

n° 14
rivista libertaria

**semi
sotto
la
neve**

giugno 2026

Semi sotto la neve
Rivista libertaria
Numero 14
giugno 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 Augusto Gennari
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	Stranieri in patria Parata strampalata Echo Roots	Luigi Monti 7 Veronica Pacini 18 Valeria Giacomoni 27
APPROFONDIMENTI	Vivere diversamente è un crimine Considerazioni su Ellul La strana sovversione del cristianesimo Condorcet. Sulla necessità dell'istruzione pubblica	Carlos Sandino Aucan Melin Vera 37 Francesco Spagna 44 Jacques Ellul 50 Giorgio Fontana 62
CONVERSIONE	Anarchici in Iran	Gabriel Fonten 75
INTERNAZIONALE	Creando una comunità anarchica	Juan Carlos Mijangos Noh 81
RADICI	Virgilia D'Andrea Charles Fourier	Francisco Soriano 107 Fabio Lombardi 111
MUSICA	La canzone d'autore fra melodia e poesia	Felice Liperi 117
RECENSIONI	Pëtr Kropotkin, <i>Memorie di un rivoluzionario</i>	Francesco Berti 123
PERCORSI DI VISIONE	Il corpo tecno-politico in David Cronenberg	Mariangela Mombelli ed Enrico Ruggeri 129



Fig. 1. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

EDITORIALE

In questo momento storico nel quale appare piuttosto evidente che stiamo passando da una fase di graduale decadenza a una vera e propria caduta in uno scenario di guerra, autoritarismo, totalitarismo tecnologico e violenza, le risorse del nostro linguaggio e del nostro pensiero si fanno particolarmente preziose. Finita è non solo la fase della lamentazione ma anche quella dell'appello urgente a intervenire per fermare processi distruttivi. Finita è, purtroppo, anche la fase del monito impellente a “svegliarsi”, che il nostro caro Edgar Morin lanciò alcuni anni orsono. Svegli o meno, le macerie si accumulano a macerie, nel pieno della bufera della storia.

Ogni volta che una guerra comincia, il suo disastro si compie a diversi livelli: umanitario, ambientale, economico, psicologico... Un sentimento oppressivo e disperante si abbatte sulla collettività, sulle generazioni che hanno dedicato la vita a combattere la guerra e il militarismo – la generazione, anziana, del *Mai più!* pronunciato all'indomani della seconda guerra mondiale – così come sulle generazioni più giovani, che dovrebbero avere il mondo davanti e invece sono oppresse da questi scenari apocalittici. Considerando la portata dei problemi del Pianeta, sul versante ecologico come su quello umanitario, la follia della

guerra è a dir poco inconcepibile. Pianeta che ancora una volta, come negli anni Sessanta, scorgiamo dallo spazio, in tutta la sua bellezza, la «Terra vista dalla Luna».

Se siamo entrati in una nuova epoca, nella quale il mondo appare «fuori controllo», riprendendo il titolo di una lucida analisi di Thomas H. Eriksen, si profila all'orizzonte una delle risorse più antiche del pensiero anarchico: il mutuo appoggio, che Kropotkin teorizzò a inizio Novecento, la solidarietà umana come forza evolutiva, generatrice. Proliferano diversi segni (o semi) in questa direzione.

Nel presente numero troverete risorse per provare a invertire il sentimento oppressivo della guerra. Anche solo attraverso le «parate strampalate» che ci racconta Veronica Pacini, o la semplicità dei modi per sentirsi liberi e in armonia con la natura, tra le montagne che riverberano l'eco nella nostra interiorità, nell'articolo di Valeria Giacomoni. Troviamo conforto, nel senso pieno di questa parola, nella bellezza e nella sintesi del pensiero di uno studioso e attivista mapuche, o nella voce degli anarchici iraniani. Scopriamo, grazie a Fabio Lombardi, che le celebri canzoni sul Chelsea Hotel di New York, sulle quali abbiamo sognato, sono legate da un filo ai falansteri ottocenteschi di Charles Fourier e ritroviamo, con Felice Liperi, poesia e anarchia mescolate in vecchie canzoni romantiche. Insistiamo sul fondamentale contributo del pensiero libertario all'educazione e delle speranze che essa continuamente apre, nelle esperienze contemporanee di una scuola per stranieri che ci riporta Luigi Monti, o ritornando ai Lumi settecenteschi di Condorcet, grazie a Giorgio Fontana. I riferimenti pedagogici controscolastici a Ivan Illich, il prete anarchico, ci collegano con un teologo di lui ispiratore, Ja-

cques Ellul, che ha portato anarchia e cristianesimo all'incontro: squadernando il nostro atavico retaggio di atei e miscredenti. Troviamo anche conforto, credo, e divertimento, nel seguire le vicende del prof. Noh, accademico di origini maya, che in Messico ha coinvolto i suoi studenti nella formazione di una comunità anarchica. Si tratta di un prof. molto meticoloso (la bibliografia del suo contributo è talmente ampia che abbiamo dovuto espungerla, rimandandola a un link). Se volete provare i brividi alla Cronenberg lo potete fare grazie al contributo di Mariangela Mombelli ed Enrico Ruggeri. Una donna «da brivido», Virgilia D'Andrea, ce la racconta Francisco Soriano.

Concludiamo con il nostro ossimoro preferito, il «principe anarchico» Pëtr Kropotkin, nel capolavoro letterario delle sue *Memoirie*, ripubblicate da elèuthera e qui recensite da Francesco Berti. Buona lettura!



Luigi Monti

STRANIERI IN PATRIA

LO SPATRIATO
LO HANNO PORTATO VIA
DAL LUOGO DELLA SUA LINGUA.
LO HANNO SCARICATO MALE
IN TERRA STRANIERA.
ORA, NON SA PIÙ DOVE SIA
LA SUA TRIBÙ. È PERDUTO.
CHIEDE. BRANCOLA. URLA.
PEGGIO CHE SE FOSSE MUTO.

(Giorgio Caproni, *Il franco cacciatore*)

Che la metodologia e i principi ispiratori della «Scuola Frisoun» di Nonantola, scuola di italiano per stranieri in provincia di Modena, siano coerenti alla cultura e alle esperienze anarchiche che questa rivista cerca di scovare e promuovere è tutto da verificare. Se prendessi Giovanni Gentile e Alexander Neill come rappresentanti di due estremi opposti tra un metodo di insegnamento libresco, frontale e autoritario da una parte e un metodo attivo, libertario e sperimentale dall'altro, la «Scuola Frisoun», *friggione* in dialetto modenese, si collocherebbe sì e no a metà. Forse solo sul piano dell'antiautoritarismo sconfinerebbe nella metà buona:

la presenza di studenti di tutte le età, dall'adolescenza alla terza età, l'assenza di voti, test, certificazioni, ma soprattutto l'assenza di obbligo nella frequenza non dà ragione ai miei studenti di provocare o rompere le scatole durante le lezioni e di conseguenza a me e alle mie colleghe di dover ricorrere a metodi autoritari. Ma vediamo se nel racconto di un'esperienza in atto qualche principio libertario che informa la «Scuola Frisoun» si riesce a farlo saltar fuori.

Partire dalle condizioni date

Partiamo dalle condizioni materiali della scuola e dal contesto in cui è inserita. Per un progetto di intervento culturale e sociale, partire dalle condizioni date, farci i conti fino in fondo, mi sembra un primo fondamentale principio anarchico. A patto ovviamente che tra le condizioni date si considerino anche quelle che un gruppo riesce a inventare e sperimentare.



Come in tutta la provincia di Modena, anche Nonantola ha una percentuale di stranieri che supera il dieci per cento della popolazione: circa millesettecento residenti stranieri su una popolazione complessiva di circa sedicimila persone. Come dappertutto, i dati reali potrebbero essere più alti, considerando il numero di chi non ha la residenza, di chi è accolto in centri di accoglienza, di chi infine soggiorna senza regolare permesso. Di chi insomma non rientra nel novero degli stranieri presenti sul territorio. D'altro canto, dal conteggio complessivo dei residenti stranieri, andrebbero tolti quelli che nel frattempo hanno ottenuto la cittadinanza italiana. Un numero in costante crescita. Insomma, come la sociologia anarchica ci insegna, un conto è la mappa, un conto è il territorio. Un conto sono le statistiche, un conto gli esseri umani presi alla spicciolata.

Si tratta per Nonantola di un'immigrazione di lungo corso: i primi e più consistenti arrivi datano a partire dagli anni Ottanta, quando il tessuto produttivo, in particolar modo metalmeccanico, attirava molti giovani lavoratori, soprattutto dal Ghana e dal Maghreb. Con l'«incendio» del Nord Africa nel 2011, dovuto alle rivolte in Egitto, Libia e Tunisia, anche a Nonantola sono iniziati ad arrivare i cosiddetti migranti forzati (profughi, richiedenti asilo e rifugiati). Da allora le ricorrenti crisi geopolitiche determinate dai sempre più numerosi teatri di guerra o dai Paesi sulla via della bancarotta a causa di un sistema economico finanziario che non sembra più compatibile con la vita umana, generano sommovimenti di uomini, donne e ragazzini i cui «schizzi» arrivano anche nelle province sperdute come Nonantola.

**COME LA SOCIOLOGIA
ANARCHICA CI INSEGNA,
UN CONTO È LA MAPPA,
UN CONTO È IL
TERRITORIO.
UN CONTO SONO LE
STATISTICHE,
UN CONTO GLI
ESSERI UMANI PRESI
ALLA SPICCIOLATA**

I corsi di lingua che in questo momento riusciamo a offrire ai nostri studenti sono cinque, dal livello analfabeti a quello intermedio: non usiamo intenzionalmente i livelli definiti dal Quadro comune europeo di riferimento per le lingue (A1, A2, B1, ecc.) perché nel tempo abbiamo verificato che i nostri studenti raramente «stanno comodi» dentro a quel tipo di tassonomia. Oltre ai corsi di lingua abbiamo un gruppo socio-educativo rivolto agli adolescenti stranieri (neoarrivati, di lungo corso o di seconda generazione) e un corso propedeutico per la scuola guida. Infine, per supportare il lavoro di ricerca, informazione e formazione sui temi dell'immigrazione, dell'educazione e dell'organizzazione del lavoro sociale che la «Scuola Frisoun» si sforza di affiancare alla didattica (ogni sforzo di rieducazione non sostenuto da una ricerca e da una rivolta, scriveva Fernand Deligny, puzza di acqua benedetta ristagnante), con il contributo della benemerita della Chiesa Valdese e dei progetti finanziati con il loro OttoXmille, da quattro anni pubblichiamo un almanacco di paese che abbiamo chiamato «Touki Bouki», dal titolo di uno dei capolavori del regista senegalese, dalla visione indubbiamente anarchica, Djibril Diop Mambéty. A proposito di principi anarchici: nell'ultimo numero speciale di «Touki Bouki», quello che a dicembre di ogni anno confezioniamo pensando a insegnanti, educatori e operatori sociali, abbiamo ripubblicato – con il titolo *Programma di educazione incidentale* – un testo bellissimo e pressoché sconosciuto di Paul Goodman, che ci sembra una delle sintesi teoriche più efficaci del pensiero pedagogico anarchico del Novecento. È possibile scaricare il pdf a questo indirizzo: toukibouki.it/giornale-touki-bouki.

Per esaurire gli aspetti materiali, penso che una delle caratteristiche peculiari della «Scuola Frisoun» sia una commistione molto poco esplorata tra pubblico e associazionismo. In un'epoca in cui gli enti locali appaltano al privato sociale quasi tutti i servizi che comportano relazioni dirette con i propri cittadini (e quel poco che conservano lo gestiscono quasi totalmente attraverso portali

e piattaforme online), a Nonantola resiste, per ora, una scuola di italiano per adulti e minori stranieri, gestita direttamente dal «Centro intercultura del Comune» (la responsabile di servizio programma e gestisce una parte delle lezioni!) in collaborazione con l'associazione di promozione sociale di cui faccio parte («Giunchiglia-11», dal nome di uno dei personaggi di *Comica finale* di Kurt Vonnegut). Se il Comune garantisce la dimensione di servizio pubblico, l'associazione aggiunge quegli elementi di militanza, di sperimentazione e di critica senza i quali le istituzioni pubbliche lasciate a loro stesse, su questo ci torneremo più avanti, diventano a lungo andare strumenti di alienazione anziché di liberazione.

Infine, la «Scuola Frisoun» non sarebbe quello che è se non si nutrisse dell'incontro e dello scambio – informale, dal basso e fuori da qualsiasi canale istituzionale – con gruppi e operatori attivi in diverse città d'Italia, con i quali porta avanti un percorso comune di ricerca, formazione e critica nell'ambito del lavoro sociale ed educativo. In particolare con l'associazione *Asnada* di Milano, «Else edizioni» di Roma, il «Centro di documentazione di Pistoia», il «Centro Educazione e Studi sulla Discriminazione» e l'associazione *Hamelin* di Bologna. Queste e altre associazioni hanno poi un punto di riferimento teorico-politico comune nell'area della rivista di educazione e intervento sociale «Gli asini», senza la quale questi scambi non sarebbero nati.

Detto ciò, non ho idea di quanto questa situazione potrà durare: sul fronte pubblico, perché le amministrazioni comunali pensano che nel mercato elettorale gli stranieri non costituiscano una merce particolarmente redditizia (cosa peraltro tutta da dimostrare, se si considera il voto dei giovani); sul fronte associativo, perché la riforma del terzo settore e la trasformazione dell'associazionismo in «impresa sociale», attraverso un appesantimento burocratico ormai insostenibile, stanno spazzando via tutti i piccoli gruppi, i soli che, a determinate condizioni, possano interpretare il lavoro educativo e sociale anche in chiave politica e critica.

Chi sono i nostri studenti

Secondo la definizione di Caproni, siamo tutti degli «spatriati», non solo le persone che lasciano la propria terra e provano a ricostruire legami, spazi di vita, progetti in un contesto linguistico e culturale molto diverso da quello in cui sono nate e cresciute. Esperienza fondamentale del nostro tempo è quella del cambiamento, un cambiamento che abbraccia ogni cosa e penetra ovunque. Questa esperienza può essere vissuta in maniera difensiva, tecnocratica, isterica e alla fine violenta – è questa la postura che sembra aver preso l'Occidente in questi ultimi anni – oppure con curiosa radicalità, partecipazione, apertura al nuovo, piacere della sfida che ogni cambiamento comporta. E dalla periferia e da una piccola realtà di provincia come la «Scuola Frisoun», certi cambiamenti si vedono altrettanto bene, per certi versi meglio, che dal «centro».

Nel momento in cui stendo queste note, le persone iscritte alla «Scuola Frisoun» nell'anno scolastico in corso sono 230: 122 donne e 108 uomini, di cui 48 minorenni. 31 le nazionalità presenti. Le più rappresentate: Marocco, Tunisia, Bangladesh, Ghana e Pakistan, ma anche Ucraina, Cina, Nigeria e, quest'anno per la prima volta, diverse studentesse georgiane. Se qualcuno volesse farsi un'idea più precisa, a questo indirizzo può trovare i rapporti di fine progetto degli ultimi anni, rapporti che ci sforziamo di redigere sempre con molta cura: <https://giunchiglia-11.it/la-scuola-frisoun/report-scuola-frisoun/>

Se dalla crisi del 2008 e fino alla pandemia i problemi principali dei nostri studenti erano quelli della disoccupazione e del riconoscimento di uno status giuridico che garantisse loro doveri e diritti certi, adesso, senza che questi problemi siano realmente superati, i nodi conflittuali che osservia-

**E S P E R I E N Z A
FONDAMENTALE DEL NOSTRO
TEMPO È QUELLA DEL
CAMBIAMENTO,
UN CAMBIAMENTO CHE
ABBRACCIA OGNI COSA
E PENETRA OVUNQUE**

mo più frequentemente alla «Scuola Frisoun» sono da un lato l'estrema difficoltà a trovare affitti dignitosi e a prezzi proporzionati allo stipendio, dall'altro l'improvvisa accelerazione della burocrazia digitale delle istituzioni pubbliche, che genera l'esclusione di fasce sempre più ampie di popolazione e uno spreco impressionante di tempo, intelligenza e umanità (oltre che di capacità di organizzare buoni servizi) in chi si trova da una parte e dall'altra del pc (o più spesso del telefono). A questo aggiungerei l'evidente affanno di una scuola dell'obbligo che, nel suo complesso, nega a un numero sempre maggiore di studenti stranieri un effettivo diritto all'istruzione. E lo fa in modi nascosti e subdoli: inserendo i ragazzini stranieri neoarrivati in una classe, a volte due, inferiore rispetto all'età; orientandoli sistematicamente verso istituti professionali senza tener conto di doti, desideri, capacità effettive di ognuno; escludendoli alle scuole medie ed espellendoli alle superiori; rifiutandogli l'iscrizione se sono neoarrivati e falcian-doli in grandi quantità in fase di scrutini.



Un perverso gioco di incastri

In tempi e spazi che mi impongono diversi da quelli didattici, insieme alle colleghe e a qualche amico, provo a offrire qualche risposta agli squilibri, ai conflitti, alle piccole e grandi oppressioni che gli studenti portano quotidianamente a scuola. Quello che mi muove non è principalmente l'indignazione per le ingiustizie di matrice indubbiamente razzista che spesso subiscono, ma la mia insofferenza di fronte all'irrazionalità delle procedure istituzionali e delle pratiche di intervento sociale in cui si trovano

inseriti. Per la precisione la cosa che mi manda più spesso fuori dai gangheri sono i giri a vuoto, da un ufficio all'altro (sindacati, servizi sociali, patronati, centri per l'impiego, centri stranieri, cooperative) che vedo fare ad alcuni miei studenti per ottenere risposte, informazioni, contributi al reddito o altre forme di supporto. Giri che evidentemente si verificano in misura inversamente proporzionale agli strumenti di reale integrazione e di autentico sostegno che i servizi, pubblici o del privato sociale, sono in grado di mettere in campo per loro.

Dal Covid in poi è evidente l'accelerazione impressionante di quella che potremmo chiamare «tecnoburocrazia»: la tendenza delle nostre istituzioni a spostare sempre più massicciamente sul Web i propri servizi ma anche le relazioni personali di cui i servizi necessiterebbero per poter funzionare dignitosamente. La «tecnoburocrazia» sta diventando il nuovo volto dei servizi pubblici – scolastici, sociali, sanitari, previdenziali – i quali stanno abbandonando del tutto non dico il lavoro di comunità, che non hanno mai fatto proprio, non dico il lavoro sul campo, che non fanno più da diversi anni, ma adesso perfino l'incontro diretto, in carne e ossa, con le persone. Questo comporta che l'accessibilità ai servizi pubblici, che in ragione di ciò stanno perdendo quel poco di dimensione pubblica che era rimasto loro, si stia assottigliando sempre di più e che per alcune categorie di persone, in particolare coloro che hanno scarse competenze linguistiche e digitali, risulti pressoché preclusa.

Un'immagine che uso spesso in questi anni per spiegare il tipo di lavoro che tentiamo di portare avanti alla «Scuola Frisoun» nel tempo libero dalla didattica, è quella del vecchio gioco degli incastri, quelle scatole di legno con buchi di diverse forme in cui i bambini devono inserire tasselli colorati di forme corrispondenti e farli così entrare dentro la scatola. Il lavoro di «integrazione» che ci sforziamo di portare avanti consiste nel modellare e comprimere i bisogni delle persone che incontriamo in modo che rientrino dentro buchi che via via si fanno sempre più stretti e deformi.

**«TECNOBUROCRAZIA»
È LA TENDENZA A
SPOSTARE SEMPRE PIÙ
MASSICCIAMENTE SUL
WEB I PROPRI SERVIZI
MA ANCHE LE RELAZIONI
PERSONALI DI CUI I SERVIZI
NECESSITEREBBERO PER
POTER FUNZIONARE
DIGNITOSAMENTE**

Mi rendo conto che questo agitarsi, mio e di qualche compagno di strada, per provocare piccoli miglioramenti o per sbloccare situazioni di stallo nella vita di alcune delle persone che incontro a scuola, sia di natura poco più che riformistica e che la sua dimensione politica si riduca al massimo ad azioni di pressione su assessorati, servizi sociali e

sanitari, prefetture, scuole, cooperative, consolati, per citare le organizzazioni con cui ho più spesso a che fare, affinché le loro procedure non taglino completamente fuori i miei studenti e i loro servizi si ricontattino con la realtà delle persone. Persone in carne, ossa e spirito.

I buchi che mi trovo più spesso a tappare mi portano a pensare che il problema principale in questo momento, se dovessi dirlo con uno slogan, è più istituzionale che politico. Quello che noto dal piccolo osservatorio della «Scuola Frisoun» è un'evidente tendenza delle persone allo sradicamento e delle comunità alla disgregazione dei legami. Nell'immaginario collettivo e nella retorica corrente, le istituzioni pubbliche rappresentano ancora uno degli argini organizzati più importanti contro la tendenza allo «sradicamento» delle persone e dei territori, uno degli elementi fondamentali per tentare di compensare squilibri determinati dalla natura, dal mercato, dalla società. Ma dovremmo ormai essere consapevoli del fatto che non lo sono di per sé. Lo diventano solo a condizione che chi le pensa, le organizza, le realizza, ne richiede i servizi preten- da (e contribuisca a costruire) alcuni requisiti di fondo: lavoro di prossimità; partecipazione della comunità; necessità del conflitto; collaborazione con le minoranze più attive. Senza questi requisiti le istituzioni rappresentano un fattore di conferma se non di accelerazione delle tendenze allo sradicamento in atto nella società, e le persone che vi transitano rischiano di uscirne disintegrate più che rafforzate nella loro autonomia.

C'è vita oltre le istituzioni

Fin qui la tesi. L'antitesi me la offre Ivan Illich, in un testo che parla di scuola ma le cui conclusioni, radicali e perturbanti, valgono per qualsiasi nostra istituzione. Un testo a cui torno con regolarità quando mi accorgo di lasciarmi prendere troppo la mano nel gioco di incastri che ho provato a descrivere in queste pagine, quando il risentimento per l'irrazionalità dei servizi pubblici mi annebbia la vista e mi impedisce di vedere tutta la vita che si muove al di fuori delle istituzioni e del nostro sistema organizzato. Si intitola *L'impresa educativa attuale vista con gli occhi dell'emarginato* e raccoglie un discorso tenuto a Chicago nel 1988 e raccolto successivamente in *La perdita dei sensi* (Libreria Editrice Fiorentina). In quell'occasione Illich suggerì di guardare al fenomeno della dispersione scolastica non «dal punto di vista degli accalappiacani, cioè i direttori didattici, le associazioni di genitori e insegnanti o i servizi educativi» ma da quello di coloro che hanno abbandonato la scuola e di provare a immaginarli non solo come falliti o espulsi dal sistema (a seconda che si consideri il problema da destra o da sinistra), ma anche come dei moderni *refusenik*, renitenti, disertori: «[...] le maggioranze povere hanno capito prima e più chiaramente degli esperti governativi che gli obiettivi dello sviluppo in termini di salute, educazione, igiene pubblica, trasporti o diritto alla casa sono stati definiti in maniera stupida e non possono diventare dei vantaggi per la maggioranza della gente».

Io non so se i miei studenti stranieri abbiano capito che per la maggior parte di loro le condizioni attraverso cui ottenere permessi di soggiorno, promozioni scolastiche, sussidi, case popolari rischiano di diventare a lungo andare alienanti. Così come non sono sicuro di riuscire ad accettare il fatto che sbattermi per comprimere i loro bisogni affinché rientrano nel gioco di incastri dei servizi offerti loro dalle nostre istituzioni sia tempo mal speso: ho diritto di stabilire io per loro se la vita sia meglio dentro la scatola o fuori? Io posso al massimo stabilirlo per me.

Certo quelli di loro che alla fine mi sembra stiano psicologicamente meglio, sono quelli che nella scatola provano ad entrarci, ma con un certo distacco, una certa ironia, magari bordeggiando al limite della legalità e senza convogliare tutte le energie e le spinte vitali entro quell'unico orizzonte.

Tra la tesi dell'integrazione a tutti i costi e l'antitesi di un rifiuto più o meno consapevole del prezzo che le istituzioni chiedono in cambio dei loro servizi ho imparato a non cercare una sintesi. L'importante, suggeriva Foucault, è non utilizzare il pensiero per conferire a una pratica un valore di verità. Meglio continuare a sforzarsi di accalappiare ragazzini stranieri che la scuola tende a espellere o perdere pomeriggi nelle sale d'attesa dei servizi sociali semplicemente per il fatto che si è facilmente irritabili, senza però raccontarsi che la scuola è quel baluardo di istruzione, benessere e democrazia che continuiamo a millantare, che il permesso di soggiorno sia il presupposto alla piena cittadinanza, la presa in carico dei servizi sociali una via all'integrazione e all'autonomia.

Anzi, penso che fino a quando non impareremo a considerare le istituzioni pubbliche, ma anche le organizzazioni in cui militiamo, come accessorie, marginali, al limite ininfluenti nella vita delle persone è improbabile che riusciremo mai ad apportare loro qualche miglioramento.



COLTIVARE COMUNITÀ, RIPRENDERSI I TERRITORI, FOMENTARE LA GIOIA UNA CHIACCHIERATA CON RUGGGE SULLA PARATA STRAMPALATA

Veronica Pacini

Quartiere Isola di Milano, 2017: un gruppo di persone, adulti e bambini, sorregge animali di cartone, grossi e colorati, fissati su dei lunghi bastoni, mentre danzano e cantano. Sono partiti dal proprio bosco, voluto e sudato, e si dirigono verso un altro bosco, nuovissimo e scintillante, per mangiarne i frutti. Il primo è «Isola Pepe Verde», il secondo il «Bosco Verticale» (sì, quello di Boeri): a separarli un'idea diversa di città, di comunità, di territorio. È la prima Parata Strampalata, una pratica ibrida che tiene insieme cose diverse: l'immaginazione come spazio generativo, l'arte come strumento di resistenza, l'attivazione della comunità come serbatoio di risposte agli attacchi del capitalismo all'abitare e al vivere. Ma anche il potere dell'«entusiasmo immotivato» (così lo chiama Ruggge, fomentatore delle Parate) e la forza della gioia collettiva, in opposizione alle tante politiche territoriali orientate a generare profitto man mano che erodono le comunità. Così anche a Milano: il quartiere Isola era passato nel giro di dieci anni da quartiere popoloso e separato (un'isola, appunto) a epicentro della gentrificazione: un quartiere svenduto (per la gioia di palazzinari e mafie varie) e una comunità privata del suo potere di autodeterminazione.

Tra le espropriazioni una è particolarmente dolorosa: il parco del quartiere, chiamato «Bosco di Gioia», viene raso al suolo. Al suo posto, a contare come verde pubblico, è il «Bosco Verticale» che, di fatto, pubblico non è. Il comitato di quartiere allora, formato da vecchi abitanti, artigiani e vari collettivi, decide di



creare un nuovo bosco urbano a Isola: occupano un parcheggio abusivo, spaccano l'asfalto e piantumano piante a rapida crescita. Il progetto sembra una follia, in un primo momento anche allo stesso Ruggge. Ma il quartiere è ostinato: «c'era questa signora anziana, Carmela, che coi piedi a bagno in una bacinella d'acqua per avere un po' di fresco discuteva in calabrese stretto con la polizia e li mandava via dicendo che quello era il loro unico spazio verde, che non davano fastidio a nessuno e che volevano essere lasciati in pace». La resistenza funziona e nasce Isola Pepe Verde. Ruggge, intanto diventato anche lui parte attiva del progetto, organizza insieme a Elena, la libraia del quartiere, doposcuola e laboratori pomeridiani: «eravamo arrivati ad avere trenta bambini tutti i pomeriggi, era il periodo di Salvini che parlava dell'invasione, e tu come puoi spiegare ai bambini quelle cose lì? Siamo partiti dagli animali, dalla terra come spazio in cui ci possiamo muovere [...]. Nasce tutto da lì, da me e da Elena di *Isola libri* e da una cricca di amici che ci ha sempre aiutato, sempre sostenuto». Proprio dalle riflessioni coi bambini nasce l'idea della parata: gli uccelli, scesi dal cielo al rientro dalla migrazione invernale in Africa, al posto del «Bosco di Gioia» (il parco espropriato) trovavano il palazzo della Regione. Non sapendo dove andare si rifugiano allora al nuovo bosco, «Isola Pepe Verde», e decidono poi di andare a mangiare i frutti del «Bosco Verticale».



