosofia del diritto e cinema – per mostrare come l'abolizionismo penale costituisca una lente stimolante per decifrare le contraddizioni di una società che confonde la violenza istituzionale con l'ordine.

1. Il delitto come costruzione sociale: critiche e alternative

La critica di Hulsman al sistema penale si sviluppa su più livelli. Innanzitutto, egli denuncia la sua inefficacia: le prigioni non riducono la criminalità, ma aumentano la violenza e la recidiva, trasformando i detenuti in soggetti ancora più vulnerabili. Inoltre, il sistema è ingiusto, perché colpisce in modo sproporzionato i poveri, le minoranze etniche e i marginalizzati, mentre i potenti — che commettono reati altrettanto gravi, come la corruzione o i crimini ambientali — sfuggono spesso alle conseguenze. Infine, il sistema penale è costoso e burocratico: assorbe risorse ingenti che potrebbero essere investite in politiche sociali capaci di affrontare le cause strutturali dei conflitti, come la disoccupazione, la mancanza di istruzione o le dipendenze. Al posto della logica punitiva, Hulsman propone un modello di giustizia riparativa, in cui il focus si sposta dalla pena alla riparazione del danno e al ripristino delle relazioni. In questo quadro, la vittima non è più un soggetto passivo, ma diventa protagonista del processo, mentre l'autore del reato è chiamato ad assumersi la responsabilità delle proprie azioni in un contesto di dialogo e mediazione. La comunità, a sua volta, è coinvolta attivamente nella risoluzione del conflitto, attraverso meccanismi come incontri tra vittima e autore del reato, riparazioni materiali o simboliche, e supporto sociale per affrontare le cause profonde del conflitto.

Bollato come chimerico e persino «regressivo» dai suoi detrattori⁵, questo approccio può nondimeno vantare alcuni modelli che funzionano senza ricorrere al sistema penale tradizionale. Ad esempio, in alcuni Paesi la giustizia riparativa è applicata con successo per reati minori, mentre sistemi di mediazione comunitaria, come quelli dei Maori in Nuova Zelanda o dei Circoli riparativi in Canada, dimostrano che i conflitti possono essere risolti attraverso il dialogo, senza la necessità di giudici o carceri. Anche la depenalizzazione di certi comportamenti, come nel caso delle droghe leggere in Portogallo, ha portato a una riduzione dei danni sociali senza aumentare il consumo. L'abolizionismo penale, insomma, non è solo una teoria astratta, ma una pratica che trova riscontri concreti in esperienze di giustizia alternativa.

2. La «situazione-problema»: un cambio di paradigma

Probabilmente la principale rivoluzione concettuale proposta da Hulsman consiste nel tentativo di sostituire il tradizionale binomio del delitto e castigo con il concetto di «situazione problematica», efficacemente illustrato dalla parabola dei cinque studenti:

Cinque studenti vivono assieme. A un certo punto, uno di essi si avventa sul televisore e lo manda in frantumi; rompe anche un po' di piatti. Come reagiranno i suoi compagni? Nessuno di loro è contento, ovviamente. Ma ognuno, analizzando l'evento a modo suo, può adottare un diverso atteggiamento. Lo studente numero 2, furente, dichiara che non vuol più vivere col primo, e chiede di cacciarlo via; lo studente numero 3 dichiara: «non ha che da comprare un nuovo televisore e altri piatti, che paghi». Lo studente numero 4, assai traumatizzato da quanto è appena successo, esclama: «è sicuramente malato, bisogna trovare un medico, farlo vedere da uno psichiatra, eccetera». L'ultimo infine sussurra: «noi crediamo d'inten-

⁵ Per una critica giuspolitica dell'abolizionismo penale, si veda FERRAJOLI 1990, 233 ss. e Ferrajoli 2024.

derci bene, ma qualcosa non deve funzionare nella nostra comunità se un tale gesto si è reso possibile... Facciamo tutti quanti un esame di coscienza»⁶.

Mentre il modello canonico si basa sull'individualizzazione della colpa e sulla punizione, l'approccio abolizionista analizza il contesto sociale, economico e psicologico in cui avviene il comportamento dannoso.

Non si tratta più di chiedersi: chi ha infranto la legge? Ma: cosa è successo? Perché è successo? Come possiamo risolvere il conflitto? Questo cambio di prospettiva implica una contestualizzazione del comportamento, evitando di qualificare le persone come criminali, e un coinvolgimento attivo delle parti in un percorso di mediazione, dove vittima, autore del danno e comunità lavorino assieme per trovare soluzioni condivise. L'abolizionismo è, essenzialmente, un situazionismo: ciò che accade nel mondo, ciò che provoca i comportamenti, non va letto in termini di volizioni individuali, ma di situazioni oggettive all'interno delle quali siamo inseriti. Da questo punto di vista, il soggetto umano non è un soggetto attivo, ma passivo, attraversato da logiche e dinamiche che lo sovrastano e lo imprigionano e dalle quali non può affrancarsi.

Comprendere che la condotta degli individui è in larga misura condizionata o determinata da una certa situazione, compreso quando questa condotta si traduce in azioni violente contro gli altri, permette di rendere più complesso il nostro sguardo sulla logica penale. Uno dei comportamenti peggiori che possono prodursi dopo un'aggressione è certamente quello che consiste nel biasimare la vittima: ma se si comprende che l'autore dell'aggressione è anch'esso vittima di una situazione, allora anche punire il «colpevole» diventa un modo di biasimare la vittima. In quest'ottica sociologica, la distinzione che propone il codice

⁶ HULSMAN 2000, p. 45.

penale tra autore e vittima deve essere superata, perché entrambi appartengono alla stessa categoria di vittime di qualcosa che non appartiene loro e che è appunto la situazione. Se l'uomo è vittima di situazioni, allora occorre cercare la ragione dei comportamenti in fattori esterni al soggetto e non in una qualche interiorità psichica, come vorrebbe la logica penale, che mette invece l'accento sull'intenzione, sul libero arbitrio e sulla responsabilità individuale.

Il fatto di prendere coscienza che il manifestarsi di un evento problematico deve sempre essere ricondotto a una determinata situazione aiuta anche a comprendere che l'agire umano possiede una dimensione espressiva. Quando accade un fatto problematico, esso esprime sempre qualcosa. Invece di voler punire colui che deploriamo come il suo autore, è dunque più ragionevole, nell'ottica dell'abolizionismo penale di Hulsman, chiedersi che cosa si esprima attraverso un tale accadimento, che cosa riveli, di che cosa sia la manifestazione. Non si tratta né di negarlo, né di trascurare il dolore che ha potuto provocare, ma di privilegiare una diversa rappresentazione dell'azione umana suscettibile di cambiare il nostro atteggiamento nei suoi confronti.

3. Cinema e abolizionismo:

Anatomia di una caduta come specchio critico

Il bellissimo *legal drama* del 2023 diretto dalla regista francese Justine Triet⁷, *Anatomie d'une chute*, mette in luce questa diversità tra il modo penale-giudiziario di trattare un evento problematico e quello abolizionista⁸. La storia si apre mostrando il ca-

7 Si veda l'intervista a Justine Triet: «Avec *Anatomie d'une chute*, je pensais faire mon film le plus radical [archive]», su *France Culture*, 28 agosto 2023.

8 Il film è stato ricompensato con la Palma d'oro a Cannes e con un Oscar per la migliore sceneggiatura originale, scritta a quattro mani con il compagno Arthur Harari.

davere di una persona precipitata da una finestra, e viene subito sollevata una domanda: si è trattato di un incidente, di un assassinio o di un suicidio? L'indecisione iniziale corrobora l'approccio giudiziario, che tende a orientare l'azione verso tre direzioni reciprocamente esclusive: incidente, omicidio o suicidio. Tuttavia, lo spettatore percepisce, con lo scorrere della narrazione, che a uccidere è stata la situazione: la relazione della coppia era infatti caratterizzata da una crisi sempre più profonda, iniziata con la scelta di isolarsi per andare a vivere in uno *chalet* di montagna, dove le tensioni legate a una vita coniugale monotona, alla lontananza dagli amici e alla gelosia di lui per una relazione adulterina avevano reso lo stare insieme insopportabile.

Con il dipanarsi del filo di questa intricata vicenda, la questione di capire se fosse necessario giudicare o meno la donna perde progressivamente significato: lo spettatore comprende che, in qualsiasi caso, giudicarla ed eventualmente punirla non riporterebbe in vita il marito, e che la ragione profonda della sua tragica morte è legata all'irreversibile crisi della relazione. Lo spettatore ha cioè modo di interrogarsi sulla pertinenza delle misure giudiziarie adottate durante l'inchiesta, che si rivelano riduttrici e semplicistiche. Se nell'ottica statica e sincronica della giustizia penale le tre azioni (cadere involontariamente, suicidarsi o essere defenestrato) sono distinte e incompatibili, in quella dinamica della sociologia, che prende in esame un processo temporale più lungo, il confine tra un suicidio e un omicidio diventa sottile: ad esempio, un individuo può essere indotto a togliersi la vita per aver subito umiliazioni ripetute. Da questo punto di vista, un suicida apparirà come la vittima di una situazione, come un individuo ucciso da un insieme di comportamenti nocivi e aggressivi commessi ai suoi danni. In modo analogo, il confine tra omicidio e incidente può risultare particolarmente labile e incerto quando si prende conoscenza della dinamica complessa dei litigi coniugali e dell'estrema mobilità degli stati di coscienza, che spingono ad agire in una certa maniera e un attimo dopo a pentirsi dell'azione appena compiuta.

La trama si snoda in continui va e vieni tra l'udienza processuale e la storia della coppia, che mettono in risalto l'opposizione dialettica di due processi di comprensione. Più si va avanti nel film, più la griglia d'intelligibilità sociologica e situazionale prende il sopravvento su quella giudiziaria e penale. Fra gli elementi di linguaggio più significativi che nel film contribuiscono a mettere in luce il contrasto tra, da un lato, la teoria penale dell'azione umana, fondata sulle imputazioni della responsabilità, e, dall'altro, la critica sociologica della coppia, della vita domestica, dell'isolamento e della gelosia, vi è questa frase ricorrente che il personaggio interpretato dall'attrice tedesca Sandra Hüller utilizza quando gli investigatori parlano della sua relazione in crisi: «Questa è solo una piccola parte della storia». La donna incarna, più in generale, il modo di pensare complesso della sociologia, ovvero in termini di situazioni problematiche, e questo approccio rivela i limiti dell'impostazione accusatrice dell'avvocato generale durante il processo, che cerca in ogni modo di trovare le ragioni del tragico evento nel passato della donna, nelle sue recondite pulsioni sessuali e nella sua inclinazione collerica. Agli antipodi di questa impostazione, la logica abolizionista della situazione-problema invita a guardare verso il futuro: non si tratta di puntare il dito contro una persona, ma di cercare di comprendere una scena. Lo scopo non è biasimare qualcuno per la violenza commessa, ma sforzarsi di leggere l'episodio violento in modo pedagogico, come un'occasione di imparare dalle situazioni accadute, per non ripeterle in futuro.

L'interesse di questo approccio consiste nella capacità di modificare gli affetti che siamo indotti a provare dinanzi a una situazione problematica. La stessa Justine Triet ha raccontato che, durante la cerimonia dei *BAFTA Awards* a Londra nel 2024, ha incontrato una donna che, ringraziandola del suo film, le ha fatto questa confidenza: «Ho scritto al mio ex per dirgli di andare a guardarlo per capire perché lo avevo lasciato». È lecito chiedersi se la visione del film non abbia evitato (e non contribuirà ad evitare) a certi mariti o a certe mogli di essere a loro volta «defenestrati». Ma

guardare *Anatomia di una caduta* non è solo un'esperienza pedagogica, è anche un esercizio etico: se al termine del film le prove raccolte inducono a credere che la donna abbia effettivamente spinto il marito giù dalla finestra, non si ha tuttavia il desiderio vendicativo di vederla dietro le sbarre. Qualcosa della descrizione sociologica della storia possiede la capacità di disinnescare le pulsioni repressive nello spettatore, aiutandolo a comprendere che la responsabilità della morte violenta dell'uomo va cercata non nella donna accusata, ma altrove, perché anche quella stessa donna è, in certa misura, vittima della situazione.

Verso una giustizia senza carceri?

L'abolizionismo di Hulsman non è un sogno irrealizzabile, ma una pratica già in atto in esperienze di giustizia riparativa e mediazione comunitaria. Il suo merito è aver teorizzato che la sicurezza non si costruisce con le sbarre, ma con la comprensione, la riparazione e la trasformazione dei contesti

che generano conflitti. *Anatomia di una caduta* ci ricorda che la violenza è spesso il sintomo di una situazione malata, e che punire il sintomo non guarisce la malattia. In un mondo dove il sistema penale funziona come uno strumento di controllo sociale, ripensare la giustizia significa immaginare una società capace di affrontare i problemi senza creare nuovi emarginati. L'abolizionismo, lungi dall'essere una regressione, è una sfida radicale: sostituire la logica della colpa con quella della responsabilità condivisa, e la gabbia con la comunità.

**LA VIOLENZA È SPESSO
IL SINTOMO DI UNA
SITUAZIONE MALATA E
PUNIRE IL SINTOMO NON
GUARISCE LA MALATTIA**

Come scriveva Michel Foucault, «dove c'è potere, c'è resistenza⁹»: l'abolizionismo penale è una di queste resistenze, e il cinema di Triet ne è una testimonianza potente. In un'epoca in cui il populismo penale continua a esaltare la violenza dello Stato come soluzione ai conflitti sociali, il pensiero di Hulsman e la sua idea di «situazione-problema» offrono una via d'uscita: una giustizia che non si limiti a punire, ma che si impegni a comprendere, riparare e trasformare. La domanda che ci lascia è se saremo capaci di cogliere questa opportunità, o se continueremo a preferire l'illusione della sicurezza attraverso la repressione.

Riferimenti bibliografici

ANASTASIA S., *Le pene e il carcere*, Mondadori, Milano, 2022.

CHARBIT J., MORISSE S., RICORDEAU G., *Brique par brique, mur par mur: une histoire de l'abolitionnisme pénal*, Lux, Montréal, 2024.

CHRISTIE N., *Abolire le pene: Il paradosso del sistema penale*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1985.

FERRAJOLI L., *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

FERRAJOLI L., *Giustizia e politica. Crisi e rifondazione del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 2024.

FOUCAULT, M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976 (tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 1978, 1984, 1988),

HULSMAN L., *Pene perdute. Il sistema penale messo in discussione*, Colibri, Milano, 2000 [1982].

MORRIS R., *Penal Abolition, The Practical Choice*, Canadian Scholars' Press, Brampton ON, 1995.

RUGGIERO V., *Il delitto, la legge, la pena. La contro-idea abolizionista*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2011.

SALAS D. 2010. *La volonté de punir. Essai sur le populisme pénal*, Fayard.

9 FOUCAULT, 1976, p. 75.

PROSPETTIVE DI PACE IN MEDIO ORIENTE. IL CASO SIRIANO

Abdullah Amin Alhallak

Il tema della pace in Medio Oriente viene spesso affrontato, nei circoli arabi e occidentali, dal punto di vista del conflitto israelo-palestinese e della questione palestinese, trascurando le questioni interne ai Paesi mediorientali, i quali hanno vissuto lotte che ostacolano il raggiungimento della pace al loro interno. In questo articolo ho scelto di parlare della Siria, dalla fondazione dell'entità statale nel 1920 fino a oggi, soprattutto considerando che attualmente stiamo assistendo a massacri settari contro le minoranze religiose.

Questo articolo viene scritto in un momento molto grave, in cui circa 3800 civili appartenenti alla minoranza drusa sono stati uccisi, considerando il periodo compreso tra il 15 luglio 2025 ed oggi, da parte del regime di al-Qaeda in Siria. Sembra che i genocidi contro le minoranze e i conflitti settari tra le autorità e ampi segmenti della popolazione siriana siano legati non solo alla natura dei regimi al potere nel Paese, ma anche alla modalità con cui questo Paese è stato fondato e si è formato più di cento anni fa. Questo è ciò che l'articolo cercherà di analizzare e approfondire.

1. Le fatiche siriane prima della nascita

Nel suo libro *Storia internazionale dal 1919 ad oggi* (il Mulino, Bologna, 2015) lo studioso Antonio Varsori afferma che:

gran parte dei nuovi Stati nati dalla crisi degli imperi centrali e della Russia zarista si rivelò debole ed era anche minata dalla presenza di consistenti minoranze etniche, spesso in contrapposizione con il potere centrale.

Mi permetto di prendere in prestito l'affermazione di Varsori, relativa alla sua analisi della crisi italo-jugoslava dopo la Prima guerra mondiale e alla nascita di alcuni nuovi Stati in seguito alla disintegrazione degli imperi sconfitti, e di applicarla alla realtà del Levante arabo dopo il crollo dell'Impero ottomano.

La Siria e il Libano facevano allora parte dell'Impero ottomano, composto da una molteplicità di etnie, nazionalità e religioni. Fino alla fine del XIX secolo, i politici e gli intellettuali della regione non manifestavano tendenze separatiste nei confronti dei turchi su base nazionalista araba, sebbene il sistema ottomano fosse fortemente centralizzato.

Con il contatto con l'Europa e la modernità europea nel XIX secolo, la diffusione dell'istruzione moderna, la fondazione di università e la nascita della stampa e dei giornali moderni, cominciò a svilupparsi una coscienza nazionalista araba. Tuttavia, essa non era ancora organizzata, né strutturata in formazioni politiche coerenti, sebbene fosse influenzata dall'ascesa dei nazionalismi europei.

Dopo il colpo di Stato degli ufficiali ottomani – i membri del Comitato dell'Unione e del Progresso – nel 1908 in Turchia, molti politici e intellettuali arabi avanzarono richieste affinché le loro regioni rimanessero all'interno dell'Impero ottomano, ma con una politica decentralizzata. Tuttavia, gli ufficiali dell'Unione e del Progresso erano nazionalisti turchi e sciovinisti; le loro poli-

tiche, ostili alle richieste arabe dell'epoca, favorirono la crescita del nazionalismo arabo e l'aumento delle rivendicazioni per una maggiore autonomia, fino ad arrivare alla richiesta di piena indipendenza dai turchi.

2. Siria e Libano: una nascita ambigua e problematica

Dopo che il principe Faysal entrò per la prima volta a Damasco nel 1918, fu proclamato re in seguito all'indipendenza della Siria nel 1920. Lo Stato di Faysal era una monarchia parlamentare rappresentativa e decentrata, in cui la Siria godeva di una vita politica relativamente libera, caratterizzata dalla possibilità di costituire partiti, organizzazioni, associazioni e giornali. Tuttavia, questo Stato ebbe vita breve: durò solo pochi mesi, fino all'ingresso delle forze francesi in Siria e in Libano.

**LA SIRIA FU
INIZIALMENTE
FRAMMENTATA
IN QUATTRO ENTITÀ
STATALI: LO STATO
ALAWITA, LO STATO
DRUSO, LO STATO
DI ALEPPO E LO
STATO DI DAMASCO**

La nascita degli Stati nel Levante dopo la Prima guerra mondiale fu simile, nei meccanismi di formazione e nella mancata considerazione delle specificità civili, etniche e culturali dei gruppi locali, alla creazione degli Stati in Europa. Un esempio emblematico fu la dichiarazione del generale francese Gouraud nel 1920 riguardo alla fondazione dello Stato del Grande Libano. Questa proclamazione incontrò l'opposizione della maggioranza musulmana presente nella regione, che la respinse apertamente. Vi furono movimenti contrari alla nuova entità statale, non solo tra i musulmani, ma anche tra alcuni cristiani cattolici e ortodossi di orientamento nazionalista arabo, come accadde a

Tripoli, la cui popolazione si sentiva più legata alla Siria che al nuovo Stato libanese. Molti musulmani libanesi rifiutarono di partecipare alla gestione politica del Paese, e ciò portò a proteste e manifestazioni popolari.

Quanto accadde in Libano si contrappone a ciò che avvenne in Siria, la quale fu inizialmente frammentata in quattro entità statali: lo Stato alawita, lo Stato druso, lo Stato di Aleppo e lo Stato di Damasco. Tuttavia, gli stessi francesi tornarono in seguito a unificare il Paese, rivelando una comprensione problematica della natura delle componenti sociali e della complessità della regione, emerse da oltre tredici secoli di dominio ottomano e islamico, e ora incluse forzatamente nel quadro dello Stato moderno. Questo avvenne nonostante la persistenza di strutture sociali tradizionali, come il sistema dei notabili (*mullah*) e i legami di parentela basati su etnia, religione o appartenenza settaria.

La Siria ottenne infine l'indipendenza nel 1946, avviando una nuova fase della sua storia nel secondo dopoguerra.

3. Il colpo di Stato militare come regola in Siria

Dalla guerra palestinese-israeliana del 1948 e dalla creazione dello Stato di Israele fino a oggi – dunque per oltre tre quarti di secolo – la Siria ha vissuto circa settant'anni segnati da colpi di Stato militari e da un governo prevalentemente di tipo militare.

**LA SIRIA HA VISSUTO
CIRCA SETTANT'ANNI
SEGNATI DA COLPI
DI STATO MILITARI
E DA UN GOVERNO
PREVALENTEMENTE
DI TIPO MILITARE**

I grandi colpi di Stato iniziarono nel 1949, con quello guidato da Husni al-Za'im, seguito da quello di Sami al-Hinnawi e poi da Adib al-Shishakli, il cui regime cadde nel 1954. Dopo la sua fine, la Siria conobbe un brevissimo ritorno alla vita parlamentare. Nel 1958 fu proclamata l'unione siro-egiziana sotto la guida di Gamal Abdel Nasser. Durante questo periodo, la Siria subì forti repressioni e persecuzioni da parte del *Mukhabarat* (i servizi segreti), fino alla rottura dell'unità, avvenuta anch'essa tramite un colpo di Stato militare, guidato dall'ufficiale Abd al-Karim al-Nahlawi nel 1961. Dopo la separazione, il potere tornò temporaneamente a un governo civile.

Nel 1963 salì al potere in Siria il Partito Ba'th, che ha continuato a “governare” fino all'8 dicembre 2024, data che ha segnato la fine del dominio della dinastia Assad. Il regime baathista è stato caratterizzato da un governo autoritario e sanguinario, tanto nei rapporti interni – soprattutto durante i decenni di Hafez al-Assad e di suo figlio Bashar – quanto nelle relazioni con i Paesi vicini, in particolare con il Libano, attraverso l'intervento siriano nella guerra civile libanese a partire dal 1976.

La breve esperienza parlamentare vissuta dalla Siria nel corso di un secolo, se non fosse stata interrotta da ripetuti colpi di Stato, avrebbe potuto dare vita a dinamiche democratiche e a un'evoluzione graduale dello Stato. Avrebbe potuto contribuire alla costruzione di un ordinamento costituzionale capace di regolare le relazioni tra i diversi gruppi e orientamenti della società siriana. Tuttavia, i regimi instauratisi attraverso i golpe militari hanno bloccato ogni possibilità di sviluppo democratico. La repressione non si è limitata ai movimenti politici di opposizione, ma ha colpito anche le forme di espressione collettiva di gruppi non politici: nazionali, religiosi o appartenenti ad altre comunità identitarie.

4. L'era di Hafez e Bashar al-Assad

Il Partito Ba'ath, arabo nazionalista, una volta al potere si fece portavoce degli slogan dell'unità araba, dell'antisemitismo, della liberazione della Palestina, del socialismo e dell'antimperialismo. Hafez al-Assad prese il potere nel 1970 con un colpo di Stato contro i suoi compagni di partito e, nel giro di pochi anni, iniziò a consolidare il suo regime attraverso la repressione, colpendo la stampa e i sindacati e arrestando gli oppositori, molti dei quali trascorsero lunghi anni in carcere, anche fino a venti anni.

La politica di Hafez al-Assad non si limitò alla sfera interna siriana, ma si rafforzò anche grazie a un doppio riavvicinamento con gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica nel contesto della Guerra Fredda. Ottenne il via libera da Israele e dagli Stati Uniti per intervenire in Libano nel 1976 con il pretesto di “difendere i cristiani” contro i gruppi palestinesi coinvolti nella guerra civile libanese. Inizialmente combatté contro queste organizzazioni e contro il “movimento nazionale”, ma successivamente si scontrò anche con i cristiani, contro i quali il regime commise numerosi massacri e assassinii, tra cui quello del presidente libanese Bashir Gemayel nel 1982.

All'inizio degli anni Novanta, le forze di Assad combatterono a fianco degli americani nella Guerra del Golfo dopo l'invasione del Kuwait da parte di Saddam Hussein, nonostante il regime fosse formalmente antiamericano. Dopo la Guerra del Golfo, la Siria partecipò alla Conferenza di pace di Madrid, precedendo la firma degli Accordi di Oslo tra l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP) e Israele. Nel frattempo, Siria e Iran iniziarono a opporsi all'accordo sostenendo Hamas e altre milizie palestinesi estremiste.

In sostanza, il regime di Assad giocò la carta dell'arabismo, della causa palestinese e dell'antimperialismo, sfruttando le condizioni internazionali per rafforzare il proprio potere in Siria e nella

regione. Questo avveniva in un contesto in cui ai siriani veniva impedito di esprimere la propria visione del Paese e dei gruppi che lo compongono, a causa di un regime che propagandava slogan ampiamente generalizzanti e sovranazionali, come quelli rivolti al mondo arabo o al socialismo.

Hafez al-Assad morì nel 2000. Per la prima volta nella storia della regione, il potere fu trasferito al figlio Bashar con un colpo di Stato “bianco”, trasformando di fatto la Siria da repubblica a regno ereditario.

Bashar al-Assad proseguì la politica repressiva del padre, fatta di intimidazione ed esclusione, opprimendo sia i siriani sia i libanesi. Continuò a utilizzare la questione palestinese come leva politica e rafforzò le alleanze con l'Iran e con le organizzazioni da esso sostenute, come la milizia libanese Hezbollah, il Movimento Amal e diverse organizzazioni palestinesi radicali.