Da qui l'idea di mettere gli uccelli di cartone su lunghe stecche: «siamo partiti dai disegni dei bambini che venivano poi sviluppati in tre dimensioni insieme agli adulti: era necessario che ci fossero anche loro e che smettessero di pensare che questa cosa era solo per piccoli». Riprendendo e rovesciando lo storico manifesto del Sessantotto milanese *Assalto al cielo*, la Parata viene chiamata *Dal cielo alle strade*, ed è frutto di un mese di lavoro collettivo fatto «senza soldi, solo esclusivamente con rifiuti. Che senso ha andare a comprare dei cartoncini colorati quando noi quotidianamente usiamo della carta? Possiamo veramente vivere di scarti. Lì a Pepe Verde facevamo i giri al mercato, prendevamo tutte le carte della frutta, delle melanzane e dell'uva, è viola, è bellissima, abbiamo un sacco di materiale, noi quasi non ci rendiamo conto, mi fa veramente specie che non ci rendiamo conto di quanta ricchezza abbiamo e quanto poco la sfruttiamo e come non siamo neanche capaci di vivere senza sprecare tutto questo».

A questa Parata ne seguono altre a «Pepe Verde». Dopo il rifiuto del comitato di quartiere di vendere l'intero lotto ed essere stati chiamati per questo *pesci fuor d'acqua*, il quartiere rivendica la definizione come atto di ribellione con la parata «Pesci fuor d'acqua» e con lo slogan *Non abboccheremo al vostro amo!* La terza parata è «Diventeremo Giganti»: di nuovo il Comune vuole cancellare la realtà di «Pepe Verde» stavolta sostenendo che lo spazio (uno spazio verde!) è invaso dagli insetti e va sgomberato.

Anche questa volta la riflessione parte coi bambini: perché gli insetti devono essere scacciati? Cosa fanno gli insetti per il mondo e quindi anche per l'uomo? Hanno anche loro dei diritti, come le persone? Ne nasce un'internazionale situazionista degli insetti che produce un manifesto: «I Diritti Inalienabili degli Insetti». Ma



Carta dei diritti inviolabili e inalienabili degli insetti

1. Tutti gli insetti hanno il diritto di essere strambi, colorati, pelosi. Di possedere il numero di zampe e/o occhi che ritengono opportuno. Di avere ali, pungiglioni, corazze e antenne. E, se considerati tali, il diritto di essere brutti e schifosi.
2. Tutti gli insetti hanno il diritto a uno spazio loro, ad avere case dignitose e luoghi in cui poter vivere e prosperare.
3. Tutti gli insetti hanno il diritto di ronzare, svolazzare, tessere reti, arrampicarsi o posarsi dove pare loro.
4. Tutti gli insetti hanno il diritto di pungere, punzecchiare, stillare sangue per nutrirsi e proteggersi, ma non per dispetto o per divertimento.
5. Tutti gli insetti hanno il diritto di vivere, non sopravvivere, negli stessi luoghi in cui vivono gli esseri umani.

come possono fare gli insetti che sono così piccoli a fare dimostrazione di resistenza, a rivendicare di poter esistere? «Diventare giganti, è la loro unica soluzione, e questo lo disse un bambino, ed è diventato il titolo della parata, che poi è una metafora: diventiamo giganti e invadiamo gli spazi». La quarta parata è «Non ci siamo estinti» e nasce in seguito a una richiesta di sfratto da parte del Comune, sfratto che avrebbe cancellato il collettivo e tutte le attività create con gli abitanti del quartiere nel periodo Covid. Vengono quindi costruiti e portati in parata dei grandi dinosauri di cartone che cantano, ballano, gioiscono perché ci sono, esistono, e non vogliono estinguersi.



Altre due esperienze mi sembra interessante raccontare. *Specie Migranti*, a Jesi, «partita dal murales di Lisa Gelli e Nic Alessandri che hanno fatto nelle scuole del quartiere Barbarossa di Jesi, un quartiere ad alto tasso di popolazione migrante e quindi di diverse etnie. Hanno chiesto a ogni bambino di portare a scuola un tessuto tipico della propria comunità di appartenenza originaria per creare vestiti misti, meticcii, bastardi, nel senso positivo del termine, coi quali avrebbero vestito gli uccelli giganti che avevano dipinto sui muri del quartiere Barbarossa. I nostri animali migranti sarebbero partiti dal quartiere Barbarossa

per fare un assalto nel centro di Jesi ed entrare nella pinacoteca». Nelle Parate c'è sempre un ragionamento sugli spazi da attraversare e occupare: «è il margine che supera il limite, autoimposto o imposto, del fatto che sei fuori, che sei nel tuo ghetto, che poi non è un ghetto perché poi il quartiere è bellissimo [...]».

Anche in questo caso la realizzazione degli uccelli è stata trans-generazionale e trans-culturale: «le stoffe che venivano ricucite dalle signore anziane che erano le sferruzzine...le signore cucinavano sempre per i *monelli* (bambini in dialetto jesino) e la maggior parte di monelli che venivano erano arabi»; un'idea di autodeterminazione e difesa del territorio, quindi, non come esclusione, inclusione o, ahinoi, integrazione, ma come riconoscimento dell'esistenza di tutti e partecipazione.

L'ultima Parata che vorrei citare è stata in Trentino: «Mi invitò Giulia del Masetto, un rifugio, a lavorare con i bimbi per creare una Parata. Il tema erano le paure [...] io pensavo di arrivare nel territorio montano e trovare la paura dell'orso, invece avevano paura delle macchine, perché stavano espropriando i terreni per fare la A31. Se fossero cominciati i lavori i bambini sapevano che avrebbero sventrato la montagna e distrutto la valle che abitavano, espropriando terreni per creare dei fottuti svincoli, per il trasporto su ruote, per una cosa che ha senso?

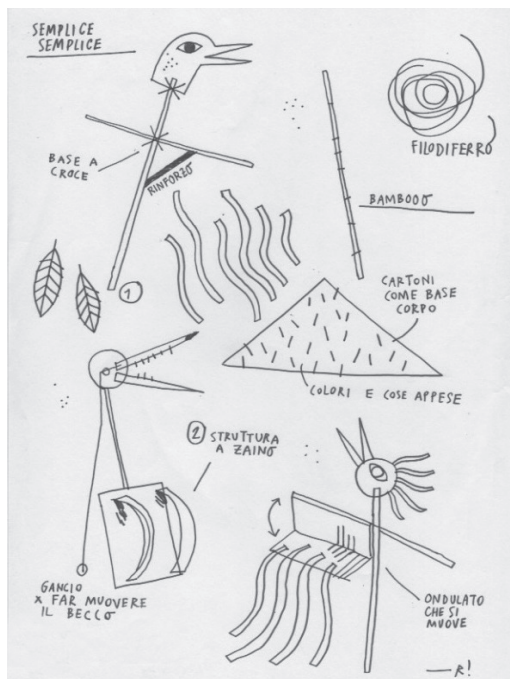


Lì nasce la parata degli «spaventa Auto», che poi abbiamo piantato dove doveva passare l'autostrada, dove stavano cominciando i lavori per il cantiere che poi si è fermato, noi abbiamo fatto la parata dal Masetto fino a giù e li abbiamo piantati lì come se fossero una specie di barriera, come fossero dei custodi, o spiriti o creature che stanno difendendo il territorio».

Durante la nostra chiacchierata mi trovo a citare Maria Lai: mi colpisce che gli elementi principali della sua arte, materiali poveri, recupero del gioco, esperienza collettiva, siano fondativi anche della Parata. Diceva Maria Lai: «Giocavo con grande serietà, a un certo punto i miei giochi li hanno chiamati arte»: anche Ruggie mi racconta che da piccolo giocava quasi solo a inventare e costruire col cartone. In entrambi i casi, poi, c'è un potere che si genera nelle persone quando sostituiscono alla relazione passiva con l'arte, guardarla, fruirne, una relazione attiva di

creazione. Il rapporto dell'arte coi movimenti politici e di protesta è dovuto, forse, anche a questo: l'arte, come il gioco, ha a che fare con la potenza, cioè con la sensazione di poter fare, e con l'aggettività, la possibilità di poter fare. Nella nostra chiacchierata, questo ci porta ad approfondire anche un'altra questione: la parentela stretta della Parata col Carnevale e più in generale coi riti collettivi legati alla danza e all'espressione della gioia.





Nel libro *Storia della gioia collettiva* (elèuthera), Barbara Ehrenreich fa un'analisi storica e filosofica dei riti collettivi, documentandone l'evoluzione e la progressiva, se non scomparsa, riduzione. La sociologa ricorda la natura ambigua della gioia collettiva: se da una parte questa può essere usata per tenere sotto controllo il popolo (l'antichissima politica del *panem et circenses*), dall'altra il contenuto sovversivo della collettività che si unisce in celebrazioni di gioia, musica, danza e maschere, è noto da sempre al potere, che da sempre, infatti, tenta di contenerlo e ridurlo. Rivendicare questo potere, recuperarlo, agirlo, mi sembra un passaggio fondamentale per la militanza politica in ottica comunitaria: creare spazi di immaginazione nuovi e collettivi per creare nuove pratiche di resistenza, sperimentazione e costruzione. Le Parate Strampalate nascono così: a un problema specifico di un territorio questo risponde facendo comunità attraverso l'arte e la manifestazione di una gioia ribelle.

Ruggge è un lievito che permette ai vari ingredienti di crescere, invadere lo spazio: «qualcuno mi ha detto che costruisco dispositivi per la gioia collettiva, mi sembra una cosa super pomposa [...] dall'altro lato la Parata è molto legata al concetto di maschera e di rito, la Parata è quello, è un rito collettivo dove non sei solo spettatore, anzi, sei il fautore di quello che stai mettendo in scena, cioè sei tu in prima persona che hai costruito il rito collettivo». Le Parate sono esperienze che nascono da conflitti esistenti sul territorio che hanno bisogno di manifestare risposte collettive e autoprodotte, in modo problematizzante, ma anche artistico, performativo, incarnato. Tengono insieme l'espressione della rabbia per problemi reali e la gioia del sentirsi parte di una forza generatrice di soluzioni creative; cercano di riappropriarsi dei territori attraverso il recupero dell'agattività personale e collettiva. Per Ruggge: «la parata non ha solo un fine di protesta, perché non è solo quello, è anche quello, ma è anche riprendersi degli spazi che troppo spesso sono vetrine e ristorantifici, perché le città sono diventate quello; è la necessità di riappropriarsi di quello che ci stanno togliendo da sotto le scarpe, che è tutto, il diritto all'abitare, a sentirsi parte del proprio territorio, il diritto a condividere, il diritto relazionale, il diritto al cibo (cosa vuol dire brevettare le sementi, di chi sono le risorse? eccetera). Il capitalismo ci sta schiacciando piano piano perché è scintillante, è comodo, è subito, è quello che è venuto male dello slogan 'tutto e subito' del Sessantotto. Ma qualcosa si può fare. C'è una frase di una canzone dei Negazione, *Un amaro sorriso*, in cui mi rispecchio molto: ribelli al nostro destino, piccola minaccia in un tempo sbagliato. Mi sembra molto calzante per un manipolo di bambini e bambine che si riprendono le strade e il quartiere: una piccola minaccia, insomma».

ECHO ROOTS: LA MONTAGNA COME LUOGO INTERIORE

Valeria Giacomoni

Il progetto *Echo Roots* ha portato un gruppo di giovani a fare un trekking in alta montagna durante l'estate 2025, con degli obiettivi precisi di riconnessione con la natura e di riflessione sul rapporto con gli altri.

«*Echo Roots* è nato da un'idea semplice, quasi istintiva: condividere con altri e altre giovani quello che per noi, negli ultimi anni, è diventato un luogo interiore prima ancora che geografico — la montagna». Queste le parole delle due ragazze venticinquenni che hanno ideato e organizzato il progetto, entrambe con una passione per il trekking e un passato nello scoutismo, che hanno insegnato loro «quanto fosse potente, per il corpo e per la mente, il gesto essenziale del vivere la montagna. Camminare, fare fatica, dormire in tenda dopo una giornata di lavoro, svegliarsi presto con l'aria fresca e un sentiero davanti. Scoprire che basta un panino al formaggio guardando le cime per spazzare via stanchezza e malumori. Odori, rumori, vento, suoni: tutto così naturale, così semplice. In un mondo che sembra non bastare mai, la natura ci riportava all'essenzialità¹».

1 <https://trentogiovani.it/Novita/Racconti-e-storie/Echo-Roots-Ritrovare-radi-ci-conessioni-e-umanita-camminando>

E proprio da questa riflessione è nato il nome del progetto: *Echo Roots*, un'eco che richiama radici profonde — con la terra, con gli altri, con sé stessi. Pensato come un'opportunità di crescita personale, la proposta ha preso forma nell'estate 2025: un trekking di quattro giorni nel massiccio del Lagorai nel Trentino orientale, riservato a quindici ragazzi e ragazze tra i 18 e i 25 anni, con l'obiettivo di creare una reale connessione con la natura, sviluppare un senso di appartenenza e responsabilità verso la comunità e il territorio.

**IL NOME DEL
PROGETTO: *ECHO
ROOTS*, UN'ECO CHE
RICHIAMA RADICI
PROFONDE, CON
LA TERRA, CON GLI
ALTRI, CON SÉ STESSI**

L'organizzazione ha potuto beneficiare del finanziamento del Piano Giovani di Zona 2025 del Comune di Trento, che ogni anno stanzia circa 60.000 euro per progetti presentati da giovani (fino ai trent'anni), e che coinvolgano giovani residenti o attivi in Trentino. Ogni proposta può ricevere fino a ottomila euro. Questo finanziamento ha permesso di organizzare non solo il trekking in sé ma anche eventi di preparazione e di conclusione, e soprattutto ha permesso di coinvolgere un accompagnatore di media montagna (AMM) e un videomaker. In questo modo il percorso è stato studiato da un professionista, che ha preparato anche sempre un piano B in caso

di maltempo, e tutta l'esperienza è stata documentata non solo con delle splendide fotografie, ma anche con momenti di interviste personali davanti alla telecamera che hanno permesso di approfondire il lavoro interiore. Infatti, potendo delegare queste responsabilità più pratiche, le organizzatrici – Chiara e Matilde – hanno potuto concentrarsi sulle attività da svolgere sia in gruppo che individualmente.

Il progetto è iniziato con una giornata di conoscenza in montagna, a luglio, per rompere il ghiaccio, confrontarsi e condividere le capacità e i limiti di ognuna. Il primo incontro è servito anche per far emergere alcuni timori dalle partecipanti, come quello di non riuscire a entrare in sintonia con delle sconosciute, con le quali si



accingevano a passare vari giorni. Un'altra paura segnalata è stata di non riuscire a fare a meno delle comodità, come lavarsi i capelli o semplicemente la possibilità di avere un bagno a disposizione o acqua calda per potersi fare la doccia dopo una giornata di fatica. Anche portare uno zaino pesante, con la tenda, il cibo e tutto quello che può servire in montagna, risultava un'incognita.

Tutti questi timori sono poi scomparsi durante il trekking, come dimostra la testimonianza di una partecipante: «*Echo Roots* è stato viaggio, scoperta e risveglio. Un tempo dove costruire nuove relazioni, stare nella condivisione, nella semplicità, ma anche nella profondità che la montagna sa regalare. Circondati dalla bellezza della natura, abbiamo camminato lungo sentieri visibili e invisibili, accompagnati da spunti di riflessione. Abbiamo riso, cucinato, ascoltato, fotografato, giocato o semplicemente vissuto pienamente».

Ma cerchiamo di capire meglio come sia risultata così facile questa convivenza con persone appena conosciute e in un ambiente che portava tutti e tutte fuori dalla propria zona di comfort. Ci si è messo anche il maltempo ad aggiungere difficoltà al percorso, e a causa della pioggia persistente, il giro previsto è stato ridotto a tre giorni.

**OGNUNO AVEVA IL
COMPITO DI PRENDERSI
CURA DI UN COMPAGNO/
COMPAGNA IN MODO
«SEGRETO E SILENTE»,
CERCANDO DI AIUTARE
SENZA FARSI NOTARE**

Ogni giorno i ragazzi oltre a camminare hanno affrontato delle piccole, grandi sfide; ad esempio ognuno aveva il compito di prendersi cura di un compagno/compagna in modo «segreto e silente», cercando di aiutare senza farsi notare: per tutti è stato difficile individuare nel gruppo il proprio «aiutante» perché si era creato un ambiente di solidarietà in cui tutti erano a disposizione degli altri.

Un'altra delle attività proposte chiedeva a ognuna di immaginare di po-

ter salvare poche persone per ricostruire il mondo dopo una catastrofe. Prima individualmente, poi in gruppo. È stato sorprendente vedere come ciascuno scegliesse con criteri diversi: chi puntava sulle competenze, chi sull'etica, chi sulla diversità. L'idea era discutere di una possibile società ideale, e sui valori di ognuno e sulla realizzazione dei propri sogni.

Le attività seguivano un filone preciso: io e il mondo, io e gli altri, io e me stesso, io e il futuro. Le parole di un partecipante ci raccontano come le hanno vissute: «Il terzo giorno è stato forse il più intenso: da malga Valcion siamo arrivati al bivacco Cengello, passando per il passo Cinque Croci e il museo all'aperto della Prima Guerra Mondiale. Lì il nostro accompagnatore ci ha letto alcune lettere scritte dai soldati al fronte. Con il freddo addosso e la stanchezza accumulata, ascoltare quelle parole è stato toccante. Quella mattina avevamo fatto anche il "deserto": ognuno camminava da solo, un po' distanziato dagli altri, riflettendo sugli spunti che ci venivano proposti. Mi sono ritrovato a pensare a persone ed esperienze che hanno segnato chi sono oggi, a cose che vorrei lasciare andare e ai valori che davvero mi guidano. È stato un momento molto personale, ma al tempo stesso sapevo che anche gli altri stavano vivendo lo stesso viaggio interiore.



L'ultimo giorno siamo tornati a malga Sorgazza. Durante la pausa pranzo ci siamo seduti a scrivere una lettera a noi stessi, accompagnati da una playlist di canzoni che avevamo scelto prima di partire. L'idea è che ci verrà spedita tra qualche mese: sarà strano e bello, più avanti, rileggere quello che pensavo in quei giorni. Sono tornato a casa con le gambe stanche ma il cuore pieno: ho imparato cose pratiche, come montare una tenda o cucinare con il fornello, ma soprattutto ho riscoperto il piacere di vivere la montagna in comunità, di ascoltare e di farmi ascoltare. Ho conosciuto persone con cui si è creato un legame autentico, e credo che questa esperienza resterà come un piccolo seme che potrà far nascere nuove idee e nuovi progetti insieme. In definitiva, il Lagorai ci ha regalato paesaggi incredibili, ma quello che mi porto a casa è soprattutto la sensazione che quando c'è un gruppo unito e un clima di fiducia reciproca, anche la fatica più grande può trasformarsi in una bellissima esperienza di crescita»².

² <https://romagnaplus.eu/2025/09/22/echo-roots-italy-%f0%9f%87%ae%f0%9f%87%b9/>

La dimensione educativa è stata centrale nell'intero percorso. I ragazzi sono stati sensibilizzati sull'importanza della sostenibilità ambientale e del rispetto per la natura ed è stato promosso un dialogo aperto e costruttivo che ha permesso ai partecipanti di esplorare temi importanti come la convivenza, la diversità e la gestione dei conflitti. Il trekking ha rappresentato quindi non solo un'esperienza di crescita individuale, ma anche un'occasione per apprendere valori fondamentali per una cittadinanza attiva e consapevole.

**IL TREKKING HA
RAPPRESENTATO QUINDI
NON SOLO UN'ESPERIENZA
DI CRESCITA INDIVIDUALE,
MA ANCHE UN'OCCASIONE
PER APPRENDERE VALORI
FONDAMENTALI PER
UNA CITTADINANZA
ATTIVA E CONSAPEVOLE**

Secondo le organizzatrici il progetto mirava a generare un impatto significativo sui giovani partecipanti, sulla comunità locale e sul territorio. Per i partecipanti, uno dei risultati principali è stato il rafforzamento delle competenze trasversali, fondamentali per la crescita personale e professionale. Grazie all'esperienza del trekking e alle attività di gruppo, i ragazzi hanno migliorato il *problem-solving*, la resilienza e la gestione dello stress e degli imprevisti. Attraverso momenti di riflessione personale e confronto, hanno sviluppato una maggiore

consapevolezza di sé stessi, dei propri limiti e delle proprie potenzialità, rafforzando l'autostima. Inoltre hanno appreso competenze tecniche legate alla vita all'aria aperta.

Un ulteriore risultato molto significativo è stato l'aver creato dei legami solidi tra i partecipanti, basati sulla fiducia, sulla condivisione e sulla collaborazione. Il gruppo, eterogeneo per provenienza e livello di esperienza, è diventato sin da subito un luogo di inclusione e dialogo, dove ogni giovane ha avuto l'opportunità di esprimersi e portare il proprio contributo. Questo elemento è stato potenziato dal fatto che i partecipanti sono stati selezionati non solo in base



alla motivazione, ma anche sulla base delle loro passioni e competenze specifiche, come la fotografia, la musica o la scrittura, per incentivare il protagonismo di ciascuno. Durante il trekking, ogni partecipante ha avuto la possibilità di assumere un piccolo ruolo di responsabilità, diventando così protagonista attivo del progetto e sviluppando un forte senso di appartenenza e partecipazione.

Due giorni dopo essere tornati dal giro è stata organizzata una serata di confronto. Attraverso la tecnica *Five Fingers Feedback* si è cercato di fare una verifica dell'esperienza trekking, chiedendo a tutti i partecipanti di raccontare: «1) una cosa che ti è piaciuta, 2) una cosa che hai imparato, 3) una cosa che è andata male, 4) un momento in cui hai sentito molto la dimensione comunitaria-di gruppo, 5) qualcosa che avrebbe meritato più spazio, e un consiglio che ci daresti se riuscissimo a riproporre il progetto il prossimo anno», spiegano Matilde e Chiara. Che poi aggiungono: «Tutti i partecipanti hanno apprezzato in primis l'aspetto comunitario, la sintonia, l'armonia, le relazioni e la gentilezza che hanno caratterizzato i giorni passati insieme. Fare fatica, camminare per tre giorni con zaini pesanti sulle spalle e soprattutto abbinare al trekking attività che li hanno spinti a riflessioni sia personali che collettive, non è pesato, anzi è stato percepito come un'occasione di crescita. Sono stati

felici di riuscire a dedicare del tempo a loro stessi, di aver imparato cose concrete per la vita all'aria aperta e anche di essere riusciti ad adattarsi in situazioni di poco comfort».

In autunno è stato poi organizzato un appuntamento finale di restituzione, sabato 4 ottobre al *Café de la Paix* a Trento, dove è stata allestita una mostra con le splendide fotografie dell'esperienza sul Lagorai, e oltre a poter ascoltare le testimonianze dirette delle protagoniste del trekking, si è colta l'occasione per proiettare per la prima volta il video sul percorso. Qui un link per poter godere dei paesaggi:



Questo incontro ha permesso non solo di valorizzare il progetto in tutte le sue fasi, dalla sua ideazione allo svolgimento, ma è stata l'occasione per coinvolgere anche la comunità, con una ricaduta quindi anche su tante altre persone che non avevano potuto partecipare. Nell'aperitivo con buffet finale è stato emozionante poter sentire di persona i commenti delle protagoniste e curiosare insieme tra le foto mentre raccontavano episodi divertenti accaduti in quei giorni.

Oltre a mostrare entusiasmo per il senso di coesione che si è creato nel gruppo, varie delle partecipanti hanno detto che stavano passando un momento che sentivano come di transizione, di crescita, in cui volevano fare chiarezza nella loro vita, su cosa stavano cercando, che direzione prendere. E che un'esperienza del genere ha permesso loro di aprire le vedute.

In un momento così delicato come l'affacciarsi dall'adolescenza all'età adulta, in un passaggio fondamentale tra scuola, università e mondo del lavoro, un'esperienza come questa, organizzata da giovani e per giovani, può essere un'occasione per fare chiarezza: fermarsi un attimo, dimenticare le aspettative e le preoccupazioni, riconnettersi con se stessi e prestare attenzione alle relazioni con gli altri, immaginandosi protagonisti nella società del futuro.

«La montagna unisce. La semplicità unisce. E tutto questo ha permesso di creare relazioni autentiche, profonde, sincere. *Echo Roots* ha dimostrato a partecipanti e organizzatrici che quando si torna all'essenziale si apre spazio per ciò che conta davvero: ascolto, fiducia, collaborazione, umanità».

Mentre scrivevo l'articolo è arrivata la conferma che il progetto è stato nuovamente approvato per l'estate 2026. Non si tratta quindi di un'esperienza isolata, ma speriamo possa essere, come detto da uno dei partecipanti dell'anno scorso, un piccolo seme che può far nascere idee e progetti insieme.





VIVERE DIVERSAMENTE È UN CRIMINE PERSECUZIONE, COSMOVISIONE E RESISTENZA DEL POPOLO MAPUCHE

Carlos Sandino Aucan Melin Vera

Scrivo questo testo da Barcellona, dove faccio un dottorato, ma il mio corpo e la mia memoria appartengono al *Wallmapu*, il territorio ancestrale del popolo mapuche, che lo stato cileno chiama «La Araucanía», e che oggi, in ampi settori, vive sotto un'occupazione di polizia permanente. Non fingo neutralità. Sono mapuche, meticcio e la mia pelle è del colore della terra. E questa in Cile continua ad essere una condizione che ha delle conseguenze.

La prima cosa da capire è questa: il popolo mapuche non viene perseguitato perché violento. Viene perseguitato perché è diverso. La distinzione più profonda, quella che lo Stato non tollera, è fondamentalmente ontologica: abbiamo un modo diverso di comprendere la vita, la natura, il tempo, la comunità e la relazione tra gli esseri viventi. Questa differenza si chiama «cosmovisione». E questa visione del mondo, per l'ordine coloniale che ha governato il Cile dal 1818, rappresenta una minaccia che dev'essere gestita ed eliminata.

Per il popolo mapuche, la *mapu* – la terra, il territorio – non è una risorsa né una proprietà. È un'entità viva, una rete di relazioni tra gli esseri umani, gli animali, le piante, l'acqua e le forze

spirituali. Questa comprensione non è una metafora. È un modo di stare al mondo che ha le sue regole, le sue istituzioni, la sua pedagogia. El *azmapu*, l'insieme dei principi che regolano la vita comunitaria, disciplina l'uso del territorio, come si prendono le decisioni collettive, Non è folklore. È governo.

EL *AZMAPU*, L'INSIEME
DEI PRINCIPI CHE
REGOLANO LA VITA
COMUNITARIA,
DISCIPLINA L'USO DEL
TERRITORIO, COME SI
PRENDONO LE DECISIONI
COLLETTIVE... NON È
FOLKLORE. È GOVERNO.

Lo stato cileno ha costruito la sua legittimità affermando esattamente il contrario. La nazione cilena nacque negando che esistessero altre forme di vita valide per organizzare la vita sociale. La chiamata «pacificazione de la Araucanía» – nome che lo stato diede all'invasione militare del *Wallmapu* tra il 1861 e il 1883 – non fu solo una conquista territoriale. Fu un tentativo sistematico di distruggere un sistema di vita completo. Le terre vennero usurpate tramite il titolo di *merced*, un meccanismo legale che ridusse migliaia di famiglie a frazioni minime di ciò che abitavano prima. I saperi, le pratiche, le lingue, le spiritualità furono dichiarate non valide, primitive, superstizioni che dovevano scomparire perché noi mapuche potessimo, nella logica del colonizzatore, «progredire». Questo vocabolario della civilizzazione, ancora circola. Semplicemente ha cambiato veste.