Con la rivolta dei popoli siriani del 2011, la repressione si intensificò, sfociando in uccisioni dirette da parte del regime contro i ribelli. Di conseguenza, lo Stato e l'autorità centrale iniziarono a indebolirsi, mentre emersero in misura crescente tendenze settarie ed etniche tra i vari gruppi siriani. Il Paese si divise effettivamente in diverse aree: le zone sotto il controllo dell'opposizione armata, prevalentemente sunnite; le aree controllate dal regime, che comprendono popolazioni miste di alawiti e altre minoranze, inclusi grandi centri urbani come Damasco, Aleppo, Homs e Hama; le zone fuori dal controllo diretto del regime ma non controllate dall'opposizione armata islamista, come la regione drusa nel Sud; infine, le aree nel Nord-Est sotto il controllo delle forze curde e le zone occupate dall'ISIS.

**CON LA RIVOLTA DEI
POPOLI SIRIANI DEL
2011 EMERSERO IN
MISURA CRESCENTE
TENDENZE SETTARIE
ED ETNICHE TRA I
VARI GRUPPI SIRIANI**

5. La caduta di Assad: i jihadisti al governo

Dopo l'attacco a Israele del 7 ottobre 2023, è emersa chiaramente la decisione regionale di porre fine all'influenza iraniana nei Paesi della regione, in particolare in Libano e Siria. Per questo motivo si è deciso di colpire militarmente Hezbollah in Libano e di permettere la caduta del regime di Bashar al-Assad, dopo aver chiuso un occhio per anni. Le milizie islamiste sono riuscite a raggiungere Damasco e a rovesciare Assad. I 55 anni di governo della dinastia Assad sono terminati con la fuga di Bashar e l'ascesa al potere di Al Sharaa (nome di battaglia Al-Jolani), ex militante di Al-Qaeda in Iraq, combattente per l'ISIS e altri gruppi terroristici estremisti, nonché leader di una delle milizie più sanguinarie della Siria.

LA LEADERSHIP CIVILE DELLO STATO È SOLO UN ACCESSORIO DELL'APPARATO MILITARE

Egli ha iniziato monopolizzando il potere a favore di un regime islamista radicale e ha commesso due massacri in qualche mese dall'ascesa al potere, colpendo le minoranze alawite e druse e uccidendo in entrambi i casi migliaia di civili, tra cui donne e bambini.

La città di As-Swayda, abitata dai drusi, è assediata fino al momento in cui viene scritto questo testo, dopo un massacro atroce compiuto contro civili, uomini, donne, bambini e anziani: esecuzioni sommarie, lancio di persone dai balconi e loro uccisione, arsioni di cadaveri e altre atrocità commesse contro una minoranza pacifica, semplicemente perché è una minoranza. Nel frattempo, Al-Jolani – che era ricercato e inserito dagli Stati Uniti nelle liste del terrorismo a causa dei suoi crimini – dialoga con la comunità internazionale, riceve promesse di legittimità regionale e internazionale, negozia con Israele e incontra Trump, mentre oggi mette in atto le stesse dinamiche che il regime di Assad ha praticato attraverso il suo accordo con le potenze internazionali, distruggendo il Paese e le persone.

6. Federalismo per la Siria

Infine, ciò che questi anni dolorosi e crudeli della storia siriana ci mostrano è che il Paese è sempre stato governato da regimi violenti e crudeli, portatori di ideologie nazionaliste arabe e islamiste intollerabili per l'entità siriana, nata come un'entità fragile, frutto di un accordo internazionale e, in molti casi, considerata un errore storico. Oggi, dopo anni di guerra civile sotto Assad e i suoi massacri, la Siria rischia di entrare in una seconda guerra civile basata sull'identità settaria e religiosa, sotto il governo di un'autorità barbara, sanguinaria e terrificante, nata dal grembo di Al-Qaeda.

In un suo importante saggio, *Confederalismo democratico*, il leader curdo Abdullah Öcalan scrive:

Gli stati-nazione in fondo sono il prodotto di ogni sorta di guerra interna ed esterna. Nessuno degli stati-nazione esistenti si è creato da solo. Hanno invariabilmente un primato nelle guerre. Questo processo non è limitato alla fase della loro fondazione, ma piuttosto si costruisce sulla militarizzazione dell'intera società. La leadership civile dello stato è solo un accessorio dell'apparato militare.

Queste parole riassumono gran parte della storia e della formazione della Siria, e aprono la porta alla discussione sul federalismo e sulle possibilità attuali di questo Paese.

Il federalismo ha una cattiva reputazione in Medio Oriente, a causa di malintesi o di cattive intenzioni legate all'amore per il dispotismo e ai crimini di genocidio, e alla difesa dello Stato centrale come strumento di oppressione e repressione nei confronti dei popoli della regione e dei popoli all'interno dello stesso Paese.

Molti ritengono che federalismo significhi divisione o secessione, mentre, secondo le definizioni scientifiche e i modelli fede-

rali applicati nel mondo, significa mantenere l'unità degli enti. Questi enti – Siria, Libano, Iraq e altri nel mondo arabo – non sono nati fundamentalmente «da soli o pacificamente, ma tutti hanno avuto la priorità nelle guerre, e questo processo non si limita solo alla fase di fondazione», come osserva Öcalan, il quale insiste sul fatto che gli Stati nazionali oggi rappresentano un vero ostacolo a qualsiasi sviluppo sociale.

Le proposte federaliste in Siria e in Medio Oriente sono relativamente nuove, considerando l'età di questi paesi, e sono iniziate principalmente dopo le rivolte dei popoli siriani nel 2011. Sono state sempre contrastate sia dal regime di Assad, sia dai suoi oppositori e ribelli, il che indica che le radici islamiche, nazionaliste e persino di sinistra di molti oppositori di Assad non hanno impedito loro di accordarsi con lui, preparando mediaticamente e politicamente i genocidi successivi in nome dello Stato centrale e della lotta alla secessione.

Oggi, l'autorità di Al-Jolani ha commesso due genocidi terribili contro le minoranze alawite e druse, nel silenzio quasi totale della maggioranza sunnita, e con il sostegno di alcuni partiti “di sinistra” fedeli ad Al Qaeda a Damasco e alle milizie religiose formatesi dopo il 2011.

Vi è attualmente una grande solidarietà tra alawiti, drusi e curdi, tutti soggetti a genocidi e ingiustizie nella regione, e si intensificano le richieste di diritto all'autodeterminazione, incluso il referendum per la secessione dalla Siria, specialmente da parte dei drusi dopo tutto ciò che hanno subito.

Il diritto all'autodeterminazione dovrebbe essere un diritto garantito, soprattutto in condizioni come queste, indipendentemente dai suoi risultati o dalla possibilità di realizzarlo, in un Paese in cui gli Stati regionali e le grandi potenze mondiali giocano un ruolo così rilevante.

Che i drusi abbiano successo o meno, è certo che lo Stato centrale sta vivendo oggi il suo periodo di agonia in Siria. A esso

potrebbe seguire un crollo totale e la fine di ogni possibilità di sopravvivenza, a causa della frammentazione, del terrore e delle continue guerre civili. Esiste, tuttavia, oggi una corrente di intellettuali e politici siriani, per lo più appartenenti alla generazione più giovane, soprattutto coloro che vivono in Europa, che hanno vissuto in Occidente e hanno adottato valori democratici e liberali, laici, che lascia sperare in un esito diverso. Questo movimento sta lentamente crescendo e propone idee molto progressiste riguardo alla forma della Siria e alla sua futura mappa politica, senza illusioni sullo Stato centralizzato, il panarabismo, l'Islam o altro. Tale movimento avanza proposte politiche legate alla dissoluzione dello Stato che ha governato la Siria solo con violenza e sangue, all'instaurazione del federalismo, al rispetto della vita umana, allontanandosi così dalle ideologie unitarie. Si intravede la possibilità di un Medio Oriente federale, di una federazione che comprenda arabi, curdi, ebrei, palestinesi e ogni altra componente ed etnia.

**L'AUTODETERMINAZIONE
DOVREBBE ESSERE UN DIRITTO
GARANTITO, IN UN PAESE IN CUI
GLI STATI REGIONALI E LE GRANDI
POTENZE MONDIALI GIOCANO
UN RUOLO COSÌ RILEVANTE**

UNA CRITICA ANARCHICA DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE

Salvo Vaccaro

Diciamocelo francamente: l'unica, vera, rivoluzione planetaria alla quale abbiamo assistito negli ultimi quarant'anni è stata l'affermazione del *World Wide Web*, grazie all'avvento delle tecnologie digitali di origine cibernetica e computazionale, di cui l'IA è l'ultimo passaggio in ordine di tempo. Ha radicalmente trasformato le esistenze umane, divenendo ben presto il perno intorno al quale ruota ogni cosa. Proprio per questo ritengo che indietro ormai non si possa tornare – a meno di un evento catastrofico, quale una guerra nucleare – e che ciò che non ci piace (in senso politico) vada contrastato non in termini «luddistici» (qualunque cosa voglia dire un luddismo applicato a macchine virtuali ma con dorsali fisiche ben rintracciabili: infrastrutture, *data center*, satelliti...), bensì in termini «dadaistici», con il rovesciamento ironico della sovversione ludica – «sarà una risata che vi seppellirà» – e la trasfigurazione «surrealista» che muta design e obiettivo d'uso.

Dobbiamo agli scienziati del CERN di Ginevra – Tim Berners-Lee per primo – la gratuità di accesso al web dato il suo rifiuto cosciente di intestarsi un *copyright* che gli avrebbe fruttato una ricchezza inimmaginabile; dobbiamo agli universitari americani la gratuità degli scambi via mail; dobbiamo alla forza emancipatrice della comunicazione virtuale la libertà di movimento e di mobilità che incrementa l'opportunità di stringere reti sempre più ampie e plurali (se lo si vuole). Per i primi vent'anni, un certo libertarismo – non solo nel senso americano del termine, carico di equivoci per noi Europei – ha rappresentato la cifra di una invenzione che oggi attestiamo come una rivoluzione nel modo di vivere, di relazionarci, di informarci, di agire sia nel mondo corporeo che nella realtà virtuale. L'unica, prettamente tecnologica, e quindi politica e sociale per definizione, forse addirittura antropica per via dell'impatto sulle identità degli umani sulla terra, dei quali ormai quasi la metà dis-individua se stesso tra un sé corporeo e un alter ego virtuale, con interessanti risvolti sulla reciproca tensione e sul peso di ciascun sé negli equilibri esistenziali di ognuno/a.

È noto come gli attuali ricchi-e-potenti delle *Big Tech* – individui in carne e ossa il cui patrimonio esorbitante consente loro una forza d'urto in termini finanziari e di influenza politica tale da ricattare intere Nazioni e interi Stati del Pianeta – alla fine del secolo scorso stessero sull'orlo del clamoroso fallimento delle loro società, *Google* e *Amazon* fra le altre. Da tale rischio scatta la strategia di appropriazione del web, della eliminazione della ventata libertaria (in senso affine al significato che ne diamo noi Europei) in favore di una rivincita del libertarismo americano (giusto per differenziare i termini) proteso alla conquista proprietaria del web e delle sue applicazioni.

La chiave di volta di tale contro-processo proprietario, e pertanto illibertario nella nostra prospettiva, è l'uso gratuito dei *dati* di cui le *Big Tech* si appropriano senza costi né oneri. Una cattura camuffata da cessione gratuita da parte di ogni utente in cambio

dell'accesso al web, alle piattaforme proprietarie, alle applicazioni inventate, soprattutto gli spazi *social* in cui l'individualizzazione solitaria e solipsistica del rapporto tra sé e schermo viene spacciata per *socializzazione* (virtuale e poco corporea).

Non solo la miniaturizzazione delle tecnologie ha consentito l'accelerazione di un processo di digitalizzazione dell'intera società, specialmente per le generazioni degli ultimi vent'anni, grazie all'introduzione dello *smartphone user friendly*, ma l'architettura intima e costitutiva delle tecnologie digitali si fonda su due architravi che attivano una produzione di ricchezza dal punto di vista commerciale e di controllo delle società dal punto di vista politico. Si tratta della *datificazione* (*datafication*) e della *profilazione* (*profiling*).

Ogni secondo in cui utilizziamo uno strumento digitale, per tutto l'arco di vita potenziale, a partire dagli otto anni di età (ultimi dati sociologici), la produzione di dati relativi all'utente è immensa, inimmaginabile, misurabile solo in aggregati mostruosamente enormi che gli algoritmi digeriscono ed elaborano sino a tracciare e unificare ogni nostro comportamento digitale. Il risultato è la configurazione della nostra identità *online* – più o meno coincidente con la nostra percezione del sé corporeo e con il riconoscimento altrui, il che definisce l'aggregazione sociale.

Se la datificazione consente una conoscenza sempre più perfezionata e perfezionabile dei nostri comportamenti *online* per diventare una formidabile arma di seduzione di massa a fini di *marketing* commerciale, la profilazione consente

LA DATIFICAZIONE
CONSENTE UNA
CONOSCENZA
SEMPRE PIÙ
PERFEZIONATA E
PERFEZIONABILE
DEI NOSTRI
COMPORAMENTI
ONLINE PER
DIVENTARE UNA
FORMIDABILE
ARMA DI
SEDUZIONE DI
MASSA A FINI DI
MARKETING
COMMERCIALE

ai proprietari dei dati – che non siamo noi bensì i proprietari delle piattaforme – di poter individuarci quanto più precisamente possibile al fine di predire i nostri comportamenti futuri. Un po' magia profetica, un po' conoscenza divina, l'arma di seduzione di massa funziona al punto da provocare un potente flusso di informazioni che riescono a orientare il nostro comportamento in rapporto a scadenze elettorali, ad esempio, come dimostra il caso *Cambridge Analytica* in occasione della sfida presidenziale Trump-Clinton nel 2016.

Ma la profilazione viene usata abitualmente per sorvegliare e controllare la conformità dei nostri comportamenti a uno standard morale o politico che i governi autocrati – ma anche democraticamente autocratici – attivano per governarci *uti singuli*, individualmente e collettivamente, come ci ha insegnato Foucault quando parlava di *governamentalità*. Non è tanto il capitalismo della sorveglianza, a mio avviso, quanto la società del controllo, dell'addomesticamento, della disciplina bio-tecno-politica, dell'isolamento volontario nel quale siamo indotti quanto più tempo trascorriamo sui dispositivi digitali. Un controllo che si attiva e ci permea senza necessità di ricorrere alla repressione, quanto solleticando desideri e volontà sbrigiate, illimitate e quindi irresponsabili.

L'ultima frontiera delle tecnologie digitali – ma ormai sappiamo che è sempre una penultima frontiera – è l'Intelligenza Artificiale, di cui l'aggettivo è corretto, mentre appare esagerato il sostantivo. Infatti, l'IA «ragiona» come una macchina, non come un umano: la sua modalità di elaborazione dei *big data* immessi e memorizzati e lavorati – operazione che surclassa ogni Pico della Mirandola vivente sulla terra – funziona per correlazione

LA PROFILAZIONE
CONSENTE AI
PROPRIETARI
DEI DATI – I
PROPRIETARI
DELLE
PIATTAFORME
– DI POTER
INDIVIDUARCI
AL FINE DI
PREDIRE I NOSTRI
COMPORAMENTI
FUTURI

statistica, ignorando bellamente grammatica e semantica del linguaggio (testuale, visivo, sonoro, ecc.), data la sua cifra binaria di base che ne struttura l'architettura di fondo. L'IA sarà capace di sostituire lavoro intellettuale umano, esattamente come le macchine industriali hanno rimpiazzato il lavoro vivo fisico e come i robot affiancheranno il lavoro umano in delicate operazioni. Ciò apporterà forse benefici a lungo termine, certo è che nella fase di transizione i cicli produttivi causeranno una disoccupazione preoccupante, vista la nostra realtà capitalistica in cui vige il predominio assoluto del dio denaro come fonte di vita.

**LA NOSTRA REALTÀ
CAPITALISTICA
IN CUI VIGE IL
PREDOMINIO ASSOLUTO
DEL DIO DENARO
COME FONTE DI VITA**

Ma perché le tecnologie digitali, l'IA da ultimo, e ciò che potrà avverarsi in futuro (anche senza cadere ossessionati nella paranoia postumana dell'egemonia macchinica sull'umano), hanno a che vedere con l'anarchismo e la pratica anarchica? Come recita il lemma stesso di anarchia, il negazionismo insito nel concetto che proviene da una cultura classica della grecità, ben cosciente (già in Platone e Aristotele, ad esempio) del rischio anarchico per ogni società in cerca di libertà e di esautorazione dell'autorità e della gerarchia politica, priva di fondamento su cui erigere la

propria costruzione critica. La critica anarchica è contingente per definizione, non ha pilastri ideali cui agganciarsi stabilmente (e il suo andamento carsico nella storia del nostro spicchio di civiltà lo rivela), essa si articola su una sfida a ciò che è costituito, anche nell'immaginario sociale, e su una scommessa in una diversa organizzazione della società, possibile proprio perché sperimentata e sperimentabile. La sua identità non è data una volta per sempre, l'anarchismo non possiede una essenza sovra-storica, diviene secondo latitudini e longitudini differenziate, sep-

pure con intersezioni comuni. Il suo volto è crucialmente etico, sono le pratiche a disvelare una opzione anarchica e una personalità anarchica, non certo la fede oralmente tramandata o la memorizzazione pedissequa dei classici del pensiero anarchico. E l'*ethos* anarchico si incarna in corpi umani, unici e irripetibili, non sdoppiabili.

È in questa giuntura che scocca l'attrito con le tecnologie digitali, le quali concorrono a disincarnare l'umano per duplicarlo nella protesi virtuale di una macchina, non più al servizio bensì asservente l'umano, che smarrisce anima e corpo per riversarle nelle operazioni macchiniche che offrono l'apparenza illusoria di una replica fedele di emozioni, sensazioni, percezioni, informazioni. Proprio ciò che costituisce la terra di formazione del soggetto, oggi appannaggio delle piattaforme proprietarie in grado di «plasmare» gli umani-utenti orientandone l'*ethos* senza farsene accorgere. In gergo, si chiama *nudge*, la «spinta» gentile e paternalistica tipica del pensiero libertario, che oggi assume dimensioni e pressioni più in grande (*big nudging*) affinché si «persuada» l'utente meno avvertito a cadere nella trappola dell'algoritmo predittivo, ossia nella forza simil-coercitiva – ma più vicina alla servitù volontaria da noi tanto analizzata in passato – di far fare cose che, in sua assenza, altrimenti non faremmo. Il che equivale alla definizione di dominio usata da Max Weber cent'anni fa. Solo che, con questi dispositivi, il dominio passa attraverso la metamorfosi della libertà, e non più solo attraverso l'oppressione. Questa diviene solo arma di riserva, economizzandola per non renderla irrilevante per via di un uso inflattivo, mentre la prima si camuffa da arbitrio – faccio quel che voglio – venendo deprivata del limite etico: non tutto quel che voglio fare consiste nella libertà, potrebbe persino annullare la mia venendo meno al precetto bakuniniano. D'altro canto, l'autonomia di scelta è appunto sospinta, indotta, orientata, incanalata, quindi una autonomia indirettamente etero-diretta, in modo camuffato, dissimulato.

Peraltro, la costituzione etica di una soggettività non è una operazione asettica che avviene in una sorta di vuoto pneumatico, o solamente sul piano di un ideale alferiano (chi non ricorda «vulli, e vulli sempre, e fortissimamente vulli»). Essa avviene sul piano mondano in cui si scontrano ideali, visioni, prospettive a breve, medio e lungo termine, utopie e distopie, interessi, bisogni, desideri, che ognuno/a di noi seleziona, sceglie, elegge come propri in base a fattori cangianti, casuali, imprevisi. Così diventano «verità», non fondate scientificamente come ipotizzava Marx per il suo socialismo, bensì pur sempre relativamente vere per noi per un tempo delimitato, infatti si può sempre mutare opinione, idea, valori di riferimento e via dicendo. Aderiamo e costruiamo al contempo una verità che si appoggia su un terreno più o meno stabile di *fatti reali*, storicamente accaduti, analizzati e sviscerati, dai quali ricaviamo pretese di giustizia a fronte di iniquità sconvolgenti e intollerabili.

Ma cosa può succedere quando l'IA ci presenta *non-fatti* presentandoli come *verità reali*? Finzioni e falsificazioni sono sempre esistite, c'è sempre stato un lavoro di verifica che si appoggia sulla riconoscibilità raggiungibile di una determinazione del fatto storicamente accertato, quindi accaduto realmente, sul quale far ripartire un ragionamento sul peso di verità che esso assume nell'incrocio con le nostre coordinate di pratiche di valorizzazione. Tutto ciò viene spiazzato dal mondo virtuale costruito sulla dimensione della post-verità, nella quale il fatto viene altrettanto costruito come una notizia, una immagine, un sonoro fabbricato artificialmente, non paragonabile a nessun originale perché nell'atmosfera digitale si danno solo copie senza originali (come anticipò Benjamin per la sua epoca di «riproducibilità tecnica»). E quindi, chi e come verifica la «bontà» di quanto circola sul web, di quanto ci informano i *social*, della qualità e quantità di realtà vera che emerge dal profluvio di dati, immagini e quant'altro gira vorticosamente sul web senza nessun lavoro di intermediazione professionale?

In ultima analisi, ciò che le tecnologie digitali, e la sua punta di diamante oggi, l'IA, mettono a repentaglio è proprio la soggettivazione dell'umano, attraverso cui passano e sono passati la storia delle civiltà e i conflitti politici e sociali tesi alla sua forma organizzata, alla sua istituzione destituente quale è la pratica anarchica della lotta al dominio; mettono a repentaglio proprio l'*ethos* fisico e corporeo, in cui intrecciare le sperimentazioni in fatto di conflittualità tesa all'allargamento degli spazi di libertà. Contrariamente a quanto si pensi, le *Big Tech* non operano solamente come attori del capitale altamente tecnologizzato, essi sono attori *logicamente statuali* al di qua della loro «discesa» nel campo della politica e del governo, essi sono già attori governamentali: direttamente, quando è lo Stato accentratore a reggere le fila (Cina, Russia tra gli altri) o indirettamente, quando l'élite politica e l'élite algocratica stringono un patto d'acciaio (al di là delle baruffe altalenanti tra Trump e Musk). Il controllo statale derivato dalla elaborazione dei dati da accumulare e profilare oltrepassa a dismisura ogni scenario orwelliano, proprio perché l'occhio che spia e ci controlla non è esterno al nostro habitat, bensì interno, in una tasca o in una borsa, ma soprattutto internalizzato come diaframma permanente del nostro stare al mondo.

EDUCAZIONE E LIBERTÀ L'EDUCAZIONE LIBERTARIA COME EDUCAZIONE A ESSERE

Francesco Codello

La parola «educazione» è stata pervertita nel suo significato. Non solo nel suo uso più comune ma anche tra gli addetti ai lavori, l'educazione ha mutato radicalmente il suo più autentico senso. Sempre più diffusamente «educazione» è accomunata a «formazione». Ma l'etimo latino della parola ci dice che «educare» vuol dire qualche cosa di radicalmente diverso da «formare». La prima parola *ex-ducere* richiama l'azione del tirar fuori, far lievitare, estrapolare. Quindi si basa su una relazione che non implica la trasformazione a priori dell'educando ma che, anzi, favorisce il dispiegamento di ciò che già esiste in potenza. Potremmo paragonare questa relazione a quella della levatrice nei confronti del nascituro. La seconda parola rimanda a un'azione deliberata e programmata che tende a far diventare il soggetto (in realtà considerato come oggetto) compatibile con l'idea strutturata dell'educatore così inteso. Per dirla altrimenti prenderò in prestito la felice metafora ideata da Colin Ward, a proposito dei tipi di educazione possibili, del vaso, della creta, del fiore.

Il vaso si riempie, l'azione è pertanto unidirezionale; la creta si modella, la relazione è meno evidente, più sottile, ma non per questo sostanzialmente diversa dalla precedente; il fiore non può che divenire ciò che è in potenza, l'azione è circoscritta alla cura del contesto e non tende a modificare la natura stessa del soggetto. Solo il fiore rispetta l'autonomia dei vari attori in campo, non gerarchizza la relazione, contempla la multi-direzionalità del rapporto educativo.

Si tratta, per spostarci su di un piano più astratto e filosofico, della differenza che esiste tra l'educare «a essere» e l'educare «al dover essere». Pressoché tutte le filosofie dell'educazione (con rare eccezioni) si sono concentrate e consolidate sul «dover essere dell'essere». Vale a dire che l'educazione così intesa diviene pedagogia la quale, a mio parere, rappresenta la forma più radicale e matura di nichilismo. Pedagogia e nichilismo appaiono apparentemente concetti e teorie diametralmente opposte. La pedagogia è la teorizzazione dell'educazione che mira a definire il fine del processo educativo e i mezzi e i modi più adatti a conseguirlo. Il nichilismo è comunemente definito come la teoria filosofica che nega la consistenza di qualsiasi valore e l'esistenza di qualsiasi verità. L'una richiama una *mission* positiva ed essenziale, l'altro evoca azioni distruttive e terrorizzanti. A ben guardare, però, in maggiore profondità non è proprio così. Infatti, l'azione pedagogica si sostanzia in una relazione a-simmetrica tra docente (adulto) e discente (minore) tendente a trasferire il fine pre-definito dell'educazione attraverso metodi pre-elaborati e concettualizzati, da qualcuno (docente) verso qualcun altro (discente), in modo consapevole e programmato. La pedagogia, in quanto è formazione, ha come scopo e si caratterizza come una relazione-azione che si vota alla trasformazione dell'essere, a far diventare «altro» l'essere. A farlo cioè corrispondere ai propri canoni valoriali attraverso un complesso sistema di regole, rituali, metodi, azioni che pensa di sconfiggere il nichilismo. Ma con le dichiarate intenzioni e con le consolidate pratiche sistemiche di creare un altro essere si finisce,

inevitabilmente, per distruggere l'essere. La pedagogia pertanto, oltre che annichilire l'essere, finisce per negare l'educazione. Lo scopo (nobile) è quello di contrastare il nichilismo in nome e per conto di valori che diano un senso all'esistenza, ma così facendo non si coglie che nell'azione di trasformazione dell'essere e di lotta al nulla (*nihil*), in questa azione di cambiamento, c'è intrisa la distruzione dell'essere in sé. In questa azione-relazione gerarchica e a-simmetrica propria della pedagogia, il dover

essere annienta l'essere. Dietro a questa visione, ritenuta naturale e scontata dai più, si cela un'idea teleologica della storia. Se tutti gli accadimenti storici hanno un fine, l'azione pedagogica coerente è quella di preparare l'essere ad abbracciare questo fine. In questo modo però si sovrappone il fine, gerarchicamente e arbitrariamente definito, al dispiegarsi libero dell'essere. In termini di ideologie politiche potremmo dire che l'idea di formare un uomo «nuovo» cela questa idea del «dover essere», mentre l'accento dovrebbe essere posto sulla visione di creare le condizioni, più ampie e articolate possibili, affinché ogni individuo possa essere «libero». Questa idea, presuntuosa e in certi casi persino

arrogante, di creare un «uomo nuovo» è trasversale a pressoché tutte le ideologie politiche, sia di estrema destra che di sinistra, anche se ovviamente con finalità diverse e antitetiche. Ma è, dal mio punto di vista, essenziale privilegiare la dimensione della libertà su quella della novità. Con la convinzione che una vera e autentica idea di libertà sia, di fatto, una sostanziale novità. L'idea di un uomo «nuovo» presuppone un concetto rigenerativo dello sviluppo umano, si persegue cioè un modello etico-antropologico quasi a priori. L'uomo nuovo è un essere che rompe radical-

**C R E A R E
LE CONDIZIONI,
PIÙ AMPIE E
ARTICOLATE
POSSIBILI,
AFFINCHÉ OGNI
INDIVIDUO
POSSA ESSERE
« LIB E R O »**

mente con il passato, lo trascende, imponendosi nella sua novità. Questa categoria del pensiero è un'espressione di una volontà rivoluzionaria che chiude i ponti col passato e si prodiga (in questo caso attraverso l'educazione) per edificare una nuova era.

Quando invece l'accento si sposta sull'idea di uomo «libero», si indicano le condizioni perché tutti gli esseri umani possano avere la possibilità concreta e reale (non solo di principio quindi) di diventare se stessi. In questo caso pertanto la centralità e la qualità del progetto di trasformazione sociale sono nel concetto di libertà, vale a dire nel necessario processo di liberazione dai vincoli materiali e spirituali che in una società autoritaria impediscono il dispiegarsi di ogni autenticità individuale.

Schematizzando possiamo dunque sostenere che nel primo caso (novità) prevale l'istanza della «formazione», nel secondo (libertà) quella della «liberazione».

Questo artificio interpretativo ovviamente non si risolve in una rigida e stringata diversificazione tra le due qualità che l'educazione libertaria persegue e sperimenta da oltre un secolo. Spesso i diversi pensatori e gli sperimentatori di comunità educative antiautoritarie si sono impegnati a coniugare i due poli della questione, nella convinzione che gli esseri umani diventano liberi in quanto sono nuovi e sono nuovi solo se sono liberi. La tradizione antiautoritaria dell'educazione, sia nelle sue espressioni teoriche che nelle sperimentazioni concrete, ha cercato di privilegiare, non sempre riuscendoci pienamente, la dimensione della libertà.

Pochi educatori hanno colto questa situazione, hanno saputo cioè andare al senso profondo dell'educazione (John Dewey, Alexander Neill, Paul Goodman, Lev Tolstoj, solo per citarne qualcuno), i chierici del sistema scolastico e pedagogico hanno invece teorizzato e costruito sistemi educativi che hanno completamente, o in gran parte, perso per strada, cioè pervertito, il significato più autentico dell'educare.

Educare a essere non significa però dare per acquisito un dato di partenza (una natura umana definita e fissa), cioè pensare a una essenza immutabile e duratura che determini meccanicamente lo sviluppo dell'essere stesso. Significa invece pensare che l'educazione dovrebbe permettere a ciascun soggetto, nella relazione con sé, l'altro, l'ambiente, di diventare ciò che desidera e può diventare, secondo il proprio progetto di vita. Si tratta, inoltre, di accettare l'essere nella sua processualità infinita e incessante. L'essere è quello che in quel momento, in quel contesto, in quella dimensione evolutiva, è. La sua mutazione è solo una mutazione delle forme e dei modi in cui esprime se stesso.

Per John Dewey la storia delle teorie educative si caratterizza con il contrasto tra chi sostiene che l'educazione altro non sia che lo svolgimento dal di dentro e chi, invece, è convinto che essa sia formazione dal di fuori. Tra chi pensa che essa sia basata sulle doti naturali e chi invece la considera come un soggiogamento delle inclinazioni spontanee mediante una pressione esteriore. Sulla stessa lunghezza si era mosso Lev Tolstoj quando denunciava l'idea di un'educazione autoritaria fondata, a suo parere, sull'imposizione della volontà di un individuo su un altro al fine di obbligarlo a fare proprie determinate abitudini morali. Anche Alexander Neill era convinto che il desiderio di proiettare la personalità dei genitori sui propri figli costituisse un atto coercitivo e autoritario. Ecco perché l'errore fondativo dell'educazione autoritaria consiste proprio nell'atto di superbia e di arroganza, nonché di presunzione, tipico di quegli educatori che pensano di sapere come debba essere un bambino/a, e soprattutto cosa debba diventare. A contestare questo adattamento forzato del bambino/a al mondo adulto si è impegnata anche Maria Montessori con le sue riflessioni e le sue proposte didattiche e organizzative. Paul Goodman dichiara in modo esplicito e chiaro che tutta l'educazione socializza ma la pedagogia lo fa deliberatamente, instillando i principi morali e i costumi che costituiscono i vincoli sociali.

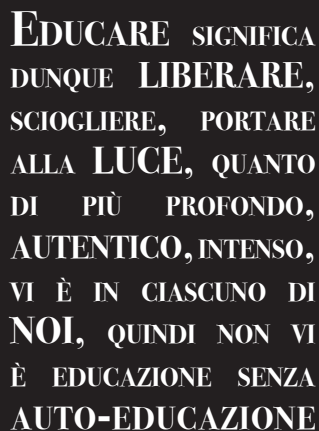
Il risultato più evidente di questo approccio educativo (formativo) è l'emergere di quella che Alice Miller ha definito «pedagogia nera». Questa pedagogia si fonda su raffinati metodi di persuasione occulta messi in atto nella nostra civiltà per piegare l'impegnosità e la caparbità del bambino/a e indurlo a identificarsi con il progetto educativo del genitore e dello Stato. Inoltre, una volta divenuto adulto, egli, inconsciamente, ripeterà e duplicherà lo schema educativo interiorizzato, nei confronti dei propri figli. Il bambino/a, divenuto l'orgoglio dei suoi genitori, saprà cogliere i bisogni inconsci dei genitori stessi e adattarvisi, mettendo a tacere i suoi sentimenti più autentici e spontanei che risultano inaccettabili ai «grandi» (la rabbia, l'indignazione, la paura, l'invidia). Si è così venuta delineando una dominazione adulta che opprime profondamente i giovani. I bambini e le bambine vengono reputati particolarmente vulnerabili e vivono sotto la «protezione» di una cultura e di uno statuto che li definisce come «minori» e, con il pretesto di una tutela, toglie loro dei diritti fondamentali, che invece vengono riconosciuti ai «maggiori», cioè gli adulti. Con tutto ciò viene ad affermarsi una nuova forma di discriminazione, sostanzialmente ignorata dalla cultura, che si fonda sulla differenza gerarchica determinata dall'età. Con questa ideologia della superiorità dell'adulto sul «minore», dato come un fatto necessario e naturale, in realtà la pedagogia si esercita come violenza: essa definisce il bene del bambino/a indipendentemente dal soggetto stesso. Ovviamente sostenere questa tesi non significa negare la diversità che esiste tra le varie tappe dello sviluppo della personalità e quindi anche le differenze che caratterizzano ogni età. Un mal inteso senso di tutto ciò porta a produrre altrettanti, se non peggiori, danni al processo di autonomia e di libertà del singolo individuo in relazione educativa. Intendo dire che quel ge-

CON QUESTA IDEOLOGIA DELLA SUPERIORITÀ DELL'ADULTO SUL «MINORE», DATO COME UN FATTO NECESSARIO E NATURALE, IN REALTÀ LA PEDAGOGIA SI ESERCITA COME VIOLENZA

nitore che si atteggiava ad «amicone» del proprio figlio rifuggendo dalla sua responsabilità di adulto può produrre dei guasti anche peggiori del padre o della madre manifestatamente autoritari. Lo stesso dicasi, nelle ovvie differenze di ruolo, per la relazione tra insegnante e allievo. Il considerare la differenza ovvia di età è inevitabile e sensato, ma trasformarla in una sistematica relazione gerarchica di potere produce inesorabilmente una relazione autoritaria e deresponsabilizzante.

Educare significa dunque liberare, sciogliere, portare alla luce, quanto di più profondo, autentico, intenso, vi è in ciascuno di noi, quindi non vi è educazione senza auto-educazione, senza libertà che coincide con incidentalità (Paul Goodman). Pertanto educare significa de-costruire l'esistente imposto svelandone le costruzioni immaginarie (George Orwell). Proprio perché la conoscenza è innanzitutto conoscenza di sé il rapporto con l'altro non può non essere dialogico e la relazione educativa così vissuta deve tendere a negare l'uomo sradicato dall'essere e a riconciliarlo con la sua specificità esistenziale ed essenziale (Martin Buber).

Non c'è educazione autentica senza empatia, senza cioè quella capacità di focalizzare il proprio sentire-agire sul mondo interiore dell'interlocutore, sull'intuizione di ciò che si agita in lui, come si senta e cosa veramente provi al di là di ciò che espri-



**EDUCARE SIGNIFICA
DUNQUE LIBERARE,
SCIogliere, PORTARE
ALLA LUCE, QUANTO
DI PIÙ PROFONDO,
AUTENTICO, INTENSO,
VI È IN CIASCUNO DI
NOI, QUINDI NON VI
È EDUCAZIONE SENZA
AUTO-EDUCAZIONE**

me verbalmente. L'empatia è la tensione razionale-emotiva che porta fuori dai propri schemi di attribuzione di significato, è la rivisitazione di ciò che si ha vissuto attraverso una sensibilità, vera conoscenza, molto sottile, fine, vera, rara. Ma presuppone la trasparenza, vale a dire l'accordo tra i sentimenti manifestati e quelli realmente provati. Nell'educazione libertaria educatore ed educando sono trasparenti, ognuno è esattamente quello che è, non finge, non confonde o peggio non maschera la propria diversità, perché solo così ciascuno può aprirsi con fiducia e disponibilità a se stesso e agli altri. Nella relazione trasparente si realizzano l'ascolto e la comprensione empatica, la comprensione del punto di vista dell'altro, senza assumerlo forzatamente come proprio, ma anche senza valutare, approvare, disapprovare, correggere. Tutto questo implica la sospensione del giudizio morale su ciò che l'altro esprime.

Ciò è esattamente l'opposto del sapere e della conoscenza per apparire. Sapere per essere contro sapere per consumare, educare per condurre al sé contro educare per il dover essere. E poiché è l'essere il fine dell'educazione, la diversità non è solo un valore ma una ricchezza perché riconosce e fa tesoro della varietà delle forme espressive e comunicative. Senza questa diversità non vi è libertà.

L'essere è intero, molteplice, uno, unico, ma partecipa della sua umanità, la realizza attraverso la sua singolarità, la riconosce tramite la relazione con gli altri, ne ha bisogno come spazio e tempo della sua essenza.

L'educatore libertario può spingere, attraverso una riflessione speculare, l'altro a sconsacrare ogni sentimento istituito ma mai a temere la sacralità e i sentimenti. Queste sono le virtù che i cinici Antistene e Diogene hanno portato a identificare con la vita vera, piena, irrinunciabile, libera da ogni costrizione, da ogni potere, da ogni tabù. Ed è sempre l'amore (l'*eros* di Platone) per la materia e per l'altro che occorre oggi più che mai risvegliare nell'educatore, la rinascita della sua «missione» che è affogata

nella professione che occorre rivalutare, la fede dell'utopia che è indispensabile rilanciare in lui, per poter ancora parlare di educazione libertaria.

L'educazione non deve trasmettere un insieme di dati acquisiti ma un rapporto con la vita come divenire. Gli Indiani d'America aspettano di vedere chi è il bambino prima di dargli un nome. Impegnano del tempo per conoscere la risultante psichica e psicologica che lo fonda, prima di chiamarlo con un nome.

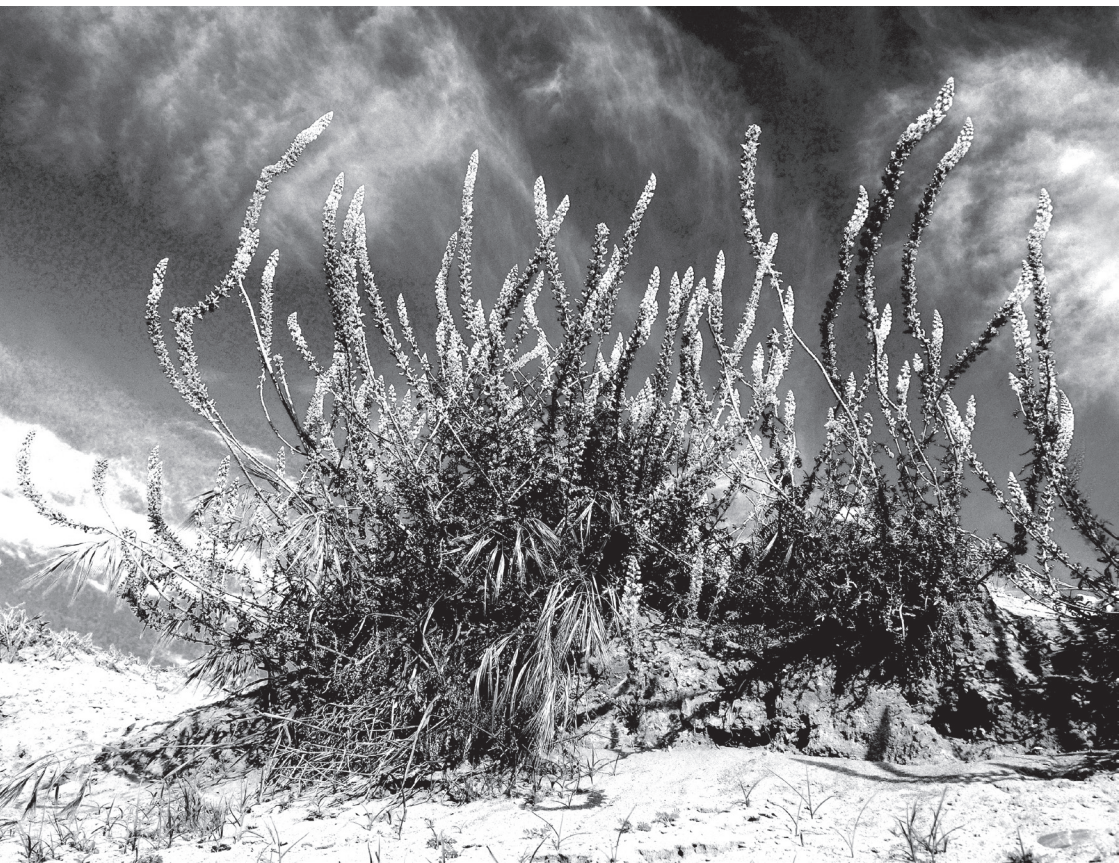
Educare a essere è dunque l'opposto della pedagogia del risultato.

Un'educazione che si definisca libertaria non va intesa come un dono che i sapienti (così si considerano i depositari del ruolo educativo) fanno agli ignoranti (la concezione bancaria dell'educazione che ha ben descritto Paulo Freire). Una sua concezione autentica va definita come quella relazione che aiuta a trarre spontaneamente alla superficie i tesori di saggezza nascosti sul fondo e quindi non può essere inculcata a forza dal di fuori (Rabindranath Tagore).

La sfida oggi, in ambito educativo, sta proprio in questa scelta di pensare e praticare l'educazione in questo senso, rinunciando a sovrapporre a ogni specificità naturale, a ogni talento, a ogni diversità, una finalizzazione autoritaria e utilitaristica, sia essa motivata da canoni religiosi, filosofici, politici, ecc. Rifiutare il dover essere dell'essere ha questa valenza radicale di rottura con le pedagogie autoritarie e con quella logica gerarchica che sta alla base del concetto di formazione, quando questo viene considerato come un sinonimo di educazione. E qui mi sovviene, inaspettato, quel monito che un filosofo razionalista e ostico come Kant, nella sua opera più matura (*Critica della facoltà di giudizio*) così ci ricordava: «Contemplo le cose belle senza chiedere loro che corrispondano ai miei canoni estetici». Educare, nel suo significato autentico e originario, è far lievitare, tirare fuori, è cioè educare a essere, è soprattutto un'arte. Auto-educarsi nella relazione con il mondo è una necessità per essere liberi e autonomi.

Secondo Herbert Read, l'arte deve essere la base dell'educazione. Non si tratta di chiedere, ad esempio nella scuola, ore in più specificatamente riservate all'arte quanto, piuttosto, di rivendicare l'intero tempo del bambino scolastico. Occorre adottare dunque un metodo educativo che sia fundamentalmente e formalmente estetico, e nel quale la conoscenza e l'abilità manuale, la disciplina e il rispetto, non siano se non altrettanti facili e inevitabili con-prodotti di una naturale industriosità e creatività partecipata infantile. L'educazione integrale che Read concepisce è relativamente indifferente al destino delle singole materie, perché il suo assunto fondamentale è che lo scopo dell'educazione sia di sviluppare attitudini generali di visione e di sensibilità, che sono fondamentali anche per le altre discipline.

Concludendo queste note possiamo dire che l'educazione liberataria è una relazione di autoliberazione positiva.



UNA DIFESA DI DOTTORATO ANARCHICA CHE NON HA MAI AVUTO LUOGO

Ankita Shrestha cum Giovanna Gioli

Due anarchiche parlano. Come insetti che si risvegliano nelle loro realtà kafkiane, non riescono a capire bene chi siano – non ci sono mai riuscite – ma non per mancanza di tentativi. Una ha trascorso quasi vent'anni nel mondo accademico, navigando, o meglio, sfuggendo al labirinto disciplinare ben oltre gli anni del dottorato. L'altra ha appena difeso la sua tesi dottorale. Parlano la stessa lingua – una lingua che è frutto di anni trascorsi cercando di non 'conformarsi', ovvero il tempo trascorso sdraiate sulla schiena, come lo scarafaggio di Kafka, a fissare il soffitto, incapaci di muoversi o respirare. Entrambe condividono l'amore per le lettere – ma senza scopi precisi, sono ragni che predano vibrazioni. Una ha una formazione filosofica, eppure rifiuta l'etichetta di «filosofa»; l'altra, forgiata dallo scetticismo verso ogni disciplina, si addentra apertamente nello spazio del pensiero anarchico – uno spazio che si apre e si chiude non per capriccio ma su un piano di permanenza nelle 390 pagine della sua tesi dottorale: *The Myth of the Political: An Anarchist Reading of the Narratives of Subjectivities of Resistance in Rural Nepal* [Il mito del politico: una lettura anarchica delle narrazioni di soggettività resistenti nel Nepal rurale]. Le sue parole vengono ora discusse da una commissione di valutazione internazionale che si riunisce inevitabilmente su Zoom.

L'antifilosofo ascolta la conversazione tra la cinica e i membri della giuria. Prende piede una conversazione parallela a quella della difesa orale, un meta-dialogo tra l'antifilosofo incallita e la cinica cronica. L'antifilosofo vuole dar voce a tutto ciò che la giuria non osa chiedere; le risposte della cinica, in quanto colei che difende la sua tesi di dottorato, sono aspre e sincere e riflettono tutto ciò che la cinica non ha espresso, ma avrebbe voluto esprimere durante la sua difesa.

Presentiamo qui il nostro scambio, in retrospettiva:

G: Cominciamo con l'introdurre la tua tesi, e spiegare perché dobbiamo parlarne oggi. Perché pensi che i miti politici siano una lente efficace per osservare il Nepal contemporaneo? E perché l'anarchismo? Visto che la nostra è anche una metaconversazione sulla tua difesa dottorale, è opportuno dare al lettore un avvertimento. Oltre a presentare il tuo lavoro a un pubblico di lingua italiana, vogliamo esprimere una frustrazione crescente per il modo in cui il discorso accademico oggi, in particolare nell'anglosfera, tratta il pensiero anarchico. Come un pungolo conficcato nella nostra carne, non ci lascia altra scelta se non sezionare e perforare i nostri corpi. È un rischio. Ma ci rendiamo conto che siamo noi stesse ad essere pericolose per il logorato verbo accademico in quanto scansatrici aguzze di trappole mortali disciplinari. Non c'è affatto amor perduto, eppure quanto segue sarà al vetriolo, ma non del tipo vendicativo: riteniamo solo che questa conversazione fosse necessaria. Doveva avere luogo, perché non ha mai avuto luogo. Vogliamo discutere di come ciò che non si è potuto dire, il pungolo nella carne, si annidi negli spazi accademici di oggi, del perché persista e corroda.

A: Ho sempre desiderato di essere più ingenua rispetto agli spazi di preclusione nel mondo accademico, per riuscire a credere davvero nella sua capacità di risolvere le zone di tensione che ci accompagnano e che spesso e inevitabilmente si aggravano col tempo. Ho iniziato la mia ricerca dottorale senza questa fiducia

negli spazi intellettuali, e forse rimango scettica – in effetti, cosa li rende attraenti se non l'autocelebrazione teoretica? – ma volevo fare qualcosa, qualsiasi cosa, con il mio corpo. È questo che mi spinge verso l'università, ogni volta: la compulsione a fare qualcosa con il corpo. È alle elementari, forse, che ci si rende conto che non c'è un briciolo di onestà nel *cercare di pensare a ciò che si dovrebbe pensare, quando si dovrebbe pensarlo*, se non per ottenere riconoscimenti e adulazione. C'è una decisione politica che prendiamo per educare noi stessi, non per intrattenere gli altri; fin da piccoli, il corpo anela a prendere le proprie decisioni. Quando sono rientrata all'università per il mio dottorato, ho deciso di fare qualcosa con questo «corpo politico». Lo scopo era, in mancanza di una prospettiva migliore, personale, quasi carnale, pieno di desideri e odi per la politica nel mio paese d'origine, il Nepal. Per chi non lo conoscesse, il Nepal è uno stato-nazione in quella che geograficamente viene definita «Asia meridionale», che si è istituito come repubblica democratica federale soltanto nel 2015. La società nepalese è stata omogeneizzata in un'unica nazionalità da un governo monarchico indù per oltre due secoli, e non cessa di trovare il modo di far risorgere le sue arcaiche forme di dominio: il potere assoluto dello stato, costantemente rivisitato. Si tratta quindi di un paese che ha bonificato con successo la sua storia politica di «(de)colonizzazione», scritta con il sangue di una guerra civile e una resistenza armata (1996-2006) ritenute responsabili sia dell'abolizione della monarchia che dell'istituzione del federalismo. Questo è, in sintesi estrema, ciò con cui la mia tesi si confronta: la narrazione mitologica della politica, o, per usare le parole di Furio Jesi, la macchina mitologica che genera la cognizione di *ciò che la politica dovrebbe significare*. Parlo del perché lo fa senza remore, impassibile, ma con la massima attenzione. E del perché non è ammissibile nel mondo accademico. Gli spazi accademici vengono spesso tacciati di essere di sinistra, quindi cominciamo da qui – dal momento che è per questo che la mia tesi è sia politica che polemica, tanto per chi la trova ripugnante perché aper-

tamente «anarchica», quanto per chi voglia dialogarvi perché anarchica. Perché in questi spazi – chiamiamoli lo spettro politico «di sinistra» (con la costernazione di Deleuze!) – le resistenze occupano un posto speciale, sono un luogo sacro non solo per analizzare ma anche per *fare* politica. Che si tratti di momenti in rivolte urbane o, come nel caso del Nepal, di una decade di guerra civile, i movimenti di resistenza hanno cambiato in modo deciso, clamoroso e spesso vittorioso i paradigmi di governo, in particolare a favore di regimi democratici in tutto il mondo; l'atto stesso di partecipare a tali momenti di rivolta definisce l'euforia politica suprema. Questo stupore della (o per la) politica rende in effetti difficile criticare un movimento di base come la «guerra del popolo» maoista, perché farlo è inevitabilmente, e piuttosto frettolosamente, aggiungerei, interpretato come una denigrazione della storia delle lotte del popolo–incentrate su razza, schiavitù, casta, classe, genere – che hanno alimentato le ribellioni contro il dominio almeno dal 1770. Eppure, questo è proprio ciò che faccio nella mia tesi, ben conscia che questa lettura può venire dolorosamente affiancata da un'altra che, di fatto, deride l'eredità stessa della politica (filosofata come attività di «governare») e tutti i suoi successi (realizzati come «arte di governo») in modo categorico, sistematico e scrupoloso attraverso l'inclusione (piuttosto che l'esclusione) di chi conduce lotte di base contro il dominio. Si tratta di un lavoro durato sei anni (o sostanzialmente una vita, a seconda di cosa consideriamo come scientifico!) trascorsi a indagare come l'arena politica contemporanea, assolta dai suoi passati e dalle sue continuità coloniali e quindi dimentica delle sue gerarchie intrinseche, resusciti narrativamente ed efficacemente tali forme di potere dimenticate e arcaiche rendendo possibile la creazione inconscia delle condizioni di una politica partecipativa, inclusiva e rappresentativa dell'«altro», e mettendo in moto quelle narrazioni antipolitiche e antistoriche (qui politico e storico hanno un registro anarchico separato dalla «Teoria Politica») che creano attivamente condizioni di dominio, proprio quelle stesse condizioni, simboliche e

materiali, contro cui la rivoluzione maoista si dice abbia combattuto. La tesi analizza in dettaglio il caso di un villaggio rurale nel Nepal occidentale, che ho studiato per tre anni, in cui i miei interlocutori raccontano il fato di movimenti e momenti rivoluzionari nella politica quotidiana. Ma non si tratta di un tentativo di predefinire cosa dovrebbe essere la rivoluzione; le rivoluzioni non avvengono all'apice di una rivolta, ma nella sua ombra, invisibili, militanti – anarchiche! Il fatalismo qui gioca un ruolo molto marginale, perché la politica è al tempo stesso volontaria e piena di contraddizioni deterministiche: scandisce il tempo attraverso continuità e discontinuità storiche, eppure cerca di sfuggirvi. È qui che entra in gioco Jesi. nell'interpretazione della politica stessa come mito, come storia, come insieme di narrazioni capaci che abitano la nostra libido – come ciò che crea le *condizioni* per il potere e il dominio *allo stesso tempo*. Per essere ancora più precisi, ci interessa in modo particolare la gerarchia (più del potere, o persino del governo), e il desiderio dello stato *nonostante* la sua incapacità di creare una società non gerarchica. Ci concentriamo su questo stato (intercambiabilmente governo) e la sua politica, che promette di donarci ciò che già possediamo – la nostra libertà, le nostre convinzioni e la nostra etica – in una vita di resistenza e di lotta contro un nemico perpetuamente identificabile, mitizzato e disumanizzato – l'eterno Altro. È questa la lettura anarchica che propongo ai lettori della mia tesi, che afferma che le resistenze nei regimi statalisti sono destinate a riconfigurare quelle condizioni che ne sostengono la logica – senza poter smantellarle.