Questa pratica non è terminata nel secolo XIX. È solo stata aggiornata.

Ancora oggi, interi settori di alcune regioni del *Wallmapu* sono militarizzati. Il governo cileno gestisce

questo territorio come La Araucanía, Los Ríos, Los Lagos e dal 2021 ha applicato a intermittenza lo Stato di Eccezione costituzionale, che permette lo spiegamento di forze militari nelle zone civili. Non in tutto il territorio, ma in comunità concrete, con nomi e famiglie che vivono lì. Alcune di queste comunità convivono con blocchi stradali, elicotteri che sorvolano i loro territori, perquisizioni notturne. I bambini e le bambine crescono vedendo carabinieri con pistole. Ci sono famiglie che non escono di casa quando cala il buio. Lo dico senza voler drammatizzare, perché è semplicemente quel che succede. Non è una cosa da poco.

C'è anche la Legge Antiterrorista. Questa legge, creata durante la dittatura di Pinochet (1973-1990) e mai abrogata, è stata applicata in maniera sistematica contro membri e leaders della comunità mapuche che difendono le loro terre. Quello che lo stato chiama terrorismo, nella maggior parte dei casi è la resistenza di comunità che da decenni reclamano la restituzione dei territori sottratti. Non stiamo parlando di una legge che si applica in casi estremi o eccezionali: stiamo parlando di uno strumento che lo Stato attiva ogni volta che la richiesta mapuche diventa troppo visibile, troppo organizzata, troppo scomoda. Abbiamo visto *machi* – autorità spirituali e curatrici, figure centrali nella vita comunitaria – processate sotto questa legge. Il caso della *machi* Francisca Linconao, che è stata accusata, assolta e di nuovo accusata per anni mentre la sua comunità la aspettava, rivela qualcosa che va al di là di un processo giudiziario: è la dichiarazione che una donna, la cui autorità proviene dalla terra e dal sapere ancestrale, non trova posto nell'ordinamento giuridico cileno. Abbiamo anche visto molti *longko* – autorità politiche di ogni comunità – incarcerati per anni senza processo, senza condanna, senza certezze, sostenuti solo dalle loro famiglie e dalla memoria collettiva del loro popolo. Con l'applicazione di questa legge, basta un'accusa per distruggere una vita.

Ciò che è in gioco, ed è questo che mi sembra importante spiegare qui, non è solo la terra in termini materiali. È in discussione la stessa legittimità di un altro modo di esistere. Quando lo Stato applica la legge antiterrorista a chi difende il bosco nativo perché il bosco è sacro, quel che fa è dichiarare che la sacralità del bosco è una credenza irrazionale e che quindi, chi agisce con questa convinzione, agisce fuori dalla ragione. La ragione legittima, secondo questo schema, è quella del capitale della foresta: quella delle imprese che piantano pini ed eucalipti su scala industriale nelle terre che noi mapuche consideriamo parte del nostro territorio. Ed è la ragione che lo Stato protegge con le sue armi. Lo Stato decide chi ha diritto di relazionarsi con la terra e in che termini.

**LO STATO DECIDE
CHI HA DIRITTO A
RELAZIONARSI CON LA
TERRA E IN CHE TERMINI**

Ho visto tutto ciò anche nella scuola, e non solo al sud. L'ho visto in città, nella *waria*, che è dove vive oggi la maggioranza del nostro popolo. Prima del dottorato ho lavorato come insegnante di scuola elementare in Cile. E prima di essere maestro, sono stato studente mapuche in quelle stesse aule. L'ho vissuto da entrambi i lati della cattedra:

l'inadeguatezza di vedere che ciò che sei non compare in nessun libro, e poi l'impotenza di non sapere bene cosa fare a questo proposito quando diventi tu quello che insegna. I bambini e le bambine mapuche entrano nelle aule e trovano un programma di studi che non li nomina, o che li nomina al passato, come se il popolo mapuche fosse una storia conclusa e non una presenza viva e contestataria. Le loro famiglie parlano mapuzungún in casa, fanno *nguillatún* nella comunità¹, organizzano la vita quotidiana con logiche molto distinte da quelle che la scuola rico-

¹ I due termini indicano il linguaggio nativo e la principale cerimonia religiosa mapuche (n.d.r.).

nosce. E la scuola, invece di considerare questi saperi come delle conoscenze valide e con una potenza pedagogica reale, li ignora e li riduce a un'esposizione di artigianato nel «giorno dei popoli indigeni»². Una maestra che ho conosciuto a La Auracánía mi raccontò che quando i bambini le parlavano della loro relazione con il *nwen* – la forza vitale che muove gli esseri – lei non sapeva cosa fare. Non è previsto nel programma di studi mi disse. Aveva ragione. La colonialità³ non ha bisogno di cannoni. Basta il programma di studi.

D'altronde quando penso come spiegare tutto questo dall'Europa mi chiedo: come viene intesa qui la persecuzione di un popolo la cui differenza più profonda non è razziale né linguistica bensì onto-epistemologica? In Italia, in Spagna, il dibattito sui popoli indigeni tende ad essere ridotto a immagini di *ponchos* o alla retorica benintenzionata del multiculturalismo. Ma quello che accade nel *Wallmapu* è più complesso e più urgente. È una persecuzione attiva di un modo di conoscere il mondo che risulta incompatibile con l'estrattivismo, con l'accumulazione di terre in poche mani, con la logica della proprietà privata che sono, per noi, eredità collettiva e non trasferibile.

È anche incompatibile, diciamolo pure, con il cosiddetto capitalismo verde. Alcune delle imprese forestali che hanno devastato il *Wallmapu* per decenni, ora si presentano con certificazioni «sostenibili». La sostenibilità del mercato non comprende la domanda mapuche sulla relazione etica con la terra. Comprende carbonio, comprende la biodiversità calcolata in indici economici, comprende le obbligazioni verdi per investitori europei.

2 Festività introdotta in anni recenti in Cile, che è stata fissata intorno al 21 giugno, solstizio d'estate.

3 Se il colonialismo è la pratica di conquista, assoggettamento e sfruttamento, la colonialità ha dimostrato di essere più duratura e profonda come sistema di potere, e questo in particolare poiché si fonda sulla giustificazione del ruolo dei colonizzatori come organizzatori razionali del mondo e portatori di un ordine superiore (<https://www.filosofiadefilologu.eu/2022/vocabolario-decoloniale-colonialita/>).

**IL POPOLO MAPUCHE
NON SOLO RESISTE.
PRODUCE CONOSCENZA.
SI PRENDE CURA DI
TERRITORI CHE SENZA
LA NOSTRA PRESENZA
SAREBBERO SPARITI
DA DECENNI A CAUSA
DELLA MONOCOLTURA
FORESTALE**

Ma non prevede il *küme mongen* – il «buen vivir» mapuche –, che non è un indicatore di produttività, bensì un modo di capire che vivere bene significa che viva bene anche tutto ciò che vive intorno a noi. Non è quotato in borsa, e proprio per questo dà fastidio.

Intraprendere una nuova relazione con il popolo mapuche – sia dallo Stato cileno che dalla comunità internazionale – esige riconoscere qualcosa di scomodo: la persecuzione che viviamo non è un eccesso e nemmeno una anomalia del sistema. È la sua logica. Un ordine costruito perché risulti legittima solo

una maniera di abitare il mondo: necessariamente perseguirà quelli che vivono con una logica differente. Questo siamo. Un tentativo di essere un'altra cosa. E questo, per chi ha l'interesse che il mondo non cambi, risulta intollerabile.

Intanto il popolo mapuche non solo resiste. Produce conoscenza. Si prende cura di territori che senza la nostra presenza sarebbero spariti da decenni a causa della monocultura forestale. Educa i suoi figli e le sue figlie con una pedagogia che il mondo accademico sta iniziando, molto lentamente, a prendere sul serio. Le pratiche culturali ancestrali – gli incontri comunitari, le cerimonie, le sue forme di trasmettere il sapere tra generazioni, i grandi giochi collettivi che articolano valori etici e relazioni con il territorio – non sono reliquie. Sono forme vive di governo orizzontale, la costruzione di comunità, di etica condivisa. Il fatto che esistano, che vengano messe in pratica, che alcune scuole e comunità abbiano il coraggio di elevarle a conoscenza pedagogica con una propria validità, è già di per sé un atto politico.

Anche il fatto che io debba raccontare tutto questo dalle pagine di una rivista italiana – dato che in Cile continua ad essere pericoloso parlarne a voce alta, e poiché lo Stato preferisce che queste conversazioni non avvengano negli spazi che controlla – ci dice qualcosa sul mondo in cui viviamo. I semi sotto la neve non chiedono permesso. Sono lì. Sono sempre stati lì.

Carlos Sandino Aucan Melin Vera è un pedagogo mapuche, insegnante di scuola elementare formato nella UMCE (Cile) con un master in ricerca educativa presso la UAB (Spagna). Attualmente svolge il suo dottorato nell'Universitat Autònoma de Barcelona, con una ricerca sui saperi del popolo mapuche e il programma di studi cileno.

(POVERI) CRISTI DI OSCURE SPERANZE. CONSIDERAZIONI SU JACQUES ELLUL

Francesco Spagna

Non credo che ne avrebbe a male, Jacques Ellul, se sapesse che chi scrive, da veneto qual è, confonde spesso invocazione e imprecazione. Non ci proviamo neanche a tentare di convincere un'accollita di mangiapreti, anticristi e povericristi a noi simili che il Cristo teologico di Jacques Ellul¹ – teologo anarchico, ispiratore di Ivan Illich – è simbolo di libertà, portatore di libertà, liberatore. Essere «in Cristo» significherebbe dunque essere liberi, in libertà. Ambito ambito e oscuramente sperato da ogni essere umano afflitto dalle comuni vicissitudini esistenziali. A proposito, la speranza come «virtù teologale» (che termine ostico), secondo Ellul si collega alla libertà. Speranza di libertà, accidenti. Quando imprechiamo, «cristonando», per gli accidenti che ci accadono nella vita e che sostanzialmente limitano le no-

1 Jacques Ellul (1912 – 1994) nasce in Francia da una famiglia cosmopolita, di impostazione laica dal versante paterno, cristiana protestante da quello materno. Studia diritto e aderisce al movimento culturale del personalismo. La conversione al cristianesimo avvenne in seguito a un'esperienza mistica, all'inizio degli anni Trenta. Durante la Seconda Guerra mondiale partecipò alla Resistenza. Fu consulente del Consiglio Ecumenico delle Chiese francesi. Scrisse saggi di taglio sociologico sul potere della tecnologia, a partire dagli anni Cinquanta (*Il sistema tecnico*, 2009) e si dedicò alla teologia cristiana negli anni Settanta e Ottanta (*La sovversione del cristianesimo*, 2012).

stre libertà, torniamo «in Cristo». Oppure quando esprimiamo il nostro più vibrato rammarico per lo scandalo della morte. Essendo la morte il più grave e radicale limite alla nostra libertà di andarcene a spasso e vedere il mondo. Che non passi per «oscura speranza» quella di poter continuare a vedere la luce. «In Cristo, nostro Signore, amen»... Ma noi non eravamo quelli del «Né dio, né padroni»? – se lo chiede lo stesso Ellul, nel titolo di un suo contributo (e nell'estratto che abbiamo qui tradotto, elenca tutti quegli aspetti «di Chiesa» che a una sensibilità anarchica risultano repellenti). Come riconoscere un Signore, quale Signore? A meno che il Signore (o Signora) non sia, appunto, la Libertà, la nostra fede (e qui risuonano due canzoni, non una...). Jacques Ellul, teologo anarchico, a noi Cristì di oscure speranze, tende una meravigliosa trappola. Cadiamoci, seriamente.

Cristì di oscure speranze è un'espressione tratta da un verso del poeta Apollinaire, riportata dall'antropologo Claude Lévi-Strauss. Inizialmente nell'opera *Tristi tropici*, per indicare feticci e amuleti di altri popoli, di religioni sconosciute, raccolti dagli antropologi. Poi usata come titolo per una celebre intervista all'anziano studioso, condotta da Silvia Ronchey e Giuseppe Scaraffia (LÉVI-STRAUSS 2008). La riprendiamo in modo strumentale, oggi che ci ritroviamo feticci di noi stessi e stranieri a noi stessi, in un reale desertificato non solo di fedi e ideali ma anche del senso stesso. Discutere sulla teologia anarchica di Ellul, del modo simbolico di intendere il Cristo, della sua *Etica della libertà*, presupporrebbe un posizionamento preliminare, sull'avere o meno la fede, sul credere in Cristo, ma questo posizionamento oggi sembra sfuggire in una sorta di nebbia, in un limbo nichilistico di perdita di senso, venato dalle risposte delle chat bot. Considerato che patiamo questo limbo nichilistico-tecnologico come una condizione oppressiva, e oppressiva perché disperante, ecco che con l'accento al nesso libertà/speranza, nella teologia di Ellul, qualcosa si nebbia. Ci sembra valga la pena di cogliere questa sfida, o provare questa avventura dalla prospettiva di Ellul: perché in questa nebbiosa palude nichilistica, sostanzialmente non ci vogliamo stare. Per cui al di là di posizionamenti *d'antan*,

IN QUESTA NEBBIOSA
PALUDE NICHILISTICA,
SOSTANZIALMENTE NON
CI VOGLIAMO STARE

nel limbo secolare-postsecolare plus I.A., per un'etica della libertà che possa ridare forza alla nostra carne e al nostro spirito, al nostro pensiero, alla rettitudine e integrità delle nostre pratiche e delle nostre relazioni, ci giochiamo tutto. Un «tutto per tutto» che il nichilismo non si aspettava?

Anarchia e cristianesimo (ELLUL 2021) è un libro rapido e divulgativo, che parte con una stranezza di fondo: sembra non curarsi di essere convincente, forse proprio non vuole essere convincente. Finché si arriva a capire, procedendo nella lettura, che la sua teodicea – la teoria sull'origine del male – è un'elaborazione di tutto rispetto, rara nel suo coraggio e nella sua chiarezza. Si capisce cioè che la teologia anarchica di Ellul è, sul piano teologico, di grande rilievo. Questo, crediamo, possa poter tradursi in un invito a interpretare questa teodicea dal versante anarchico, non teologico. Interrogarci sul perché, come esseri umani, costruiamo sistemi di rappresentazione e di visione del mondo talmente raffinati, quali quelli religiosi, per emancipare noi stessi nella libertà, per poi tradirli punto punto, altrettanto sistematicamente, nell'oppressione delle Chiese e delle discipline di fede compulsive. Un dispendio davvero enorme e piuttosto incomprensibile. Un paradosso umano che alla fine ci rende schiavi di noi stessi. Risolvibile in chiave dialettica, se un'etica della libertà prende coscienza di se stessa.

L'agile sintesi di *Anarchia e cristianesimo*, originariamente pubblicata nel 1988, riprendeva una ponderosa opera teologica, *Ethique de la liberté*, pubblicata in tre volumi a partire dal 1973.

Quello che per Jacques Ellul appare assolutamente evidente, è che questa etica della libertà sia passata attraverso la figura di Cristo. Possiamo pensarla in senso storico o metastorico, il significato non cambia. Ellul afferma con forza, nella seconda riga dell'introduzione a *Ethique de la liberté* (ELLUL 1973, p. 9):

ce qui nous est acquis en Christ, c'est la liberté («ciò che abbiamo in Cristo è la libertà»). A questa recisa affermazione (che si appoggia sulle Lettere di Paolo) Ellul fa seguire una riflessione contraddittoria (intrigante, messa così, all'inizio): se ciò che abbiamo ricevuto attraverso Cristo è la libertà, perché allora tirare in ballo un'etica? Un sistema di regole e di valori? Se l'essere umano è libero, è libero e basta, che bisogno avrebbe di un'etica che attenterebbe alla sua stessa libertà? Ellul sembra qui voler sabotare, anarchicamente, la sua stessa opera, già nell'introduzione.

La liberté est le visage étique de l'esperance. Con questa espressione di estrema sintesi, molto poetica (che evoca la filosofia di Ricoeur, e anche quella di Lévinas) si apre la seconda parte dell'introduzione (p. 11): «la libertà è il volto etico della speranza». Non possiamo qui seguire questo nesso libertà/speranza nell'approfondimento teologico-filosofico compiuto da Ellul: teniamolo semplicemente come indizio, e possibile via d'uscita alla condizione asfittica che ci troviamo a vivere. «Speranza» non sappiamo cos'è, è una parola avvolta – come Ellul ci fa capire – in una nube di luoghi comuni. In negativo, però, sappiamo che quando ci viene tolta entriamo in una condizione di oppressione. Il fatto, incontrovertibile, che «la libertà esprime la speranza e che colui che spera si comporta come essere umano libero».

Procedendo verso le conclusioni di questo testo: «l'esistenza della speranza in noi è una realtà che modifica da subito la nostra condotta e il nostro entourage» (p. 15); «la speranza è una trasformazione dell'essere in rapporto agli altri e con gli altri»; «la libertà deve tradursi nell'attribuzione di un senso. Ma ciò è impossibile

**«LA LIBERTÀ È
IL VOLTO ETICO
DELLA SPERANZA»**
ELLUL

se non vi è speranza» (p. 17). Al finale: «Ogni condotta di potere, di controllo, di rigidità è una contro-speranza. Là dove la speranza è viva, là sono svalorizzati gli strumenti del potere, che siano quelli dello Stato, quelli scientifici, ecclesiastici, economici, psicologici... e una via si apre alla libertà, essa stessa controbat-tuta, negata, imbrigliata fintanto che i mezzi del potere si sviluppano. Così, nell'unità della Rivelazione, il dono della speranza corrisponde alla vita nella libertà. Così l'etica della libertà si disegna con la sua incertezza e il suo paradosso» (p. 18).

Sì, questo discorso sulle forme di «controsperanza» è una critica potente, che affonda nel profondo delle logiche di dominio e di controllo, che smaschera la fragile disumanità di queste logiche, le rende aliene da ciò che «umano» reputiamo.

Certo che l'umanità ci appare spesso una parola «piena di vento» come diceva Sciascia, e così la speranza. Quante volte le nostre speranze vengono disilluse, quante volte il nostro senso di umanità «va a farsi benedire». Ma, sempre esposti al rischio di perdere queste parole nel loro vento, ed essere risucchiati nella tempesta – come il celebre angelo della Storia di Walter Benjamin – finiamo il più delle volte per ricadere in una ostinata speranza, anche quando si rivela palesemente stupida, inutile, ingenua...

Per uscire da questo finale luogo comune (la speranza «ultima a morire»), associamole il coraggio. Si potrebbe così tentare di rispondere alla domanda cruciale posta da Ellul nell'estratto tradotto: come è stato possibile che le Chiese abbiano così drammaticamente e sistematicamente tradito il messaggio cristiano originario? Una domanda alla quale lo stesso Ellul vacilla e, provando a rispondervi, nella seconda parte di quell'articolo sulla «strana sovversione» mette in campo, sul piano teologico, l'ipotesi di una diabolica perversione. Non lo seguiamo, su questo punto. Crediamo che forse sia mancato il coraggio di misurarsi con una smisurata idea di libertà, prendendosene tutte le conseguenze.

Bibliografia:

ELLUL J., *Anarchia e cristianesimo*, prefazione di M. Franzinelli, elèuthera, Milano, 2021.

ELLUL J., *Ethique de la liberté*, vol. 1, Editions Labor et fides, Genève 1973.

ELLUL J., «L'étrange subversion du Christianisme», pp. 275-293 in: Coppieters de Gibson D. (a cura di), *Qu'est-ce que l'homme*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles, 1982 (Open Edition Books 2019).

ILLICH Ivan, «Omaggio a Jacques Ellul», pp. 147-156 in: *La perdita dei sensi*, L.E.F., Firenze, 2009.

LÉVI-STRAUSS C., *Cristi di oscure speranze. Intervista di Silvia Ronchey e Giuseppe Scaraffia*, Nottetempo, Roma, 2008.

Traduciamo, a seguire, un estratto da un articolo di Jacques Ellul, un testo di taglio teologico ma che introduce i temi che saranno esposti nel volume *Anarchia e cristianesimo* (1988-2021). La domanda che Ellul pone su come sia potuta accadere la sovversione (o deviazione) dai principi originali del messaggio cristiano, è un'interessante prospettiva nella riflessione generale sulla condizione umana nel pensiero anarchico e – in senso propositivo – apre un'interlocuzione tra l'ambito cristiano e quello libertario.

La strana sovversione del Cristianesimo

Jacques Ellul

Vorrei qui affrontare una domanda per me irresolubile, profondamente radicata in me, e per la sua stranezza storica suscettibile di gettare una luce non dogmatica su «cos'è l'essere umano?». La formulazione della domanda è semplice, nel complesso: come mai lo sviluppo della società cristiana e della Chiesa abbia dato origine a una cultura, a un insieme istituzionale e a mentalità esattamente opposte a tutto ciò che la Bibbia e il Vangelo ci proclamano? Lasciamo perdere i malintesi. La questione non corrisponde affatto alla formula di Loisy, che considero assurda, che dichiara «ci aspettavamo il Regno dei Cieli, invece arrivò la Chiesa»¹. Non c'è nulla che dimostri che i discepoli di Gesù si aspettassero una realizzazione immediata del Regno di Dio, nulla se non un'esegesi assolutamente parziale che rifiuta, in periodi successivi, i testi dei Vangeli che annunciano una lunga attesa prima di questo Regno. Allo stesso modo, il mio problema non corrisponde a un'opposizione semplicistica tra un «ideale» e la sua «realizzazione», né, ancora, a un'opposizione altrettanto semplicistica tra lo spirituale (sempre ripreso dai movimenti spirituali e millenaristi) e l'istituzionale. Infine, ciò non ha nulla a che fare nemmeno con il Gran Inquisitore di Dostoevskij. Si tratta di prendere consapevolezza che, a partire dal Messaggio biblico evangelico, è stata costruita una società e si è prodotto un tipo di essere umano che ne è esattamente l'opposto.

I

La cosa più semplice è constatare questo prima di tutto a livello di elaborazione teologica e dottrinale. Qui ha origine la contraddizione, ma non la sua spiegazione. Questa contraddizione è la più facile da percepire, da mettere in luce, ma può solo servire da preambolo alla domanda generale. Lascero da parte i temi che possono susci-

¹ Alfred Loisy (1857 – 1940), teologo francese.

tare controversie (ad esempio, la salvezza universale o predestinazione semplice o doppia). Prenderò in considerazione solo i temi più sicuri. Già nell'ebraismo sappiamo, tramite i profeti e a partire dal ricordo dell'atto del popolo d'Israele da parte di Dio, della liberazione del popolo ebraico dall'Egitto, della proclamazione di un Dio che è sopra ogni cosa il liberatore. Egli libera il suo popolo non solo dall'Egitto ma dall'angoscia, dalla maledizione, dalle servitù, lo lancia in un'avventura creatrice di libertà (il deserto!), lo indirizza sulla via dell'amore reciproco, che è libertà, e, se stabilisce dei «comandamenti» (non *una* legge!), è solo per delimitare il confine tra il mondo in cui questo popolo può essere libero, e vivo, e l'aldilà di questo mondo dove vi si trova solo la morte. Ora, sappiamo che si verificherà una sorta di sorprendente svolta: l'opera del liberatore, la chiamata a vivere come uomini liberi, svanirà dietro la predominanza dei comandamenti interpretati in senso moralistico e ritualistico, la creazione di un legalismo (anche se associato a una *mistica* della legge – ammesso che ci sia, una mistica...) sempre più rigoroso, terrorista e orientato a perdere completamente il senso di libertà a favore di un'identità qualificata dalla Torah. E quando Paolo ricorderà – con che forza! – il messaggio della libertà, in tutti i suoi scritti, quando farà della libertà la chiave della vita in Gesù Cristo, si riproduce esattamente la stessa inversione; sono le esortazioni di Paolo che passeranno in primo piano tra i cristiani, spazzando via tutto il resto, in un moralismo ascetico che nega la libertà dell'essere umano vivente... si arriva al paradosso che l'immagine di Paolo è, ora, nella mentalità media, quella di un uomo chiuso, che tradisce Gesù, avendo trasformato il Vangelo in Legge, quando era esattamente il contrario.

Secondo tema: la grazia! Non entriamo nella disputa del 16° secolo! Poiché risulta vero per la maggior parte della teologia cattolica, non c'è dubbio che l'essere umano venga salvato per grazia! Ciò non è mai stato negato. Ma gradualmente vediamo investire questa proclamazione evangelica dalla necessità delle opere. Queste inizialmente non sono che la normale conseguenza, la testimonianza

dell'opera della grazia e dello Spirito Santo: se sei salvato per grazia, *allora* comportati così... Ed ecco che avviene l'inversione, nel sapere che questi comportamenti, questi atti, queste opere diventano una sorta di prerequisito *per* ricevere la grazia. Devi esserne degno. Così come per ricevere l'eucaristia: questa cessa di essere il rimedio per l'anima malata, il nutrimento affinché il peccatore cessi di esserlo; d'ora in poi dobbiamo prima esserne degni! E questo va ad accentuarsi gradualmente, la condotta morale, le opere avranno un posto preminente, forse perché è ciò che possiamo controllare! Forse perché, di fronte alle esuberanze e agli eccessi delle società dal 4° al 12° secolo, fu questa questione della condotta esteriore a rappresentare il problema tragico... In ogni caso, c'è un vero e proprio ribaltamento. Mi sembra rilevante che quando i Riformatori provocheranno duramente la rottura della Chiesa sul fondamento della salvezza per grazia, ciò comporterà un secolo più tardi esattamente lo stesso ribaltamento. Vale a dire che alla generazione riformata che proclamò la Salvezza attraverso la sola Grazia succederà il protestantesimo più moralista, più rigoroso, i puritani per esempio; una Chiesa che eserciterà una sorta di inquisizione morale su ogni condotta e una proliferazione di opere in un'iperattività che è l'opposto della gioiosa apertura della salvezza per grazia.

Un terzo tema: Dio stesso. Tutto ciò di cui la Bibbia ci parla è un Dio che nell'Antico Testamento non può nemmeno essere nominato, che non può in alcun modo essere conosciuto dall'essere umano, se non quando e come si rivela. Un Dio sovrano ma la cui realtà non può né essere analizzata né compresa, perché è colui che si presenta all'essere umano, che si mette al livello dell'essere umano, (anche solo per il fatto che *gli parla*...) e che per tutto il tempo proclama di non volere la morte della persona che compie peccati, ma che essa viva. Nel Nuovo Testamento, è la grande rivelazione di Gesù: Dio è il Padre. Sappiamo persino che per i traduttori moderni, *Abba*, che Gesù usa rivolgendosi al Padre, è un termine molto familiare, come «papà». Dio è il Padre. Vive *per* i suoi figli. In lui, c'è solo amore paterno... Ed ecco che gradualmente tutto cambia. Su due livelli, nel piano in-

tellettuale, Dio inizia a essere analizzato; diventa Onnipotente, infallibile, impassibile, onnisciente, Eterno (in un senso completamente diverso da quello biblico), onnipresente, arbitrario, autosufficiente, etc. Cioè, vengono applicate a Dio categorie che possiamo immaginare, che possiamo persino estrapolare dai testi biblici, ma che lo rendono l'esatto opposto di ciò che l'Apocalisse ci mostra. All'altro livello, quello popolare, Dio diventa sia il Buon Dio, sia più spesso il Dio giudice, terribile, implacabile, inflessibile. Davanti al quale si resta terrorizzati, che schiaccia e tiene un resoconto esatto dei nostri peccati, compresi quelli inconsapevoli, involontari (ed è di questo Dio che gli agnostici del 18°-19° secolo cercarono di liberarsi), ovvero tutto l'opposto del Padre di Gesù, tenendo conto del fatto che, naturalmente, in numerosi testi biblici incontriamo questo Dio che è Giudice e nel contempo l'infinitamente assolutamente giusto! Ma ciò non poteva essere separato dal compimento: da quella giustizia nella morte di suo Figlio Gesù per tutti gli esseri umani.

Quarto tema: l'Amore. Siamo indiscutibilmente in presenza del centro della Proclamazione evangelica! Questo amore, l'*agape*, che si dà e che non prende, che considera l'altro (qualsiasi altro) come al di sopra di sé stessi, che «crede tutto» etc... Abbiamo un'idea di questo amore quando vediamo Gesù, ma anche, ad esempio, San Francesco. Mantengo (nonostante le critiche recenti) l'opposizione radicale fatta da Nygren tra *Eros* e *Agape*. Ora, cosa vediamo nella storia delle Chiese e dei singoli Cristiani: la mutazione dell'amore evangelico in tre forme opposte, l'apparizione di un dogmatismo che è stato un vero terrorismo intellettuale con tutte le conseguenze che ciò ha comportato, così come un terrorismo che non aveva nulla di intellettuale, ma era fortemente materiale (senza esagerare il suo ruolo, l'Inquisizione è avvenuta!). Il terrorismo derivava dalla preminenza accordata alla Verità. La Verità posseduta, detenuta. La Verità, impeccabile ed eclatante, ha sostituito l'Amore come centro della vita cristiana. Da un lato, era necessario formulare questa verità in modo deciso, senza compromessi. Era necessario portare a tutti i costi gli altri a questa verità. Non era chiara a nessuno, ed è

questo il mistero difficile da raggiungere, l'idea che questa verità fosse... l'Amore. E non si è riusciti a praticare, ciò che chiede Paolo, «la verità nell'amore». La seconda forma consisteva in questo: se la cosa più importante è la salvezza, che è molto più essenziale della vita concreta stessa, amare il prossimo significava condurlo alla salvezza. Bisognava salvarlo a tutti i costi, anche al costo della sua vita; qual era il sacrificio materiale, concreto della sua vita terrena al costo dell'acquisizione della sua salvezza eterna? Da qui la legittimazione delle conversioni forzate, delle pressioni di ogni tipo, delle conversioni di massa attraverso il terrore (a partire da quella dei Sassoni sotto Carlo Magno, proseguendo con quella di tutti i popoli colonizzati). La salvezza diventa ossessiva, e al limite, di fronte agli eretici e alle loro ricadute, si poteva proclamare che il rogo avrebbe potuto garantire loro la salvezza. Dunque li si amava più di sé stessi. La Chiesa era ossessionata dalla questione della salvezza tramite conversione (ad esempio, le conversioni *in extremis*). E infine, è inutile insistere sulla degradazione dell'amore, dell'*agape*, in nome della carità, quando si trattava di fare carità, di riconciliarsi con Dio donando qualche soldo, praticando qualche opera di carità, fondando istituzioni di carità che sono fiorite sotto il regime capitalista, e dove l'arricchito restituiva ai poveri una parte di ciò che aveva loro prelevato... Queste sono le tre perversioni dell'amore nel corso della storia.

Quinto tema: la Non Potenza. Credo che questa formula, sebbene non sia espressamente utilizzata nei testi, esprima bene la condotta richiesta da Dio. Cioè, Dio stesso si rivela attraverso la sua parola e non attraverso apparizioni terrificanti, stabilisce un legame con l'essere umano con il mezzo più sottile, più leggero e meno restrittivo: la Parola², e vediamo, dopo *Giudici*, svilupparsi questo tipo di rapporto per mezzo dei profeti. La loro parola può essere dura, violenta, radicale...: è solo parola! Potremmo dimostrare, ricorrendo a molti riferimenti biblici, persino con *I Libri dei Re*, che è sempre la scelta della Non Potenza a essere decisiva, fedele e giusta. Più della semplice Nonviolenza. D'altra parte, non si tratta di «impotenza» ma, al

2 Ho analizzato approfonditamente questa opzione in *La parole humiliée* (1980).

contrario, della condizione nella quale si potrebbero usare i mezzi del potere, ma vi si rinuncia per rimettersi nell'assetto della Non Potenza. Ovviamente l'esempio più significativo è quello di Gesù, che è stato in grado di dimostrare che, se voleva, avrebbe potuto utilizzare la potenza stessa di Dio, ma che ha scelto espressamente la via del Non Potere... Ora, di fronte a questa opzione di vita, cosa vediamo svilupparsi nella Chiesa? La ricerca della potenza a tutti i costi e in tutte le sue forme. Diventare lei stessa una potenza, esercitare un magistero illimitato, acquisire ricchezze formidabili, superare tutte le autorità del mondo facendo riconoscere la propria autorità³ (dispute tra imperatori e papi), formulare ovunque il giudizio di ultima istanza; tutto questo, naturalmente, con la massima buona coscienza che poggia su una serie di assimilazioni: se è vero che la Chiesa incarna esattamente Gesù Cristo, se è vero che esprime lo Spirito Santo, se allora essa è Dio in terra, è ovvio che tutte le autorità del mondo le devono essere sottomesse. È l'autorità suprema. Ma non solo l'autorità: anche la potenza! Vuole tutta la potenza per sé. Diventa Capo dello Stato, e allo stesso tempo Stato all'interno dello Stato. Si «infiltrerà» nelle organizzazioni politiche per sottometterle a sé.

Per una via altrettanto sottile, la Chiesa non vuole solo diventare l'autorità, allo stesso tempo si allea anche con tutto ciò che sembra potenza e potere, e questo a partire dall'alleanza con Costantino, poi con Clodoveo, fino all'alleanza con la borghesia capitalista trionfante nel 19° secolo. Cercherà ovunque il sostegno di quella che è la «classe superiore», raramente sbagliando la scelta. Diventa così un organismo costitutivo dell'organizzazione sociale nell'equilibrio delle potenze. Chiede di essere onorata dai fedeli, non solo per la sua santità, per ciò che rappresenta, ma anche per la sua potenza e autorità. È tra gli organi di governo ed esige che le venga conferito onore. Quando lo si contesta, vi è sacrilegio! Ora, ciò determina un'altra difficoltà: senza dubbio Gesù Cristo è contrario alla violenza, e nel Nuovo Testamento vi è una sorta di rifiuto delle guerre

3 Non mi riferisco alla Chiesa cattolica, ma a tutte le Chiese: questo fu anche il destino della Chiesa Ortodossa e della Chiesa Riformata...

sante da parte del popolo d'Israele. Gesù non è un combattente e rifiuta espressamente gli Zeloti e la lotta armata contro i Romani. Ed ecco che, ottocento anni dopo, nella cristianità, si inizia a costruire la dottrina della «Guerra Giusta» e a legittimare un certo numero di imprese di violenza e conquista. Non affronterò il sesto tema di questa contraddizione, di questi mutamenti, di queste perversioni incomprensibili, quello che riguarda il Sacro, avendolo a lungo trattato altrove⁴. Mi limiterò a menzionarlo. Allo stesso modo, il problema del conflitto tra Vista e Parola⁵. Ma il nostro inventario non è ancora completo con questi sei temi principali. Passeremo ora alle perversioni risultanti dalle precedenti, che sono meno fondamentali, ma di certo non meno inquietanti, e che generalmente sono state quelle che hanno più visibilmente conquistato il pubblico.

La Mediazione... Gesù ci insegna a rivolgerci direttamente a suo Padre, non c'è altro mediatore se non lui, è l'unico a creare il collegamento tra gli esseri umani e Dio. In lui, è presente Dio nella sua interezza. L'essere umano intero è rappresentato: questa è l'Incarnazione. Egli stabilisce dunque, indiscutibilmente, il «ponte» tra Dio e l'essere umano. È inoltre il Paraclito, l'avvocato degli esseri umani dinanzi a Dio. Colui che non solo assicura la Salvezza attraverso la sua morte e resurrezione, ma che altresì intercede incessantemente presso il Padre per il compimento della salvezza di ciascuno. Ora, cosa vediamo? Da un lato, la moltiplicazione degli intercessori, la Vergine, i Santi, i Martiri, un'intera coorte umana celeste che viene a raddoppiare l'opera di Cristo e a sostituirlo in buona parte. Un Cristo non più umano, «divinizzato», ricollocato presso Dio onnipotente, e occorreva perciò stabilire dei gradi intermedi tra lui e gli esseri umani... Ma non solo: il prete. Importante sottolineare che nei testi biblici non si menzionano tra i ministeri della Chiesa, negli Atti o nelle Epistole, i sacerdoti in senso proprio. Il *presbitero*, l'Anziano,

4 *La désacralisation par le christianisme et la sacralisation du christianisme lui-même* (1981).

5 *La parole humiliée* (1980).

aveva una funzione di guardia, di vigilanza, non era *Hieros* (consacrato). In realtà, sembra che la Chiesa primitiva volesse giustamente prendere le distanze da tutti i culti pagani non avendo «sacerdoti», figure sacre che officiavano un mistero. Ed ecco che, a partire dal 3° secolo, questa figura acquisisce un posto preponderante nella Chiesa, cancellando gli altri ministeri, di diacono, medico, evangelista, etc. Con l'apparizione del sacerdote come mediatore dei misteri, abbiamo un mutamento globale nel rapporto tra il Dio incarnato in Gesù e l'essere umano.

Ma c'è tutta una serie di inversioni di quest'ordine che deve essere ricapitolata. La Chiesa primitiva sembra aver portato molto in alto il valore della donna e la sua importanza nella Chiesa. Non posso riprendere qui l'esegesi dei due testi di Paolo che vengono sempre proposti per qualificarlo come antifemminista, ma posso affermare che ciò si basa su una cattiva interpretazione. Al contrario, Paolo ci dice che «la donna è la gloria dell'uomo». Che la donna è la sommità della creazione. «Che la donna merita ogni onore». E in molte delle sue epistole mostra la posizione considerevole che la donna occupava nella fondazione delle Chiese. E questo in effetti influenzò la legislazione romana a partire dal 4° secolo, che divenne sempre più favorevole alla donna, sia sul piano pubblico, sia su quello privato. Tuttavia, tra il 6° e il 10° secolo avviene un rovesciamento: la donna viene esclusa da qualsiasi ruolo nella Chiesa, verrà giudicata come origine del peccato, oppressa, relegata, dominata. Siamo di fronte a un'inversione che può essere spiegata dai «tempi barbari», la società dura e spietata in cui la donna non poteva avere alcun ruolo, ma è sorprendente che la Chiesa si sia semplicemente piegata a questo. Che essa abbia giustificato, legittimato questa emarginazione, sottomissione della donna per ragioni teologiche e che essa abbia adottato all'interno della propria organizzazione un'oppressione che sarebbe durata dieci secoli, duramente sostenuta dalla Chiesa, quando, al contrario, il ruolo della donna nella società non faceva che crescere di importanza...

La stessa cosa accadde a un altro personaggio essenziale: il povero. Fin dall'inizio, il povero è stato il rappresentante di Gesù. Nella Chiesa primitiva, ma anche per tutto il Medioevo, il povero è un essere «privilegiato», amato. Colui che ci restituisce l'immagine di Gesù sulla terra, può essere «un angelo a nostra insaputa». Il povero è onorato. Negli ospedali si parlava di «Nostri Signori i malati», e all'epoca attribuire il titolo di Signore a qualcuno non era privo di significato! Tuttavia, dal 16° secolo in poi, la situazione si inverte. Il povero è giudicato, e più il tempo va avanti, più la Chiesa sarà spietata nei confronti del povero. Ciò potrebbe essere dovuto alla colonizzazione della Chiesa da parte della borghesia. Il povero diventa un personaggio pericoloso, colpevole, pigro, ignorante, etc. La ricchezza ritorna a essere, come talvolta nell'Antico Testamento, il segno visibile e concreto della benedizione di Dio. Vi si riconosce l'influenza del protestantesimo. Ma ovviamente più la ricchezza è segno di benedizione, più la povertà è segno di maledizione. Il povero diventa una sorta di maledetto, al quale è cosa buona e generosa «fare la carità», si acquisiscono meriti per sé prendendosi cura dei poveri, e si manifesta la propria pietà, la propria autenticità cristiana solamente facendosi consapevoli che questi malvagi esistono. Incredibile sovversione.

Continuiamo il nostro percorso attraverso questo straordinario panorama in cui vediamo progressivamente nascere un'immagine inversa rispetto all'originale cristiana. Il lavoro non era una virtù nella Bibbia. Era una necessità dolorosa. Adamo è condannato al lavoro a causa della sua rottura con Dio. Non tanto in quanto condanna morale, come viene troppo spesso compreso, ma semplicemente perché, come riferisce il testo della Genesi, la terra viene trascinata in questa rottura, non produrrà più frutti abbondanti per gli umani, non sarà più fraterna verso colui che avrebbe dovuto essere il suo responsabile e protettore. Essa produce rovi, cose pericolose e inutilizzabili. Da quel momento, l'essere umano può sopravvivere solo lavorando. Non si deve dire che il lavoro sia in sé condanna e male, è l'ordine in cui l'essere umano si esprime, ma è un ordine di necessi-

tà, non di libertà. Un gioco di costrizioni. Ora, ciò che appare strano è constatare da un lato come la società occidentale, più di qualsiasi altra, sia progressivamente entrata nella «via» del lavoro, e che nel contempo si sia gradualmente fatto del lavoro un valore, un valore di redenzione (redenzione attraverso il lavoro, alla quale segue la redenzione attraverso le opere e il valore redentore della sofferenza: essendo il lavoro sofferenza e produttore di opera, anch'esso acquisisce un carattere redentore). In seguito, il lavoro è diventato una virtù (che copre tutte le virtù) e infine ciò che dà senso alla vita. C'è quindi un'inversione totale rispetto a ciò che originariamente era cristiano. Possiamo seguire in dettaglio le fasi di questo mutamento all'interno del cristianesimo⁶ partendo da un lavoro limitato per arrivare a un lavoro illimitato, assoluto. Biblicamente, il lavoro è strettamente limitato (dal testo del Decalogo e dalle indicazioni di Gesù nel Sermone della Montagna). Ora, come risultato dell'evoluzione intrinseca del pensiero cristiano, si giunge a una società in cui il lavoro è tutto e copre tutta la vita umana.

Incontriamo la stessa inversione riguardo alla Natura, al mondo in cui l'essere umano si trova collocato. Egli vi è posto, ci dice la Genesi, sia come portavoce di Dio, come luogotenente di Dio, colui che è incaricato di portare a Dio l'amore della creazione, sia allo stesso tempo come una sorta di amministratore; la creazione gli è affidata perché sia mantenuta in ordine e sviluppata armoniosamente. A causa della rottura con Dio, il primo ruolo scompare, ma non il secondo. Innumerevoli testi dell'Antico Testamento ci ricordano il rispetto che l'essere umano deve alla natura. [...] Così il comando di lasciare riposare la terra, durante l'anno sabbatico, non tanto come misura agricola, ma a partire dal duplice fondamento che la terra, come ogni realtà vivente, ha diritto al riposo, ha diritto a essere rispettata e preservata, e anche come prova di fede, poiché durante l'anno bisogna affidarsi solo a Dio per essere nutriti; è la prova della fiducia concretizzata in Dio che deve portare l'essere umano ad aspettarsi da lui il nutrimento mentre concede riposo alla sua terra.

6 Cfr. il numero speciale della Rivista *Foi et Vie* sul lavoro, ottobre 1979.

Allo stesso modo, Giobbe, quando fa l'inventario della sua vita e si dichiara innocente davanti a Dio, afferma espressamente che non può essere rimproverato per la mancanza di considerazione nei confronti della sua terra, poiché non ne ha ricavato più di quanto essa non potesse dare, non l'ha sfruttata all'estremo, etc. Ecco invece che, nel mondo cristiano, la terra ha iniziato a essere sfruttata senza alcuna considerazione. Tutti riconducono questo alla desacralizzazione del mondo da parte del cristianesimo. Gli dei non abitano più la terra, quindi si può farne ciò che si vuole. Non è altro che un oggetto a nostra disposizione, non c'è nulla di sacro, nulla di misterioso nella natura, quindi possiamo sfruttarla, consumarla e degradarla, sono solo cose deperibili... Qui vediamo certamente emergere un filo conduttore [...]: il cristianesimo separato dalla fede in Dio, che sopravvive come fede laica, con effetti negativi.

Per concludere, in questa lunga ma sommaria analisi della sovversione del cristianesimo, citerò altri due casi. È certo che Gesù ha completamente de-ritualizzato la fede in Dio. Egli ha eliminato gli ordini religiosi, le cerimonie, i riti... Ora vediamo ricomparire nella Chiesa un'enorme sovrastruttura di riti e liturgie che gradualmente vela la presenza del Cristo e l'orientamento generale che Gesù diede alla fede. Evidente che il potere politico, ultimo tema che tuttavia meriterebbe maggiori approfondimenti, non è biblicamente dotato di una connotazione positiva. Come abbiamo spesso dimostrato⁷, sia la Monarchia in Israele, le cui origini sono contrarie alla volontà di Dio, sia l'atteggiamento di sovrano disprezzo per la politica da parte di Gesù (l'episodio degli stateri, il «Rendete a Cesare», la dichiarazione «Non avresti alcun potere»... generalmente frainteso), sia i testi essenziali dell'Apocalisse, tutto dimostra che gli Ebrei diffidavano di qualsiasi potere politico, e che i primi cristiani vi erano risolutamente ostili (del resto erano fino al 4° secolo obiettori di coscienza e addirittura si rifiutavano di entrare nell'amministrazione imperiale). Ci sono solo due testi principali che danno una connotazione positiva, uno dei

⁷ Ellul J., «La conception du pouvoir royal en Israël», in: *Mélanges Brettes* (1972); *Les chrétiens et l'État* (1974); *Anarchisme et Christianisme* (1976).

quali, quello dell'*Epistola di Pietro*, è molto ambiguo e può significare l'opposto di ciò che è apparente, e l'altro ovviamente, *Romani* 13, 1: «Non c'è autorità se non da Dio». Che purtroppo è stato tradotto in latino con un'espressione positiva *Omnis potestas a Deo*. E per questa sola formula si è costruita una teoria della legittimazione del potere politico, della Monarchia, e in seguito dello Stato. Qui vi è una responsabilità diretta dei teologi e della Chiesa, i quali, anziché prendere l'intero testo e trarre una comprensione di tutto messaggio biblico sul potere, hanno preso la singola frase conferendo al potere politico un'origine divina (in luogo di essere un male necessario), costruendo da qui una teoria del potere che è stata la base dello Stato moderno, e successivamente dello Stato Nazione. C'era anche una radicale perversione di ciò che diceva la Bibbia a riguardo. Mai prima d'allora il potere politico aveva avuto tale potenza, una tale legittimità e, di conseguenza, una tale possibilità di crescita infinita. Così il piano divino si ritrova nuovamente a essere invertito. L'Unione dei cristiani doveva essere solo una società fraterna, sia nella Chiesa (senza gerarchia) sia nei rapporti non «religiosi», nelle relazioni sociali, e ciò porta infine a una Chiesa dominatrice, autoritaria e gerarchizzata, e a uno Stato totale, assoluto, illimitato. Tuttavia, entrambi derivano effettivamente dal cristianesimo. Dopo questi esempi, questo tipo di inventario, ci si sente afferrati alla gola: perché è andata così? Perché l'essere umano ha prodotto questa società occidentale fondata sul cristianesimo ma i cui risultati manifestano esattamente il contrario? *Come si è potuta produrre* una tale perversione? Come si è potuto credere che una simile impresa fosse giustificata da Dio? Questa è la domanda più profonda che ci sia, di fronte ai risultati attuali della nostra società. Non pretendo di rispondervi. La risposta si situa certamente a una profondità che non saprei raggiungere [...].

Traduzione di Cadigia Hassan

Titolo originale: «L'étrange subversion du Christianisme», pp. 275-293 in: Coppieters de Gibson D. (a cura di), *Qu'est-ce que l'homme*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles, 1982 (Open Edition Books 2019).

NICOLAS DE CONDORCET. SULLA NECESSITÀ DELL'ISTRUZIONE PUBBLICA

Giorgio Fontana

L'Illuminismo non sembra godere di buona fama, oggi: un po' a causa della diffusa riluttanza a esercitare autonomamente la propria ragione — preferendo delegare ad altri la responsabilità morale o la fatica di pensare — e un po' a causa di un'immagine monolitica dei Lumi, come un'epoca di cieco ottimismo e razionalismo sfrenato. Non che questi aspetti mancassero in alcuni *philosophes* e *idéologues*: nel tesserne l'elogio è bene non cadere a propria volta nella mancanza di spirito critico, che proprio l'Illuminismo eresse a guida. D'altro canto rispetto alla vulgata le voci di quei filosofi furono molto più varie e contrastanti, non soltanto sui fini ma anche sui mezzi da utilizzare per giungervi.

In tal senso Nicolas de Condorcet (1743-1794) è forse la figura più affascinante del tardo Illuminismo: certo è quella che ci parla meglio, per così dire, e conserva un'indelebile attualità. Membro dell'*Académie royale des sciences*, matematico, pedagogo, economista, curatore delle opere complete di Voltaire e dei *Pensieri* di Pascal, Condorcet ha il rarissimo dono di una mente universale che tuttavia non resta prigioniera di sé e anzi si mette al servizio della società. Possiede un ottimismo contagioso perché abbastanza temperato: ci invita a riconoscere i progressi dell'u-

manità senza languire nel compiacimento o dare per scontata l'evoluzione verso il meglio. Non è un caso che la sua bozza di Costituzione ne prevedesse la revisione ogni vent'anni, a mo' di garanzia contro l'imposizione di principi eterni; come nota Durante (2009), questo riformismo «si radica nella particolare visione del futuro a cui rimase sempre fedele e che, invece di rinviare e disperdere in maniera indefinita l'attuazione di un disegno globale di trasformazione dell'esistente, ne percorreva le tappe attraverso puntuali proposte e interventi tesi a dissolvere lo spazio tra la proclamazione formale dell'eguaglianza e la sua completa realizzazione». La fiducia di Condorcet nello sviluppo è figlia della sua fiducia nell'educazione quale motore di sviluppo morale e sociale; e in particolare nell'educazione libera da ingerenze politiche.

L'unicità di Condorcet si può misurare ancor meglio accostandolo a figure simili. A differenza di moltissimi rivoluzionari, ad esempio, non smarrisce il sentimento d'umanità ed empatia: basti leggere la lettera-testamento alla figlia Eliza, capolavoro di equilibrio tra la profondità dei temi etici e lo stile rilucente d'amore paterno (DE LUISE e FARINETTI, 2014). A differenza di altri illuministi francesi considera il sentimento un ingrediente fondamentale per la moralità; ed estende i diritti reclamati dai Lumi ai gruppi sociali tradizionalmente esclusi. Se emancipazione doveva essere, che lo fosse dunque per tutti: non soltanto per subalterni e poveri ma anche per gli schiavi neri delle colonie — la cui presenza era un imbarazzo evidente per i rivoluzionari — e per le donne. (Al proposito fu certamente fruttuoso il costante dialogo del filosofo con la moglie Sophie de Grouchy, lei stessa intellettuale e ottima traduttrice).

**CONDORCET HA IL
RARISSIMO DONO
DI UNA MENTE
UNIVERSALE
CHE TUTTAVIA NON
RESTA PRIGIONIERA
DI SÉ E ANZI SI
METTE AL SERVIZIO
DELLA SOCIETÀ**

Infine, a differenza di troppi intellettuali in genere, lavorò concretamente per lo sviluppo della libertà e dell'eguaglianza. Fu rappresentante parigino dell'Assemblea e quindi segretario della medesima; vicino ai Girondini, criticò con veemenza i cambiamenti portati alla sua bozza di Costituzione per giungere alla versione montagnarda (che peraltro non sarebbe comunque entrata in vigore). Le proteste — e più in generale l'inimicizia con Robespierre — gli costarono l'accusa formale di tradimento, che avrebbe portato senz'altro alla ghigliottina. Si nascose per mesi in Rue des Fossoyeurs, presso Madame Vernet, dove completò fra l'altro l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*: alla fine venne comunque catturato e messo in prigione, dove morì — a quanto pare suicida, ma in ogni caso vittima del proto-Terrore. Koyré (1948) scrive che un'intera epoca scomparve con lui, e per una volta non è un luogo comune.

**UN PROGETTO DI COMPLETA
RIORGANIZZAZIONE
DELLA SCUOLA PUBBLICA:
«OFFRIRE A TUTTI GLI
INDIVIDUI DELLA SPECIE
UMANA I MEZZI PER
PROVVEDERE AI PROPRI
BISOGNI, GARANTIRE IL
PROPRIO BENESSERE,
CONOSCERE ED ESERCITARE
I PROPRI DIRITTI,
COMPRENDERE E ADEMPIERE
AI PROPRI DOVERI»**

Sur la nécessité de l'instruction publique è l'ultimo contributo di Condorcet attorno al tema dell'educazione: fu pubblicato nel gennaio 1793 sulla *Chronique du mois ou Les Cahiers patriotiques* e allegato alla seduta della Convenzione del 3 luglio 1793. Poco più di un anno prima aveva presentato all'Assemblea nazionale un progetto di completa riorganizzazione della scuola pubblica, dove lo scopo era trasparente già dall'incipit: «Offrire a tutti gli individui della specie umana i mezzi per prov-

vedere ai propri bisogni, garantire il proprio benessere, conoscere ed esercitare i propri diritti, comprendere e adempiere ai propri doveri». Più in generale questo breve saggio riassume con alcune modifiche le idee già espresse nei *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, in primo luogo la necessità

**CONDORCET È CONVINTO CHE
UNA BUONA SOCIETÀ SI NUTRA
DEL CONFLITTO TRA OPINIONI,
PERTANTO L'ISTRUZIONE DEVE
EDUCARE IN TAL SENSO E NON
A UN'UNIFORMITÀ DI VEDUTE**

di eliminare ogni subordinazione tra esperti e incolti. E non si tratta solo di colmare un deficit di conoscenze: l'istruzione pubblica — che come scrive ancora Durante deve «basarsi sull'informazione e sulla critica più che sulla 'religione civile' e sulla 'militanza'» — ha un ruolo liberatorio in senso assai più ampio, è palestra di pensiero indipendente e dignità individuale. Condorcet diffida delle teorie proto-utilitariste che pensano di calcolare la felicità collettiva e amministrarla, riducendo ancora una volta le persone in uno stato di minorità o spogliandole dei loro diritti naturali: è convinto che una buona società si nutra del conflitto tra opinioni, pertanto l'istruzione deve educare in tal senso e non a un'uniformità di vedute.

Infine due parole sulla mia versione, condotta sull'originale nel settimo volume delle *Œuvres* (1847). Lo stile di Condorcet è un modello di chiarezza argomentativa, in ossequio alla tradizione illuministica, benché qui la sintassi risulti talvolta un po' irta; ne ho tenuto conto con qualche piccola modifica. Ho scelto di tradurre *lumières* in certi casi con «lumi» e in altri con «conoscenze»: sia per garantire una migliore aderenza al contesto sia perché il termine francese ha una portata molto vasta, con sfumature che la diversità di resa in italiano aiuta a rappresentare. Lo stesso vale per *hommes*: dati l'universalismo e il femminismo di Condorcet, mi è parso naturale utilizzare il più neutro «persone».

All'inizio del quindicesimo secolo l'Europa intera, immersa nell'ignoranza, gemeva sotto il gioco dell'aristocrazia nobiliare e della tirannia sacerdotale: da allora i progressi verso la libertà hanno seguito in ogni nazione i progressi dei lumi, con la costanza che annuncia, tra due fatti, un legame necessario fondato sulle leggi eterne della natura.

Pertanto, in base a queste stesse leggi, non possiamo occuparci dell'ignoranza senza occuparci della servitù.

Un popolo illuminato affida i propri interessi a persone istruite, ma un popolo ignorante cade inevitabilmente preda degli ingannatori, i quali — sia lusingandolo sia opprimendolo — lo rendono strumento dei loro progetti e vittima dei loro interessi personali.