G: Una delle ammissioni più impudenti fatte durante la tua difesa riguarda Furio Jesi, la cui opera, solo di recente e parzialmente introdotta nel mondo anglofono, è parte integrante dell'analisi, presentazione ed esecuzione della tua tesi. Un membro della giuria descrive la presenza di Jesi nella tua tesi come: «un universo concettuale a sé stante». Al mea culpa di ignorarne l'esistenza prima di leggere la tua tesi, si accompagna la candida ammissione di non aver saputo

accettarne appieno l'audacia: «mi ha intimidito» - recita la confessione- «leggere la sua tesi». Potremmo definirlo «effetto Jesi»: Jesi ha parlato magistralmente dei pericoli che discendono tanto dall'ignorare quanto dal canonizzare la teoria, in particolare se individualizzata, atomizzata e venerata; ci ha messo in guardia dal rimanere aggrappati ai suoi stessi miti, radicandoci nelle idee più solennemente confortanti che rinvigoriscono la nostra fede nei nostri poteri gonfiati, invece che impegnarci nell'autocritica. Lo affermi nella tua tesi in termini inequivocabili. Eppure, parlare del pensiero di Jesi sembra un compito particolarmente arduo, specialmente per discutere di miti politici. Casi significativi sono stati quando i membri della commissione hanno ammesso la loro «ignoranza su Jesi» o addirittura su «questo tipo di letteratura», mascherando un'indifferenza cortese, ma calcolata e quindi violenta, nei confronti delle opere di Jesi. In effetti, ci sono due modi per mettere a tacere questo tipo di letteratura: la cancellazione pura e semplice, che finge che l'opera non esista e la ritiene pertanto superflua, come fanno i tuoi esaminatori; Oppure c'è il dirottamento, un furto furtivo e non dichiarato (come ha dichiarato invece Catherine Malabou in Al ladro!), sebbene non riguardi solo la filosofia, ma tutte le discipline. E forse esiste una terza modalità di messa a tacere: il tentativo più recente e minoritario di canonizzare sottocampi disciplinari, come la «geografia anarchica», l'«anarca-femminismo», eccetera. Insomma, cosa ti passava per la testa?

A: Questo rituale di confessare di non conoscere un certo tipo di letteratura ha il suo fascino. Davvero. È umile nella sua fredda finzione. Certo, la modestia deriva dal non conoscere o non aver letto l'opera: siamo limitati. Per non dire l'ovvio! I limiti possono ispirare tenerezza, quando non sono spigolosi per l'ego di chi vuole eccellere. Come la giuria che persiste nel chiamare Jesi «Ge-zi». Ma c'è una postura nella mia commissione dottorale che è tutt'altro che tenera. È ostinata nella sua indifferenza, non nella sua ignoranza. È davvero un silenziare in tutte le modalità che hai appena menzionato: obliterazione, furto e canonizzazio-

ne (o incasellamento). Educatore, calcolatore, violento. È puro odio per *questo tipo di letteratura* – la letteratura di Jesi – proprio per il suo audace invito a violare i confini corporei: a sospendere giudizi innati, ad aggrapparsi a contraddizioni impossibili, a confrontarci con le ipocrisie della carne. Non quelle esterne, ma, soprattutto, le proprie. Quella che ci fa sentire le viscere come se fossero state momentaneamente espulse dal corpo, dopo essere state avvelenate (dall'amore, in *Il filo nascosto*). Questa violazione è anche violenta, calcolata, ed è *deliberatamente maleducata*. Divora, annienta – *non aver paura di creare ancora una volta*. Questo è l'effetto Jesi. Perché ci permette di superare i nostri limiti inconsci, gli ego, i desideri, gli assenti, i pregiudizi, le tendenze e dipendenze, di leggere miti laddove ci si rifiuta di vederli consapevolmente – in particolare nella sinistra politica – dove ci si abbandona alla crudeltà dell'ottimismo (come ci invita a vedere il testo poetico di Lauren Berlant), dove il nostro desiderio di sistemare il mondo diventando potenti ci lascia perennemente logorati e spezzati dalle lotte. Che spazio pernicioso anche solo per iniziare a pensare alla vita – quale crudeltà peggiore si può infliggere a se stessi che viverla?

Parlando della sinistra, in effetti si verifica qualcosa di più di un semplice silenziamento: possiamo chiamarlo sublimazione teorica. Eccola quando la commissione chiede: quanto è diversa la «macchina mitologica» dai concetti [per esempio] di ideologia o egemonia? Rubriche appetibili e commestibili di critica (post-)capitalista di cui, secondo alcuni, non si può mai abusare. Torniamo ancora una volta al problema dell'opera di Jesi, ovvero il rifiuto di essere una teoria fin dall'inizio; o almeno una teoria aperta alla sublimazione: interscambio, trasposizione o spendibilità. Rimane, nella migliore delle ipotesi, una metodologia che mette in discussione i tentativi della teoria di definire una volta per tutte *come funzionano le cose*.

L'egemonia, e in particolare l'egemonia culturale, spiega efficacemente come il casteismo, il pensiero di casta o la discriminazione di casta mantenga il suo predominio in Nepal e nell'Asia

meridionale, e gli studiosi sostengono che sia stata strumentalizzata proprio dagli oppressi, senza averne però coscienza, da cui il bisogno di avere i loro intellettuali, salvatori, compagni d'armi. Ma è questo inconscio che la macchina mitologica cerca non di comprendere, ma di abitare in modo piuttosto viscerale, senza la necessità di chiamare egemoniche le sue idee dominanti, o di definirne gli effetti come «alienazione», perché non dà per scontato come le idee diventino dominanti o producano alienazione – e quindi né l'ideologia né l'alienazione possono effettivamente essere ridotte a un *fatto compiuto*. Jesi ci chiede invece di permettere all'inconscio di emergere, non di sublimarlo con tutti i mezzi necessari. La bravura di Jesi nell'usare i miti per «comprendere» la politica non si spinge oltre il permettere all'inconscio, nella misura in cui può, di parlare il suo linguaggio; mi guardo bene dallo spingermi oltre io stessa!

G: Il titolo del tuo lavoro dice tutto: «una lettura anarchica» della politica. Eppure, la commissione ha accuratamente evitato di pronunciare le parole anarchico, anarchismo, anarchia. Gli anarchici non sono estranei alla censura, persino all'autocensura, se la situazione lo richiede. Ma nessuna delle domande che ti sono state poste ha minimamente accennato al contenuto delle oltre 50 pagine dedicate alla tua lettura anarchica. Non solo, il contributo del capitolo è stato ritenuto del tutto «superfluo», visto che, secondo la commissione, tutto era già «empiricamente dimostrato». Come interpretare tutto questo?

A: Ah, l'amore per tutto ciò che è empirico! Se solo potessimo liberarci della teoria e vivere nel presente «come un sughero che galleggia passivamente», per dirla con Amedeo Bertolo. Sono titubante a iniziare un pensiero in questo modo, ma viviamo in una società in cui la nostra facoltà di progettare, di immaginare, di scegliere come vivere, o addirittura come morire, non è più una nostra prerogativa. Non siamo autori delle iperrealità odierne; peggio ancora, abbiamo persino cessato di esserne spettatori:

ne stiamo rapidamente diventando le vittime. La mia esitazione nasce dalla convinzione che questa prerogativa, quella di scegliere la vita, non possa essere perduta per sempre. Ma in questo mondo di simulacri (di Baudrillard), ci limitiamo a sussultare di fronte al genocidio dei palestinesi in mondovisione, zelantemente giustificato da narrazioni digeribili di sacre patrie ebraiche, trattati coloniali gelosamente rispettati e declinazioni psicotiche dello stato nazione sanzionate a livello globale, mentre la Palestina diventa un campo di concentramento a cielo aperto per una «specie» carbonizzata, putrefatta e sacrificabile: i palestinesi. E l'intera economia di guerra degli Stati Uniti, la più potente di tutte, si mobilita per creare questa realtà. Di fronte a uno scenario così schiacciante, forse dovremmo chiederci: cerchiamo davvero di essere artefici delle nostre realtà, o aspettiamo solo di diventarne materiale collaterale? Per riscattare questo pensiero, o forse per individuarne la palese, coerente e ricorrente ironia, riprendo le parole di Rossella Di Leo: «se morire per la libertà può esser cosa bella e giusta, passare col rosso non è dunque liberatorio ma stupido!». L'incredulità di Di Leo, più dell'ironia che sottolinea, ci dimostra perché scegliamo ciò che scegliamo e come le nostre scelte seguano una narrazione che è al tempo stesso esterna ma inestricabile dalle nostre decisioni. Indica la nostra realtà contraddittoria, in cui tendiamo a non vedere ciò che ci viene presentato, vediamo ciò che vogliamo vedere, perché vedere è chiaramente credere! In effetti, in questo mondo empirico, il mondo osservabile, un mondo in cui le prove contano, chi osa discutere contro l'evidenza? E soprattutto, chi osa mettere in discussione la fede? L'intero capitolo teorico fa questo: mette semplicemente in discussione la nostra fede, in quanto accademici, nelle teorie canoniche (in particolare strutturalismo, poststrutturalismo, postmodernismo, postcolonialismo, ecc.) che rendono sensati per noi concetti (come governo, territorio, identità o il concetto più abusato di tutti: il potere). In realtà attingo ampiamente anche a queste teorie, ma solo per metterle in discussione i pregiudizi concettuali, i *nostri* pregiudizi

concettuali proprio mentre li esercitiamo, le nostre dipendenze ideologiche e la nostra capacità critica di riconoscere realtà politiche sia all'interno che al di là del nostro impulso a spiegare le nostre realtà, invece di cercare di trasformarle. Teorie e concetti in questo senso mettono in discussione il loro proprio potenziale, sapendo che la sua totalità non può essere raggiunta (e non è certo questa l'ambizione), esponendosi così continuamente alla critica. Il pensiero anarchico, definito in modo generico ma seguendo le coordinate della collezione che hai curato *Thinking as Anarchists* / «Pensare da anarchici», offre questa opportunità dialogica e nulla più. Ecco perché il capitolo è definito una «lettura» anarchica, e non una «teoria» della politica. Un altro tentativo in questo capitolo è stato quello di riunire i filoni del pensiero anarchico e della mitologia (in particolare attraverso Jesi). Fortunatamente per me, molti scritti erano stati recentemente tradotti in inglese quando studiavo per la mia tesi; e tu, mia riluttante compagna intellettuale, mi hai indirizzato verso di loro. Fino ad allora, l'anarchismo e la semiotica (da cui la mitologia) erano per me inclinazioni ben distinte: il primo semplicemente non potevo accettarlo come un altro «-ismo», un'altra ideologia (perché può diventarlo molto rapidamente!), mentre mi ero cimentata nella seconda grazie alla mia formazione accademica in ambito francese e anglosassone (in particolare attraverso la teoria letteraria e politica). Che la commissione abbia ritenuto questo impegno del tutto ridondante è qualcosa che, a tutt'oggi, non riesco a processare: queste parole, questi pensieri sono tutti ben presenti nella tesi! Non posso fare a meno di pensare a quello che vi possa avervi letto la giuria, o forse *quello che ha voluto leggervi?*

G: Il tuo approccio «postdisciplinare» è centrale non solo per la tua tesi, ma anche per il tuo approccio di ricerca anarchico. Gli usi e gli abusi del prefisso «post» in ambito accademico sono noti: siamo post-marxisti, post-strutturalisti, post-coloniali ecc. - noi veniamo dopo. Ma questo dopo non è meramente cronologico, implica certamente anche

distanza critica, riflessività. Eppure, in un certo senso, è un dopo assoluto. Non possiamo più farne parte, possiamo solo esserne testimoni. Ma forse la nostra condizione è post nel senso di postuma: nasciamo dopo la morte dei nostri padri. Siamo orfani? Parricidi? Ci sarebbe molto da dire qui, ma mi limiterò a osservare che gli accademici sembrano sempre lieti di essere etichettati come post-qualcosa, tranne quando minacciamo le loro identità (disciplinari) prendendo sul serio la postdisciplinarità. Questa stessa precarietà esistenziale può trasformarsi in libertà in modi potenti e sorprendenti, come Jesi ci ha certamente mostrato, e come tu pratici incessantemente nella tua scrittura. Cosa significa per te la postdisciplinarità?

A: Forse in generale ci troviamo in una situazione di «post-trattino» nel mondo accademico. Usando il prefisso *post*, i concetti si esprimono in modo completamente, radicalmente, opposto. Una rottura di radici, di origini, di storia. In effetti, siamo carne e sangue che porta avanti il corpo patronimico che noi stessi abbiamo assassinato. Ma come fa un discorso a emanciparsi da ciò che avversa? Ed è davvero possibile un confronto esaustivo con qualsivoglia discorso? In un certo senso il prefisso ben svolge la sua funzione più letteraria di mettere i due discorsi in tensione tra loro, ma allo stesso tempo rivela un movimento irreversibile dall'uno all'altro. In risposta, credo che la postdisciplinarità non rappresenti strettamente né un successore del pensiero disciplinare, né una cesura dichiarata dalle discipline. Il mio progetto di ricerca, finanziato dal programma Horizon dell'Unione Europea, è stato ospitato dal dipartimento di geografia umana dell'Università di Oslo. Lì, ho spesso rivisitato ciò che ha scritto Simon Springer nel 2013: «Il pensiero anarchico è quello che la geografia ancora ha da essere!». Consiglio di non considerare il «dovere» come un truismo – non sono né una geografa né la sua custode! Lo interpreto come un monito contro l'eccessiva sicurezza che affligge i geografi circa la loro capacità intellettuale di violare i confini disciplinari, ignorando le proprie ossessioni per frontiere, confini o limiti – gioco di parole voluto! Certo,

queste vengono considerate come rubriche temporanee per pensare a un mondo finito, ma creano vicoli ciechi intellettuali, in particolare quando vogliamo, per esempio, discutere dei limiti dello stato, o dell'atto di rompere i confini o violare le frontiere – cioè, quando pensiamo alle resistenze attraverso i limiti dello stato. In effetti, come pensare alla resistenza nonostante lo stato senza pensare allo stato? Il nostro elefante rosa nella stanza. La domanda qui forse non dovrebbe essere «come non pensare all'elefante», ma «cosa succede se usciamo dalla stanza». In questo senso, il «pensiero disciplinare» stesso è un ossimoro; perché la disciplina, per sua stessa natura, limita il pensiero – lo limita perché, di fatto, deve rispondere alle esigenze storiche che gli vengono imposte.

Ed è qui che entra in gioco il pensiero anarchico. Mi piace definirlo il jolly di tutte le discipline e il maestro di nessuna – e deliberatamente – perché prospera grazie al movimento del pensiero pur essendo allo stesso tempo radicato nella sua storia. Per citare Nico Berti è «nella storia ma contro la storia». La postdisciplinarietà non significa quindi trascendere il pensiero disciplinare nel senso che si separa dalla storia (in particolare coloniale) della disciplina in questione. Significa piuttosto impegnarsi costantemente nel pensiero disciplinare senza il bisogno di essere protetti dal suo retaggio. Senza il bisogno di appartenergli. Senza, cioè, il bisogno di diventarne guardiano, esponente, custode. La sua progenie. Seguendo l'approccio di Jesi, la mia postdisciplinarietà è un'adesione all'autocritica delle discipline – un modo per testare come le idee si muovano oltre i loro contesti originali verso luoghi nuovi, solo per tornare a quei contesti e sfidare i perimetri di entrambi. Nella pratica questo ha significato lavorare con un concetto polisemico e polifonico come quello di «politica» senza sentirmi vincolata dalle discipline che ne rivendicano la proprietà. Analogamente, i metodi che ho utilizzato, l'etnografia e l'analisi narrativa, prosperano entrambi grazie agli incontri – non solo con le persone, ma con idee e interpretazioni impermanenti – e questi incontri non rientrano in una disciplina specifi-

ca né cercano di essere disciplinati. Chiamateci dunque bambini ribelli se questo vi rende la nostra belligeranza più digeribile! In ogni caso, non mi sono mai preoccupata di un'appartenenza permanente, che si tratti di un luogo, di un pensiero o di un popolo. Eppure, il mio desiderio di leggere, scrivere e pensare abbraccia letteratura, politica e storia e, fortunatamente, nulla impedisce che si avvelenino a vicenda.



UNA LETTERA D'AMORE AL FUTURO: SUL MUTUO APPOGGIO E LA COSTRUZIONE DEL POTERE MENTRE LE LUCI SONO SPENTE

*Mutual Aid Disaster Relief*¹

La tempesta sta arrivando. In alcuni luoghi l'acqua si sta alzando, in altri sta finendo. La situazione attuale dei rifugiati è solo un assaggio di ciò che potrebbe diventare una volta che vedremo i risultati dei semi che abbiamo seminato con la perdita delle zone umide, il cambiamento climatico, l'urbanizzazione e l'estrazione di combustibili fossili.

Mentre i disastri naturali crescono in intensità e frequenza, riconosciamo che la nostra speranza di un futuro vivibile consiste in prepararci e sviluppare risposte resilienti alle crisi come individui e comunità, opponendoci al contempo all'estrazione intensiva delle risorse e ad altre cause alla radice del cambiamento climatico.

Molti di noi hanno affrontato l'uragano Irma rifugiandosi in una grande chiesa con finestre antiproiettile, preparandosi a partecipare alle operazioni di ricerca e soccorso. Ma molte persone sono fuggite in Georgia o ancora più a nord. E non c'erano recinzioni di confine, né guardie armate che bloccavano le persone. I

¹ È una rete dal basso statunitense che si attiva in caso di calamità, che opera a livello locale e si basa sui principi di solidarietà, mutuo soccorso e azione diretta autonoma (NdT).

cittadini della Florida contrari ai rifugiati che hanno attraversato il confine con altri Stati per sfuggire al disastro dovrebbero pensare a come sarebbe se non fosse loro consentito di accedere a un luogo sicuro. Perché questo è ciò che succede a moltissimi rifugiati che fuggono dai disastri in tutto il mondo, che siano guerre, fame, siccità, povertà, disastri politici o disastri causati dal clima. La Fortezza Europa e la Fortezza America respingono con le armi e con una violenza spietata chi cerca rifugio. I confini stessi sono intrinsecamente violenti.

Alcuni dei nostri volontari hanno chiamato le carceri e le prigioni chiedendo che i detenuti non fossero abbandonati al rischio di potenziali inondazioni. Dato che lo Stato ha dato priorità alla cattura delle persone che cercavano di mettersi in salvo per riempire le prigioni piuttosto che alla sicurezza delle persone della comunità che stavano affrontando un evento climatico potenzialmente mortale, abbiamo contattato telefonicamente i rifu-

gi locali per vedere se il personale delle forze dell'ordine fosse presente ai tavoli di registrazione e se fossero in corso controlli sui precedenti penali. Avendo scoperto che quasi tutti lo erano, abbiamo sfruttato l'organizzazione già in atto nella zona prima dell'arrivo di Irma e abbiamo contattato una moschea locale, e dopo esserci assicurati che non controllassero i mandati di arresto o lo status di migranti, abbiamo calcolato quante persone potevano accogliere. Sono stati reattivi e hanno aperto immediatamente le loro porte. Siamo anche riusciti a svuotare uno Starbucks nella moschea per sfamare le persone che vi avevano trovato rifugio.

Essendo un movimento che conosce bene i meccanismi statali, non è stato sorprendente che lo sceriffo della contea di Polk fosse

**LA FORTEZZA EUROPA
E LA FORTEZZA
AMERICA RESPINGONO
CON LE ARMI E CON
UNA VIOLENZA SPIETATA
CHI CERCA RIFUGIO**

sui social media a dissuadere le persone con mandati di arresto in sospeso dal raggiungere un luogo sicuro, minacciandole di arresto all'arrivo nei rifugi improvvisati allestiti nella comunità. E mentre gli abitanti della Florida indietreggiavano di fronte alla tempesta storica che si è abbattuta su di noi, con il cuore spezzato nel vedere le comunità di Barbuda, Cuba e Porto Rico lottare sotto la frusta del caos climatico, i rifugi della zona di Tampa Bay segregavano i senzatetto con un sistema di braccialetti colorati.

Le ramificazioni ambientali di un impero capitalista e corporativo si sono abbattute sulle comunità nel sud-ovest dello stato mentre la polizia si occupava di internare involontariamente i senzatetto che si rifiutavano di essere incarcerati in magazzini segregati «per la loro sicurezza», ignorando al contempo la loro salute in termini di accesso al cibo, all'acqua, all'assistenza sanitaria fisica e mentale, lasciandoli bloccati in un tipo di tempesta completamente diverso ogni giorno.

Vediamo chiaramente l'alternativa dall'alto: ricoverare involontariamente le persone senza fissa dimora sulla traiettoria dell'uragano Irma con il pretesto della salute mentale, utilizzare i rifugi come trappole per riempire le prigioni, tenere i prigionieri in condizioni di insicurezza e, naturalmente, burocrazia e lungaggini amministrative.

Ma qualcosa sta crescendo dal basso. La società civile, alimentata dalle persone, decentralizzata, liberatoria, basata su reti e incentrata sulla giustizia climatica sta intervenendo nella risposta alle catastrofi.

C'è una parola nel greco antico, *Kairos*, che identifica il momento giusto o opportuno (il momento supremo), quasi un intervallo di tempo, un momento indeterminato in cui tutto accade.

In maniera simile gli zapatisti parlano di aprire breccie nei muri della storia per immaginare qualsiasi cosa possa essere fatta in futuro. Allo stesso tempo, mentre crescono l'ansia per il futuro, l'incertezza e l'instabilità nel campo politico e in altri ambiti, ora più che mai abbiamo bisogno di una visione e di un'azione stra-

tegica, di movimenti che articolino la rivoluzione prefigurandola, ricordando ciò che deve ancora essere fatto e incarnando quelle potenzialità nel proprio lavoro. Questo potrebbe benissimo essere un momento cruciale in cui tutto è possibile. La direzione che prenderemo, verso catastrofi ambientali e di altro tipo o verso il risveglio e la liberazione collettiva, dipenderà dalle scelte che faremo.

Sappiamo che i disastri naturali che si abbattano sulle comunità sono solo un aspetto di una serie unica di disastri che, nel loro insieme, costituiscono il tessuto invisibile della nostra esistenza sociale. C'è il disastro continuo della disuguaglianza sociale ed economica; il disastro dell'atomizzazione, della precarietà, dello sradicamento e dell'insensatezza di vendere le nostre giornate solo per essere calpestati dai tacchi di ferro di chi sta sopra di noi. E sappiamo che una volta che l'uragano è passato, arrivano la gentrificazione, il capitalismo del disastro e lo sciacallaggio dello shock e il timore reverenziale come un'onda di tempesta sulla sua scia.

A Jacksonville, le forze dell'ordine hanno minacciato i soccorritori civili che intervenivano nelle zone colpite dall'alluvione di denunciarli per violazione di domicilio se non si fossero allontanati. Non solo le forze dell'ordine si sono rifiutate di svolgere adeguatamente il lavoro di ricerca e soccorso, ma hanno anche impedito fisicamente alla società civile di farlo. Lo Stato ci ha insegnato ancora una volta la sua irrilevanza. Anche la distribuzione della ricchezza non deve necessariamente provenire da uno Stato autoritario. Possiamo invece alzare la bandiera del mutuo aiuto e della solidarietà, compiere l'opera dell'amore – della rivoluzione – e sfidare le forze che ci causano queste catastrofi. E così facendo, ispirare e facilitare una distribuzione più giusta della ricchezza dal basso.

Almeno in questo momento, questo sta accadendo a Tampa. C'è una crepa nel loro muro. E in momenti come questi possiamo intravedere l'altro lato di quel muro. Vediamo lì la fine

della storia e la fine del suo potere gerarchico. Vediamo persone che vivono fuori dal tempo, che lasciano il loro lavoro per dedicarsi a qualcosa di reale, che riconoscono che i figli dei giovani braccianti migranti non hanno accesso all'aria condizionata o ai ventilatori da quasi una settimana, sudano, sono gravemente disidratati e malati sotto il sole cocente della Florida sud-occidentale. E tutte le FEMA (*Federal Emergency Management Agency*) e tutte le Croci Rosse continuano a fare quello che fanno con mezzi finanziari quasi illimitati, e passano oltre o forse consegnano un vassoio di polistirolo con del cibo. Non è così per noi. Con le lacrime agli occhi, svuotiamo gli scaffali di ogni supermercato nelle vicinanze e guidiamo per 200 miglia verso i nostri futuri amici e i loro bambini.

Questo è ciò che sono solidarietà e mutuo appoggio. E questa è una finestra su come potrebbe essere il mondo futuro. Le persone ricche lasciavano quotidianamente parte delle proprie ricchezze. Le persone povere potevano raccogliercle. Non c'era alcun apparato burocratico statale, nessun affidamento sulla violenza dello stato. Quando qualcuno pizzica la corda di un violino in una stanza, un altro violino nella stessa stanza suona una nota.

La cosa fondamentale è la nostra consolidata comunità di networking. Siamo coinvolti in *Food Not Bombs*, nel lavoro radiale di solidarietà con i rifugiati e nei soccorsi in caso di calamità in altre aree con gruppi basati sulla solidarietà e non sulla carità. Quindi, avere una rete ed essere coinvolti nella comunità è fondamentale, e i nostri compagni di *Black Lives Matter* qui hanno contribuito in modo determinante a rendere questo spazio quello che è. Avere una rete e lavorare nella comunità è la prima cosa.