Persino quando la libertà è rispettata nelle apparenze e conservata nella lettera della legge, la prosperità pubblica non esige forse che il popolo sia in grado di riconoscere chi può mantenerla? E può dirsi veramente libera la persona che, nella vita comune, finisce per carenza di lumi in uno stato di dipendenza altrui?

Non si formano allora, inevitabilmente, due classi di cittadini? E chi potrebbe sostenere che esiste fra loro l'eguaglianza proclamata dalla natura, usando a pretesto che non è la forza bensì l'astuzia a esercitare il dominio? Crediamo che la libertà possa sopravvivere a lungo, anche nelle leggi? Quanto è facile annientarla attraverso istituzioni che dovrebbero in apparenza conservarla? Quanti esempi abbiamo di popoli che si sono creduti liberi, persino quando gemevano sotto la schiavitù? Certo, la libertà non può morire; ma ciò avviene unicamente perché il progresso dei lumi ne garantisce la durata eterna. E la storia intera attesta con quanto scarso successo le istituzioni apparentemente meglio armonizzate abbiano protetto la libertà dei popoli, se privi di conoscenze in grado di difenderli dall'ipocrisia dei tiranni che sanno indossare la maschera della popolarità o della giustizia. Dire che al popolo basta sapere di voler essere libero, significa confessare che lo si vuole ingannare per comandarlo. Significa degradarlo sotto la vana finzione di un rispetto perfido.

Il mantenimento della libertà e della legalità esige dunque un certo rapporto fra l'istruzione dei cittadini che possono riceverne meno e il sapere delle persone più illuminate, nello stesso paese e nella stessa epoca. Allo stesso modo esige una certa proporzione fra le conoscenze delle persone e i loro bisogni.

Occorre dunque che l'istruzione del popolo possa seguire i progressi delle arti e delle conoscenze generali; e siccome la maggioranza degli individui della specie umana può consacrare all'istruzione soltanto pochi anni, e un'attenzione relativamente più scarsa rispetto a quella di cui sono capaci le persone superiori, occorre anche che i metodi di insegnamento si perfezionino, in modo che lo stesso tempo e la stessa attenzione siano sufficienti ad acquisire conoscenze più vaste, man mano che diventano necessarie.

Perciò la cura che il governo deve porre nell'istruzione del popolo non può separarsi da quella dedicata a un'istruzione più ampia: altrimenti il talento si consacrerà in fretta e interamente all'arte di governare le persone e ingannarle; e gli ambiziosi, sbarazzatisi della scomoda censura degli illuminati, troveranno presto il modo di eludere le deboli barriere imposte loro dall'istruzione, o finiranno per corromperla. I pregiudizi che quasi ovunque restano l'unica forma di istruzione della maggioranza non sono opera della natura bensì dell'ambizione che, ingannando l'ignorante semplicità dei padri, si arroga il diritto di abbandonare le nuove generazioni all'abbrutimento e all'errore.

Un'eguaglianza completa fra gli spiriti è una chimera; ma se l'istruzione pubblica è diffusa e generale, se abbraccia l'universalità delle conoscenze, allora la diseguaglianza favorisce l'umanità, la quale approfitta delle opere dei geni. Se al contrario l'istruzione è priva di valore, debole, mal diretta, allora la diseguaglianza favorisce soltanto i ciarlatani di ogni genere, che cercano di ingannare le persone su tutti i loro interessi.

Ecco perché abbiamo voluto rendere l'istruzione pubblica indipendente da qualsiasi altro potere che non fosse quello dell'opinione,

e sottometterla soltanto all'autorità della reputazione. Abbiamo intuito che qualsiasi potere cui fosse subordinata avrebbe cercato di usarla per scopi estranei al suo vero fine: cioè una distribuzione più eguale delle conoscenze e il loro progresso.

Abbiamo detto che era sufficiente istituire, a spese della nazione, scuole primarie; senz'altro acconsentiremo che siano aperte anche scuole di marina, artiglieria e arte militare, poiché non vorremo certo che questi posti siano occupati solo dai figli dei ricchi. Senza dubbio tale istruzione è il solo mezzo per fare a meno di un grande esercito in tempo di pace, visto che è sempre pericoloso per la libertà. Non servirebbe inoltre qualche tipo d'istruzione per diffondere nelle campagne veterinari di valore, ostetriche più competenti, chirurghi meno ignoranti? Non è forse necessaria, quand'anche solo per allontanare i ciarlatani più pericolosi? Ma se vogliamo docenti in questi diversi istituti occorre che anche per loro esista un percorso formativo. Oserete lasciarlo al caso? Penserete che sia un modo per risparmiare danaro? Non lo è; perché se non pagate i professori che formeranno i maestri delle primarie e i docenti di diverso genere, sarete obbligati a pagare di più questi ultimi.

Non solo: se sono stati educati in un'istituzione pubblica, se sappiamo ciò che è stato loro insegnato e quanto hanno dovuto apprendere, diventa più facile valutarli; se non lo sappiamo bisogna invece esaminare le loro conoscenze oltre alle loro capacità.

Temiamo le corporazioni dei sapienti! Ma se valutiamo con attenzione i rimproveri che abbiamo potuto muovere a quelle già esistite, vediamo che sono basati su fatti causati da un'intolleranza religiosa o politica che non c'è più, o da una specie di privilegio esclusivo maldestramente legato alle corporazioni stesse, o infine dai vecchi vizi di queste istituzioni, che ogni buono spirito percepisce e che è semplice evitare.

Per giudicare tali corporazioni sulla base dell'esperienza basta considerare innanzitutto quelle che hanno avuto come oggetto di studi le scienze matematiche e fisiche, considerate discipline spe-

culative, perché sono le sole che hanno goduto fin qui di qualche indipendenza. Consultandone le pubblicazioni vedremo come, attirando verso le scienze persone la cui sorte mediocri non avrebbe permesso di dedicarsi per intero, e facilitando agli altri la rapida diffusione dei loro lavori, queste corporazioni abbiano alimentato il progresso delle conoscenze.

In centotrenta anni di esistenza non possiamo citare una sola scoperta che non sia stata fatta da una persona legata a tali corporazioni, o da esse adottata; e tuttavia in nessuna epoca della storia le scienze sono state coltivate così diffusamente e con tanto successo.

Queste corporazioni non hanno formato le persone di genio i cui nomi onorano i loro elenchi; ma hanno dato loro il modo di sviluppare i propri talenti, di farsi conoscere, di acquisire quella prima reputazione che ha loro permesso di dedicarsi in seguito a lavori più importanti.

Prima dell'invenzione della stampa l'istruzione era molto costosa, e presso gli antichi fu una delle cause che contribuirono maggiormente a conservare lo spirito aristocratico dei sistemi di governo. Fortunatamente, nelle nazioni moderne, il medesimo spirito dominatore del clero (che tanti danni ha provocato) non potendo esercitarsi se non moltiplicando gli strumenti, è stato costretto a moltiplicare anche le scuole, e ad aprirle attraverso varie fondazioni alla classe più povera. Da allora, malgrado ogni precauzione presa per distruggere la ragione sotto un miscuglio di falsa scienza, vediamo persone superiori alla propria epoca sostenere i diritti della verità e, rivendicando per la Chiesa l'eguaglianza democratica, preparare gli spiriti a riconoscerne l'eterna giustizia in tutta la sua grandezza.

La stampa ha reso l'istruzione più semplice rendendola meno costosa, ma ha facilitato soltanto l'istruzione libresco: mentre quella che riceviamo attraverso l'osservazione e l'esperienza, quella che esige strumenti, macchine, esperienze, è ancora sopra le facoltà della grande maggioranza e tale resterà.

Più desiderate che le persone esercitino da sole una fetta più ampia dei loro diritti; più volete che, per allontanare ogni dominio della minoranza, una massa più estesa di cittadini possa occuparsi di un maggior numero di funzioni, più dovete cercare di diffondere l'istruzione: e dato che tutte le nostre leggi devono tendere a diminuire l'ineguaglianza delle sorti, non si deve più fare affidamento, per le spese necessarie al progresso dei lumi, sulle ricchezze individuali. Abbiamo visto che, nel piano presentato all'Assemblea legislativa, davamo troppo potere a una società erudita; ma all'epoca il potere esecutivo generale apparteneva a persone scelte dal re: era inevitabile che il ministero cercasse di unirsi alle amministrazioni dipartimentali, per ottenere una forza capace di bilanciare il potere legislativo. Era perciò importante, era necessario, impedire al governo non soltanto qualsiasi azione diretta sull'istruzione, bensì non lasciare ad esso alcuna influenza indiretta. L'abolizione della monarchia può dunque permettere di apportare certi cambiamenti utili a questa parte del piano, ma resta indispensabile conciliare due principi: che il governo non abbia mai influenza su quanto insegnato, e che una società erudita sia distratta il meno possibile dal suo autentico fine: ovvero la diffusione, il perfezionamento, il progresso delle conoscenze utili alle persone.

Se i cittadini meno abbienti hanno bisogno di un maestro che scriva loro le lettere, faccia loro i conti e giudichi l'esattezza delle loro imposte; se hanno bisogno di un agrimensore per conoscere l'estensione della loro terra; se per difendere una causa semplicissima hanno bisogno di un giurista, allora non solo questa classe numerosa e rispettabile è allontanata dalle funzioni pubbliche, ma il suo stesso diritto elettivo si riduce a nulla: poiché le stesse persone cui devono ricorrere senza posa negli affari personali acquisiranno un'autorità pericolosa sulle singole coscienze. Se i cittadini, quando citiamo loro un fatto, una legge, un esempio, e poi questo fatto, questa legge, quest'esempio sono in seguito contestati, non sanno come verificarli da soli, non li riduciamo forse a non avere né opinioni né volontà propria? E allora esercitano davvero i loro diritti?

È questo che dovete garantire loro?

I rappresentanti del popolo crederanno di aver esaurito i propri doveri lasciando al popolo stesso il massimo esercizio dei diritti. Ma lui potrebbe ribattere: «Cosa avete fatto per me? Non vi ho scelti per garantirmi con un decreto i diritti che avevo già in precedenza, bensì per ricevere da voi i modi di esercitare tali diritti in modo utile alla mia libertà e alla mia felicità. Perché potessi esercitarli con ordine e conoscenze. Sono stato troppo tempo vittima degli errori di coloro che hanno usurpato il diritto di decidere in nome mio: adesso devo diventare vittima dei miei stessi errori? Non è proprio per evitare la scelta fra questi due estremi che vi ho convocati?».

Spesso alcuni cittadini fuorviati da vili criminali si ribellano contro le leggi; allora la giustizia e l'umanità ci invitano a usare le sole armi della ragione per richiamarli ai loro doveri. Perché dunque non desiderare che un'istruzione ben diretta li renda fin da subito più resistenti alla seduzione, meglio disposti alla voce della verità?

Quasi ovunque due classi hanno esercitato sul popolo un dominio da cui solo l'istruzione può preservare: le persone di legge e i preti. Questi si impadroniscono della sua coscienza, quelli dei suoi affari. Invano si dirà che le leggi possono essere abbastanza semplici da rendere inutile l'istruzione; le leggi primitive di ogni popolo erano semplici, erano scritte in un idioma che tutti capivano, e tuttavia i giuristi hanno tratto proprio da queste semplici leggi dei codici complicati, oscuri e scritti in uno stile incomprensibile a chiunque altro.

L'istruzione non è meno necessaria per salvare la coscienza dalle insidie dei sacerdoti. Anche la morale primitiva di ogni religione era molto semplice, abbastanza conforme alla morale naturale; ma in ogni religione i sacerdoti ne hanno fatto lo strumento della loro ambizione. Sarebbe quindi un tradimento nei confronti del popolo non fornirgli, con un'istruzione morale indipendente da qualsiasi religione particolare, una robusta difesa contro tale minaccia alla sua libertà e felicità.

Traduzione di Giorgio Fontana

PICCOLA BIBLIOGRAFIA

ALBERTONE Manuela (1979), *Una scuola per la rivoluzione. Condorcet e il dibattito sull'istruzione (1792-1794)*, Guida, Napoli.

BADINTER Élisabeth et BADINTER Robert (1988), *Condorcet, 1743-1794: un intellectuel en politique*, Fayard, Paris.

CONDORCET Nicolas de (1847), *Oeuvres*, a cura di F. Arago, Didot, Paris.

CONDORCET Nicolas de, (2002), *Elogio dell'istruzione pubblica*, a cura di M. Bascetta, Manifestolibri, Roma.

CRISCENTI GRASSI Antonia (2014), «Condorcet. Istruzione, potere, libertà nei *Mémoires sur l'instruction publique* (1791-92)», SpazioFilosofico, vol. 10, pp. 163-171.

DE BONI Claudio (1989), *Condorcet: l'esprit général nella rivoluzione francese*, Bulzoni, Roma.

DE LUISE Fulvia e FARINETTI Giuseppe (2014), «Condorcet. La felicità per cittadini sensibili», in *I filosofi parlano di felicità*, vol. 2, Einaudi, Torino, pp. 268-288.

DURANTE Graziella (2009), «La nuova carta dei poteri. Dispotismi, interessi e possibilità dell'eguaglianza», in *Condorcet, Gli sguardi dell'illuminista. Politica e ragione nell'età dei lumi*, Dedalo, Bari, pp. 6-28.

KOYRÉ Alexandre (1948), «Condorcet», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, No. 2, pp. 131-152.

MAGRIN Gabriele (2001), *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Franco Angeli, Milano.

ROTSCHILD Emma (1996), «Condorcet and the Conflict of Values», *The Historical Journal*, Vol. 39, No. 3, pp. 677-701.



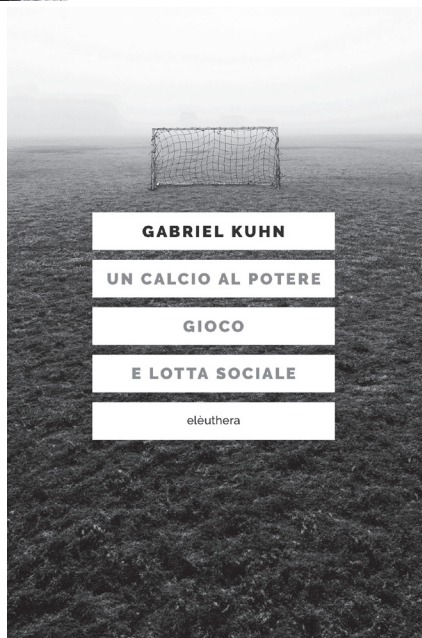
KESHAVARZ - KHOSRAVI

STORIE

DI CONTRABBANDO

E CONTRABBANDIERI

eleuthera



GABRIEL KUHN

UN CALCIO AL POTERE

GIOCO

E LOTTA SOCIALE

eleuthera



ANARCHICI IRANIANI:
CONTINUIAMO A
ORGANIZZARCI E A RESISTERE
SECONDA INTERVISTA CON IL
FRONTE ANARCHICO SU REPRESSIONE E
RESILIENZA, GUERRA REGIONALE
E BLOCCHI DI INTERNET

Gabriel Fonten

Quando hai parlato con Freedom l'ultima volta, le proteste in Iran si stavano diffondendo e intensificando rapidamente, ma la repressione nei loro confronti era in aumento. Puoi descrivere cosa è successo da allora e cosa ha fatto il tuo collettivo?

Dalla nostra ultima intervista, la situazione in Iran è cambiata in modo violento e senza precedenti. Le proteste diffuse in molte città sono state represses con estrema violenza. Le forze di sicurezza hanno attaccato i manifestanti con munizioni vere; migliaia di persone sono rimaste uccise o ferite e decine sono state arrestate. Un clima di forte tensione si è diffuso in tutto il Paese. Vi sono inoltre segnalazioni e prove documentate che indicano come, nelle attuali condizioni di guerra, alcuni detenuti siano rinchiusi in luoghi esposti ai bombardamenti aerei e vengano di fatto utilizzati come scudi umani.

Nel frattempo, prima che il movimento avesse la possibilità di riorganizzarsi, si verificò un altro sviluppo: il 28 febbraio 2026, iniziarono gli attacchi militari su larga scala da parte di Stati Uniti e Israele contro l'Iran, colpendo centinaia di obiettivi in tutto il paese. Diversi alti comandanti e figure politiche della Repubblica

Islamica rimasero uccisi in questi attacchi e il paese si trova ora in stato di guerra. La struttura di potere della Repubblica Islamica sta affrontando una grave crisi, ma il futuro politico del paese rimane incerto e controverso.

Le forze statunitensi e israeliane hanno preso di mira numerosi obiettivi in Iran e, in questi attacchi, oltre a quelli militari, sono stati uccisi anche civili. Allo stesso tempo, la Repubblica Islamica ha utilizzato le sue capacità missilistiche per colpire obiettivi nella regione. Questi scontri minacciano la vita di milioni di persone in tutta la regione e finora centinaia di civili hanno perso la vita. L'esperienza storica della regione dimostra inoltre che l'intervento straniero raramente ha portato a una vera libertà e ha spesso generato nuove forme di dominio, instabilità e competizione geopolitica.

In queste condizioni, la nostra attività di anarchici è continuata. Abbiamo cercato di impedire che queste voci venissero messe a tacere dalla repressione e dalla guerra, documentando gli eventi, pubblicando dichiarazioni, mantenendo reti di solidarietà internazionale e trasmettendo al mondo esterno le voci dei lavoratori, delle donne e di diversi settori della società. Allo stesso tempo, ci siamo concentrati sull'ampliamento del dibattito sull'auto-organizzazione e sull'organizzazione orizzontale nei quartieri, nei luoghi di lavoro e nelle università, e sul collegamento di questi nuclei a reti più ampie di solidarietà sociale. Crediamo che senza tali fondamenta sociali, ogni ondata di protesta rimarrà vulnerabile alla repressione statale.

Le persone sono riuscite a difendersi dalla repressione subita?

In molti casi, le persone hanno cercato di difendersi in vari modi: dalla creazione di reti di solidarietà per curare i feriti e assistere le famiglie dei detenuti, a diverse forme di resistenza di piazza. Tuttavia, dobbiamo essere realisti: l'apparato repressivo della Repubblica islamica è estremamente esteso e altamente organizzato, il che ha reso difficile la difesa collettiva.

In tali condizioni, le persone hanno sviluppato metodi come la rapida dispersione nelle strade, l'organizzazione anonima e il sostegno reciproco all'interno dei quartieri. In alcune regioni, come il Kurdistan e il Belucistan, dove esiste una storia più lunga di resistenza sociale, le comunità locali sono state in alcuni casi in grado di proteggersi meglio. Ma nelle grandi città, la repressione è stata estremamente dura.

Il gruppo più vulnerabile rimane quello dei prigionieri politici, in particolare quelli arrestati durante le recenti proteste, che sono detenuti in condizioni estremamente pericolose e continuano a rischiare pesanti condanne o addirittura la pena di morte. L'esperienza di questo periodo dimostra che le reti locali di solidarietà sociale possono svolgere un ruolo importante nella difesa sociale e nel sostegno della resistenza.

Quando abbiamo intervistato per l'ultima volta Anarchist Front, il governo iraniano aveva da poco bloccato completamente internet. Da allora, ci sono stati cambiamenti significativi nella vostra capacità di comunicare e accedere a internet? Qualcuno è riuscito a eludere queste restrizioni?

Il governo iraniano continua a utilizzare blocchi o restrizioni di internet come uno dei principali strumenti di repressione. Negli ultimi anni, ogni volta che internet è stato ampiamente bloccato, ciò ha solitamente coinciso con violente repressioni e sparatorie dirette contro i manifestanti. Con lo scoppio della guerra, i blocchi di internet sono stati nuovamente attuati su vasta scala, privando milioni di persone della possibilità di comunicare online. Anche prima della guerra, durante le recenti proteste, le restrizioni di internet si sono fatte più severe e prolungate, interrompendo le comunicazioni tra gli attivisti per settimane.

Ciononostante, le persone hanno acquisito una notevole esperienza e competenza nell'aggirare queste restrizioni. Strumenti come i protocolli V2Ray e applicazioni come Psiphon e Lantern sono ampiamente utilizzati e, laddove sia disponibile una connessione,

Telegram rimane una delle piattaforme di comunicazione più importanti. Anche Internet via satellite è diventato importante per alcuni attivisti, sebbene l'accesso ad esso rimanga limitato.

Allo stesso tempo, l'esperienza di questi anni ha dimostrato che nessun movimento sociale può fare affidamento esclusivamente su internet. Il vero fondamento di qualsiasi movimento sociale si costruisce attraverso relazioni dirette, fiducia reciproca e legami reali tra le persone.

Lei ha messo in guardia contro la minaccia che i monarchici (che costituivano una piccola minoranza nelle proteste) tentassero di usarle come punto di partenza per un proprio movimento politico. In che misura ritiene che abbiano avuto successo in questo intento?

Le correnti monarchiche hanno cercato di presentarsi come l'unica alternativa politica, utilizzando le piattaforme mediatiche sotto il loro controllo e con il sostegno di alcuni governi stranieri. Reza Pahlavi e i suoi sostenitori hanno attivamente tentato di proporsi come governo di transizione, ottenendo l'appoggio di organi di stampa in lingua persiana e di alcuni governi occidentali.

Tuttavia, la reale base sociale di questa corrente all'interno dell'Iran è molto più limitata di quanto la sua presenza mediatica lasci intendere. Molte delle persone che hanno partecipato alle proteste sono scese in piazza essenzialmente contro ogni forma di autoritarismo e non vedono il ritorno della monarchia come una soluzione.

In realtà, gran parte della società iraniana comprende benissimo che sostituire una forma di autoritarismo con un'altra non è una soluzione. Per questo motivo, continuiamo a sottolineare che il futuro della libertà in Iran non risiede né nella restaurazione della monarchia né nel mantenimento di altre strutture autoritarie, bensì nell'autogoverno sociale e in forme democratiche di organizzazione della società.

Dal nostro punto di vista, la liberazione del popolo iraniano non può essere il risultato di progetti imposti da potenze straniere. La libertà può nascere solo dalla lotta e dalla volontà del popolo stesso, e trasformare i movimenti sociali in strumenti di rivalità tra stati finirà per danneggiare la società.

C'è qualcos'altro che ritiene i nostri lettori dovrebbero sapere sulla situazione in Iran, e ci sono dei modi in cui possono offrire il loro supporto?

È importante comprendere che il popolo iraniano non è semplicemente vittima passiva di questa guerra. All'interno della società iraniana esistono numerosi movimenti sociali: lavoratori, donne, studenti, comunità etniche e attivisti anarchici che continuano a resistere e a organizzarsi in condizioni estremamente difficili. La società iraniana è complessa, multietnica e dinamica, e la lotta per la libertà continua in molteplici forme. Ciò che conta di più è la solidarietà internazionale tra i movimenti popolari, non il sostegno a progetti statali o ad alternative imposte dall'alto.

I lettori al di fuori dell'Iran possono svolgere un ruolo importante amplificando e traducendo voci indipendenti, organizzando eventi di solidarietà e contribuendo a dare maggiore visibilità alle lotte sociali in Iran. Più queste voci saranno ascoltate, più difficile sarà metterle a tacere.

Siamo qui. Continuiamo a organizzarci e a resistere.

Né mullah, né scia!

Donna! – Vita! – Libertà!



CREANDO UNA COMUNITÀ ANARCHICA. CON GLI STUDENTI DI UNA UNIVERSITÀ NEOLIBERALE*

Juan Carlos Mijangos Noh

Questo articolo analizza le implicazioni derivanti dall'offrire agli studenti formati in un'università neoliberista l'esperienza di creare relazioni anarchiche attraverso il CCC (Centro comunitario di Canicab) dello Yucatán, in Messico. L'obiettivo qui non è quello di discutere i tentativi di resistenza al neoliberismo; la sua portata è più modesta. Dato che la resistenza al neoliberismo si manifesta sia all'interno sia all'esterno delle istituzioni educative, in particolare quelle dell'istruzione superiore, la ricerca risponde a recenti esperienze nelle quali accademici e studenti dell'istruzione superiore hanno messo in atto una resistenza anarchica al neoliberismo. Consapevole che non tutte le forme di resistenza al neoliberismo nelle istituzioni di istruzione superiore sono anarchiche per carattere, ispirazione o filosofia (TETT & HAMILTON 2019).

In questo articolo riconosco il carattere plurale del pensiero anarchico e, proprio per questo, propongo una definizione che esprima la mia concezione dell'anarchia e dell'anarchismo. A tal fine, mi rifaccio a Malatesta, il quale afferma:

L'anarchia è una forma di convivenza sociale; una società in cui le persone vivono come fratelli e sorelle senza opprimere o sfruttare gli altri, e in cui ognuno ha a propria disposizione

tutti i mezzi che la civiltà del tempo può fornire per raggiungere il massimo sviluppo morale e materiale possibile. E l'anarchismo è il metodo per raggiungere l'anarchia, attraverso la libertà, senza governo, cioè senza quelle istituzioni autoritarie che impongono la loro volontà agli altri con la forza, anche se ciò avviene per una buona causa» (MALATESTA 1995 [originale 1925]: p. 52).

Il focus sull'educazione in questo articolo mi impone inoltre di definire cosa intendo per educazione anarchica. La definizione adottata è quella che la considera un «processo di trasmissione o acquisizione di conoscenze, atteggiamenti, abilità o qualità di carattere o di comportamento socialmente apprezzate – e include la filosofia, gli scopi, i programmi, i metodi, i modelli organizzativi, ecc., dell'intero processo educativo, nel senso più ampio del termine» (Education Resources and Information Center, 1966). In quest'ottica, l'educazione anarchica promuove l'acquisizione di conoscenze, pratiche, competenze e qualità che l'anarchismo ritiene fondamentali per la costruzione dell'anarchia: vale a dire autonomia, libertà, uguaglianza, cooperazione volontaria e mutuo soccorso – il tutto al di fuori, o ai margini, dello Stato o di altre istituzioni oppressive e sfruttatrici.

Attingendo alla letteratura recente, propongo una classificazione della resistenza anarchica al neoliberismo nel contesto degli istituti di istruzione superiore, o della resistenza da parte di studenti e docenti universitari. Essa comprende le seguenti tipologie:

A) La resistenza al neoliberismo che si manifesta all'interno degli stessi istituti di istruzione superiore, nel tentativo di migliorare i processi educativi formali o di contribuire a importanti dibattiti accademici all'interno di una disciplina o di un settore di interesse scientifico. Questi coinvolgono esclusivamente soggetti provenienti dall'ambiente universitario (ad es. ANDRASON 2022; ANDRASON et al. 2023).

B) La resistenza che coinvolge docenti universitari, studenti dell'istruzione superiore e persone esterne all'università nel tentativo di opporsi al neoliberismo, attraverso l'uso di risorse acca-

demiche e conoscenze a sostegno di argomentazioni scientifiche sugli effetti dannosi del neoliberismo. Gli autori delle ricerche, degli articoli e delle relazioni ispirati alla teoria anarchica non erano attivisti nelle esperienze da loro descritte (ad es. QUINN & BATES 2019; MARTÍNEZ HERRERO & CHARNLEY 2020). È possibile che in alcuni casi di resistenza anarchica al neoliberismo classificati nel tipo B, i ricercatori e gli autori siano in realtà attivisti ma nascondano la loro partecipazione. Ciò può verificarsi per varie ragioni, forse legate alla sicurezza delle organizzazioni, alla situazione lavorativa degli accademici o al desiderio da parte degli studenti coinvolti di evitare problemi con le loro istituzioni.

C) La resistenza che mette in contatto docenti e studenti universitari con comunità e organizzazioni al di fuori del mondo accademico. Studenti e docenti contribuiscono ai processi di resistenza al neoliberismo e alla costruzione di comunità e organizzazioni alleanze al di fuori dell'università (ad es. MOTT 2017; BAKER 2021).

Questi tipi proposti non operano necessariamente in compartimenti stagni isolati o immutabili: alcuni si trasformano nel tempo; altri sono effimeri e scompaiono.