Questo approccio di responsabilizzazione delle persone ha avuto grande successo qui. Ogni giorno che vengo, lo spazio è più bello, ci sono nuovi cartelli, opere d'arte, nuove postazioni, e penso che responsabilizzare le persone abbia risultati magici e potenti. E questo è ciò che ci viene tolto ogni giorno in un sistema capitalista, ed è ciò che possiamo vedere qui, che la qualità dell'olio

si vede quando l'oliva viene pressata. Penso che questo spazio potrebbe essere ricreato ovunque ci sia una comunità pronta a responsabilizzarsi a vicenda e a lavorare in collaborazione.

Il centro di convergenza *Mutual Aid Disaster Relief* a Tampa cresce di ora in ora. Il primo centro di pronto soccorso si è trasformato in un centro per la salute che offre agopuntura, consulenza post-traumatica, sostegno tra pari, medicina erboristica e altre modalità di medicina alternativa. I membri della comunità locale sanno che possono portare qui le cose per resistere all'uragano che non servono loro. Sanno anche che possono venire qui se hanno bisogno di queste cose. E che queste possono essere ricevute con dignità. Qui non ci sono donatori di aiuti potenti e destinatari di aiuti impotenti. Stiamo minando questa dinamica in un processo che contribuisce alla liberazione e alla presa di coscienza di tutte le persone coinvolte. Le distribuzioni mobili hanno sede in questo spazio, canalizzano il loro Robin Hood interiore e raggiungono tutta la Florida con beni, in particolare le comunità storicamente emarginate. Abbiamo convogliato oltre 10 tonnellate di cibo, acqua, pannolini e altre forniture a Im-mokalee, duramente colpita.

Attraverso la risonanza, attraverso l'affinità, diffondiamo una visione alternativa di una rivoluzione della vita quotidiana. E possiamo farlo dal basso. Come ci hanno insegnato gli zapatisti, «Non conquistate il potere, esercitelo».

Esistono alternative ed esistono soluzioni reali. Queste soluzioni provengono dal basso. Provengono dal potere delle persone, che è incredibilmente vasto, se solo avessimo la lungimiranza e il coraggio di riconoscerlo. Abbiamo bisogno di risposte radicali ai disastri naturali e non. Abbiamo bisogno di comunità desiderose di costruire potere, desiderose di adattarsi e desiderose di servire coloro che sono trascurati da un sistema che dà potere solo a coloro che già ne hanno di più. Vediamo, in una città dopo l'altra colpita da un disastro, il potere che il popolo ha quando lavora insieme. Abbiamo visto gli sforzi di persone comuni, or-

ganizzate, dedite e capaci di ascoltare con compassione, in grado di salvare scuole e interi quartieri dai bulldozer della gentrificazione. E vediamo quello stesso potere crescere e toccare più persone qui oggi.

Vediamo gruppi multirazziali e intersezionali città dopo città sollevarsi per contestare la legittimità del governo cittadino e statale, della FEMA e della Croce Rossa. In caso di disastri o altri scenari caotici, spesso possiamo compiere grandi passi avanti in breve tempo riempiendo i vuoti lasciati dal governo e dalle altre autorità consolidate quando perdono il loro fragile controllo. In tempi più stabili, possiamo comunque acquisire potere in modo costante organizzandoci, lottando, combattendo, utilizzando i nostri punti di forza (moralì, relazionali, artistici); agendo in modo strategico, creativo, coraggioso, diversificato; e senza mai arrenderci.

Nel mondo odierno, rispondere a un disastro «naturale» deve significare molto più che fornire semplicemente cibo, acqua e riparo. Deve significare giustizia. Deve significare dignità. E deve significare potere: sfidare chi lo detiene, dividerlo con chi non lo possiede e aiutare così le comunità a costruire il proprio potere. La risposta alle catastrofi non riguarda solo uragani e terremoti: i nostri cuori compassionevoli devono rispondere anche alle fin troppo frequenti catastrofi innaturali come le manifestazioni di odio, le prigioni a scopo di lucro e la criminalizzazione dei poveri, le infinite guerre genocidarie, le fuoriuscite di rifiuti minerari e lo sviluppo di oleodotti. Riconosciamo che solo il potere del popolo può rispondere adeguatamente a queste e altre catastrofi.

Senza punti di raccolta o luoghi prestabiliti dove andare, abbia-

**NEL MONDO ODIERNO,
RISPONDERE A UN
DISASTRO «NATURALE»
DEVE SIGNIFICARE
MOLTO PIÙ CHE FORNIRE
SEMPLICEMENTE CIBO,
ACQUA E RIPARO.
DEVE SIGNIFICARE
GIUSTIZIA. DEVE
SIGNIFICARE DIGNITÀ**

mo cercato alloggi economici e sovvenzionati dal programma *Section 8*¹ per cercare di trovare quartieri trascurati e bisognosi. Entrando a Key Largo, la prima isola delle Florida Keys, siamo stati immediatamente accolti da grandi cartelli che avvertivano i residenti di bollire l'acqua nella contea di Monroe e che era in vigore il coprifuoco dalle dieci di sera alle sei del mattino. Alberi e detriti erano sparsi ovunque, le linee elettriche erano ancora interrotte e gran parte dell'area sembrava essere ancora evacuata, ad eccezione dei cartelli molto espliciti che avvertivano i potenziali trasgressori con lo slogan ormai comune «You Loot, We Shoot» (Se saccheggii, spariamo).

Non era la prima volta che vedevamo questa frase utilizzata per sostenere le fantasie dei suprematisti bianchi sull'avidità e la criminalità dei neri, poiché la sua ripetizione ribadiva il desiderio di proteggere la proprietà piuttosto che la vita umana, o di riaffermare che la proprietà è più preziosa delle vite di coloro che soffrono. Dopo Katrina, questa narrativa si è consolidata in un dato di fatto, accompagnato dalla paura della disperazione dei neri, trattando chi è nel bisogno come se fosse un animale da controllare e da avvicinare con grande cautela. Per le ONG razziste, i quartieri poveri abitati da neri e ispanici sono considerati zone di guerra, mentre le persone che vivono in queste comunità spesso rimangono intrappolate con risorse limitate o sono in balia della giustizia sommaria di chiunque le accusi di aver commesso reati.

Nel primo progetto abitativo che abbiamo visitato a Key Largo, abbiamo riscontrato un senso di disperazione travolgente tra coloro che vivevano lì. Molti erano ancora senza elettricità e dicevano che nessuno era venuto a vedere se avessero bisogno di qualcosa.

Invece di razionare gli articoli, saliamo sul camion e iniziamo a distribuire casse di acqua in bottiglia e a chiedere alle persone cosa desiderano. Zuppa in scatola, pannolini, salviette per ne-

¹ Programma federale che fornisce assistenza per gli affitti delle famiglie a basso reddito, anziani e persone con disabilità (*NdT*).

onati, asciugamani di carta, razioni militari, snack alla frutta, pane e qualsiasi altra cosa riusciamo a trovare nel camion pieno zeppo. Non c'è mai un momento di quel presunto «caos» contro cui siamo stati messi in guardia, poiché lasciamo che le persone prendano ciò di cui hanno bisogno e sono sempre loro le prime a insistere affinché ne rimanga di più per gli altri.

Verso la fine del nostro viaggio, quando avevamo quasi distribuito tutti i beni, abbiamo proseguito verso un altro complesso residenziale per vedere se la gente avesse bisogno di acqua, prodotti per la pulizia, assistenza medica e per trovare qualcuno che potesse utilizzare un generatore nuovo di zecca.

Abbiamo sbagliato strada con il furgone e abbiamo imboccato una via fiancheggiata da auto abbandonate e case distrutte e piene di immondizia. Abbiamo incrociato una coppia che viveva nella propria auto, quindi ci siamo fermati per dare loro dell'acqua. L'uomo ha detto che voleva solo dell'acqua e che voleva mostrarci il motivo. Ci ha portato sul sedile posteriore della sua auto per farci vedere un grande contenitore di plastica pieno di acqua gorgogliante. Ha infilato la mano e ha tirato fuori un pesce gatto, che ha detto essere uno dei suoi migliori amici e tutto ciò che gli era rimasto. Hanno preso alcuni prodotti per la pulizia per cercare di salvare ciò che potevano dalla loro casa, ma soprattutto ci hanno esortato ad andare dove altre persone avevano ancora più bisogno di aiuto.

Abbiamo percorso la strada fino a un parcheggio per roulotte chiamato Galway Bay, che era completamente distrutto. Abbiamo parlato con una donna che era tornata da poco e ci ha indicato le roulotte dove vivono tutti i suoi migliori amici. Finalmente era in remissione dal cancro al seno e ha parlato della resilienza e della forza che sapeva che tutti loro avevano per ricostruire. Dopo aver girato per il complesso, abbiamo finalmente trovato qualcuno a cui dare il generatore, un gruppo di quattro vicini che vivevano nelle loro roulotte parzialmente demolite e che hanno accettato di dividerlo tra loro.

«SOLIDARIETÀ, NON CARITÀ» SIGNIFICA IMPARARE, INSEGNARE, CRESCERE, LOTTARE, PROGREDIRE E APRIRE GLI OCCHI E IL CUORE ATTRAVERSO QUESTA ESPERIENZA DI AMORE E COMPASSIONE RADICALI

Questo è il significato di «solidarietà, non carità»: la visione ispiratrice di un destino condiviso di giustizia e dignità, il potere dell'azione diretta che costruisce un mondo nuovo all'interno del guscio di quello vecchio, la realizzazione di alternative a questo inferno neoliberista. «Solidarietà, non carità» significa imparare, insegnare, crescere, lottare, progredire e aprire gli occhi e il cuore attraverso questa esperienza di amore e compassione radicali; è un'opportunità di cambiamento trasformativo per gli individui e

le comunità. «Solidarietà, non carità» è una soluzione reale, uno spazio di possibilità, in cui il nostro istinto di cooperazione e comunità fiorisce mentre costruiamo insieme un futuro sostenibile.

Lo abbiamo imparato da chi è venuto prima di noi.

«Tutto per tutti. Niente per noi stessi».

Proseguendo il viaggio, si incontrano molte comunità che sono ancora in condizioni disastrose a causa dell'uragano.

Non ci sono vie di mezzo nelle Florida Keys. Ci sono le ville dei ricchi e ci sono le comunità povere che li servono. E mentre la FEMA protegge le strutture della ricchezza, le mobilitazioni autonome hanno fornito aiuti a chi ne aveva veramente bisogno, senza burocrazia, richieste e procedure amministrative che ostacolano la cooperazione diretta e gli sforzi partecipativi di soccorso e ricostruzione. Con milioni di dollari che affluiscono alla Croce Rossa e alla FEMA che «opera» nelle zone colpite, non dovremmo sentire dai residenti dei progetti di edilizia popolare più poveri che siamo stati i primi a fornire aiuti in quelle zone. Ma siamo qui.

Quando si verificano disastri, si aprono delle crepe attraverso le quali possiamo vederci l'un l'altro. Trovarsi, riconoscersi, rispettarci e ascoltarci a vicenda sono tutti atti rivoluzionari. Ci aspettiamo una reazione da parte delle forze della supremazia bianca e dello Stato. Sappiamo che non possiamo dipendere dai potenti per salvarci. Dobbiamo salvarci da soli; tutti noi dobbiamo fare la nostra parte. E con le nubi tempestose economiche, politiche, ecologiche e di altro tipo che si avvicinano di ora in ora, abbiamo capito che la migliore possibilità di sopravvivenza dell'umanità è attraverso programmi di sopravvivenza basati sull'aiuto reciproco, mettendo in comune le nostre competenze, le nostre reti e le nostre risorse e soddisfacendo i bisogni immediati, aumentando contemporaneamente la consapevolezza. La speranza non è ingenuo ottimismo. È immaginare un futuro che si realizza, contro ogni previsione, rendendo più probabile un mondo migliore attraverso piccole azioni quotidiane.

Le tempeste stanno aumentando in intensità e frequenza, ma lo stesso vale per il potere del nostro movimento diversificato dal basso e la nostra capacità di piegare la realtà alla nostra volontà. Di fronte alle crescenti minacce fasciste, sappiamo che un semplice ritorno alla politica di austerità economica, guerra infinita e lento deterioramento delle autentiche relazioni sociali non è sufficiente per arginare la marea contro l'autoritarismo. Ciò di cui abbiamo bisogno è una ristrutturazione radicale dei nostri legami sociali, basata sull'aiuto reciproco e sulla nostra visione condivisa del futuro.

Oltre a soddisfare i bisogni immediati delle persone per la sopravvivenza dopo i disastri, questo è ciò che stiamo costruendo. Ogni uragano, ogni incendio, ogni terremoto, frana, alluvione e ogni altro disastro è uno spazio di profonda sofferenza, ma tra queste rovine c'è l'opportunità di ricostruire un mondo migliore all'ombra di quello vecchio.

Una terra abbandonata è quella in cui nessuno viene in aiuto. Non è il caso di Porto Rico.

Migliaia di membri della FEMA, dell'esercito, dell'FBI, della polizia e altri hanno invaso l'isola e, sebbene all'inizio pensassimo che si trattasse di un'occupazione, non è così. Un'occupazione vera e propria sarebbe visibile, ma non è questo il caso. No, Porto Rico è pieno di «soccorritori», ma la popolazione è stata lasciata a se stessa in strade con lampioni spenti, creando condizioni pericolose agli incroci più trafficati. I detriti si estendono lungo le strade; muri crollati, pali della luce spezzati, pezzi di cemento, centinaia di linee elettriche abbattute e ciò che non blocca le strade pende precariamente su di esse, oscillando sopra le auto e i pedoni.

Stiamo distribuendo tonnellate di cibo, acqua, prodotti per l'igiene e articoli per l'infanzia nelle zone che sono state tagliate fuori dagli aiuti. Andare direttamente nelle case delle persone con i residenti locali nei nostri veicoli, essere accolti nelle loro case, ascoltare le loro storie, rispondere alle loro richieste: questo è aiuto reciproco. Questa è solidarietà.

Costruendo il potere dalle strade. Costruendo il potere dove le luci sono spente.

Le relazioni gerarchiche, basate sulla classe e sulla razza, portate alla luce da un disastro, vengono solo rafforzate dalle istituzioni caritatevoli a meno che non affrontino il tema del privilegio e del potere. L'autodeterminazione e l'azione sono fondamentali in questo processo. Le persone colpite da calamità naturali hanno più interesse alla propria sopravvivenza e al proprio benessere rispetto ai benefattori paternalistici ben intenzionati e, se ne avranno la possibilità, sapranno cogliere con determinazione gli strumenti per partecipare alla ricostruzione della comunità. I sopravvissuti alle calamità cercano complici che possano aiutarli a realizzare questa ricostruzione comunitaria senza imporre lo stigma di ricevere assistenza. Questo è ciò che siamo qui a facilitare.

Mutual Aid Disaster Relief risponde in modo flessibile, reattivo ed efficace, senza dare per scontato che tutti abbiano le stesse esigenze o che noi sappiamo meglio di chiunque altro ciò di cui una comunità ha bisogno, ma agendo invece con umiltà, chie-

dendo, ascoltando e rispondendo. Per noi, i sopravvissuti a un disastro hanno il diritto di partecipare alla ricostruzione della comunità. Riconosciamo il diritto delle vittime di determinare quali siano le loro esigenze e quale sia il modo migliore in cui gli altri possano aiutarle, e utilizziamo le conoscenze, le competenze e le reti acquisite grazie alla nostra esperienza nell'organizzazione di movimenti sociali per rispondere dal basso, con azioni dirette e senza burocrazia o lungaggini amministrative. Questo approccio di mutuo soccorso, basato sulla solidarietà e dal basso, ai soccorsi in caso di catastrofi, oltre a soddisfare in modo più efficace le esigenze autodeterminate delle vittime, ha l'ulteriore vantaggio di costruire ponti, e serve a unire elementi disparati dei movimenti per la giustizia sociale e la liberazione e a costruire potere dal basso.

Le nostre settimane, come i nostri cuori, sono state così intense ultimamente. Mentre le fasi di sollievo e ripresa si susseguono rapidamente, ci rendiamo conto di quanto lavoro ci sia ancora da fare. Ci chiediamo: come possiamo creare questo nuovo mondo quando siamo tutti così danneggiati da quello vecchio? E la risposta, che non si trova in nessuna teoria, ci viene in mente: camminando, agendo, in modo autonomo, ma insieme.

Nel mondo di oggi il capitalismo neoliberista è un disastro quotidiano. La storia della colonizzazione è stata un disastro per 500 anni. Ora basta! È ora di un nuovo modello. Stiamo dimostrando il potere dell'aiuto reciproco e ispirando speranza e resilienza attraverso le nostre azioni; stiamo andando oltre le parole, i simboli e le dimostrazioni per costruire in maniera proattiva potere collettivo dal basso, il tipo di potere che sia pronto a rispondere ai bisogni della comunità quando il governo fallisce. Stiamo costruendo ponti fra le comunità più vulnerabili e prive di potere, lavorando il più possibile e nel modo più intelligente possibile per facilitare innumerevoli nodi di potere popolare, infinite comunità sovrapposte di resistenza e resilienza, e strategie che massimizzino l'efficacia di tutte le nostre azioni collettive.

Attraversando i cancelli della prigione di media/minima sicurezza *Institución Correccional de Guerrero*, nella zona occidentale di Aguadilla, la nostra vista si allarga fino a catturare edifici circondati da filo spinato, un generatore che emette un rumore gutturale proveniente dalla sinistra del palco e la furiosa realtà dei prigionieri dello Stato che vivono dall'altra parte della libertà, sfiorando con i gomiti l'aria umida.

«Queste recinzioni perimetrali sono crollate durante la tempesta e abbiamo dovuto schierare una linea di forze speciali armate per sorvegliare i prigionieri», spiega una guardia assonnata al termine di un doppio turno. «Stanno ancora sorvegliando il retro ventiquattro ore al giorno, sette giorni alla settimana».

«La direttrice è qui, sta arrivando», ci dice una guardia carceraria. Ci troviamo in questo spazio per continuare il nostro sostegno post-uragano alla prigione, assicurandoci che i detenuti abbiano accesso ad acqua pulita, possano telefonare alle loro famiglie e ai loro cari, abbiano una ventilazione adeguata e godano dei «privilegi» concessi dal sistema penitenziario.

Fuori dalla prigione il clima è torrido. All'interno della prigione, un intero edificio pieno di detenuti è stato unito a un altro edificio pieno di detenuti e ora il sovraffollamento è il nuovo uragano contro cui lottare.

Questi sono eventi estremi, ma il mutuo aiuto è presente anche nella nostra vita quotidiana. Spesso le persone sopravvivono alla povertà estrema, alla disoccupazione e al post-carcere non grazie ai servizi governativi o alle agenzie di aiuto dall'alto verso il basso, ma grazie alle reti di assistenza orizzontale, all'aiuto reciproco che le comunità e gli individui oppressi si dimostrano a vicenda quando il sistema fallisce. Questo raramente viene riportato nei curriculum su LinkedIn o sulle piattaforme social. Tuttavia, è fondamentale per la sopravvivenza di molte persone e ci ricorda costantemente che esistono altri modelli economici e sociali qui e ora e che abbiamo delle alternative.

Mentre i giorni passano, creando tempo e distanza dai venti violenti e dalle inondazioni causate dall'uragano Maria che ha colpito Porto Rico, le statistiche rimangono estranee alla realtà sul campo, in tangibile contraddizione con la narrativa popolare e razzista secondo cui i portoricani «devono smettere di affidarsi all'amministrazione Trump per ricevere aiuti e ricostruire da soli».

Un Porto Rico che era già indietro di un decennio in termini di infrastrutture e afflitto dai debiti... Come potrà ricostruirsi dopo danni di tale entità? Porto Rico è profondamente segnato da innumerevoli case popolate da anziani costretti a casa e a letto, seduti in un silenzio che un tempo era occupato dai rumori dei condizionatori e dei televisori, con gocce di sudore che cadono dalla fronte corrugata dalla frustrazione a causa del caldo torrido. I detriti ostruiscono i passaggi. I pali del telefono e dell'elettricità sono spezzati, piegati, rotti e giacciono sui tetti delle case o sono sparsi sulle strade trafficate.

Lunghi tratti di rigogliosi campi alberati, affollati, sono spogli di foglie e hanno rami spezzati sparsi per il terreno.

Molti di noi hanno iniziato questa organizzazione a New Orleans dopo l'uragano Katrina. Abbiamo risposto a una chiamata di Malik Rahim, un ex membro delle Pantere Nere. All'epoca c'erano vigilantes bianchi che vagavano per le strade del suo quartiere sparando e uccidendo uomini di colore. Li abbiamo ripresi in un video mentre se ne vantavano, dicendo: «Era come la stagione della caccia al fagiano, se si muoveva, gli sparavi».

L'eredità delle Pantere Nere si è fusa con le intuizioni, le competenze e l'ispirazione che abbiamo appreso dalle grandi mobilitazioni contro il capitale globale. Che si trattasse di sfamare grandi gruppi di persone, creare *media centre* indipendenti, prestare soccorso medico per strada o usare le nostre parole come armi, abbiamo trovato un luogo in cui queste competenze potevano essere impiegate per sostenere la sopravvivenza e l'autodeterminazione delle persone. A causa di un agente provocatore informatore dell'FBI, l'organizzazione – chiamata *Common Ground*

– è precipitata nel caos, ha sofferto di un patriarcato tossico e non è stata in gran parte in grado di realizzare il suo potenziale latente.

Ma a New York, dopo l'uragano Sandy, un'altra rosa è sbocciata dal cemento, anche se solo per un breve momento. *Occupy Sandy* ha dato vita a una risposta decentralizzata, libertaria e popolare al disastro, destinata però a svanire nuovamente.

E invece di imparare da un modello decentralizzato di aiuto reciproco tra esseri umani, tra vicini, che aggira i protocolli della FEMA e dell'esercito che limitano la produzione di risorse alimentari a 200.000 pasti al giorno su un'isola con più di tre milioni di persone che hanno bisogno di tre pasti al giorno, continuano a sostenere la loro implacabile etica di occupazione in caso di calamità contro le montagne di sussidi finanziari.

Investire denaro e risorse in strutture di potere che hanno dimostrato di essere gravemente carenti nella loro funzione di alleggerimento dei colli di bottiglia, in un momento in cui «gravemente carenti» significa vita o morte per persone che non hanno accesso ai buffet serviti nell'aria condizionata del lussuoso hotel Sheraton, dove questi modelli difettosi legittimano il loro valore attraverso riunioni e strategie tattiche di sicurezza operativa, mentre la gente muore di caldo nei propri salotti.

Stiamo lavorando per ridurre i danni e fornire accesso alle cure mediche. Stiamo sostenendo gli sforzi radicali e popolari sul campo con forniture e amplificazione. Stiamo contrastando la narrativa imposta a un popolo con una storia lacerata dalla violenza, dalla colonizzazione e dallo sfruttamento subiti da San Juan ad Aguadilla.

A Porto Rico, gli sforzi di soccorso continuano a essere portati avanti dalle mani determinate delle comunità radicate nella giustizia ambientale e sostenute dalle mani dei movimenti compagni.

Abbiamo attraversato in auto i quartieri di montagna insieme ai residenti locali e ai nostri compagni, consegnando cibo, casse d'acqua, pastiglie per la purificazione dell'acqua e fornendo assisten-

za sanitaria agli anziani e alle loro famiglie che soffrivano il caldo torrido nelle loro case danneggiate, circondate da strade strette e pericolose, senza elettricità e con scorte in esaurimento. Stiamo condividendo il nostro tempo, l'accesso alle risorse, le conoscenze, le competenze e i nostri cuori che battono forte per contribuire alla sopravvivenza e all'autodeterminazione delle persone.

Hakim Bey, l'ideatore del termine Zona Autonoma Temporanea, afferma che esse sono «come una rivolta che non coinvolge direttamente lo Stato, un'operazione di guerriglia che libera un'area (di terra, di tempo, di immaginazione) e poi si dissolve, per riformarsi altrove/in un altro momento, prima che lo Stato possa schiacciarla». L'obiettivo di queste zone non è la permanenza o lo scontro, e la loro scomparsa non è una sconfitta, ma un seme piantato che verrà trasportato in un altro tempo e luogo per essere ricreato di nuovo.

L'obiettivo è quello di diffondere queste zone autonome ovunque, in modo che in ogni luogo e in ogni momento, non solo in caso di calamità, le persone possano condividere liberamente beni e servizi, connettersi profondamente e autenticamente tra loro, avere autonomia, autodeterminazione e significato nel proprio lavoro, vivere il momento ed essere libere di immaginare con la mente, ma anche con le mani e i piedi, il mondo migliore che sappiamo essere possibile. Questi momenti, in cui i nostri corpi sono elettrizzati dalle possibilità che prendono il volo dentro e intorno a noi, non devono essere fugaci. La maggior parte della storia umana è stata trascorsa in comunità fondate sull'aiuto reciproco, e il nostro futuro può essere simile, se abbiamo la forza e il coraggio di seguire la nostra visione fino a dove ci porta.

«È stato come se fosse esplosa una bomba atomica», racconta un *Boricua* come vengono spesso chiamati i nativi di Porto Rico, descrivendo la vista delle montagne il giorno dopo il passaggio di Maria. «Ogni ramo e ogni albero erano stati spezzati e distrutti, e i detriti erano sparsi ovunque. Ogni area verde era diventata grigia e marrone». La vista ora, a quasi tre mesi dalle *tormentas*,

è inquietante. Il verde è tornato, ma le foreste sono molto spoglie rispetto a come erano prima. Tutto può sembrare normale, tranne il palo del telefono alto diciotto metri che pende dal bordo di una scogliera qui, o che pende con un angolo di quarantacinque gradi su un edificio là. Finché continuano a trasportare energia elettrica alle loro destinazioni, vengono lasciati lì, anche se piegati in due, per smistare gli altri pali abbattuti che stanno effettivamente causando interruzioni nella rete. Questi resti della devastazione sono visibili ovunque, e ovunque ci sono persone che cercano di cavarsela e di adattarsi ai cambiamenti lasciati da Irma e Maria con gli strumenti limitati a loro disposizione.