Il mio articolo descrive le esperienze di una comunità e di un'organizzazione periferica all'università (tipo C); tuttavia, quando viene pubblicato su una rivista accademica come *Anarchist Studies*, acquisisce alcune delle caratteristiche del tipo B, ovvero la resistenza anarchica al neoliberismo.

La nostra esperienza arricchisce il campo delle epistemologie estese (GAYÁ 2021, p. 169) nel senso di «decolonizzare e aprire spazi per la diversità epistemologica e la pluriversalità all'interno delle nostre identità, pratiche e tradizioni [heritages]». Ci siamo riusciti unendo le conoscenze Maya e quelle universitarie. Come suggerito da un revisore anonimo di questo articolo, esso «discute le esperienze di ... anni di attivismo basato sulla comunità – cosa altamente lodevole e rara nella moderna ricerca anarchica (che comprende per lo più esperimenti a breve termine, iniziative e progetti)». La nostra esperienza al CCC riflette la seguente definizione di anarchismo:

L'unica forma politica che va sempre inventata, che va plasmata prima ancora di esistere, proprio perché non dipende da alcun inizio o comando, l'anarchismo non è mai ciò che è. È proprio là che risiede il suo essere. Questa plasticità è il senso del suo essere, il senso della sua domanda (MALABOU 2024, p. 214).

Interpreto l'idea di Malabou in chiave epistemologica, affermando che ogni prassi anarchica concreta costituisce un nuovo strumento che si aggiunge alle nostre risorse per la lotta, piuttosto che esistere un modello o un manuale per l'azione universale.

Le resistenze descritte nella tipologia sopra illustrata si inseriscono nel contesto di una tendenza neoliberista globale nell'istruzione superiore. Università in Africa, nelle Americhe, in Asia, in Europa e in Oceania stanno affrontando un'ondata di pratiche e politiche neoliberiste (AMSLER & SHORE 2015; CONE 2018; HÖLSCHER 2018; PARK 2018; CANO MENONI 2022) e il Messico non fa eccezione (LORA CAM 2020). Due tipi di fenomeni accompagnano tali pratiche e politiche. Il primo comprende processi di resistenza contro politiche e pratiche nel quadro dello status quo dello Stato capitalista (LOZANO-DÍAZ & FERNÁNDEZ-PRADOS 2019; YANG & HOSKINS 2020). Il secondo tipo, meno comune, è la promozione di altre forme di organizzazione socio-politica, non semplicemente la partecipazione elettorale come favorita dallo Stato e dal sistema capitalista. In questo articolo, presento i dettagli di un esempio del secondo tipo. Nello specifico, mostro come sia possibile attuare un programma di azione anarchica diretta per creare una comunità emancipante, con il sostegno e il contributo di studenti formati in un'università neoliberista.

Libertà, democrazia e diversità di idee sono valori costantemente presenti nel discorso universitario. Senza lo scambio libero e democratico di idee diverse – e persino contrastanti – il carattere universale a cui aspirano gli istituti di istruzione superiore è a rischio. Risulta quindi strategico utilizzare, difendere e ampliare lo spazio di pensiero e di azione politica consentito dalle università, altrimenti siamo condannati alla visione ristretta del pensiero dominante. Ciò non implica, tuttavia, la convinzione

**LE UNIVERSITÀ NEI
PAESI CAPITALISTI
SONO AL SERVIZIO DEL
CAPITALISMO, MA È
POSSIBILE LOTTARE
ANCHE CONTRO
QUESTI LIMITI**

che le università possano diventare effettivi strumenti di educazione popolare ed emancipazione. In questo senso, condivido l'opinione di Lorde (2018), la quale afferma che «gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone». In altre parole, le università nei paesi capitalisti sono al servizio del capitalismo, ma è possibile lottare anche contro questi limiti.

Forse il problema principale delle università neoliberiste è che la loro attività formativa si basa sulla falsa premessa che non esista alternativa al capitalismo e che l'istruzione universitaria debba, di conseguenza, essere guidata dagli interessi e dai valori del capitalismo. Tale discussione esula dall'ambito di questo articolo, perciò procedo partendo dal presupposto che la premessa di base dell'università neoliberista sia falsa, e sostengo – come molti altri colleghi critici – che ciò si rifletta in molti altri ambiti, tra cui la nostra tutela dell'ambiente naturale, i problemi urbani e le difficoltà dei giovani laureati nel trovare impiego.

Esiste un altro problema, nascosto, all'interno degli istituti di istruzione superiore del Messico, e il fatto che non se ne discuta lo rende ancora più insidioso nella formazione e nell'azione politica del corpo studentesco e del corpo docente. Esso riguarda la nozione di superiorità epistemologica e lo status socioculturale associato all'istruzione superiore, che è profondamente intrecciato con forme di conoscenza di tipo coloniale (WALSH 2023). La convinzione che l'istruzione superiore ci distingua, rendendoci superiori alle conoscenze e alle capacità delle comunità e delle persone meno istruite, è profondamente radicata negli ambienti accademici (KUPPENS et al. 2017). L'esperienza che descrivo in questo articolo dimostra che questa convinzione è infondata e anche dannosa per una sana convivenza democratica degli studenti universitari con chi non fa parte della loro istituzione.

L'anarchismo nell'ambito dell'educazione ha assunto forme e prospettive diverse, traendo ispirazione da diversi teorici e attivisti. Vi sono approcci eterogenei, dalle proposte scolastiche di Ferrer Guardia (2018) e Steiner (2004) alle forme più radicali di «descolarizzazione» teorizzate da Illich (1971) e messe in pratica da Holt (2016; 2017; HOLT et al. 2018). In questa diversità, assumo una posizione eclettica nella tradizione anarchica nell'ambito dell'educazione. Come suggerisce Kinna, l'interesse anarchico per l'educazione e lo sviluppo di proposte educative è direttamente correlato al processo di emancipazione. Pertanto, la comprensione delle complessità dell'apprendimento e del disimparare in contesti diversi sostiene la lotta contro il dominio a favore di spazi di libertà e autogoverno (KINNA 2020, p. 45).

Tali proposte teoriche e pratiche in materia di educazione da una prospettiva anarchica sono, per alcuni aspetti, generiche e spesso si riferiscono specificatamente ai livelli di base dell'istruzione; è quindi necessario individuare un quadro di riferimento più adeguato per gli obiettivi perseguiti in questo articolo. A questo proposito, attingo al quadro presentato da Graeber (2009), il quale ha spiegato che gli sforzi per seguire i principi anarchici dell'educazione oggi spesso non utilizzano l'etichetta «anarchica» per identificarsi (GRAEBER 2009, p. 105). Ciò è coerente con la mia esperienza al CCC, dove solo un altro partecipante si identifica come anarchico. Ciò solleva la questione se la mia interpretazione anarchica delle testimonianze e delle azioni degli studenti che hanno partecipato al CCC possa riflettere una mia imposizione. Non credo che sia così e faccio nuovamente riferimento a Graeber (2009, p. 104), che racconta la sua esperienza come dottorando in Madagascar, dove gli abitanti della regione che studiava vivevano al di fuori dello Stato e seguivano pratiche decisionali collettive anarchiche, pur non definendosi anarchici. Ciò risulterà evidente con la testimonianza di due studenti partecipanti al CCC.

Poiché questo articolo verte sull'esperienza formativa di giovani donne, studentesse di un'università neoliberista e residenti

in una comunità rurale, credo sia possibile inquadrare questo lavoro nelle categorie individuate da Noterman e Pusey (2012), riguardo agli esperimenti pedagogici all'interno, all'esterno o ai margini della vita accademica. Il nostro si colloca ai margini delle strutture universitarie e, certamente, è necessaria una spiegazione del numero e delle caratteristiche degli studenti partecipanti, e di come sia nata la loro partecipazione. Questo può far luce sui modi specifici in cui si sono sviluppate le relazioni anarchiche tra coloro che fanno parte della comunità universitaria e gli abitanti della comunità di Canicab. Dedicherò un po' di spazio nella sezione sui partecipanti e sulla metodologia, per spiegare come gli studenti siano stati coinvolti nel progetto CCC.

I nostri risultati sono frutto di dodici anni di lavoro in una comunità indigena maya nello stato messicano dello Yucatán. Considero i risultati della ricerca che hanno portato alla stesura di questo articolo come un contributo al recente dibattito sull'educazione in *Anarchist Studies* (McKee, 2021; Andrason et al. 2023). Nell'ambito di questo dibattito, vorrei portare la riflessione sull'esperienza qui descritta, discutendo gli elementi delle filosofie anarchiche dell'educazione e della politica secondo diversi autori (SUISSA 2010, 2019; TAIBO 2018; HONEYWELL 2021, tra gli altri).

A differenza dello studio di McKee (2021), incentrato sull'istruzione secondaria, questo articolo si concentra sull'esperienza degli studenti dell'istruzione superiore, a livello di laurea triennale e magistrale. L'ambito di ricerca esaminato in questo testo è simile a quello trattato nello studio di Andrason et al. (2023). Da una prospettiva anarchica, vale la pena chiarire con maggiore precisione le somiglianze e le differenze tra questi due recenti studi nel campo dell'educazione e la ricerca che qui presento.

Il lavoro di McKee è una critica approfondita delle carenze dell'educazione del carattere [*character education*] nelle scuole secondarie del Regno Unito. La sua attenzione alla critica delle implicazioni filo-capitalistiche dell'offerta, dell'organizzazione e dello sviluppo dell'istruzione coincide con quella che nel mio studio

riguarda l'impostazione neoliberista dell'università. Tuttavia, è importante soffermarsi sui dettagli di entrambe le critiche. A differenza dell'istruzione secondaria, per la quale le politiche sia nel Regno Unito sia in Messico sono principalmente stabilite dal governo, l'istruzione superiore dispone ancora di spazi decisionali autonomi e, in Messico, questi sono protetti dalla libertà accademica. Queste differenze sono importanti quando si definiscono strategie e tattiche per portare le proposte e i progetti anarchici nel campo dell'istruzione formale.

Il lavoro di Andrason (et al.) in Sudafrica (2023), mi consente di riflettere sull'importanza di riconoscere la portata e la natura di un progetto anarchico in un contesto universitario nel mondo capitalista contemporaneo. L'esperienza che qui riporto si è svolta ai margini del lavoro accademico in un'università neoliberista. Al contrario, Andrason e i suoi collaboratori mettono in atto una proposta pedagogica anarchica nello sviluppo di una ricerca e di una relativa pubblicazione. L'esperienza su cui rifletto è invece incentrata sui bisogni di una comunità emarginata; solo in seconda battuta e in modo tattico produce lavoro accademico, come tesi di laurea e articoli di ricerca che fanno riferimento all'esperienza dell'organizzazione comunitaria.

Tenendo presenti queste considerazioni, illustrerò ora l'esperienza al centro di questo articolo, soffermandomi innanzitutto sugli aspetti metodologici.

Partecipanti, azione e testimonianze

Per comprendere le esperienze e le testimonianze degli studenti che hanno partecipato a questa attività, è necessario fornire alcune informazioni sul contesto.

Nell'aprile 2012, sette persone hanno acquistato tre ettari di terreno a Canicab e hanno fondato il CCC; il gruppo era composto da uno psicologo, uno studente di scienze dell'educazione, due linguisti, un ex studente di comunicazione, un sociologo e me,

antropologo. Nessuno di noi era nato o aveva vissuto a Canicab prima del 2012. Avevamo in mente di trovare uno spazio per costruire le nostre case fuori dalla città di Mérida e di creare un centro comunitario: due ettari sarebbero stati destinati al CCC e un ettaro alle nostre case. L'idea iniziale non si concretizzò; gli altri partecipanti abbandonarono il progetto e il gruppo iniziale si sciolse. Nel 2020 ho acquistato il terreno dai miei colleghi e ho continuato a lavorare allo sviluppo del CCC. Utilizzando i miei risparmi, ho costruito le strutture del CCC passo dopo passo, con l'aiuto di costruttori di Canicab. Abbiamo perforato cinque pozzi e installato l'elettricità, un sistema di irrigazione, internet e un'antenna per il segnale telefonico. Dal 2013, io e lo psicologo, entrambi professori ordinari presso l'Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), abbiamo organizzato attività nella comunità, tra cui proiezioni cinematografiche, tornei di calcio, spettacoli teatrali, iniziative di alfabetizzazione infantile e sostegno solidale durante un'epidemia di epatite. Abbiamo anche tenuto laboratori di educazione sessuale per donne, corsi di arte grafica per ragazze e ragazzi, corsi di montaggio radiofonico, laboratori di fotografia e teatro, e visite guidate al giardino del CCC che abbiamo iniziato a coltivare nell'aprile 2012, oltre a organizzare gite con gli abitanti della comunità ai siti archeologici Maya, e incontri con altre organizzazioni che perseguono obiettivi simili. Dal 2020, tuttavia, le attività del CCC sono state sviluppate sotto la guida degli abitanti nativi di Canicab, con l'aiuto degli studenti dell'UADY.

Tra il 2012 e il 2020 si sono verificati alcuni processi importanti per comprendere l'esperienza qui descritta. Il cambiamento più significativo è stato il crescente coinvolgimento della popolazione locale nelle attività del CCC. All'inizio le iniziative provenivano da persone esterne; ora, sono gli abitanti di Canicab a creare la maggior parte delle proposte e delle attività. Tra il 2012 e il 2020, un professore e degli studenti hanno creato i progetti; ora, io e i miei studenti seguiamo le iniziative che la comunità di Canicab conduce.

Dal 2012 al 2023 ho tenuto sessantadue corsi presso l'UADY (Universidad Autónoma dello Yucatán). Ho avuto 937 studenti ma nessuno di loro è stato obbligato a partecipare al CCC.

Quando organizzavo corsi presso la comunità Canicab, questi erano facoltativi, mai obbligatori. Per rispondere alla domanda su come siano stati selezionati i partecipanti – dei quali riporto le testimonianze – posso dire che il loro coinvolgimento incarna l'idea dell'«attività organizzata di esseri umani liberi, animata dallo spirito di solidarietà, (che) porta al perfezionamento dell'armonia sociale, che chiamiamo anarchismo» (HARVEL 1910, p. 26). Il modo specifico in cui si è verificato questo convergere di volontà è legato ai miei metodi di insegnamento. La mia ricerca è partecipativa e collegata al CCC, quindi nelle mie lezioni utilizzo molti esempi tratti dalla mia esperienza con la comunità. Tutti gli studenti le cui testimonianze appaiono in questo articolo – e tutti coloro che hanno fatto volontariato al CCC dopo aver frequentato le mie lezioni – hanno scelto liberamente di partecipare al progetto. Pertanto, i volontari rappresentano una piccola parte dei miei studenti, solo 11 dei 937 a cui ho insegnato tra il 2012 e il 2023. Inoltre, i miei studenti hanno invitato amici di altri corsi, in cui io non insegno, a fare volontariato al CCC, il che ha portato al progetto studenti di chimica, psicologia, ingegneria e matematica. In altre parole, non sono stato io a scegliere i partecipanti; piuttosto, sono stati loro a scegliere di collaborare per solidarietà con il CCC. Per questo articolo, ho richiesto solo a coloro che sono stati più costantemente o profondamente coinvolti nelle varie attività del CCC di autorizzarmi a citare le loro testimonianze e a sostenere la mia tesi.

Il lavoro di collegamento tra docenti e studenti dell'UADY e gli abitanti della comunità di Canicab è stato realizzato grazie alle risorse di coloro che partecipano al CCC. Non abbiamo chiesto denaro né alcun altro tipo di sostegno al governo messicano o allo Stato, né a società private o organizzazioni religiose. Il nostro è uno sforzo genuinamente autonomo e comunitario.

Secondo il recente censimento in Messico (Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2021), Canicab conta meno di mille abitanti. Data la ridotta popolazione, vivere in questa città mi ha permesso di familiarizzare con le dinamiche della comunità in molti ambiti diversi, mentre il mio lavoro come professore e ricercatore a tempo pieno presso l'UADY mi ha garantito un contatto diretto con studenti universitari e laureati. Pertanto, per dodici anni, ho fatto da ponte per collegare gli studenti dei vari programmi formativi con gli interessi e le esigenze della comunità di Canicab.

Il CCC è un'iniziativa laica e inclusiva. Per questo motivo accoglie persone con diverse credenze religiose, appartenenze politiche, nazionalità, orientamenti sessuali e identità di genere, etniche, razziali o di altro tipo. Le uniche condizioni per partecipare al CCC sono:

- non diffondere opinioni di parte o religiose;
- non agire per conto di alcun organo dello Stato, della Chiesa o della società;
- trattare con rispetto tutte le persone con cui condividono lo spazio del CCC.

In questo contesto, in collaborazione con la popolazione di Canicab, gli studenti e i docenti universitari, tutti conducono una ricerca-azione partecipativa per lo sviluppo delle attività concordate.

Intendo azione partecipativa come costituita da due filoni, secondo quanto proposto da Chevalier e Buckles (2019), i quali suggeriscono che qualsiasi ricerca sistematica in cui i partecipanti si impegnino in specifiche azioni di indagine finalizzate alla risoluzione congiunta dei problemi e al raggiungimento degli obiettivi, costituisca una ricerca-azione partecipativa. Tuttavia, essi distinguono la ricerca-azione parte-

**IL CCC È UN'INIZIATIVA
LAICA E INCLUSIVA,
ACCOGLIE PERSONE
CON DIVERSE CREDENZE
RELIGIOSE, APPARTENENZE
POLITICHE, NAZIONALITÀ,
ORIENTAMENTI SESSUALI
E IDENTITÀ DI GENERE,
ETNICHE, RAZZIALI
O DI ALTRO TIPO**

cipativa dall'indagine-azione, che non richiede necessariamente competenze in un'area scientifica specifica. Secondo gli autori, coloro che conducono un progetto di indagine-azione possono utilizzare teorie, pensiero sistemico e inferenza causale – tutti strumenti e approcci accademici – ma solo per affrontare problemi della vita reale. In altre parole, possono ottenere qualcosa come gruppo ma non sono obbligati a contribuire allo sviluppo della scienza, sebbene raggiungano i loro obiettivi utilizzando risorse scientifiche.

In questo articolo utilizzo le testimonianze di diversi studenti universitari e post-laurea coinvolti nelle attività del CCC. Con il permesso dei volontari, riporto i loro nomi originali.

Per raccogliere e interpretare le prove, utilizzo il metodo della testimonianza. Lackey (2008) ha attribuito importanza e significato alle testimonianze. Anche se chi parla non ha una conoscenza diretta di un determinato argomento, la sua testimonianza può costituire una fonte di informazioni. Contrariamente alla credenza epistemologica popolare, Lackey dimostra che la testimonianza non è solo una fonte di informazione epistemica trasmissiva, ma può anche generare nuova conoscenza, indipendentemente dalla comprensione del testimone stesso. Mentre le opinioni dominanti in letteratura si concentrano sullo status epistemo interno di chi parla, ciò in cui crede e ciò che conosce, Lackey propone un modo completamente nuovo di concentrarsi sugli elementi linguistici o comunicativi trasmessi tra gli interlocutori. Un approccio attraverso il quale impariamo dalle affermazioni e dalle parole degli altri, piuttosto che dalle loro credenze o conoscenze, un po' come una persona che canta intonata e armoniosamente senza saper leggere uno spartito. Come si vedrà nei risultati e nella discussione, uno studente può descrivere forme di relazioni politiche ed educative anarchiche senza necessariamente rendersi conto della filosofia e della pratica che la sua testimonianza rivela.

Il carattere neoliberista di un'università

La mia argomentazione si basa su due presupposti: a) l'UADY è un'università neoliberista, e b) le azioni degli studenti al CCC e con gli abitanti di Canicab hanno un carattere anarchico ed emancipante. Sostengo che gli studenti formati in un'università neoliberista possano partecipare proficuamente alla costruzione di spazi comunitari emancipanti e anarchici. Ciò offre loro nuove esperienze di apprendimento e richiede loro solamente di essere disposti a disimparare certe abitudini e punti di vista imposti dal loro ambiente di istruzione.

Il neoliberismo e l'istruzione sono concetti e realtà dinamiche (WILKINS 2020) e, di conseguenza, devono essere esaminate alla luce delle loro relazioni contestuali complesse, mutevoli e spesso contraddittorie. Qualsiasi altro approccio potrebbe portare a interpretazioni dogmatiche delle strategie di ispirazione anarchica, che si rivelano settarie quando diventano rigide, tralasciando un'analisi concreta della situazione. Ad esempio è fuorviante presumere che studenti formati in un'università neoliberista promuovano necessariamente il neoliberismo.

Analizzando la letteratura sulle università neoliberiste, Ross, Savage e Watson (2020) descrivono le seguenti caratteristiche di questo tipo di istituzione:

- uso di tecniche, standard e norme culturali di mercato all'interno dell'organizzazione universitaria;
- crescente precarietà e aleatorietà dell'occupazione del personale accademico;
- intensificazione del carico di lavoro;
- orientamento verso programmi accademici finalizzati alla generazione di reddito;
- legami con il mondo imprenditoriale;
- richiesta agli studenti di sostenere una quota maggiore dei costi della propria istruzione.

Tutte queste caratteristiche si trovano all'UADY. Per quanto riguarda le strategie di mercato, l'attuale Piano di Sviluppo Istituzionale dell'università afferma che i processi di ammissione, l'erogazione e la gestione dei servizi scolastici, quella dei servizi bibliotecari, dei servizi finanziari e materiali, dei servizi di laboratorio clinico e dei servizi di tecnologia dell'informazione e della comunicazione sono certificati ISO 9001 (1) secondo la versione del 2015 (UADY 2019). Inoltre, poiché l'UADY condivide il vocabolario della responsabilità sociale d'impresa, tradotto in termini di responsabilità sociale dell'università (VALLAEYS 2018), essa segue, nella sua organizzazione, tecniche culturali e simboliche neoliberiste, così come norme e standard dello stesso tipo.

Per quanto riguarda la crescente precarietà occupazionale nel mondo accademico, l'UADY ha ridotto il numero dei docenti a tempo pieno da 790 nel 2012 a 716 nel 2021. Questi posti sono ora occupati da personale con contratti a tempo determinato o a ore. L'intensificazione del lavoro all'università ha portato anche a modifiche dei regolamenti relativi al personale accademico e alle modalità della loro applicazione. Dalla loro approvazione nel 1993, al culmine delle politiche neoliberiste in Messico, i regolamenti relativi al personale accademico hanno subito varie modifiche, l'ultima delle quali nel 2014 (UADY 2014). Per fare un esempio concreto, secondo il regolamento, un professore e ricercatore di ruolo a tempo pieno, la posizione che ricopro attualmente, deve tenere 300 ore di lezione all'anno. Nonostante le disposizioni del regolamento, nel 2023 ho tenuto 436 ore di lezione. Il mio caso non è eccezionale; anzi, è comune tra i docenti, a causa dei motivi indicati in letteratura sull'intensificazione del lavoro (CREAGH et al., 2023). Pertanto, intensificazione significa orari di lavoro più lunghi e scarso controllo da parte del corpo docente sul tempo e sul tipo di attività svolte. In tutto il Messico, le politiche di finanziamento neoliberiste per le università pubbliche stanno esercitando pressione sulla produttività dei professori. I programmi del governo valutano la produttività in tutte le aree sostanziali del

lavoro accademico: insegnamento, ricerca, tutoraggio e attività esterne (con comunità e imprese). Le politiche si applicano indipendentemente dal tipo di contratto di ciascun docente. Un professore di ruolo, il cui contratto prevede solo l'insegnamento, deve svolgere anche attività di ricerca, tutoraggio e divulgazione. A seconda del tipo di contratto, i full research professors devono dedicare almeno venti ore settimanali alla ricerca, nonostante svolgano ore di insegnamento supplementari non previste dal regolamento universitario. Lo fanno per integrare i loro stipendi insufficienti. In Messico esistono due principali sistemi di «ricompense» economiche per i professori universitari: l'incentivo economico concesso dal Sistema Nazionale dei Ricercatori e il Programma per Incentivare le Prestazioni del Personale Docente. Entrambi i programmi esulano dal controllo delle università; è il governo federale a stabilire le regole. Sebbene gli amministratori universitari e i professori non abbiano alcun potere su di esse, queste regole sono concepite e gestite per intensificare il lavoro accademico.

Secondo il Piano di Sviluppo Istituzionale in vigore presso l'UADY, «si procederà ad aumentare le entrate dell'università promuovendo la creazione di modelli di business e la costituzione di imprese universitarie, al fine di contribuire alla sostenibilità finanziaria» (UADY 2019, p. 98), a riprova del fatto che l'UADY è orientata a produrre profitti.

L'UADY dispone di un Consiglio di partecipazione sociale, un organo consultivo che affianca il rettore dell'università e rappresenta una serie di associazioni e camere di commercio. Tuttavia, sebbene lo Yucatán sia uno stato messicano con una popolazione indigena di lingua maya di oltre 519.167 persone (Istituto Nacional de Estadística y Geografía, 2021), in questo consiglio non è presente alcun rappresentante maya.

Con la sola eccezione della Facoltà di Scienze Antropologiche, gli studenti di tutte le altre facoltà e scuole dell'UADY pagano tasse di iscrizione e di frequenza; ad esempio, in un corso di laurea magistrale, gli studenti pagano 5086 dollari USA in

quattro semestri. Questa situazione è in netto contrasto con quella di altri istituti pubblici del Paese, come l'Università Nazionale Autonoma del Messico, dove l'istruzione è gratuita.

L'UADY presenta dunque le caratteristiche tipiche di un'università neoliberista.

Fraternità [Sorority], azione politica e diritti

**POICHÉ LA STRAGRANDE
MAGGIORANZA DEI VOLONTARI
DEL CCC ERA COSTITUITA
DA DONNE, È IMPORTANTE
SOTTOLINEARE LE INIZIATIVE
DI SOLIDARIETÀ
FEMMINILE E
L'IMPEGNO POLITICO
ANARCHICO
INTRAPRESO INSIEME
ALLE DONNE DEL
VILLAGGIO DI CANICAB**

I volontari del CCC, maschi e femmine, sono in maggioranza studenti universitari iscritti al corso di laurea in Comunicazione sociale o laureati con un master in Ricerca educativa, ma anche studenti dei corsi di laurea in Turismo, Didattica della matematica, Storia, Psicologia e Ingegneria alimentare hanno contribuito al progetto.

Ho insegnato o fatto da tutor a molti dei volontari. Sono consapevole della natura altruistica e disinteressata della loro partecipazione al CCC, come dimostra il loro contributo in termini di ri-

sorse materiali e finanziarie, tempo, impegno e conoscenze, nonché il loro rapporto premuroso e affettuoso con le ragazze, i ragazzi e le donne che partecipano agli incontri, ai laboratori e agli eventi organizzati presso il centro comunitario. I comportamenti sopra menzionati coincidono sotto molti aspetti con quelli descritti da Zubietta (2020).

Poiché la stragrande maggioranza dei volontari del CCC era costituita da donne, è importante sottolineare le iniziative di solidarietà femminile e l'impegno politico anarchico intrapreso insieme alle donne del villaggio di Canicab.

In quanto maschio, mi risulta difficile comprendere bene molti dei problemi che le donne devono affrontare nel villaggio. Le studentesse dell'UADY e le donne di Canicab hanno svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo di iniziative educative e politiche relative alla salute fisica, mentale e sociale. Per quanto riguarda l'autonomia delle giovani studentesse delle quali cito le testimonianze, sottolineo che non hanno alcun legame con lo Stato, le aziende o le organizzazioni religiose. Hanno gestito il denaro, i trasporti, il cibo, gli istruttori, i materiali e gli spazi per le varie attività insieme alle donne del villaggio, e con loro hanno vissuto nuove esperienze educative. Come riflette una partecipante, Oscaira:

Imparavo sempre qualcosa di nuovo sulla visione del mondo delle donne di Canicab e mostravo loro la mia. Adoravo quelle belle chiacchierate filosofiche e la grande amicizia che accompagnava le attività. C'erano molti giorni in cui tornavo da Canicab immaginando mondi migliori e modi pacifici per realizzarli. Inoltre, grazie alla mia partecipazione al CCC, ho potuto andare negli Stati Uniti per un seminario rivolto ai direttori universitari. Mentre ero lì, ho imparato ogni sorta di cose che avevano senso grazie a ciò che avevo fatto a Canicab. Il CCC mi ha aiutata a formarmi come donna più critica, empatica e consapevole, sia a livello personale che professionale.