Parlando con la gente, non sorprende nemmeno loro che il governo non stia facendo molto per risolvere i problemi qui. Come molti non-Boricua stanno scoprendo solo ora, il governo dell'isola è stato soffocato dai debiti pubblici, emessi e acquistati dai fondi speculativi predatori di Wall Street. In linea con quella che è ormai diventata una consuetudine globale con questo tipo di debiti, i creditori di Porto Rico stanno costringendo il governo dell'isola ad attuare misure di austerità sulla popolazione, con l'aiuto degli Stati Uniti e del suo Comitato di supervisione e gestione fiscale. Questo comitato è un ente non eletto istituito dal Congresso degli Stati Uniti per decidere come Porto Rico spende il gettito fiscale raccolto dalla sua popolazione.

I creditori tendono a incolpare i debitori per il loro indebitamento, ma la realtà è che i debiti intelligenti che non vengono mai estinti sono un grande business, e questi creditori operano proprio in questo settore. I *Boricua* non sono gli unici a sopportare questo peso opprimente. Porto Rico è solo una delle tante economie, in un vasto mare globale di economie, che vengono messe in rosso da relazioni economiche inique. È parte della pratica economica generale di trasformare le persone stesse in merci. Essendo solo pedine di una forza lavoro, le persone possono essere sfruttate perché l'accesso ai loro bisogni primari è controllato dalla necessità di guadagnare denaro. Il denaro è un

bisogno umano come una finestra lo è in una cella di prigione. E le persone possono essere costrette a fare ogni sorta di cose contro la loro volontà e i loro interessi, se viene loro offerta una boccata d'aria fresca in condizioni soffocanti.

Quando il denaro scarseggia e il cibo, l'acqua e altri beni di prima necessità sono disponibili solo a pagamento, allora il denaro può rappresentare una boccata d'aria fresca. Ma questo si chiama coercizione e trasforma intere comunità in mercati, utilizzati per produrre a basso costo per una domanda globale senza tener conto delle esigenze locali o dello sviluppo sostenibile. Dopo le tempeste, il regolare flusso di importazioni ed esportazioni è stato interrotto. Con l'approvvigionamento globale in gran parte inaccessibile, la gente qui ha iniziato a fare ciò che è logico: soddisfare le esigenze locali con l'approvvigionamento locale.

Riconosciamo che il nostro attuale stile di vita è insostenibile. Siamo dipendenti dai combustibili fossili e ubriachi di prosperità. Oltre al ritorno automatico all'aiuto reciproco che tante persone sperimentano, i disastri e le crisi a volte ci fanno mettere in discussione cose che altrimenti daremmo per scontate, e questi eventi estremi portano con sé il potenziale, o addirittura la necessità, di diventare più resilienti e connessi per sopravvivere alle tempeste future. In definitiva, il massiccio sfruttamento reciproco e del pianeta è un vicolo cieco. E abbiamo scoperto che i sopravvissuti alle catastrofi spesso vedono più chiaramente ciò che conta veramente e hanno visioni fertili di modi alternativi di relazionarsi tra loro e di organizzare la società che risuonano profondamente e offrono una boccata d'aria fresca necessaria rispetto al costante ritornello «non c'è alternativa» che sentiamo dal capitalismo neoliberista.

C'è anche un grande sostegno qui per i centri sociali spontanei che vengono creati e gestiti dalla popolazione locale in tutta l'isola. I vicini stanno collettivizzando i mezzi di sussistenza e costruendo per la resilienza futura. Molti di questi centri comunitari sono conosciuti come *Centros de Apoyo Mutuo* (CAM),

ovvero Centri di Mutuo Aiuto. Il CAM di Caguas ha ripreso possesso di un ufficio della previdenza sociale abbandonato proprio dietro l'angolo rispetto a Huerto Feliz e ha avviato importanti lavori di ristrutturazione. Quasi ogni giorno, persone provenienti da Caguas, da tutta l'isola e visitatori riparano buchi nei muri, dipingono e reinstallano i sistemi idrici ed elettrici dell'edificio. Una volta terminati i lavori, i membri della comunità serviranno la colazione e il pranzo almeno tre volte alla settimana, gestiranno un centro per la salute dell'intero quartiere e c'è persino l'intenzione di avviare una stazione radio. Questa rete di progetti è davvero stimolante e vitale.

Mi è stato detto che la situazione qui a Caguas pochi giorni dopo il passaggio di Maria era surreale e spaventosa. Centinaia di persone senza cibo né acqua facevano la fila fuori da una mensa comunitaria allestita in fretta e furia per poter mangiare. I CAM, molte altre organizzazioni, come Urbe Apie, e i membri della comunità di tutta l'isola, si sono occupati di cucinare o di offrire i loro spazi per preparare pasti abbondanti per i vicini diversi giorni alla settimana, a volte più volte al giorno. Coloro che possono, quando possono, sembrano aver reso la distribuzione di cibo, acqua pulita e attrezzi una parte integrante della vita quotidiana. L'organizzazione di questi *Boricua* è essenziale per molti, vista la mancanza di assistenza e capacità da parte del governo. Tuttavia, rimangono ancora enormi lacune che le persone devono colmare per trovare una nuova normalità che soddisfi tutti i loro bisogni primari.

Le carenze della dipendenza a cui assistiamo qui sollevano questioni relative all'indipendenza. Si parla molto dell'indipendenza di Porto Rico e se ne trovano simboli sparsi in gran parte dell'isola, nei graffiti, nella poesia e nelle dichiarazioni filosofiche alla fine di festeggiamenti chiassosi. Le conversazioni sull'indipendenza sono però complicate e complesse. Nelle nostre conversazioni con la gente del posto posso percepire il trauma della repressione del movimento indipendentista portoricano. Dopo che

il dominio spagnolo sull'isola fu respinto nel 1898, Porto Rico rimase autonomo solo per sei mesi prima che gli Stati Uniti rivendicassero l'isola come parte del Trattato di Parigi, che concluse la guerra ispano-americana. Gli attivisti qui condividono le storie dei leader e dei partecipanti al movimento per l'indipendenza che furono assassinati nel XIX secolo e nel corso del XX secolo.

L'indipendenza può significare molte cose. Sembra che la miriade di problemi che le persone sull'isola stanno affrontando dopo le tempeste, siano risolti localmente dai *Boricua* che lavorano insieme nella comunità e dagli alleati di ogni parte che ascoltano la loro leadership e le loro richieste. La quantità di lavoro svolto ogni giorno per ricostruire e per sopravvivere è una testimonianza della capacità degli abitanti di gestire le sfide che l'isola si trova ad affrontare, anche con pochissimi mezzi a disposizione. Avendo accesso agli strumenti, alle risorse e all'autonomia giusti, non c'è dubbio che i *Boricua* possano ricostruire l'isola e far fronte a qualsiasi difficoltà, anche senza l'«aiuto» del governo.

L'infrastruttura qui, e in tutto il mondo, è intimamente legata al mondo del petrolio. Ma il mondo del petrolio sta morendo, le sue infrastrutture stanno crollando, e così anche l'attuale sistema di organizzazione sociale del mondo. Questo decadimento del capitalismo moderno ha trasformato la vita delle persone qui in una fatica quotidiana che è, allo stesso tempo, piena di immaginazione e di energia. Stiamo tutti lottando con queste catene del passato, e si attaccano ancora violentemente al corpo e alla mente di molti portoricani. Ma una minoranza crescente mira a ispirare le persone, a rimuovere quelle catene e stanno gestendo collettivamente in autonomia le decisioni locali necessarie per prendersi cura dei loro concittadini *Boricua*. E questa può essere una delle verità più salienti sull'eredità del vecchio mondo: non è tanto che le persone in lotta rivoluzionaria debbano battersi per la propria bandiera, quanto piuttosto che trovino la loro emancipazione nella compassione e nella dignità dell'autodeterminazione e dell'azione diretta collettiva.

Durante il mio tempo qui, ricordo spesso un motto per la resistenza – «Se non ci fanno sognare, allora non li faremo dormire» – che è stato tramandato tra movimenti, generazioni e regioni. Sebbene anche i *Boricua* in lotta non stiano dormendo molto in questi giorni, in questo momento, per loro, non credo si tratti di portare i campanelli d'allarme della rivoluzione alle porte dei potenti. Sembra che le persone abbiano deciso di sognare con le loro mani, con tutto ciò che hanno, verso gli obiettivi immediati e tangibili di comunità attive, potenziate e resilienti.

Lo stanno facendo organizzandosi per la loro autodeterminazione e superando la coercizione organizzata con la disobbedienza collettiva quando necessario. Possiamo tutti imparare molto dai loro esempi di sopravvivenza e recupero da questo moderno mix di disastri naturali causati dall'uomo.

**«SE NON CI FANNO
SOGNARE, ALLORA NON
LI FAREMO DORMIRE»**

Stando qui, provo un senso di meraviglia e magia, come se fossi tornato in un luogo in cui non sono mai stato. Questa è l'isola dei miei antenati. Vengo dopo una serie di tempeste molto potenti, per imparare sia la mia storia che il mio futuro, in questo momento di ripresa. Dopotutto, la parola Uragano

(Hurricane) deriva dalla parola *huracán*, nativa della lingua *Táino*. Qui, mi viene in mente il ciclo dei flussi del tempo e i venti ciclici degli uragani Irma e Maria. Quelle tempeste sono passate e hanno distrutto molte cose. Mettendo fuori uso la rete energetica e tagliando l'accesso a cibo e acqua, hanno lasciato l'isola di *Boriké* al buio. Ma in quell'oscurità innumerevoli *Boricuas* si sono risvegliati, e restano svegli fino a tardi e si alzano presto di nuovo, occupandosi delle attività quotidiane.

Il capitalismo neoliberale e la colonizzazione sono il disastro – i ruoli rigidi, la fatica senza senso del lavoro, la perdita di relazioni sociali autentiche, l'isolamento e l'alienazione, la distruzione

dell'acqua, dell'aria e di tutto ciò di cui abbiamo bisogno per sopravvivere. In un certo senso, anche se un uragano, un incendio o un'alluvione è immensamente devastante e porta traumi, in un certo senso spazza via anche il disastro innominabile che è la vita quotidiana sotto il capitalismo neoliberale. In questo spazio, senza coercizione dall'alto, la stragrande maggioranza dei sopravvissuti ai disastri torna per impostazione predefinita a relazioni significative basate sull'aiuto reciproco. Allo stesso tempo in cui i disastri causano tanta devastazione e perdita, agiscono anche come un campanello d'allarme. Sono momenti di possibilità in cui intere comunità rifiutano l'etica del profitto prima delle persone e invece si uniscono spontaneamente per prendersi cura dei bisogni reciproci. Improvvisamente, un incantesimo è spezzato, una crepa nei confini che ci dividono si allarga.

E, sì, possiamo vederci attraverso quelle crepe. Le persone si connettono, condividono, e quel mondo migliore per cui lottiamo costantemente non è una speranza lontana ma una realtà attuale, anche se solo temporaneamente. Questa solidarietà comunitaria e la preoccupazione reciproca sono un microcosmo del mondo che vogliamo creare. È un'eco di un futuro che avviciniamo all'esistenza attraverso ogni piccolo e semplice atto di gentilezza e coraggio.

Abbiamo continuato a far circolare quotidianamente articoli alle comunità bisognose, abbinando cliniche temporanee alla distribuzione nella comunità. Negli ultimi due giorni rimasti a Porto Rico, la nostra base operativa a Guaynabo è stata oggetto di un'irruzione e medici, membri del team di valutazione, forniture e distribuzione sono stati tenuti sotto la minaccia delle armi dopo che le porte sono state sfondate. Ai nostri volontari è stato detto che avevamo rapito persone e avevamo pistole e bombe. Tutto sommato, non ci è stata posta alcuna domanda su pistole e bombe, ci è stato chiesto, tuttavia, se ci fossimo organizzati contro il fascismo, se avessimo mai alzato le mani prima e se stessimo pianificando di rovesciare il governo.

Nel rispondere a fianco della comunità in modo decentralizzato, senza burocrazia, e nell'essere efficaci nel far circolare le merci nelle aree più bisognose ritenute inaccessibili dalle autorità e nel farlo senza struttura gerarchica, catena di comando o leader, abbiamo rappresentato una minaccia per lo stato e per le false narrazioni dell'occupazione senza scopo di lucro e militare dell'amministrazione Trump.

Poche ore dopo l'incursione, il team ha continuato la sua distribuzione di forniture e il lavoro medico. E prima che il team se ne andasse, abbiamo realizzato distintivi per gli organizzatori della comunità locale e abbiamo ceduto loro il nostro collegamento di rifornimento. Condividendo i nostri distintivi con gli organizzatori della comunità locale, abbiamo rifiutato il ruolo di custodi e abbiamo usato i privilegi di essere operatori umanitari per abbattere le barriere alla capacità della comunità locale di soddisfare i propri bisogni.

Dorothy Day disse, riferendosi alle conseguenze del terremoto di San Francisco di oltre un secolo fa: «Finché è durata la crisi, le persone si sono amate». Vogliamo che quell'amore duri. Vogliamo estendere queste Zone Temporanee Autonome, dove le persone sono in grado di condividere liberamente beni e servizi tra loro, dove reimmaginiamo nuove relazioni sociali al di fuori dei dettami del mercato, dove lavoriamo per qualcosa di reale e costruiamo qualcosa insieme, anche se è solo un'idea, che possa resistere alle crisi che sicuramente arriveranno. Se aspettiamo che sia lo stato a salvarci, non sopravviveremo. Dobbiamo salvarci da soli.

Pensate a tutte le cose che ci aspettiamo che la nostra opposizione faccia per noi. Il nostro cibo, la nostra acqua, l'energia, i trasporti, l'intrattenimento, le comunicazioni, le nostre cure mediche, la nostra raccolta dei rifiuti. Se l'establishment politico tradizionale si prende cura dei bisogni di sopravvivenza delle persone, molto probabilmente manterrà il potere, ma a causa del capitalismo che si divora da solo, l'establishment politico sembra

essere su una traiettoria di eliminazione di ogni programma sociale e di finanziamento solo delle forze armate e delle prigioni. In questo contesto in evoluzione, se invece le aziende o i fascisti soddisfano i bisogni delle persone, le persone probabilmente guarderanno a loro per la leadership. E se i movimenti autonomi e libertari per la liberazione collettiva facilitano la capacità delle persone di soddisfare i propri bisogni, il mondo migliore che sappiamo essere possibile potrebbe benissimo diventare realtà.

Buenaventura Durruti, un rivoluzionario antifascista nella Guerra Civile Spagnola, disse che la nostra opposizione potrebbe far esplodere e rovinare il mondo prima di uscire dal palcoscenico della storia. Ma non abbiamo affatto paura delle rovine. Portiamo un mondo nuovo, qui, nei nostri cuori. Quel mondo sta crescendo in questo momento.

Tu fai parte di quel mondo in crescita.

È difficile vedere il caos e lo spettacolo che ci circonda e pensare che siamo nella calma prima della tempesta. Ma i segnali indicano esattamente questo. Le tempeste: meteorologiche, politiche ed economiche sono all'orizzonte. Prepariamoci. Costruiamo qualcosa dal basso che possa resistere ai venti in arrivo. I soffioni perdono la testa nel vento e spargono i loro semi in mille direzioni. Siamo il risultato di uno di quei semi. E sappiamo che ogni fine è un inizio. Ovunque tu vada, che tu possa portare con te un pezzo di zona liberata. Ovunque tu sia, che tu possa essere il cuore e l'anima di quel luogo.

A Love Letter To The Future
On mutual aid & building power while the lights are out
www.theanarchistlibrary.org

Traduzione di Marco Antonioli



LOUISE MICHEL
(1830-1905)

Francesco Spagna

Luuuuismiscel! L'annuncio cantilenato della fermata della metro a Parigi è, per chi scrive, un ricordo affettuoso, lontano nel tempo. Ma che Parigi abbia dedicato una centralissima fermata della metropolitana a una protagonista della Comune del 1871 e una delle più antiche nostre radici anarchiche, è significativo. Facciamo qui tesoro del contributo di Francesco Codello¹, e di una davvero bella raccolta di scritti tradotti da Anna Maria Farabbi².

Louise Michel nasce a Vroncourt (Alta Marna) nel 1830, dalla relazione tra un nobile castellano e una domestica. L'ambiente aristocratico paterno le permette di coltivare la musica, la pittura, la poesia e l'amore per la natura. Si esercita con la scrittura e tiene una fitta corrispondenza con Victor Hugo, che le dedicherà una poesia. Dopo il diploma, nel 1852, decide subito di aprire una scuola statale, ma si rifiuta di prestare giuramento all'imperatore, obbligatorio per il ruolo di insegnante. Dimostrando grandi doti, viene protetta e potrà

1 Vedi CODELLO Francesco, *La buona educazione. Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neill*, Franco Angeli, Milano, 2005.

2 MICHEL Louise, *È che il potere è maledetto e per questo io sono anarchica*, a cura di Anna Maria Farabbi, Al3vie, Trivolzio (Pv), 2021.

continuare a insegnare. Accoglie il concetto di educazione integrale di Fourier, si batte per la laicità, l'uguaglianza e l'emancipazione. Si accorge subito dell'interesse maschile e patriarcale di «atrofizzare l'intelligenza femminile» ed è perciò antesignana del femminismo.

Dal 1857 si trasferirà a Parigi. La sua scuola a Montmartre raggiungerà i duecento allievi. Dalla trasmissione di Francesco Codello:

Louise Michel accoglie gratuitamente i figli di famiglie indigenti, incrementando le finanze scolastiche con lezioni serali di musica, grammatica e storia per adulti. Nonostante tutto ciò non trascura di perfezionare le sue personali conoscenze e di allargare le sue concezioni per affinare la sua professionalità. Nella medesima scuola si riunisce una associazione per la rivendicazione dei diritti delle donne. Louise stringe rapporti di amicizia con alcune donne che la convincono a tenere una serie di conferenze sul lavoro femminile e sull'emancipazione femminile in tutti i quartieri di Parigi. Si interessa di disabilità e con lo pseudonimo di Enjolras pubblica un opuscolo per affermare la sua volontà di non lasciare questi ragazzi nella miseria e nell'abbandono, ma di aiutarli a sviluppare le loro potenzialità nella loro diversità. Con la stessa sensibilità riconosce il valore educativo e affettivo che gli animali esercitano sui bambini e diviene una convinta vegetariana. Nel 1868 diviene segretaria della 'Società democratica di miglior morale' che opera per evitare che le donne si mantengano con la prostituzione. Diventa anche tesoriere di un Comitato di soccorso ai profughi russi il cui presidente è Victor Hugo. Con la dichiarazione di guerra tra la Francia e la Prussia (19 giugno 1870) e la conseguente proclamazione della Repubblica (4 settembre) arriva il crollo dell'Impero. Con migliaia di manifestanti davanti al municipio di Parigi, reclama armi per il popolo per andare a liberare Strasburgo accerchiata dai prussiani.

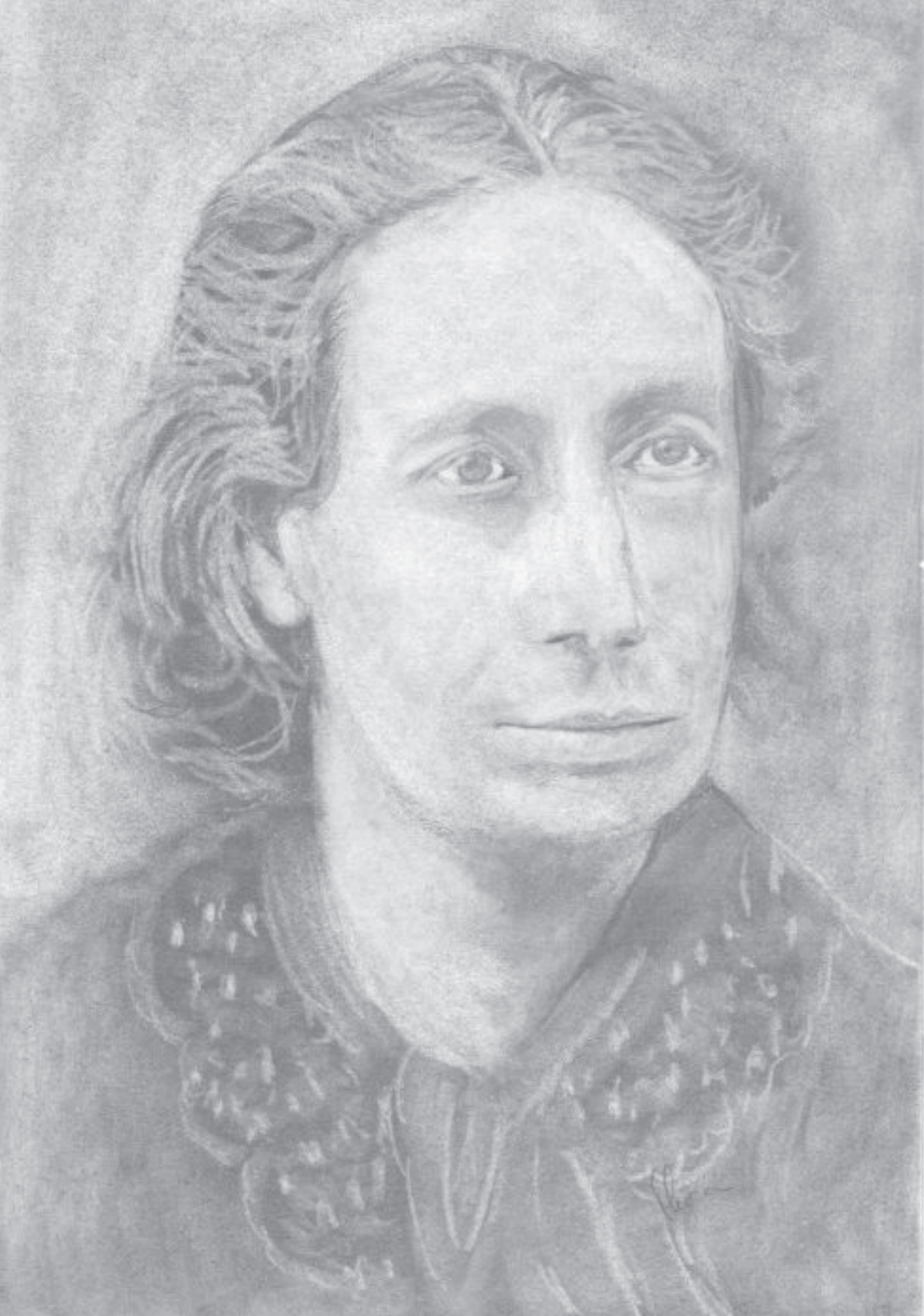
Entra nel 'Comitato di vigilanza della guardia nazionale della XVIII circoscrizione'. Il 31 ottobre 1870 partecipa a una grande manifestazione in favore della Comune davanti L'Hotel de Ville e in dicembre subisce il suo primo arresto in seguito alla partecipazione attiva a una manifestazione di donne che reclamano profondi e concreti cambiamenti, uguaglianza e libertà. Il 22 gennaio del 1871 vi sono scontri abbastanza duri e Louise Michel per la prima volta prende il fucile e combatte attivamente e il 28 marzo viene proclamata la Comune. Il 1 aprile il governo di Versailles dichiara guerra alla Comune che cade tragicamente³.

Dopo la caduta della Comune e la terribile repressione del «maggio di sangue», Louise Michel viene incarcerata, prima a Versailles, poi in Alta Marna. Nel disumano carcere di Auberive si impegna in un intervento educativo nei confronti degli altri detenuti. Dopo venti mesi di prigionia viene imbarcata sulla nave *Virginia*, insieme ad altri deportati, verso i possedimenti coloniali francesi nel Pacifico. Nel dicembre del 1873, dopo quattro mesi di navigazione, sbarca in Nuova Caledonia, l'isola a ovest dell'Australia. Durante la lunga prigionia, in carcere e nella nave, diventa pienamente, profondamente anarchica.

La sua poesia, già originale, rabbiosa e piena di vita, si arricchisce di nuove esperienze, dal fondo di una prigionia - «è forse in una cella che si arriva a comprendere ogni cosa», scriverà nelle *Memorie* (MICHEL Louise, 2021, p. 170) – prigioniera della nave che la sta portando nel Pacifico, attraverso Capo Horn, da dove percepisce abissi marini e terribili tempeste. La sua poetica, per alcuni aspetti, evoca quella di Édouard Glissant⁴.

3 CODELLO Francesco, *Louise Michel*, Wikiradio, 29 maggio 2020, <https://www.raiplaysound.it/audio/2020/05/WIKIRADIO---Louise-Michel--8f8300a4-d74a-4f71-bb8c-2ebc6ff78c79.html>

4 Glissant scrive dell'esperienza dell'abisso nel ventre delle navi della Tratta degli schiavi: «Questa barca è una matrice, l'abisso-matrice. Generatrice del tuo clamore. Produttrice inoltre di ogni futura unanimità», Glissant Édouard, *Poetica della relazione*, Quodlibet, Macerata, 2007, p. 24.



Nel settembre 1871, dalla prigione di Versailles scrive:

*Passate passate ore, giornate,
che l'erba cresce sopra i morti
Cadete, cose appena nate!
Vascelli, allontanatevi dai porti,
passate, passate o profonde notti,
sbriciolatevi o vecchi monti!
Proscritti o morti, noi ritorneremo
dalle prigioni, dalle tombe, dalle onde⁵.*

E dalla nave scrive (immaginiamo, costeggiando la Terra del Fuoco, dall'oceano Atlantico al Pacifico, verso capo Horn):

*Non un soffio umano su queste pagine,
Nulla se non quello degli elementi,
il ciclone, urlando sulle spiagge
la leggenda degli oceani.
Gli abeti verdi sotto le nuvole,
torcendo i loro rami desolati,
come arpe al vento⁶.*

In Nuova Caledonia Louise Michel incontra un'umanità radicalmente diversa, quella dei Canachi, la popolazione nativa. Impara la loro lingua, raccoglie le loro storie e le loro tradizioni, come un'etnologa, ma entrando con loro in amicizia e in confidenza, partecipando alla loro insurrezione contro i francesi, nel 1878. L'anno successivo viene trasferita nella capitale dell'isola, Nouméa, dove continuerà il suo lavoro di insegnante per i figli dei deportati. In seguito a un'amnistia potrà tornare in Francia per assistere la madre morente, donna per la quale aveva sempre mantenuto una grande intensità di sentimento.