Il percorso di apprendimento che Oscaira ha intrapreso insieme alle donne del villaggio l'ha portata all'impegno politico: è stata la principale organizzatrice della Prima Assemblea delle Donne Maya tenutasi a Canicab nel giugno 2019.

Microcosmo anarchico e azione diretta al CCC

Al CCC proponiamo e mettiamo alla prova l'idea anarchica presentata da Suissa (2010) riguardo alla trasformazione sociale. Essa sottolinea l'importanza dei programmi educativi nei progetti anarchici. Questi progetti non si limitano semplicemente a cercare di generare un modello alternativo prefissato di organizzazione sociale; mirano piuttosto a gettare le basi per l'evoluzione naturale di tale modello. In pratica, ciò comporta la promozione di pratiche che sostengono l'ideologia anarchica e la creazione di un microcosmo di società anarchica (SUISSA 2010, p. 81). Approfondirò ulteriormente questa idea nella discussione, ma offro ora l'esempio della testimonianza di Yadisabel:

Il CCC è un ambiente motivante. Il lavoro di squadra è fondamentale per portare a termine progetti e attività, quindi non mi è costato alcuno sforzo collaborare. Il lavoro non veniva classificato come buono o cattivo, era una serie di azioni che potevano avvicinarci più rapidamente all'obiettivo o impedirci di vedere i nostri errori e imparare da essi. Il mio lavoro veniva dal cuore; mi sentivo impegnata nelle filosofie sostenute dal CCC e, oltre a ciò, nei confronti delle ragazze, dei ragazzi, delle donne e degli uomini di Canicab. Ho trovato un pretesto per fare qualcosa con la comunità in quello spazio, ed è stato piacevole, confortante e pieno di speranza. Un esempio è stato il Primo Raduno delle Donne Maya di Canicab. Abbiamo discusso i preparativi per diverse settimane. Abbiamo anche tenuto in comunicazione le donne organizzatrici e le partecipanti durante l'incontro.

Ciò che risalta dalla testimonianza di Yadisabel è l'affinità filosofica tra il proprio impegno e l'opera del CCC. Questo legame e il carattere processuale che lei attribuisce al lavoro, testimoniano l'alto livello di consapevolezza che Yadisabel ha sviluppato attraverso l'esperienza. La sua testimonianza mostra come, nell'esperienza del CCC, vengano affrontate questioni filosofiche, politiche e morali che sono, secondo Suissa (2020), centrali nell'azione anarchica.

Una testimone dell'azione diretta

Silvia aggiunge un elemento tipicamente anarchico, l'azione diretta, le cui implicazioni analizzerò più avanti, alla luce degli approcci di Taibo (2018) e di Byas e Christmas (2021). Silvia descrive la sua esperienza al CCC come segue:

È stata un'esperienza significativa e arricchente a livello accademico, di educazione popolare e di azione diretta. Sebbene all'inizio la proposta di teatro popolare [presentata da Silvia al CCC] suscitasse in me, in qualità di volontaria, un certo interesse, essa è stata poi fatta propria da coloro che vi hanno preso parte. Questo consenso è stato una creazione collettiva in cui abbiamo gestito gli interessi individuali e permesso loro di interagire per costruire uno spazio di esplorazione del teatro popolare. Le esigenze dei bambini e degli adolescenti che partecipavano al laboratorio di teatro popolare venivano ascoltate con attenzione, nel senso che le idee di chiunque di noi potevano essere presentate e trasformate in azione. In questo modo, abbiamo soddisfatto i bisogni di gioco, attenzione, trattamento equo senza distinzioni, esplorazione dei dispositivi di creazione scenica, conoscenza e ricerca. Pertanto, confermo il potenziale dell'azione diretta per la trasformazione collettiva come possibile via per un'altra educazione.

L'enfasi posta da Silvia sul carattere orizzontale, consensuale e rispettoso delle relazioni e dei progetti all'interno del CCC è un'idea tipicamente anarchica, racchiusa nel concetto di azione diretta (TAIBO 2018, p. 28; BYAS & CHRISTMAS 2021, p. 62). Questi autori utilizzano l'azione diretta per affermare solo l'assenza di influenza statale, ma noi estendiamo il concetto di azione diretta a qualsiasi tipo di azione in cui i partecipanti attivi vengano coinvolti senza alcuna mediazione statale, burocratica, di partito o aziendale, ed è proprio a questo tipo di azione che Silvia si riferisce.

Tutela delle risorse bioculturali

Ridurre l'attività politica al semplice atto di votare, in un mondo in cui viviamo e moriamo sotto il peso dei cambiamenti climatici, è a dir poco miope (HONEYWELL 2021, p. 4). Gli universitari che operano all'interno del CCC condividono la visione di molti altri gruppi in tutto il mondo: sono necessarie azioni concrete per la difesa, la conservazione e il recupero delle risorse [*heritage*] naturali e culturali della nostra comunità.

Dal 2012, i fondatori del CCC hanno realizzato un giardino dedicato alla cura, alla conservazione e al recupero delle risorse bioculturali della regione. Chi avrà l'opportunità di visitare il centro comunitario potrà conoscere oltre duecento specie vegetali con proprietà medicinali, mellifere, aromatiche, commestibili, rituali, da legname e architettoniche. Il nostro obiettivo è quello di includere in questo spazio del centro comunitario la maggior parte delle specie utili registrate dell'etnoflora dello Yucatán (ARELLANO RODRÍGUEZ et al. 2003). Il progetto del giardino del CCC fa parte della tradizione Maya di uso, cura, conservazione e diffusione di specie utili, che esiste in quelle terre sin dall'epoca preispanica. La ricerca archeologica ha dimostrato che ciò che i colonizzatori europei vedevano come giungla incolta era, in realtà, il prodotto di migliaia di anni di ingegnosità, cura e lavoro da parte dei popoli Maya precolombiani (FORD & NIGH 2015). Continuiamo a coltivare e irrigare questa terra, queste preziose risorse dei nostri antenati Maya.

Oltre all'azione concreta di prendersi cura di diverse specie vegetali, il progetto del giardino del CCC produce diversi risultati educativi: favorisce la trasmissione di conoscenze dalle generazioni più anziane a quelle più giovani degli abitanti di Canicab; condivide tali conoscenze con persone provenienti da fuori Canicab e crea un legame di solidarietà tra la comunità e i giovani studenti universitari che partecipano ai progetti insieme alla popolazione locale.

**I FONDATORI DEL CCC
HANNO REALIZZATO UN
GIARDINO DEDICATO
ALLA CURA, ALLA
CONSERVAZIONE E
AL RECUPERO DELLE
RISORSE BIOCULTURALI
DELLA REGIONE**

In Messico, in particolare nello Yucatán, il lavoro manuale è considerato umiliante e indicativo di uno status socioculturale ed economico basso. Al CCC, per combattere questo pregiudizio, è importante riconoscere la dignità del lavoro manuale. Ecco perché, sin dall'inizio dei lavori nell'orto del CCC, abbiamo invitato gli studenti a unirsi a noi nella cura e nella coltivazione delle nostre risorse vegetali. Alcuni, come Carolina e Olga, hanno partecipato più di altri, ma tutti hanno radicalmente cambiato la loro percezione del lavoro con la terra. Naturalmente, questo cambiamento di percezione si estende anche all'apprezzamento e al riconoscimento delle competenze e delle conoscenze degli uomini e delle donne di Canicab che lavorano la terra, di ciò che creano con le loro mani. La testimonianza di Olga ci permette di considerare questi cambiamenti:

Mi capitava spesso di non capire alcune delle espressioni grammaticalmente errate [*degli abitanti di Canicab*]. Inoltre, sentivo di avere l'autorità di correggere questi errori, perché ero l'insegnante. Tuttavia, a volte bisogna imparare a tacere e ascoltare. Questo, per chi di noi possiede una laurea, può essere difficile: se hai lavorato tanti anni per ottenere un titolo che ti ha dato vantaggio o potere, se questo ti viene tolto o decidi di rinunciarvi, cosa ti rimane? Molto poco. Non conosci un mestiere; non sai come lavorare la terra; non sai ricamare. Quindi, i titoli di studio condizionano il modo in cui la comunità ci percepisce, ma la convivenza può modificare questo. Riguarda anche il modo in cui noi percepiamo e ci comportiamo con la gente di Canicab nel centro comunitario, cosa che può cambiare perché, sebbene possa essere difficile, alla fine è meraviglioso.

Nelle sue riflessioni, Olga attinge a un concetto fondamentale per la visione anarchica dell'educazione: quello di «educazione integrale» (SUISSA 2010, p. 131). Esso comprende l'idea che sia necessario superare la distinzione capitalista tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, per ricevere una buona istruzione. Il fatto che Olga riconosca la difficoltà di disimparare i sentimenti di superiorità intellettuale nei confronti dei lavoratori manuali, instillati dal programma di studi di stampo neoliberista della sua università, offre un esempio delle riflessioni suscitate dall'esperienza del CCC.

Discussione

In questa sezione, analizzo il significato dei dati presentati nel contesto della letteratura citata e alla luce delle idee anarchiche che sono alla base dell'argomentazione teorica del presente articolo.

Gli approcci adottati da Suissa (2010; 2019), Taibo (2018) e Honeywell (2021) riguardo all'anarchismo e all'educazione mi consentono di interpretare le testimonianze riportate come evidenze dell'azione anarchica. La mia analisi ruota attorno all'idea che, nella loro pratica presso il CCC, gli studenti dell'UADY manifestino caratteristiche anarchiche che contribuiscono a creare una piccola comunità emancipante.

Lackey osserva che le testimonianze possono rendere conto di conoscenze e pratiche che potrebbero sfuggire persino a chi le esprime. Nelle testimonianze citate, ad eccezione di quella di Silvia, gli studenti non utilizzano termini del vocabolario anarchico, ma ciò non rende la loro attività al CCC meno anarchica. In accordo con le conclusioni di Graeber sul Madagascar (2009: 104).

Suissa (2010) sostiene che, dalla prospettiva anarchica, la consapevolezza può guidare l'esistenza, in una certa misura. Questa affermazione spiega l'entusiasmo anarchico per l'educazione come componente fondamentale del programma rivoluzionario. La te-

testimonianza di Oscaira dimostra che la sua coscienza politica si è ampliata e ha acquisito significato grazie alla sua esperienza al CCC. Questa testimonianza è la prova del carattere anarchico, o in questo caso pacifista, della sua azione con le donne di Canicab. Gli studi di Suissa offrono una prospettiva storica sul pensiero e sui progetti educativi anarchici. L'autrice riconosce in questi progetti l'idea di responsabilizzare gli studenti attraverso «esperimenti di democrazia attiva», che assumono una nuova dimensione grazie agli esperimenti di pensiero utopico da lei esaminati (2010, p. 125). La testimonianza di Yadisabel dimostra che il CCC è un esperimento di democrazia attiva che ha generato un microcosmo di società anarchica.

La testimonianza di Silvia include esplicitamente il concetto di azione diretta: lei si riconosce come militante anarchica e la sua attività all'interno del CCC segue tale riferimento politico. Ai fini della mia argomentazione, è utile mostrare come la testimonianza e la pratica di Silvia all'interno del CCC coincidano con le posizioni anarchiche sull'azione diretta. Taibo (2018, pp. 28-29) sostiene che, per gli anarchici, l'azione diretta è un'azione in cui siamo partecipanti attivi senza mediatori esterni come partiti politici, burocrazia o altre istituzioni. Si riferisce a un modo di vivere autonomo in cui manteniamo sempre il pieno controllo sulle nostre decisioni. L'approccio dell'azione diretta incoraggia l'auto-organizzazione a livello locale senza mediazioni istituzionali. All'interno del CCC, mettiamo esplicitamente in pratica ciascuna di queste caratteristiche e, pertanto, l'azione degli studenti dell'UADY può essere definita come azione diretta.

Infine, analizzo la testimonianza di Olga sull'orizzontalità nei termini che Honeywell (2021, p. 80) adotta per questo concetto. Per gli anarchici, l'orizzontalità implica il decentramento delle istituzioni e delle procedure, poiché il potere tende a diventare centralizzato e gerarchico. Questo lavoro è importante per gli attivisti, perché riconosce il desiderio di diversità (compresa la diversità degli obiettivi) all'interno dei movimenti e della società

nel suo complesso, nonché la resistenza all'unità imposta (le caratteristiche dell'organizzazione militare). L'obiettivo è continuare a ricreare un processo aperto in grado di adattarsi alle mutevoli esigenze e agli obiettivi. La testimonianza di Olga ci permette di vedere che, dati i ruoli e il presunto prestigio culturale che esistono nella nostra società capitalista, mantenere relazioni orizzontali con gli abitanti di Canicab è un processo che richiede impegno e dedizione da parte degli studenti dell'UADY. Come dice Olga, è un compito delicato, ma che si sviluppa in bellezza. L'evidenza dimostra che l'esperienza del CCC è di orizzontalità, non di orizzontalismo (BRAY 2018) perché l'orizzontalismo implica un'imposizione, cosa che non avviene nel CCC.

Conclusioni

La tesi che sostengo in questo articolo è che sia possibile sviluppare processi educativi anarchici ed emancipanti con la comunità non accademica, anche con la partecipazione di studenti formati in un'università neoliberista. Ne ho fornito l'evidenza attraverso alcuni esempi tratti dai nostri dodici anni di lavoro al CCC e dalle testimonianze degli studenti volontari.

Sulla base dei risultati che ho presentato, si può affermare che gli studenti dell'UADY che hanno partecipato come volontari al CCC offrono diversi esempi di azione anarchica a livello comunitario. Tutti riconoscono in questo microcosmo una società migliore, caratterizzata dall'orizzontalità, creata al CCC attraverso l'azione diretta.

Qualcuno potrebbe mettere in dubbio la possibilità di ripetere questa esperienza in altre università neoliberiste. La nostra esperienza sarebbe stata diversa se, ad esempio, io non fossi stato di ruolo o se i miei diritti non fossero stati tutelati dal sindacato dei lavoratori universitari. Né sarebbe stato possibile se avessi lavorato in altri programmi dell'UADY, dove gli studenti tendono ad avere opinioni politiche conservatrici, che riproducono i

valori e l'ideologia neoliberisti. Ho avuto la fortuna di incontrare studenti che avevano una visione critica del capitalismo, del patriarcato e della struttura universitaria anche prima della loro esperienza al CCC. Infine, abbiamo avuto il sostegno dei funzionari universitari che, pur non condividendo pienamente le idee sperimentate al CCC, hanno permesso il nostro lavoro. Essi sostengono e proteggono il carattere pluralistico che, almeno nel discorso, è solitamente riconosciuto all'UADY. Il CCC potrebbe non essere mai esistito senza queste precondizioni.

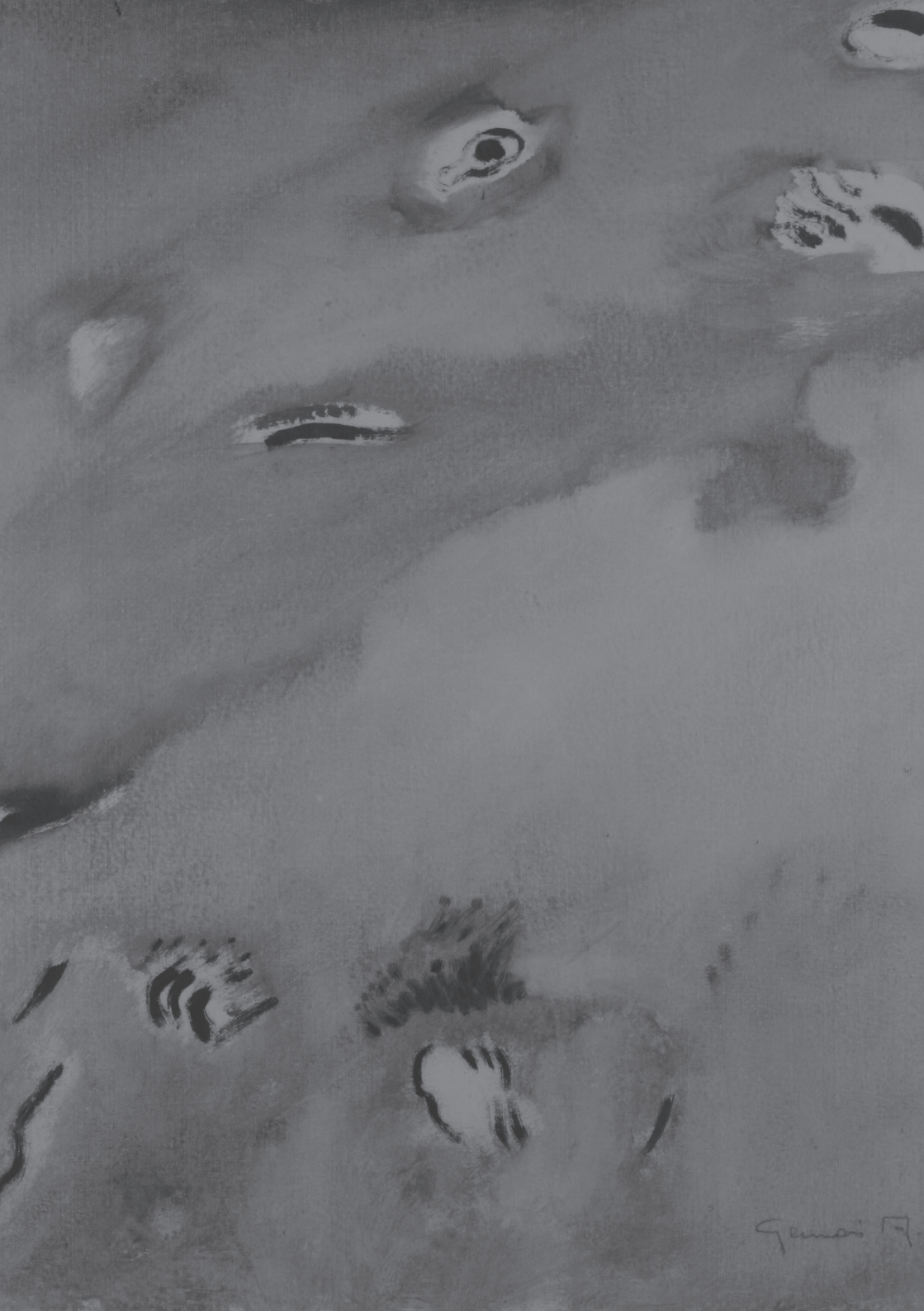
Le esperienze presentate e il fatto che siamo riusciti a sostenere il CCC per oltre un decennio e che continuiamo a ideare, sviluppare e realizzare nuove attività educative concrete per avvicinarci a un microcosmo di società egualitaria e libera, possono essere fonte di speranza per gli altri. Questo è lo spirito del nostro lavoro a Canicab.

In questo spirito, e sulla base della nostra esperienza, possiamo affermare che, ai margini del capitalismo e del patriarcato, le esperienze degli anarchici non portano al caos; al contrario, contribuiscono alla creazione di comunità ispirate dai principi di uguaglianza, libertà, democrazia e giustizia.

Traduzione di Francesco Spagna

*Le note editate nell'originale e la lunga bibliografia sono state omesse per ragioni di spazio. Gli interessati possono trovarle nel sito di *Anarchist studies*: Volume 33 (2025).

Titolo originale: «Creating an Anarchist Community: How can Students from a Neoliberal University Participate?», *Anarchist Studies* – Vol. 33, n. 2 (2025).



Gemini 17.

VIRGILIA D'ANDREA (1888 – 1933)

Francisco Soriano

A vedere quel corpo minuto e il viso così pallido, con la fronte stretta e gli occhi castani, vivissimi, nessuno avrebbe immaginato la pericolosità sociale di questa donna secondo il potere politico: il suo nome era Virgilia D'Andrea. La nota prefettizia contenuta in un documento del 1919, stilato a Bologna, la definiva strumentalmente e falsamente un tipo violento per temperamento e volubile che «riscuote nell'opinione pubblica cattiva fama, avendo sempre mantenuta una condotta morale riprovevole».

Virgilia D'Andrea nacque a Sulmona nel 1888. Affidata a un collegio religioso dopo la perdita di entrambi i genitori, ebbe un'educazione permeata da valori cattolici e autoritari. Erano anni di sconvolgimenti sociali e politici, scanditi da sequenze di avvenimenti violenti che segnarono il suo percorso formativo e provocarono in lei una reazione decisa nei confronti delle ingiustizie e delle disuguaglianze sociali. Nel 1909 Virgilia conseguì con successo il diploma di maestra elementare e, dopo aver ricevuto a Napoli la licenza che la dichiarava idonea all'insegnamento, cominciò a lavorare a Sulmona. Qui Virgilia subì il trauma del primo conflitto mondiale, che la spinse a scendere in prima linea con un impegno politico attivo che si produrrà in diverse battaglie sociali.

L'attività antinterventista le consentì di conoscere esponenti dell'anarchismo, fra i quali Armando Borghi, nel 1917. Da allora cominciò con lui un sodalizio umano e politico che avrà termine solo con la scomparsa di Virgilia avvenuta a New York, per una grave malattia, nel 1933. Virgilia D'Andrea entrò a far parte dell'Unione sindacale e vi si immerse completamente, portando avanti l'attività di sindacalista anche durante l'esilio dall'Italia, a partire dal 1922. Virgilia D'Andrea aveva un'idea di società che si distingueva sulla base di federazioni composte da libere associazioni di produttori e consumatori che dovevano operare in un reciproco interesse: libertà e giustizia non significavano solo diritti civili, ma anche l'annullamento della sofferenza, dell'odio e della superstizione. Per l'anarchica la dittatura fascista fondava la sua forza su spinte propulsive regressive: un'ideologia senza confronto e senza creatività che impediva la nascita di una società fondata sulla giustizia e l'uguaglianza. Secondo l'anarchica, nella società, valori come la patria e la fede religiosa imprigionavano in laccioli strettissimi lo slancio verso il progresso, vincolando le coscienze degli uomini all'accettazione silente, alla disgregazione dei rapporti umani basati sulla paura e la vendetta, sull'esaltazione della violenza come soluzione delle controversie. «Anima gentile, lottatrice indomabile» è l'immagine di lei più ricorrente in ogni persona che la conobbe. Scrittura al femminile, esilio, anarchismo, sindacato, arte, poesia, antifascismo, antitotalitarismo, mobilitazioni transnazionali sono alcuni degli elementi fondanti la sua ideologia anarchica. Il lungo percorso di Virgilia è costellato da documenti eterogenei, di natura letteraria, artistica, giornalistica, poetica. La sua vita e le sue opere, rimaste sempre inscindibili, furono da lei impiegate come strumenti di lotta e di azione. Non è un caso che il suo modello poetico, ereditato da Leopardi, Carducci, Pascoli, Rapisardi, Ada Negri, Pietro Gori, sia una scrittura sempre animata da profondo idealismo che Virgilia impiega senza soluzione di continuità in poesia e in prosa.



Virgilia ci lascia in eredità un vasto corpus di testi, saggi, conferenze, poesie: fra i più conosciuti *Torce nella notte*, *L'ora di Maramaldo*, *Tormento*, e una fondamentale quanto rilevante esperienza alla direzione della rivista anarchica «Veglia», uno spazio di antagonismo antifascista che raccoglieva testi e immagini artistiche dei più importanti esponenti del mondo libertario internazionale.

Bibliografia essenziale

SORIANO F. – VALSANIA C., *Virgilia D'Andrea. Una poetica sovversiva*, Nova Delphi, Roma, 2024.

D'ANDREA V., *Torce nella notte*, Galzerano editore, Casalvelino Scalo, 2003.

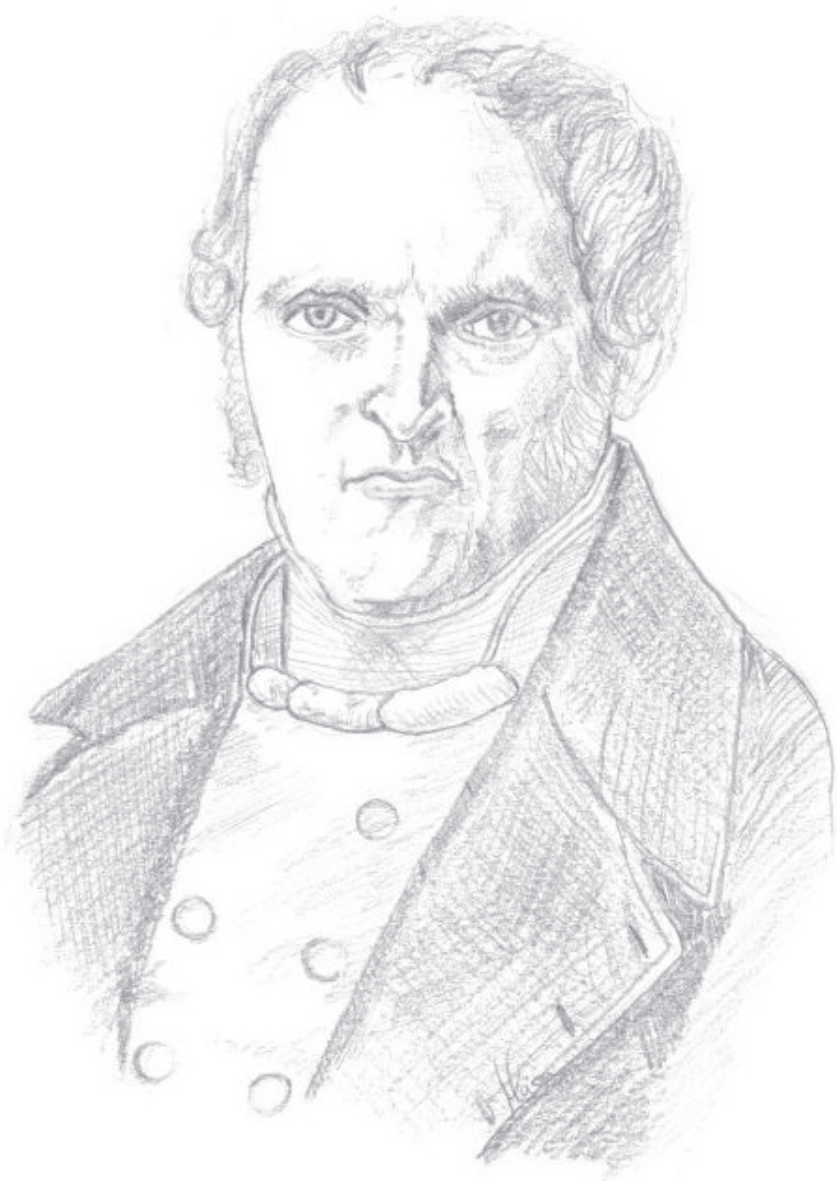
D'ANDREA V., *Tormento*, Galzerano editore, Casalvelino Scalo, 1976.

CHARLES FOURIER (1772-1837)

Fabio Lombardi

Friedrich Engels gli ha reso omaggio come geniale utopista e precursore del socialismo. André Breton, scorgendo in lui un umorista sotto mentite spoglie, lo ha incluso nella sua *Antologia dello humour nero*. Se avesse potuto spingersi in avanti nel tempo di oltre un secolo, Charles Fourier avrebbe apprezzato questi riconoscimenti, dato che per tutta la vita è stato un pensatore marginale e solitario. Avrebbe anche visto che la fantasiosa promiscuità sessuale immaginata nel suo *Il nuovo mondo amoroso* si era in parte realizzata nella controcultura degli anni Sessanta.