5 Dalla raccolta *Gli anni terribili 1871-1872*, in Michel Louise, 2021, p. 107.

6 Dalla raccolta *Il libro della prigione 1872-1880*, in Michel Louise, 2021, p. 112.

Nel 1881 è al convegno londinese dell'Internazionale Anarchica. Nel 1888 è ancora arrestata e rifiuta la libertà condizionata, per condividere fino in fondo la sorte dei suoi compagni. La sua rabbiosa e incoercibile vitalità spaventa i suoi carcerieri. Si propone l'internamento in un ospedale psichiatrico ma infine, per evitare lo scandalo, viene liberata. A Londra, nel 1895 organizza una scuola anarchica. A Parigi fonda, nello stesso anno, la rivista *Le libertaire*. Viaggia di continuo per tenere conferenze, in Inghilterra, Francia, Algeria. Nel 1898 pubblica il libro *La Comune*. Muore a Marsiglia nel 1905. I funerali vedono la partecipazione di compagni e compagne da tutta Europa. Se andate a Parigi, fermatevi alla sua fermata, respirate la sua poesia di bufere, di uragani, di «raffiche di vento nelle verdi querce», è questa la nostra radice. Scrive Anna Maria Farabbi,

Louise Michel mi respira a fianco per la sua generosa irruenza in grado di sbaragliare non solo le radici del potere, ma anche le dinamiche culturali dei suoi compagni di viaggio, spesso affetti dalle stesse carie di cui accusavano il potere. [...] Questa maestra in/segna, in ogni sua drammatica tensione, energia propositiva, umanitaria e capacità decisionale. La necessità del fare dentro l'umanità, in apertura seminale. Narrandola. [...] Non ha paura della morte dell'io. Ha paura della morte del noi. [...] Il suo accogliere gli ultimi non conosce limiti (MICHEL Louise, 2021, p. 7).

Ancora di più di una fermata della metro, piace a Louise Michel aver dato il nome a una delle navi che pattugliano il Mediterraneo per salvare i migranti, i nuovi «dannati della terra». Tra i versi della raccolta, troviamo ripreso l'incipit dell'inno dell'Internazionale:

*In piedi! Dannati della terra!
I despoti spaventati,
sentendo un cratere sotto i loro passi
nel passato si sono rinchiusi⁷.*

⁷ Dalla raccolta *Germinale, 1881-1901*, in Michel Louise, 2021, p. 110

ANDREA CAFFI
(1887-1955)*Nicola Del Corno*

Di Andrea Caffi sono state date molte definizioni: per Gaetano Salvemini era «l'uomo più straordinario e lo spirito più eletto» che avesse mai conosciuto, opinione condivisa anche da Nicola Chiaromonte che lo definì «il più savio e il più giusto» di quei tempi; secondo Alberto Moravia, che fu suo amico, era «un hippy ante litteram, in lui c'era un'anticipazione di molte cose che poi sono diventate comuni negli anni '60 e '70». Gino Bianco, uno dei suoi biografi, lo ha presentato come «un eremita socievole», apparente ossimoro che però bene rivela l'intima natura del personaggio. La più incisiva delle descrizioni fu probabilmente quella che ne diede Daria Malaguzzi Banfi quando lo raffigurò come «un rivoluzionario che non voleva né sangue, né violenza, né disordine».

Nato a Pietroburgo il primo maggio del 1887 da genitori italiani (il padre lavorava come costumista presso il Teatro imperiale), Caffi frequentò nella città natale la scuola riformata, dove ebbe modo di rapportarsi con coetanei di diverse nazionalità e di ceti sociali differenti. La sua adesione al socialismo giunse molto presto: dopo una visita con i suoi compagni di scuola alle officine Putilov dove prese visione delle pessime condizioni di lavoro degli operai. Più che sui testi sacri del marxismo, il suo avvicina-



mento al socialismo avvenne tramite la conoscenza diretta delle condizioni di vita dei ceti subalterni, mediata ideologicamente da retaggi del populismo russo della seconda metà dell'800, Aleksandr Herzen *in primis*.

Visse in prima persona la rivoluzione del 1905 su posizioni mensceviche di municipalizzazioni delle terre e di garanzie democratiche, conoscendo le galere zariste da cui uscì per intervento dell'ambasciatore italiano, dato che era cittadino del nostro paese. In seguito al fallimento della rivoluzione si trasferì all'estero, prima a Berlino dove si iscrisse all'Università rimanendo affascinato dalle lezioni di Georg Simmel; spinto dal suo animo inquieto iniziò poi a girovagare, spesso a piedi e in maniera randagia, attraverso l'Europa passando per l'Italia (nel 1911 si recò a Rapallo per conoscere personalmente l'anarchico Pëtr Kropotkin che allora dimorava nella cittadina ligure) fino a raggiungere Parigi, città che reputava congeniale alla poliedricità dei suoi interessi. Nella capitale francese lo colse lo scoppio della Prima guerra mondiale a cui decise immediatamente di prendere parte – quando ancora l'Italia era su posizioni neutraliste – arruolandosi nella Legione straniera, agli ordini del generale Peppino Garibaldi, non per una propria vocazione bellicista, ma convinto che il futuro del socialismo e della democrazia europea dipendesse dal definitivo crollo degli imperi autoritari dell'Europa centrale. Ferito in battaglia nelle Argonne, rispose successivamente alla chiamata alle armi in Italia, andando a combattere in Trentino, dove venne nuovamente ferito.

Grazie alla sua conoscenza della lingua e del contesto russo, venne inviato nel luglio del 1919 dal *Corriere della Sera* per descrivere ai propri lettori ciò che stava accadendo in quel paese, ancora in pieno fermento rivoluzionario. Arrivato ad Odessa, via Costantinopoli, Caffi decise però di rimettere l'incarico e di trasferirsi a Mosca per vivere in prima persona, e libero da impegni e condizionamenti di sorta, la creazione del nuovo ordine sociale e politico. Nella patria natale Caffi incontrò i suoi vecchi amici e compagni di lotta, parteggiò naturalmente per i menscevichi ed

i libertari, sulle cui possibilità di orientare la futura vita politica russa nutriva però realisticamente forti dubbi.

Incaricato, data la sua ottima conoscenza di più lingue, di compilare per l'Internazionale comunista un bollettino contenente una rassegna stampa estera, inserì spesso ritagli di stampa estera tesi a suscitare motivi di dubbio e perplessità sulle scelte compiute dal potere sovietico. Inoltre, a contatto con la delegazione italiana socialista guidata da Giacinto Menotti Serrati per partecipare al II Congresso della III Internazionale nell'estate del 1920, fu accusato di aver fatto pressioni sui socialisti italiani perché non aderissero all'Internazionale, e messo in carcere da cui venne liberato per intervento di Angelica Balabanoff.

Rientrato nel giugno del 1923 nell'Italia fascista, trovò lavoro presso il Ministero degli Esteri quale redattore di un notiziario destinato alle rappresentanze all'estero, occupazione che abbandonò presto per non sentirsi complice con il neonato regime mussoliniano. Nel frattempo, aveva iniziato a scrivere su riviste antifasciste, sul *Quarto Stato* di Carlo Rosselli e di Pietro Nenni e su *Volontà* di Roberto Marvasi e Vincenzo Torraca, dove pubblicò *Cronache di dieci giornate* a proposito dell'assassinio di Matteotti. Fatto per questo oggetto delle attenzioni della polizia fascista, Caffi emigrò in Francia nel 1926, trovando occupazione fino al 1929 come precettore privato della famiglia del principe Gelasio Caetani a Versailles. Agli inizi degli anni Trenta, trasferitosi a Parigi, Caffi partecipò alla vita politica della colonia dei fuoriusciti politici, avvicinandosi a *Giustizia e Libertà*, e collaborando ai *Quaderni* del movimento rosselliano da una posizione autonoma, data la diversa interpretazione dei concetti di patria, nazione, partito politico. Inoltre, secondo Caffi, il fascismo non aveva nulla d'originale, era un segno esteriore di una malattia, principalmente culturale, che affliggeva la società, ormai sottomessa in tutto e per tutto alle logiche e alle dinamiche dello Stato. Per questo motivo non si poteva farla definitivamente finita con il fascismo solamente tramite vie insurrezionali e rivoluzionarie, ma soprattutto con un lavoro di lunga lena sulle coscienze degli

italiani; questa posizione lo pose in contrasto con l'impegno militante e impaziente di Rosselli.

A partire da questi anni, e per il resto della sua esistenza, Caffi rivendicò un pacifismo assoluto, convinto che dalla violenza, anche da quella rivolta contro i regimi totalitari, non potesse mai sgorgare nulla di costruttivo. Di questo periodo, e più precisamente del 1932, è il suo famoso attacco, portato dalle colonne dei *Quaderni di Giustizia e Libertà*, all'Unione Sovietica bolscevica e stalinista, definita quale «un grandioso meccanismo per la coercizione e lo sfruttamento degli individui soggetti».

A metà degli anni trenta, consumata definitivamente la rottura con GL, Caffi si trasferì nel sud della Francia dove prese contatto con gli ambienti a lui più politicamente congeniali dell'anarchismo e del libertarismo federalista, pur non disdegnando di partecipare in prima persona al tentativo di ricostruire il partito socialista su posizioni differenti rispetto a Nenni e al suo avvicinamento all'Unione Sovietica.

Terminata la guerra tornò a vivere a Parigi, l'amicizia con Albert Camus gli aprì la strada per collaborare con Gallimard senza che questo lavoro sicuro gli facesse cambiare il suo stile di vita di volontaria indigenza. Dal punto di vista dell'analisi politica collaborò, su invito di Chiaromonte, a *Politics*, rivista socialista ma non marxista, di New York diretta da Dwight Macdonald. Lontano da qualsiasi concessione a ogni tipo di comodità materiale, Caffi visse gli ultimi anni della sua vita dedicandosi a coltivare studi, interessi e amicizie. Morì il 22 luglio 1955 e fu sepolto presso il cimitero parigino di Père-Lachaise.

Nel cercare di caratterizzare in poche parole il socialismo libertario di Caffi occorre innanzitutto riconoscere quali siano stati i suoi «maestri» da lui più volte citati: quindi soprattutto Proudhon, e poi Owen, Tolstoj, Herzen, Kropotkin. Va inoltre ricordato come il suo socialismo si fosse formato non tanto sulla lettura dei classici, quanto dal contatto diretto con i problemi delle classi subalterne e dalla fascinazione giovanile esercitata dalle tendenze nichiliste di cui era permeata una certa *intelligencija*

russa, secondo quanto confidò agli inizi degli anni Cinquanta a Chiaromonte. Come è stato sottolineato, risultò fondamentale per la formazione del suo pensiero politico il sentimento di *filia* verso il genere umano; e come da questo concetto di naturale empatia che lega le esistenze umane Caffi puntasse per un definitivo superamento dello Stato e delle sue logiche gerarchiche e di dominio. Il suo socialismo era caratterizzato etimologicamente per il continuo riferirsi al termine «società», ossia all'insieme di quei rapporti umani definibili come «spontanei e gratuiti, nel senso che hanno almeno l'apparenza della libertà nella scelta delle relazioni, nella loro durata, nella loro rottura» a prescindere da ogni istituzione statuita.

Alcuni scritti di Andrea Caffi

Critica della violenza, a cura di N. Chiaromonte, Bompiani, Milano, 1966.

Scritti politici, a cura di G. Bianco, La Nuova Italia, Firenze, 1970.

Scritti scelti di un socialista libertario, a cura di S. Spreafico, Biblion, Milano, 2008.

«Cosa sperare?» *Il carteggio tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte: un dialogo sulla rivoluzione (1932-1955)*, a cura di M. Bresciani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2012.

La dottrina fascista, o il fascismo nella storia superiore del pensiero, a cura di A. Castelli, Biblion, Milano, 2022.

Alcuni scritti su Andrea Caffi

LANDI G. (a cura di), *Andrea Caffi: un socialista libertario*, Edizioni Biblioteca Franco Serantini, Pisa, 1996.

CASTELLI A., *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, in «Storia in Lombardia», 16 (1996), pp. 129-167.

La scelta federalista di Andrea Caffi, in «Il Politico», 62 (1997), pp. 583-616.

BIANCO G., *Socialismo e libertà. L'avventura umana di Andrea Caffi*, Jouvence, Roma, 2006.

BRESCIANI M., *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2009.





VOCI DAL MONDO DIALOGO CON GIUSEPPINA CASARIN

Felice Liperi

Giuseppina «Beppa» Casarin è attiva da anni nella ricerca sulla tradizione orale con Luisa Ronchini, Alberto D'Amico, Gualtiero Bertelli con cui ha maturato una profonda conoscenza del canto popolare veneto. Poi con Rachele Colombo e Sandra Mangini è stata impegnata in ricerche sull'emancipazione femminile e l'emigrazione di ieri e di oggi. Attualmente sta collaborato come autrice delle musiche del «Bestiario idrico» di Marco Paolini. Insegna Musica nelle Scuole Medie e Canto popolare al Conservatorio Pollini di Padova.

Dal 2008 dirigi il coro «Voci dal mondo», gruppo vocale multietnico, com'è nato?

L'idea non è arrivata da me ma dal lavoro sulle politiche sociali per il Comune di Venezia dell'operatrice Roberta Zanovello che agli inizi degli anni 2000 ha pensato di avviare un progetto per combattere il senso di insicurezza e disagio presenti nell'area urbana intorno alla stazione di Mestre. Con lei si è pensato che un coro fosse l'iniziativa giusta per mettere insieme persone provenienti da diverse zone del mondo anche perché trasformava i migranti in cantanti cioè in persone che con le loro voci facilitavano la convivenza.

E il repertorio come si è costruito?

Mettendo insieme canzoni e canti che rappresentavano la loro identità, provenienti dei loro paesi di origine, soprattutto dell'Est Europa. Fin da subito il gruppo era formato da italiani e da immigrati, soprattutto donne, perché quella prima ondata di migranti era formata in gran misura da badanti provenienti da Moldavia, Romania, Ucraina, che quindi proponevano canti della tradizione orale importanti per trasmettere una particolare modalità dello stile vocale esecutivo. Un metodo praticato sulla memoria individuale che si è mantenuto vivo.

Il vostro modello ricorda l'esperienza dell'Orchestra di Piazza Vittorio celebre coro multietnico nato nel quartiere del Colle Oppio di Roma, conosce quell'esperienza e se si vi ha ispirato?

Lo conosco bene e certamente mi ha ispirato soprattutto per la capacità di far convivere linguaggi molto diversi fra loro anche se nel loro caso si trattava di interpreti e musicisti per lo più professionisti mentre i nostri sono cantanti popolari. Ma è stato molto importante l'esempio dell'Orchestra come modello di convivenza esecutiva e per l'ascolto degli altri, una pratica che ci ha permesso di andare oltre l'esotismo che certe volte caratterizza l'approccio verso territori musicali diversi dal nostro.

Il vostro è stato anche un progetto orientato verso ragioni sociali per affrontare l'emergenza della convivenza fra immigrati e le comunità italiane?

Certamente, uno dei nostri progetti più importanti è quello avviato nel periodo del *lockdown* per conoscere le emergenze emerse dagli immigrati nella rotta balcanica, in particolare quella sanitaria, mentre la composizione dell'Orchestra di Piazza Vittorio è soprattutto formata nell'area mediterranea noi abbiamo deciso di andare incontro al flusso di immigrati recuperando gli strumenti musicali abbandonati durante i

viaggi per poi raggiungere Sarajevo dove abbiamo dato vita a un grande incontro dove abbiamo utilizzato quegli strumenti perduti. Ci siamo resi conto subito che si trattava di un gesto che avvicinava le persone perché recuperava qualcosa che richiamava le loro radici e quindi la loro identità. Anzi direi di più che questo recupero di identità voleva dire ritrovare anche l'umanità della persona e trasformava la musica in uno strumento di sopravvivenza.



Il progetto “Alla ricerca di Simurg” è stato l'approdo di questo percorso?

In un certo senso sì, perché riprendendo questo poema di origine persiana ne abbiamo utilizzato la storia come metafora di un lungo cammino degli uomini verso un luogo immaginario dove trovare una soluzione per la loro vita. Nel lago sulla montagna gli uomini avrebbero incontrato il re che avrebbe risolto ogni problema ma l'immagine del lago come specchio svelava che gli uomini in realtà avrebbero rivisto il loro volto. Ancora una metafora del fatto che gli uomini avrebbero dovuto risolvere da soli i loro problemi.

Consideri la tua anche una ricerca sulla memoria non condivisa, visto che il progetto trae ispirazione da un poema persiano?

Assolutamente no perché dove cantiamo tutti capiscono che si tratta di un progetto che parla dell'umano e della sua gioia perché sul palco non c'è l'emigrante ma un cantante che presenta una bella canzone con una bella voce che tutti possono condividere. Infatti nel Veneto l'abbiamo presentato ovunque senza problemi.

A proposito di questo l'origine del gruppo arriva dall'area di Mestre ma quanto è stato complicato muoversi in una terra in cui la politica normalmente non è molto sensibile ai problemi degli immigrati?

In effetti a Venezia non siamo riusciti a presentarlo da nessuna parte tranne che nello spazio di Emergency e in una parrocchia legata a Migrantes. Siamo rammaricati perché intendevamo mettere insieme la nostra esperienza con quella dello SPRAR di zona ma è stato impossibile e questo ha mandato in fumo il lavoro sull'area di Mestre da cui eravamo partiti che aveva dato una buona rinascita. Invece poi il quartiere è precipitato nuovamente nel degrado.

Hai un lungo trascorso nella musica popolare come interprete e ricercatrice, con questo progetto del coro sei riuscita a proseguire questo percorso rilanciando la funzionalità sociale e politica della musica?

Certamente anche perché questo tipo di esperienza ci spinge a metterci all'ascolto degli altri, cosa che arricchisce dal punto di vista culturale, politico e religioso. Poi il lavoro in una dimensione creativa aiuta a trovare soluzioni anche per situazioni più problematiche, come far interagire sul palco persone non-vedenti o con sindrome down

Quali saranno i prossimi appuntamenti?

Stiamo lavorando a costruire una rete di cori multietnici e progetti in luoghi diversi per condividere un orizzonte comune, in particolare a Treviso e a Valdagno dove lanceremo i nostri *Stormi sonori*, incontri dove metterci in relazione con il suono, i corpi e le voci degli altri.



Eleonora Lista

Berti Giampietro, *Il principe e l'anarchia. Per una lettura anarchica di Machiavelli alla luce di una lettura machiavelliana dell'anarchismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2023.

L'obiettivo dell'opera è quello di indagare il problema della libertà nel confronto tra Niccolò Machiavelli (1469-1527), massima espressione del realismo, e l'anarchismo, massima espressione dell'utopia. Se la concezione del pensatore fiorentino, lungi dall'abbracciare caratteri ideologici e velleità di trasformazione del mondo, riflette un essere, l'anarchismo, invece, realizzandosi storicamente in un'ideologia diretta al rovesciamento rivoluzionario, incarna un *dover essere* destinato a subire dei cambiamenti – che investono, tuttavia, la sua strumentazione logico-concettuale, ma non i suoi obiettivi fondamentali. Come Berti subito precisa, le due concezioni prese in esame non incontrano alcuna possibilità di mediazione, neppure sul terreno di studio della libertà. In effetti, se per Machiavelli quest'ultima è inestricabilmente legata all'esistenza del potere, per l'anarchismo è connessa, al contrario, alla sua abolizione.

Proprio in virtù di queste differenze, tuttavia, le due concezioni possono fungere da specchi critici l'una per l'altra, rivelando, in definitiva, la presenza di un radicato legame ontologico, che si sostanzia, in primis, nell'idea secondo cui il potere, articolazione effettiva della politica, incarna «il metro universale di spiegazione dell'azione umana nella storia» (p. 6). Secondo Berti, in particolare, un autentico abisso si frappone tra questa idea e qualsiasi altra visione del mondo: in effetti, è la lotta per il potere, nella dialettica tra essere e dover essere, a imprimere senso e direzione alla storia, per quanto ogni altro genere di motivazione – economica, sociale, militare, etnica, religiosa, ideologica, etica, estetica, amorosa – possa senz'altro costituirne il motore.

In tal senso, Berti precisa, innanzitutto, che l'elemento generativo della contrapposizione tra Machiavelli e l'anarchismo, da cui discende ogni altra considerazione, si sostanzia, in primo luogo, nella loro concezione antropologica. In particolare, il pensatore fiorentino elabora una concezione, se non del tutto pessimistica, senz'altro desolante degli uomini, che ritiene intrinsecamente propensi al male e divisi da incolmabili distanze gerarchiche: si rende portavoce, pertanto, di una visione pregnante di realismo, inteso come «l'affermazione del principio di realtà a fronte del principio del desiderio» (p. 21). Al medesimo interrogativo, al contrario, l'anarchismo, articolato in caratteri aperti e pluralistici, risponde che gli uomini sono pervasi da una potenziale bontà naturale e da un'innata socievolezza. Per quanto questa concezione non designi, di per sé, un ordine comunitario armonioso, gli anarchici ravvedono come emendabile e superabile la divisione gerarchica della società, che ritengono effetto di una deviazione storica. Al realismo machiavelliano, dunque, fa da contraltare l'utopia anarchica, distinta dalle utopie classiche perché centrata sul problema della libertà, intesa come affrancamento dal principio di autorità, anziché su quello della felicità.

Sulla scia di queste riflessioni, l'analisi di Berti, infine, identifica nello Stato – o meglio nel potere, autentico terreno di scontro – il cuore della più significativa contrapposizione tra Machia-

velli e l'anarchismo. In particolare, pone in evidenza che, per il pensatore fiorentino, lo Stato si sostanzia spiritualmente «nella forma pubblica dell'etica laica quale espressione generale della virtù civile» (p. 42), o, più precisamente, dell'insieme dei valori che la caratterizzano: in questo contesto, l'esaltazione della figura del principe svolge un ruolo cruciale nella riformulazione immanentistica di una nuova gerarchia del mondo. Radicalmente avversa a questa è, per esempio, la posizione dell'anarchico Michail Bakunin, che considera lo Stato «la più completa negazione dell'umanità» (p. 46), volta alla frammentazione delle naturali dinamiche di solidarietà tra gli uomini.

In definitiva, dunque, l'opera di Berti realizza un proficuo accostamento tra due concezioni che, se a una prima lettura sembrerebbero chiudersi a ogni prospettiva di dialogo e interazione, si rivelano, invece, preziosi riflessi delle reciproche potenzialità e limiti, permettendo, in ultima analisi, di cogliere più approfonditamente le articolate sfaccettature della lotta per il potere.

D'Errico Stefano, *A 3.0: critica anarchica dell'antipolitica e della diseducazione. Attualità di Camillo Berneri*, Fano, Mimesis, 2025.

Lo scritto di D'Errico, innanzitutto, pone in evidenza la necessità di attualizzare la visione politica dell'anarchico Camillo Berneri (1897-1937), che seppe farsi promotore di nuova pedagogia sociale rivoluzionaria, pregna di richiami etici. In effetti, il pensatore, che avversava ogni genere di demagogia populista e di romanticismo operaista, nutriva una salda fiducia nella capacità degli esseri umani di cambiare il mondo: per abbracciare un'etica improntata al cambiamento, tuttavia, era a suo avviso necessario rifuggire il buonismo, il perbenismo e le storture del politicamente corretto, derivate di cui egli, con evidente lungimiranza, aveva precocemente intuito la perniciosità.

Alla luce di queste riflessioni, D'Errico si interroga sulla possibilità di ricorrere al pensiero di Berneri come a una categoria interpretativa di alcune pregnanti questioni dell'attualità, tra le quali emerge, in

primis, il complesso rapporto che lega il potere alla maleducazione. Quest'ultima – che si esprime, a suo avviso, tramite molteplici sfaccettature, come l'esaltazione del banale, l'imperativo del distinguersi a ogni costo, l'egolatria, la tendenza alla fuga dal reale, la disonestà intellettuale e «l'individualismo povero, narciso, esibizionista» (p. 41) –, in effetti, risulta essere indissolubilmente connessa alla «sub-cultura del dominio» (p. 19), in opposizione alla cosiddetta “buona educazione”, che, erroneamente ritenuta una pratica conformista, potrebbe invece giocare un ruolo cruciale nella lotta contro il potere, in quanto componente cruciale di ogni processo etico, nonché condizione ineludibile della convivenza.

Ancora, l'autore ricorre al pensiero di Berneri, nella seconda parte dell'opera, per analizzare – tramite una luce prettamente pedagogica, eredità della propria formazione di insegnante – le criticità emergenti nell'attuale dimensione scolastica, all'interno del contesto italiano. Tra i principali obiettivi polemici individuali, in primis, la compressione dell'istruzione alle mere logiche consumistiche (p. 252), la subordinazione dell'insegnamento ai diktat politici (p. 260) e la pratica delle raccomandazioni (p. 313). Nell'espone le proprie considerazioni, in ogni caso, D'Errico non risparmia severe critiche alle derive da lui stesso ravviste all'interno del movimento anarchico; in questo, in effetti, pare fare autenticamente proprio lo spirito antidogmatico con il quale lo stesso Berneri, portavoce di prese di posizione insieme eterodosse e illuminanti, aveva condotto un'opera di revisione critica dell'anarchismo, pur rendendosi oggetto, per questo, della riprovazione di quanti, tra i suoi detrattori, preferivano «riaffermare all'infinito principi considerati immutabili» (p. 214). In particolare, Berneri aveva denunciato «l'individualismo “autistico”» (p. 43) proprio di alcuni gruppi anarchici: intrecciandosi a una visione insieme assolutistica ed egoistica del libero arbitrio, tale principio, in effetti, non poteva che farsi propugnatore di una concezione «affatto libertaria» (p. 44) dei rapporti umani e sociali. D'Errico evidenzia, peraltro, che una simile critica «dell'amorfismo individualista» (p. 53) fu al tempo condivisa anche da

Luigi Fabbri. In tal senso, la denuncia dell'individualismo assurto a presupposto etico-politico costituisce, secondo l'autore, un punto essenziale: tale fattispecie, infatti, si pone come ostacolo alla trasformazione in senso socialista.

Sulla base di tali considerazioni, pertanto, D'Errico si rende portavoce della necessità di attualizzare la concezione politica di Berneri: quest'ultimo, pure ben conscio dell'impossibilità di raggiungere l'armonia e la perfezione assoluta, aveva in effetti evidenziato l'importanza di sviluppare un comune impegno su «valori condivisi» (p. 39), all'interno della prospettiva di una pedagogia sociale rivoluzionaria dai tratti dinamici, pragmatici, mai demagogici. Tale concezione, in particolare, pare intrisa di un profondo richiamo etico perché basata sul presupposto secondo il quale la libertà non può mai essere assoluta, ma sottoposta al «principio basilare del servizio» (p. 50).

Esposte tali riflessioni, pertanto, l'autore ragiona sulla necessità di superare la scissione, operata da Machiavelli, tra etica e politica: se, da un lato, la politica deve sempre dotarsi di una guida etica – seppur in passato pericolosamente derubricata dalle ideologie totalitarie a «pratica dell'impossibile» (p. 65) –, è altrettanto cruciale, d'altro canto, che l'anarchismo assuma una dimensione politica, per quanto tale movimento, data la sua natura prevalentemente umanista, sia tipicamente refrattario a questa sfera.

In tal senso, D'Errico precisa, infine, che il tentativo di dare alla politica una guida etica non deve essere erroneamente sovrapposto alla tensione totalitaria di realizzazione di uno Stato etico e di una società trasparente, eventualità che, anzi, determinerebbero il dominio assoluto dello Stato e il soffocamento di ogni istanza di libertà (p. 222). Il principio etico cardine di questa visione, al contrario, deve essere quello della responsabilità, intesa come attenta considerazione delle conseguenze dell'agire non solo sulla propria coscienza, ma anche sulle dinamiche del vivere collettivo e plurale. Ne deriva, secondo D'Errico, che qualsiasi istanza di cambiamento, per essere davvero rivoluzionaria, dovrà essere umanista, e, pertanto, fondata sull'educazione.

Papi Andrea, *Tutta colpa del patriarcato*, Fano, Zero in condotta, 2025.

Il volume di Papi propone, innanzitutto, un'ampia riflessione sul concetto di potere, inteso come «esercizio imprescindibile del dominio da parte di un singolo o di una élite» (p. 82).

Intrecciando osservazioni di natura filosofica a considerazioni di fisica e di biologia, l'autore, infatti, ragiona su tale termine alla luce dell'infinito dinamismo che, a suo avviso, permea la dimensione del vivere nel suo complesso. In tal senso, pone in evidenza, in particolare, il carattere illusorio delle certezze da millenni nutrite dagli esseri umani: convinti con «arroganza dispotica» (p. 52) di poter assurgere a dominatori del pianeta e del cosmo stesso, essi sostanziano, in realtà, parte integrante di una «immensa e incommensurabile immensità» (p. 28), costruita su un sistema di delicati equilibri e di reciproche interconnessioni. Secondo Papi, questa consapevolezza non può che porsi all'origine di un sostanziale cambiamento nel modo di concepire l'intervento umano sul pianeta, che deve essere improntato, anziché all'egoismo e alla sconsideratezza, al pieno rispetto di ogni specie vivente.

Sulla base di queste riflessioni, Papi, inoltre, demistifica la fasulla convinzione che, da millenni, avrebbe sancito la presunta superiorità del genere maschile. In netto contrasto alla diffusa impostazione culturale, peraltro deducibile anche dalla Bibbia, secondo la quale la dimensione femminile si pone come ancillare rispetto alla centralità maschile, ribadisce infatti che, nelle altre specie viventi, la figura preminente è proprio quella femminile, che sostanzia «la forma-vita che sorge e prende forma, strutturalmente impostata per garantire la perpetuazione della specie» (p. 62). L'innaturale passaggio dalle società matrilineari a quelle patrilineari, in effetti, deve essere ricondotto, a suo avviso, alla recondita ma profondamente radicata pulsione di inferiorità nutrita dagli uomini: percependosi secondari e superflui al «mistero magico-sacrale» (p. 64) della gravidanza, fondamentale garanzia del proseguo della specie, si sentirono indotti a imporsi con determinazione sopraffattrice sulla sfera femminile, per sostituirsi ad essa nella centralità di riferimento.

L'avvento del patriarcato, inteso come violenta relegazione del femminile a una condizione di subordinazione e inferiorità, si pose pertanto all'origine, secondo Papi, dell'antagonismo tra i sessi e della disintegrazione della cooperazione tra uomo e donna, subentrando forzatamente a un contesto dove, in precedenza, aveva invece prevalso la parità, «in uno spirito condiviso tendente alla reciproca collaborazione e complementarietà tra i generi» (p. 71). Tuttavia, il consolidamento della supremazia maschilista – portatrice di propensioni culturali come la cultura del dominio, il mito della forza e la nascita di autorità gerarchiche – determinò, ad ampio raggio, l'emersione di altre forme nefaste di potere egemonico. Ne è un chiaro esempio, secondo Papi, il processo di violenta separazione, ancora oggi dolorosamente irrisolto, tra l'essere umano e l'ambiente naturale, testimoniato dalla demolizione sistematica degli equilibri ecologici e dalla continua estinzione delle forme di biodiversità. Più in generale, la riflessione espressa dall'autore intende tentare di spiegare l'intrinseca presenza, nella storia delle società umane, di perduranti processi di separazione, «sempre propagatori di sofferenze e ingiustizie» (p. 83), che, costruiti sulla cifra del potere, paiono opporsi a ogni tentativo di ricomposizione.

In risposta a tali spinte disgregatrici, Papi intravede la lungimirante via dell'anarchismo: lungi dal configurarsi come la massima espressione del caos, questa radicale alternativa politica all'esistente, fondato su logiche gerarchiche e di supremazia, si intreccia a tentativi di collaborazione strutturale fondati sul presupposto dell'aiuto reciproco e del mutuo appoggio. Tali elementi, che peraltro costituiscono i cardini essenziali del pensiero politico di Pëtr Kropotkin, risultano intimamente collegati alla sfera femminile, perché associati all'accoglienza e all'apertura; al tempo stesso, non possono che notevolmente distaccarsi dal bisogno maschile di conquista, possesso e dominio. La visione anarchica, conclude l'autore, incarna pertanto «un riemergere dell'elemento femminile, che millenni fa fu umiliato e sottomesso con dispotica prepotenza da quello maschile» (pp. 125-126).

Codello Francesco, *L'illusione meritocratica*, Milano, elèuthera, 2024.

Penetrato da anni in modo pervasivo nell'immaginario sociale, l'elogio della meritocrazia ha oggi assunto quasi i contorni di un «mantra» (p. 10): lo sorregge, in definitiva, la diffusa convinzione che tale sistema si configuri come l'unica possibile soluzione alle storture derivate da clientelismi, favoritismi e privilegi ingiustificati. In effetti, riflette Codello, risulta oggi molto difficile mettere in discussione l'idea secondo la quale ciascuno debba essere ricompensato sulla base dei suoi meriti. Eppure si rende cruciale, a suo avviso, ragionare – tramite una prospettiva insieme libertaria e critica – sulle distorsioni connesse alla meritocrazia.

In effetti, questo termine, che innesta le proprie radici nella sfera sociologica – è stato introdotto dall'inglese Alan Fox nel 1956, anche se la sua diffusione nel dibattito pubblico è stata maggiormente favorita da Michael Young, autore dell'opera *L'avvento della meritocrazia* (1962) –, risente, innanzitutto, di un'ambiguità sostanziale, che investe lo stesso concetto di «merito» su cui pure si fonda. Quest'ultimo, in effetti, non può in alcun modo esprimere un valore assoluto, in quanto richiede di essere riconosciuto e validato alla luce di specifici «codici sociali e culturali» (p. 22), in un contesto caratterizzato, peraltro, da variabili plurime e relative.

Sulla base di tali riflessioni, Codello prende in esame un ulteriore elemento di criticità: la stessa premessa sulla quale si fonda l'idea della meritocrazia, che consiste nella parità delle opportunità di partenza tra tutti gli individui, è fattualmente smentita. L'inadeguatezza di tale presupposto è particolarmente evidente nel contesto italiano, caratterizzato, secondo Roger Abravanel, da profonde diseguaglianze e un radicato immobilismo sociale (p. 39). Una simile prospettiva, pertanto, non può che sconfessare la «retorica dell'ascesa» (p. 69) diffusa negli ultimi anni, secondo la quale sarebbero unicamente i talenti e l'impegno a determinare il successo individuale.

Pure a fronte di queste considerazioni, la fortuna ottenuta dalle logiche del successo e della competizione è oggi innegabile, oltre che pregna di conseguenze di rilievo, che investono i vari livelli del vivere sociale. Sul piano strettamente politico, ad esempio, ne deriva la diffusa convinzione che il governo debba essere affidato ai «migliori», sulla base della loro presunta superiorità: nulla garantisce, tuttavia, che i «peggiori» siano effettivamente tali. Ancora, sul piano educativo e pedagogico – è in effetti costante, nell'opera, il rimando alla concreta esperienza di insegnante e dirigente scolastico vissuta dall'autore – le lacune della meritocrazia emergono chiaramente: lo schema istituzionale di valutazione del merito non di rado manca di valorizzare, in effetti, le competenze dei ragazzi, specialmente quelle che, per le loro peculiarità, sfuggono ai classici canoni di riconoscimento. Più in particolare, Codello mette in evidenza il cruciale ruolo giocato, in questo come in altri contesti, dall'aspetto psicologico, che il più dei casi concorre ad alimentare dall'interno la logica meritocratica: a suo avviso, in effetti, la mentalità oggi diffusa tende sempre più a esaltare l'ego dei «vincitori» e a demoralizzare i «perdenti», che, non abituati a ricercare all'esterno di loro stessi le cause del proprio fallimento – per esempio, come detto, nelle differenti opportunità di partenza – si auto-convincono, gravati dal peso di una logica sociale erroneamente ritenuta oggettiva e inappellabile, della loro presunta inferiorità. In definitiva, la meritocrazia, che sortisce l'effetto ultimo di trasformare la disuguaglianza da fatto sociale a fatto naturale, si configura come un sistema insieme irrealizzabile e indesiderabile. Secondo l'autore, in definitiva, è essenziale costruire «un'etica sociale fondata sul valore della solidarietà» (p. 112), intesa come valorizzazione egualitaria dei diversi talenti, nel solco di una prospettiva autenticamente libertaria e pluralistica.



CINEMA SENZA
PADRONE.
APPUNTI PER UNA
VISIONE ANARCHICA
DEL FARE FILM

Mariangela Mombelli ed Enrico Ruggeri

«L'anarchia è ordine senza potere», diceva Proudhon.

Anche il cinema, quando smette di essere spettacolo addomesticato e torna a essere gesto, può diventare un atto di diserzione dal dominio. Non solo un mezzo per raccontare storie diverse, ma un laboratorio per immaginare mondi possibili, dove le regole non sono dettate dall'alto, ma rimesse in discussione a ogni inquadratura.

Parlare di «cinema anarchico» può essere fuorviante: non riporta a un genere, come sembrerebbe far credere, ma a una pratica di sovversione, in cui ogni elemento – suono, montaggio, scrittura, immagine – può prendere le distanze dalle convenzioni condivise. È un cinema che rifiuta la delega, rompe la narrazione dominante, decostruisce l'autorità estetica centrale per lasciare spazio all'imprevisto e al desiderio. Il regista «anarchico» non è un autore che impone la propria visione, ma qualcuno che si mette in discussione insieme al proprio film e, anziché costruire una narrazione chiusa, lineare e gerarchica, apre crepe nei meccanismi del racconto, sovverte le logiche produttive, rifiuta i ruoli prestabiliti. Non esiste più un «capo» – che sia la trama, il regista o il produttore – a governare dall'alto l'intero dispositivo.

Ogni parte del film può seguire la propria traiettoria. Detto così, però, si potrebbe pensare che il vero cinema anarchico sia quello privo di regole imposte. Ma questa sarebbe un'illusione, o forse un ossimoro: il cinema, come ogni forma d'arte, non può esistere senza un insieme di regole proprie, interne, che ne garantiscano la coerenza e la fruibilità. Senza questa struttura, l'opera rischia di ridursi a puro narcisismo autoriale – spesso scambiato per anarchia. Il punto, allora, non è domandarsi se debba esistere un «capo» che imponga un ordine, ma come evitare che quell'ordine si trasformi in potere individuale, invece che in un atto d'arte collettivo.

Il discorso si fa complesso, ma stimolante.

Jean-Luc Godard, uno dei principali esponenti della *Nouvelle Vague* francese – la cui «politica degli autori» teorizzava la rottura con le regole prefissate dal cosiddetto *decoupage* classico – nel film *Week End: una donna e un uomo da sabato a domenica*, del 1967, smonta radicalmente la grammatica filmica, interrompendo continuamente la narrazione con tempi morti lunghissimi, carrellate e piani sequenza infiniti, che richiedono la partecipazione attiva dello spettatore e non la sudditanza all'autorialità del regista. Godard interrompe il flusso narrativo con cartelli scritti – come faceva Brecht con il suo teatro dello «straniamento». In questo modo evita che chi guarda il film possa immedesimarsi emotivamente nel personaggio o nella storia, ma venga invece costantemente stimolato a una riflessione critica e razionale dell'opera. La visione anarchica di Godard è quella di un cinema che mostra sé stesso e i suoi meccanismi e che, riflettendo sul proprio linguaggio, diventa «metacinema». Così facendo, il rapporto del regista con lo spettatore cambia radicalmente: posto di fronte alla realtà, chi guarda viene spinto a riflettere sul cinema stesso e sul mondo rappresentato sullo schermo, senza essere obbligato a una lettura del testo prestabilita dall'alto.

Prima che i «giovani turchi» – come venivano chiamati i critici e i registi della *Nouvelle Vague* – operassero una cesura defini-

tiva con il cinema classico, le avanguardie artistiche dei primi anni del Novecento avevano già scelto di ridefinire le regole linguistiche del cinema. Luis Buñuel, uno dei maggiori esponenti del surrealismo, nel 1929 firma il suo primo film insieme a Salvador Dalí: *Un chien andalou*. Partendo dall'idea della scrittura automatica dettata dall'inconscio, Buñuel utilizza il suo cinema – anarchico e surrealista – per intrecciare sogni e realtà. Il film è un attacco satirico e feroce alla religione, alla famiglia e alla morale sessuale, attraversato da gag grottesche e risate destabilizzanti davanti a tabù infranti. Buñuel non utilizza solo la risata per seppellire lo spettatore, ma interrompe la stessa linearità del racconto mediante l'inserimento di episodi scollegati tra loro e sequenze che hanno il solo scopo di creare uno shock in chi guarda. Come la scena iniziale del film, che vede il regista stesso che, dopo aver guardato la luna che viene falciata da una nuvola, affila un rasoio e si avvicina a una donna seduta e, in primissimo piano, le taglia l'occhio in due. La scena è emblematica della visione anarco-surrealista di Buñuel, che intende squarciare lo sguardo dello spettatore per fargli vedere una nuova realtà.

Una regista che, per l'uso anarchico dei tempi di narrazione, ricorda il cinema di Buñuel è Maya Deren, nata a Kiev ma emigrata forzatamente negli USA nel 1922. Femminista e attivista, legata ai movimenti socialisti newyorkesi, Maya Deren si avvicina all'avanguardia surrealista francese e nel 1943 gira il suo primo cortometraggio *Meshes of the Afternoon*, la cui storia, ciclica e soggettiva, è fatta di ripetizioni e variazioni, senza un inizio e una fine, come un labirinto. Deren rifiuta ogni regola preimposta su come il cinema debba raccontare, produrre, e perfino esistere, e si costruisce un linguaggio autonomo, senza gerarchie tra soggetto, regista, spettatore e materia filmica.

Ancora più anarchico e destrutturante è il movimento dadaista, la grande avanguardia artistica del Novecento che teorizza la negazione e la distruzione di ogni forma di significato insito nella cultura tradizionale per liberare l'opera d'arte attraverso un

gesto, un atto negativo. Uno dei momenti più veri del cinema dadaista è il film «collettivo» *Entr'act* di René Clair, del 1924, che potremmo anche arrivare a definire come un vero e proprio manifesto di anarchia formale ante litteram, in cui è l'atto stesso del fare cinema che diventa ribellione giocosa e distruzione delle regole. Nato per essere proiettato durante l'intervallo – *Entr'act* significa appunto intervallo – tra i due tempi del balletto *Relâche* di Picabia e Satie, il film può rientrare, a buon diritto, in questo excursus sul cinema anarchico «formale». Il regista rifiuta le più elementari logiche narrative, basandosi su un flusso continuo di invenzione scollegate, tipico del dadaismo; usa la macchina da presa in modi impropri per l'epoca, con sovrapposizioni, accelerazioni e inquadrature capovolte e realizza l'opera come un gioco collettivo, a cui partecipano, in modo tutt'altro che serio e senza una reale gerarchia creativa, vari esponenti del movimento (Picabia, Duchamp, René Clair, Satie, Man Ray).

Rimanendo all'interno di una concezione anarchica del cinema, secondo una lettura «formale» dell'opera e del regista, anche il cinema di Jean Vigo, figlio dell'anarchico Eugène Bonaventure de Vigo, può essere considerato anarchico, non tanto perché promuove un'ideologia politica esplicita, quanto per il modo radicale e libero con cui rompe le regole del cinema tradizionale, sia narrative che estetiche. Ritroviamo l'anarchismo di Vigo nel suo rifiuto delle autorità, delle sue imposizioni e degli schemi rigidi, come è evidente nei due soli film che ha diretto prima di morire, a 29 anni: *Zero in condotta* (1933) e *L'Atalante* (1934). In entrambi emerge una simpatia per chi vive ai margini della società, con una prospettiva dal basso che, contrastando le narrazioni dominanti che esaltano l'ordine e la disciplina, incarna l'ideale di Jean Vigo per un «cinema resistente e sociale». In *Zero in condotta*, in particolare, Vigo celebra la libertà creativa e umana dei bambini di un collegio che si ribellano alla punizione dello zero in condotta inflittagli da un sorvegliante e scatenano una rivolta contro i grandi, che terminerà con una battaglia dei

cuscini e la loro fuga sui tetti. Vigo sceglie di abbandonare la trama lineare classica e di sovvertire le convenzioni narrative: le azioni dei personaggi sfuggono a una logica prevedibile, e spesso ribaltano l'ordine sociale e scolastico, dando spazio a episodi apparentemente caotici e giocosi. È proprio in questa frammentarietà narrativa che possiamo riconoscere la visione anarchica di Jean Vigo.

Stroncato dalla censura come «antifrancese», *Zero in condotta* uscì nelle sale solo nel 1946, alla Liberazione, divenendo una pietra miliare del cinema di ribellione giovanile, che senza dubbio ha ispirato generazioni successive di registi, primo tra tutti François Truffaut con il suo *I 400 colpi* (1959). Truffaut è stato un critico dei *Cahiers du cinéma* e il maggior esponente, insieme a Godard, della *Nouvelle Vague*. *I 400 colpi* è il suo primo lungometraggio, premiato con la Palma d'oro per la miglior regia al Festival di Cannes. Attraverso le vicende di Antoine Doinel, un ragazzino di dodici anni, con genitori anaffettivi, che vive le inquietudini proprie dell'adolescenza, il film è un'analisi spietata della famiglia, della scuola e delle istituzioni preposte alla rieducazione dei ragazzi. Un film che in molti hanno definito «anarchico» per il suo essere feroce e irriverente contro le istituzioni e le autorità. Ma ciò che differenzia il cinema anarchico di Godard da quello di Truffaut sta proprio nelle modalità di rottura e sovversione del loro «fare cinema»: il primo, pragmatico e formale, mette in discussione le fondamenta del cinema, i meccanismi istituzionali e autoritari della costruzione di un film; il secondo, più narrativo, utilizza invece i meccanismi oliati del sistema per esporre al pubblico la sua idea di ribellione.

Il cinema anarchico, che finora abbiamo analizzato sotto una lente esclusivamente «formale», sembra quasi esaurirsi in un percorso di andata e ritorno tra la *Nouvelle Vague* e le avanguardie artistiche. In realtà, sebbene Godard e Buñuel siano i registi che maggiormente incarnano una visione di cinema anarchico – per il loro essere ribelli alle forme di elaborazione, costruzione

e produzione del film – altri grandi esponenti del cinema mondiale hanno espresso un punto di vista anarchico, secondo modi e metodi che derivano e agiscono all'interno del contesto storico in cui sono stati realizzati i film. In questo senso non possiamo non considerare il «Cinema Underground» di New York, i cui registi – tra cui spicca Jonas Mekas – si scambiano sistematicamente i ruoli nella produzione dei film, che vengono girati con attrezzature ridotte al minimo e senza una sceneggiatura scritta. O il gruppo di *Dogma 95*, di cui il regista Lars von Trier è l'esponente più rappresentativo, che con il suo Manifesto teorizza il ritorno a un cinema povero, con regole anti-industriali come la camera a mano, l'uso della luce naturale o l'assenza di una musica aggiuntiva.

Diametralmente opposto è il cinema *outsider* di Alejandro Jodorowsky, la cui estetica anarchica è sicuramente più visionaria e simbolica che non politico-organizzativa. In film come *El topo* (1970) o *La montagna sacra* (1973) Jodorowsky rifiuta la linearità e la coerenza formale del cinema classico, assembla immagini e sequenze quasi fossero allegorie e simboli guidati dai sogni, libere associazioni usate in modo provocatorio, senza vincoli realistici: ogni inquadratura sembra sfidare le aspettative dello spettatore, destabilizzando qualsiasi regola cinematografica codificata.

Sebbene non sia sufficiente che un film parli di libertà per poter essere considerato libertario, è pur vero che alcuni film sono stati considerati anarchici quasi esclusivamente per i loro contenuti, che esplorano temi anarchici, ribelli e anti-autoritari. A tal proposito possiamo ricordare *Sacco e Vanzetti* (1971) con cui Giuliano Montaldo ha portato sugli schermi la storia dei due anarchici giustiziati negli Stati Uniti nel 1927 e la cui canzone di Joan Baez *Here's to You* divenne un inno generazionale; oppure *Libertarias* (1996) di Vicente Aranda, sulla milizia femminile anarchica nella guerra di Spagna; o ancora *Film d'amore e d'anarchia* di Lina Wertmuller (1973), la storia di un contadino

del Polesine che nel 1932, dopo l'uccisione di un suo compagno anarchico, decide di uccidere Mussolini. Infine, tra i film del nuovo millennio che possiamo considerare anarchici per il loro contenuto, *V per Vendetta* di James McTeigue (2005), tratto da un romanzo a fumetti scritto da Alan Moore nei thatcheriani anni Ottanta, è indubbiamente quello che maggiormente ha influenzato, per il suo aspetto visionario, le nuove generazioni. Il film, infatti, mette in scena una Londra distopica che combatte contro il totalitarismo, e la maschera di Guy Fawkes – l'esponente più noto della congiura delle polveri che tentò di far esplodere la Camera dei Lord a Londra nel 1605 – che viene indossata dal vendicatore, è stata adottata da vari movimenti, diventando simbolo di manifestazioni anticapitaliste e di protesta contro l'autoritarismo.

Ogni discorso su un cinema che si ribella non può tuttavia prescindere da una riflessione sul suo rapporto conflittuale con l'industria cinematografica, che come tale rappresenta l'antitesi alla libertà formale e produttiva che abbiamo identificato come cinema anarchico. Nella sua spinta a destrutturare i linguaggi, le forme e le gerarchie, il cinema anarchico si scontra inevitabilmente con un sistema industriale fondato su logiche di mercato, di controllo e distribuzione selettiva, che tende a normalizzare ogni forma di «diversità creativa» assorbendola come linguaggio estetico, o trasformando persino le opere più radicali in prodotti di consumo. Un esempio emblematico è proprio la maschera di *V per Vendetta*, diventata rapidamente un gadget venduto nei «non luoghi» del consumismo capitalista, prodotto e distribuito su larga scala da una multinazionale dell'intrattenimento. Un paradosso che mostra con evidenza come anche i segni più sovversivi possano essere cooptati dal mercato, svuotati della loro carica politica e resi compatibili con il consumo di massa.

Il cinema anarchico, allora, non può essere solo un'estetica o una tecnica, ma deve rappresentare un gesto di rottura, un'esplorazione continua dei margini. Non può misurarsi solo con ciò che

racconta, ma deve necessariamente rompere – con lentezza o con rabbia – le impalcature del racconto stesso. In un'epoca in cui anche la ribellione rischia di essere venduta in streaming, è giusto chiedersi se è ancora possibile fare un cinema anarchico che si sottrae, non si adatta, non è compatibile, ma diventa un atto fragile e collettivo, spesso invisibile, che si muove fuori dal centro, dove chi crea non guida, ma cammina insieme e dove non si cerca il consenso, ma la crepa.

<https://semisottolaneve.net/>
semisottolaneve@riseup.net
Facebook: Semi-Sotto-la-Neve-Rivista-Libertaria
Instagram: semisottolaneverivista
Mastodon: Semi sotto la neve

Prezzo di una copia 7 euro

Chi desidera ricevere una o più copie della rivista scriva a:
semisottolaneve@riseup.net
Per riceverla regolarmente (tre numeri l'anno) e essere aggiornati sulle attività dell'associazione, chiediamo un contributo di 20, 30, 50 o 100 euro in base alle proprie possibilità

Per versamenti:
APS Semi sotto la neve
IBAN: IT70 H085 1105 6390 0000 0044 009
BIC: CCRITIT2T95A
CAUSALE: contributo

Collettivo di redazione
Marco Antonioli, Francesco Berti, Anna Lisa Bertolo, Francesco Codello,
Valeria Giacomoni, Maurizio Giannangeli, Luciano Giugno, Gloria Lanza,
Francesco Mosca, Antonio Senta, Francesco Spagna, Fiorenzo Urso

Progetto grafico: Marianna Rovere
Logo e logotipo: Nicolas Lepel

Finito di stampare nel febbraio 2026

La speranza non è ingenuo ottimismo.
È immaginare un futuro che si realizza,
contro ogni previsione,
rendendo più probabile un mondo migliore
attraverso piccole azioni quotidiane.

**semi
sotto
la 
neve**