Ha scritto così tanto, e sugli argomenti più disparati, che ognuno può ritagliarsi il suo Fourier come anticipatore di qualcosa. A noi interessa considerarlo nelle vesti di utopista dell'architettura sociale. Nel suo *Trattato dell'associazione domestica agricola* (1822), Fourier delinea la teoria del falansterio, un edificio grande abbastanza (più di Versailles, precisa) da poter ospitare milleseicento persone, con stalle e coltivazioni condivise. Nel corpo centrale ci sono sale per i pasti, la lettura, lo studio, oltre che – aggiunge, nel suo bizzarro stile enciclopedico – per «il tempio, la torre di comando, il telegrafo, i piccioni viaggiato-



ri, il carillon da cerimonia, l'osservatorio, il cortile d'inverno, guarnito da piante resinose». I laboratori artigianali sono in un'ala separata, per evitare la diffusione di rumori molesti, mentre in un altro settore del palazzo si trovano sale da ballo, centri ricreativi e saloni per le relazioni pubbliche. Quanto agli alloggi privati, vanno distribuiti in modo tale che, su ogni piano, quelli lussuosi stiano accanto ai più modesti, allo scopo di incoraggiare la mescolanza tra le classi sociali. Fourier continua disciplinando in modo dettagliato l'economia del falansterio e le regole della cucina, con speciale riferimento alla scelta dei polli e dei meloni, che dovevano stargli particolarmente a cuore. Sono anche previste competizioni gastronomiche piuttosto simili a quelle che imperversano oggi sui nostri schermi televisivi. Riguardo alla vita sessuale, vige per tutti la più assoluta libertà di scelta in merito al genere e al numero dei partner, con facoltà di mantenere diverse relazioni nello stesso tempo, e ciò al fine di incoraggiare l'armonia nell'ambito della comunità. La famiglia, naturalmente, va abolita. Per buona creanza, le persone anziane e quelle sessualmente meno appetibili andrebbero comunque gratificate di qualche attenzione.

Non si sa se Fourier credesse davvero ai suoi progetti di riforma sociale. La prosa stravagante suggerisce che intendesse scrivere una sorta di satira, come la *Modesta proposta* di Swift. Non è mancato, tuttavia, chi ha dato credito alle sue speculazioni, e talvolta con esiti positivi. Uno dei primi falansteri apparsi nel mondo reale è quello di Jean Baptiste Godin, un industriale appassionato di sociologia. A Guise, nell'alta Francia, tra il 1859 e il 1870, Godin costruì un falansterio per quattrocento famiglie di operai, basato sulla produzione industriale più che sull'agricoltura. L'esperimento, pare, andò benissimo, e le industrie funzionavano a gonfie vele. Non abbiamo notizie sulla vita in comune degli operai, ma è improbabile che si dedicassero al sesso libero e alle sfide culinarie. Un altro tentativo, meno riuscito, è quello della Colonia Hugues, fondata nel 1857 in Ar-

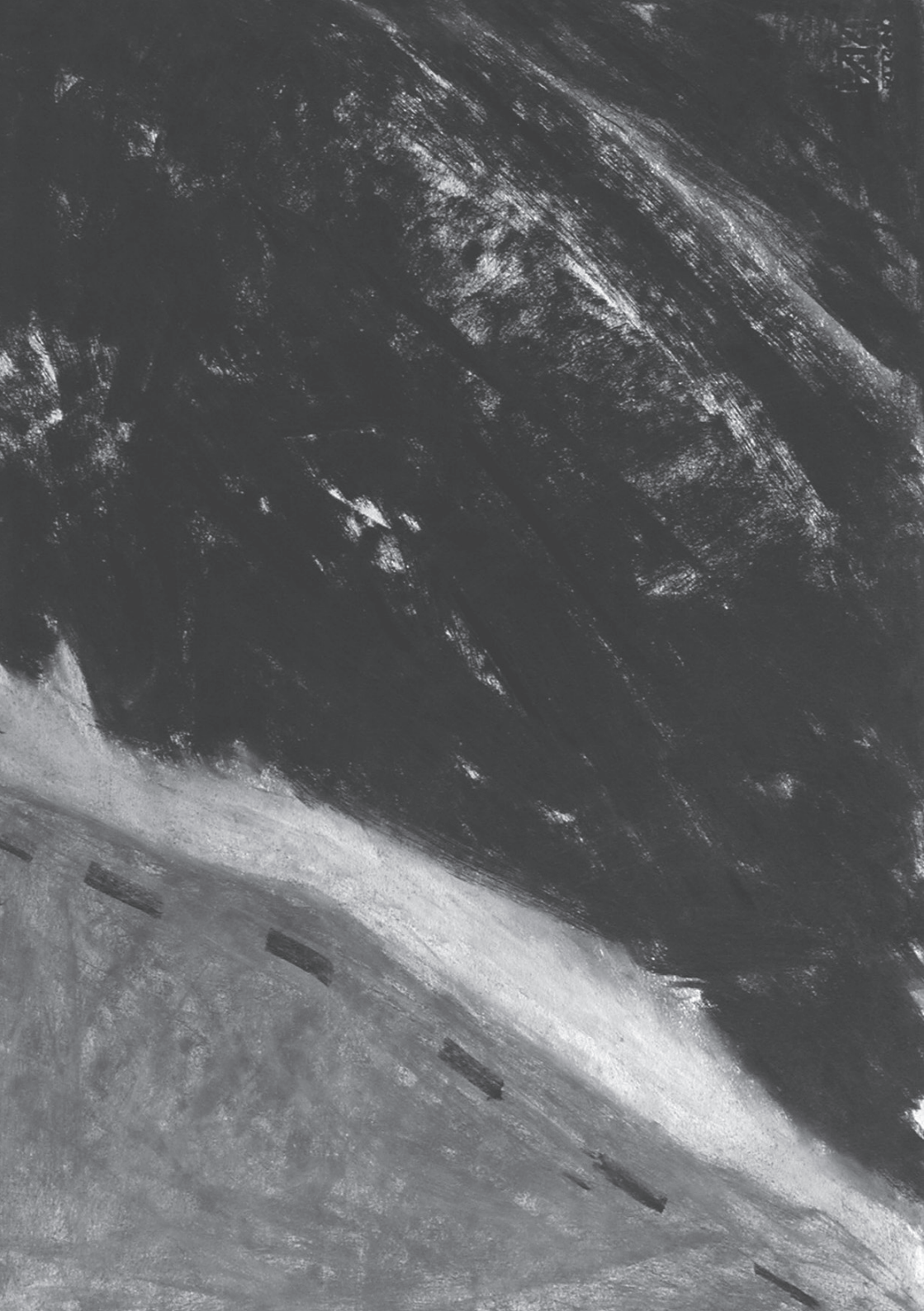
gentina da Jean Joseph Durando, soprannominato *El Loco*. La comune era destinata ad accogliere immigrati europei, e dal vecchio continente ne giunsero diverse centinaia. A causa di pesanti attriti con la chiesa cattolica, allarmata dal fatto che il Loco sosteneva di essere in contatto diretto con Dio, ben presto il falansterio si sciolse e i suoi seguaci si dispersero. Non andò meglio alla Brook Farm, fondata nel 1841 a West Roxbury, nel Massachusetts, da George Ripley e dalla moglie Sophia. I membri erano per lo più scrittori e intellettuali, poco propensi a dedicarsi a lavori come zappare la terra e mungere le vacche. Tra loro c'era anche Nathaniel Hawthorne, il quale - nel romanzo *The Blithedale Romance*, dedicato all'esperienza - scrive che «ci eravamo cullati in visioni compiaciute della spiritualizzazione del lavoro, ma le zolle di terra che noi lavoravamo e rivoltavamo continuamente non si sublimavano mai nel pensiero... Il nostro lavoro non simboleggiava niente e ci lasciava mentalmente inerti nella penombra della sera. L'attività mentale è incompatibile con l'attività fisica intensa». Nel 1846 una parte degli edifici fu distrutta da un incendio, e poco dopo, con sollievo degli intellettuali prestati all'agricoltura, il falansterio chiuse i battenti. L'unico a ricavarne qualcosa fu Hawthorne, che con *The Blithedale Romance* vendette migliaia di copie.

Veniamo ora a un altro falansterio, decisamente più riuscito. Philip Hubert era nato a Parigi, dove aveva partecipato con il padre alla cosiddetta «Rivoluzione di luglio» del 1830. Anche il padre, come lui, era un architetto appassionato di Fourier. Nel 1849 la famiglia si trasferì in America, e il giovane Philip entrò in contatto con artisti e poeti sopravvissuti al fallimento della Brook Farm. Insieme concepirono il progetto di un falansterio dedicato esclusivamente ad attività creative, senza alcun obbligo di svolgere lavori manuali. Nel 1883 Philip acquistò un edificio a New York, sulla Ventitreesima Strada, e lo ristrutturò in stile gotico vittoriano. L'idea iniziale di ospitare una congregazione di artisti fu ben presto scartata, e si pensò di ricavarne

ottanta unità abitative per altrettante famiglie, da acquistarsi mediante azioni emesse dalla comunità. Su ogni piano c'erano appartamenti di prezzi e dimensioni diverse, secondo le indicazioni di Fourier, e tutti gli inquilini potevano condividere la sala da pranzo, i saloni affrescati e la grande terrazza sul tetto. Nel 1905 il palazzo diventò un albergo, e in seguito fu rilevato da un gruppo di imprenditori. Sotto la direzione di Stanley Bard, un esperto di arte e letteratura, sempre pronto a chiudere un occhio quando un ospite non riusciva a pagare il conto, l'hotel Chelsea si trasformò in una leggenda. Per ogni artista in trasferta a New York era inevitabile fermarsi al Chelsea, spesso anche per lunghi periodi. Nelle sue stanze hanno soggiornato Mark Twain, Edgar Lee Masters, Thomas Wolfe, Dylan Thomas, Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William Burroughs, Arthur Miller, Harry Smith, Andy Warhol, Arthur Clarke, Bob Dylan, Patti Smith e infiniti altri ospiti illustri: come dire, le migliori menti creative dell'ultimo secolo e di quello precedente. Può darsi che nell'architettura del Chelsea sia rimasta impressa una traccia dell'utopistico progetto di Philip Hubert e dei reduci della Brook Farm, come una matrice invisibile che abbia ricondotto l'edificio alla sua destinazione originaria di comunità di artisti controcorrente. Lungo un percorso tortuoso e accidentato, le teorie di Fourier si sono incarnate in un luogo che appartiene alla mitologia letteraria del nostro tempo.

Bibliografia

- FOURIER C., *Teoria dei quattro movimenti e Il nuovo mondo amoroso*, Einaudi, Torino, 1971.
- FOURIER C., *Teoria dei quattro movimenti e altri scritti*, Utet, Torino, 1972.
- FOURIER C., *Il nuovo mondo amoroso*, SE, Milano, 2019.
- BEECHER J., *Fourier. Il visionario e il suo mondo*, a cura di R. Massari, Massari, Bolsena (VT), 2008.



LA CANZONE
D'AUTORE FRA
MELODIA E POESIA

Felice Liperi

Fra richiami poetici e surrealismo onirico alla Magritte, l'immagine di un ombrello sui muri di Napoli annuncia un dialogo aperto fra poesia e melodia. Lo propone nel 1917 Armando Gill, il primo cantautore italiano, per lanciare il suo brano *Come pioveva*. Un'idea promozionale, futurista o surrealista, che ottiene un grande successo perché incarna la fantasia rappresentata dalle gocce di pioggia che cadono sulla passione di due innamorati che però l'ombrello non riesce a riparare. Straordinario uomo di spettacolo Gill, nome d'arte di Michele Testa, era già cosciente del ruolo che aveva inventato presentandosi così: *Come pioveva*: canzone con parole di Armando, musica di Gill, cantate da sé medesimo. Un intreccio tra cultura, canzone e modernità che anticipa il futuro messaggio degli chansonniers nel quale i versi diventano molto importanti, in modo particolare se poetici. Come nel lavoro di interpreti, penso a Yves Montand, capace di unire interpretazioni di grande significato politico con testi come *Je me souviens*, firmato dal poeta Louis Aragon. E così anche Georges Brassens fondamentale per la capacità di costruire un rapporto stretto fra la musica e la poesia di grandi autori come Villon, Aragon, Hugo, Verlaine ed esemplificata da titoli come *La légende de la nonne* (Hugo), *Colombine* (Verlaine), *Le*

passante (Pol), *Le vérger du roi Louis* (de Banville). Anche nella scena americana si faceva largo una generazione di songwriter che usa la musica per raccontare anche in forme poetiche la società in questa fase di crisi. Lo prova un folksinger come Bob Dylan, utilizzando melodia e ritmo per raccontare storie con testi dalle evidenti forme poetiche, a partire dai titoli della prima stagione come *With God on our Side*, *Blowin' in the Wind*, *Girl from the North Country*, *Don't think twice, it's all right*, *Masters of War*, *Like a Rolling Stone*. In altri casi gli artisti hanno trasferito in modo diretto e cosciente l'attenzione verso la nuova canzone, come nel caso di Leonard Cohen con brani come *Joan of Arc*, *Sisters of Mercy*, *Hallelujah*, *Bird on the Wire*, *Suzanne*, *The Partisan* nei quali i versi delle canzoni hanno l'intensità di sguardi poetici, tanto da proporsi anche in autonomia dalla musica a cui sono legati. Una scelta non casuale perché Cohen avvia la carriera come poeta per costruire solo in seguito una carriera di cantautore. Ma anche nel rock sono molto ampi gli esempi di gruppi o musicisti che hanno messo in primo piano la poesia rispetto alla musica, vedi la band The Doors che per iniziativa del cantante Jim Morrison trasforma i testi delle canzoni in vere e proprie opere, come *An american prayer* dove lunghi tratti di spoken words si alternano a riferimenti espliciti alla poesia, senza dimenticare la celebre performance *The End* nel primo album del gruppo che si propone come drammatico epitaffio in un universo dominato dalla morte.

Questa generazione di *songwriter* americani ha avuto una grande influenza sulla canzone d'autore italiana emersa negli anni Sessanta, in particolare di De André e Luigi Tenco, che, non a caso, realizzano cover e rifacimenti del catalogo americano senza perderne lo spirito originario. Il rapporto fra testo come racconto e musica era in realtà centrale già nella seconda metà degli anni Cinquanta quando a Torino era nato il movimento di Cantacronache dove grandi poeti e scrittori come Franco Fortini, Umberto Eco, Italo Calvino lavorano con folk singer e compositori come Fausto Amodei, Sergio Liberovici per rea-

lizzare una canzone in cui centrale è soprattutto il testo molto spesso di contenuto politico. Così anche fra i protagonisti della scena cantautorale genovese Gino Paoli interpreta il sentimento giovanile con canzoni che mostrano un'evidente passione per il lavoro degli chansonniers. Jacques Brel, soprattutto, di cui Paoli ama l'essenzialità di un messaggio in cui il testo domina la melodia, come nella celebre *Ne me quitte pas* da lui tradotta con *Non andare via*. Ancor più vicine al messaggio malinconico e drammatico degli chansonniers sono le canzoni di un autore istintivo, dalle intuizioni folli e geniali come Piero Ciampi che esplicita l'intento di far convivere versi e melodie quando nel 1973 allega un volumetto di poesie al suo progetto discografico. Anche Luigi Tenco si rende protagonista di canzoni che raccontano la malinconia di un ambiente provinciale e le difficoltà di un sentimento sincero con testi ispirati e sensibili presenti in *Vedrai vedrai*, *Lontano lontano*, *Un giorno dopo l'altro*. Mentre De André utilizza la ballata folk, il rock, la musica etnica del mediterraneo per raccontare Genova, il mondo degli umili, dei reietti e dei dimenticati, seguendo la lezione di autori americani come Cohen (*Suzanne*, *Giovanna d'arco*), Dylan, Edgar Lee Masters (con l'album *Non al denaro non al amore né al cielo*), francesi (Brassens: *Nell'acqua della chiara fontana*, *Delitto di paese*, *Le passanti* da una poesia di Antoine Pol) e italiani come Riccardo Mannnerini, di cui mette in musica numerose liriche come in *Cantico dei drogati*. O persino recuperando testi aulici da Cecco Angiolieri (*S'i' fosse foco*) e dal tradizionale *La nova gelosia*, scelte che spingono critici come Fernanda Pivano ad esaltare la qualità poetica del suo lavoro.

Il lavoro sul racconto e la cura del testo dominano anche la scena canora milanese fin dagli anni Sessanta, attraverso canzoni che nei primi lavori di Giorgio Gaber utilizzano le parole di Umberto Simonetta per descrivere figure dei quartieri metropolitani di Milano. Fra queste *La ballata del Cerutti*, *Trani a gogò*, *Porta Romana*, *Il Riccardo*, *Barbera e champagne*, *Le nostre serate* che toccano il culmine a partire dal 1970, con il teatro canzone del Si-

gnor G, costruito con il pittore, paroliere e scrittore Sandro Luporini. Da questo incontro prende forma uno straordinario dramma politico e poetico che diventa coscienza critica delle nuove generazioni. Compagno d'avventura di Gaber, con uno stile però più stralunato ma non meno sensibile alla dimensione sociale e poetica della canzone, Enzo Jannacci ha cantato sofferenze e problemi degli emarginati utilizzando l'esperienza acquisita dalla scuola del teatro di Dario Fo e del cabaret del Derby Club. Le maschere dei suoi sottoproletari sono descritte in modo commosso e surreale, utilizzando spesso testi in dialetto milanese, perché in quell'ambiente depresso la distinzione fra delinquenti e vittime è labile, come nel caso del commovente ritratto del palo guercio di *Faceva il palo*, o a canzoni come *L'ombrello di mio fratello*, *La luna è una lampadina*, *Prete Liprando*, e in dialetto *El portava i scarp del tennis*, *Senza i danè*. Esplicitamente orientata ad accentuare la dimensione poetica delle canzoni è invece la produzione di Sergio Endrigo, che nasce come risultato di frequentazioni di poeti come Ignazio Buttitta, Giuseppe Ungaretti, Pier Paolo Pasolini, Vinícius de Moraes, che portano alla nascita di brani come *Girotondo intorno al mondo*, *La colomba* (con testo di Rafael Alberti), *La rosa bianca* (da una poesia di José Martí).

L'attenzione su versi poetici che animano la melodia con composizioni di forte impatto melodico è stata sempre al centro anche del lavoro dei cantautori attivi a Bologna e in Emilia. In particolare nei confronti di letteratura e poesia americana, come nel caso di Francesco Guccini, cantautore che è riuscito a mantenere, fin dagli inizi della sua carriera, il più stretto e coerente rapporto fra letteratura e canzone. I suoi esordi nei primi Sessanta con *L'antisociale*, seguito da una serie di canzoni fra cui *Auschwitz*, *Per fare un uomo*, *Noi non ci saremo*, *Dio è morto*, *Canzone per un'amica*, che si caratterizzano come racconti in musica dove prima nasce il testo e poi la melodia. Un impegno non casuale, perché Guccini comincia la sua carriera artistica con la scrittura di racconti, storie, romanzi che lo spinge a un'attenzione molto forte verso la costruzione dei testi delle sue canzoni.

Nonostante l'anarchica frequentazione giovanile di jazz e beat, anche la carriera di Lucio Dalla è stata segnata da uno sguardo attento verso la dimensione poetica delle sue composizioni, prima con *4/3/1943*, realizzata nel 1971 con la collaborazione per il testo di Paola Pallottino, storica dell'arte e letteratura, poi negli anni seguenti quando imprime un forte cambiamento di rotta alla sua musica grazie alla collaborazione con il poeta Roberto Roversi. Uno dei più autorevoli del secondo dopoguerra, nonché sensibile osservatore dell'avvicendamento della nostra società dall'epoca contadina a quella industriale. Il loro connubio porta alla realizzazione di tre album importanti per la nuova identità della canzone italiana – *Il giorno aveva cinque teste*, *Anidride solforosa*, *Nuvolari* – perché mostrano come poesia, storia e melodia possano convivere coerentemente. Negli anni seguenti emerge nella Capitale il lavoro di nuovi protagonisti sensibili a una narrazione attenta alla dimensione poetica delle canzoni. Fra questi Francesco De Gregori, in particolare, si impone con un messaggio segnato dall'interesse per il lavoro di Bob Dylan, come mostrano brani come *Alice*, *Niente da capire*, *Informazioni di Vincent*, dove fa confluire tutto il suo vissuto più intimo di passioni letterarie, cinematografiche, musicali. Un percorso che per rivoli insondabili porta, a cavallo fra due millenni, al lavoro di Gianmaria Testa. Ferroviere poeta in musica, è stato capace di leggere con versi malinconici il dramma di esodi e diaspora di popoli attraverso lavori come *Altre latitudini*, *Extra-muros*, *Da questa parte del mare* e *Il valzer di un giorno*, in cui è difficile separare parole e musica, perché come ha scritto Erri De Luca, seguono il «profumo di balli di una volta». E così infine Franco Battiato che, se viene ricordato soprattutto per come ha saputo dar vita alla canzone pop italiana moderna, non si deve dimenticare quanta attenzione abbia dedicato alla narrazione poetica e letteraria della sua musica. In particolare nella fase finale della carriera – vedi *Povera patria*, *Lode all'inviolato*, *Delenda Cathago*, *La cura* – quando avvia la collaborazione con il filosofo Manlio Sgalambro, che fornisce ai testi delle canzoni una forte intensità poetico-letteraria.



PËTR KROPOTKIN,
*MEMORIE DI UN
RIVOLUZIONARIO*,
ELÈUTHERA, MILANO 2025

Francesco Berti

In virtù dell'elaborazione di un anarchismo spiccatamente positivo, per la sua concezione del mutuo appoggio che spinge a valorizzare, nella società esistente, le esperienze di libertà, solidarietà e cooperazione che, in qualche modo, anticipano e prefigurano la società socialista libertaria alla quale aspiriamo, Kropotkin è autore particolarmente caro a questa rivista. Ben venga, dunque, questa ottima riedizione della sua autobiografia, le *Memorie di un rivoluzionario*, che elèuthera propone coraggiosamente al pubblico italiano: un libro di oltre 600 pagine, che tuttavia si lascia attraversare con piacere, tanto intenso è il ritmo narrativo e così avvincente risulta la lettura.

Kropotkin, discendente di una delle famiglie più antiche e prestigiose della nobiltà russa, visse tra il 1842-1921, anni che vanno dal periodo in cui nasce in Europa il movimento socialista – nel 1840 Proudhon pubblicò *Che cos'è la proprietà?* – all'affossamento delle speranze rivoluzionarie in Russia – il 1921 è l'anno della spietata repressione della rivolta libertaria di Kronstadt. *Le Memorie* coprono in realtà i primi 57 anni della vita del grande pensatore, scienziato e attivista anarchico – dalla nascita alla seconda metà degli anni Ottanta – la cui seconda parte ci è nota ovviamente da molti altri testi, alcuni dello stesso Kropotkin. Manca, cioè, quella parte della vita, di cui Kropotkin narra solo il primo periodo, relativa al suo secondo soggiorno londinese, nel quale fondò la rivista «Freedom», la casa editrice Freedom Press, nel quale scrisse opere fondamentali come *Campi, fabbriche e officine* e *Il mutuo appoggio*. Non è fatto perciò cenno all'ultima parte della sua esistenza, in cui Kropotkin sostenne una pesante polemica nel movimento anarchico, a causa delle sue posizioni filo-interventiste a favore delle democrazie e contro gli imperi centrali nella Prima guerra mondiale, nella quale infine ritornò in Russia dal lungo esilio nell'Europa occidentale, vivendo tuttavia gli ultimi anni quasi isolato, tollerato appena dal regime bolscevico che adottò con lui la stessa astuta tattica utilizzata poi dal fascismo con Malatesta: lasciare in vita il vecchio rivoluzionario, annientando il movimento sociale e politico intorno a lui.

L'autobiografia venne pubblicata per la prima volta nel 1899. L'edizione di eleuthera è corredata da un ricco apparato di note di Nicolas Walter. Contiene inoltre un'appendice, dai forti tratti anti-marxisti, scritta da Kropotkin per l'edizione russa dopo il suo ritorno in Russia nel 1917. Attraverso il Qrcode il lettore può inoltre scaricare e leggere diverse altre prefazioni, tra le quali quella di Paul Goodman, per l'edizione americana del libro (1968), quella di Colin Ward, per l'edizione inglese (1978), quella di George Woodcock, per l'edizione canadese (1987).

Le memorie di Kropotkin sono un testo fondamentale per comprendere non solo la sua vita, ma ovviamente la nascita e lo sviluppo del movimento anarchico internazionale. Risultano, in particolare, un'opera fondamentale per conoscere l'ambiente intellettuale russo, nel quale maturano le idee populiste e poi socialiste. Sotto questo profilo, le *Memorie di un rivoluzionario* possono essere accostate all'autobiografia di Victor Serge, che coprono il quarantennio successivo, e soprattutto alle memorie di Aleksander Herzen, *Il passato e i pensieri*, di una generazione precedente a quella di Kropotkin. Messe in fila, le autobiografie di Herzen, Kropotkin e Serge offrono uno spaccato molto interessante della storia russa ed europea dall'inizio dell'Ottocento agli anni '40 del Novecento, osservata e interpretata, attraverso il genere autobiografico, da un punto di vista libertario.

Le prime due parti delle Memorie di Kropotkin (*infanzia; il corpo dei paggi*) risultano particolarmente utili per avere un quadro della struttura sociale della Russia del tempo e in particolare per capire il contrasto tra le condizioni di vita della nobiltà e quelle dei servi della gleba, ai quali «non venivano riconosciuti sentimenti umani», anzi «neppure si sospettava potessero averli». Le pagine dedicate all'emancipazione dei servi, la descrizione delle illusioni che essa aveva suscitato negli ambienti progressisti russi e le considerazioni sul fallimento delle velleità riformatrici del regime illustrano molto bene le ragioni che furono alla base della successiva crescita del malcontento sociale e della diffusione delle idee socialiste e rivoluzionarie.

La terza parte dell'autobiografia è dedicata alla Siberia, dove Kropotkin prestò servizio come ufficiale dei cosacchi a cavallo dell'Amur, in cui ebbe modo di sviluppare ancor più gli studi scientifici, intrapresi da qualche anno, attraverso l'osservazione della vita della natura e dei costumi dei popoli. Fu in questo periodo, tra il 1862 e il 1867, che Kropotkin andò sviluppando quella visione del mondo umano e naturale fondata sul principio analogico, trasmessa dapprima nei diari di viaggio e negli

anni successivi elaborata in scritti più organici e corposi, quali il *Mutuo appoggio*. Fu in questa fase della vita che intese la «differenza tra l'azione basata sul principio del comando e della disciplina e quella ispirata al principio della collaborazione reciproca» e in cui perse «qualsiasi fede avessi nutrito nella disciplina dello Stato». Un passaggio chiave verso la scelta, compiuta di lì a poco, di diventare un rivoluzionario, un anarchico, e di non proseguire la carriera come scienziato e geografo, ambito al quale egli comunque diede un contributo fondamentale: Kropotkin fu tra l'altro uno dei fondatori, insieme all'amico Elisée Reclus, della geografia sociale. Come geografo, acquisì una fama rilevante grazie ad alcune concezioni elaborate proprio a partire dal soggiorno siberiano e dalla successiva sistematizzazione teorica, come quelle relative alla struttura delle catene montuose e degli altipiani asiatici orientali, che rivoluzionò le conoscenze dei geografi sull'orografia asiatica, o quelle concernenti l'era glaciale e il grande inaridimento dell'Asia orientale, che determinò la migrazione verso ovest dei popoli delle steppe e portò, per una reazione a catena, alle invasioni dei barbari in Europa e nei regni orientali.

Le ultime tre parti dell'opera (*San Pietroburgo – Primo viaggio in Europa occidentale; La fortezza – La fuga; L'Europa occidentale*) forniscono una vivida descrizione del periodo in cui Kropotkin aderì all'Internazionale e all'anarchismo, in cui subì persecuzioni e incarcerazioni. Memorabili, in particolare, le pagine dedicate alla Federazione del Giura, alla descrizione della predisposizione verso l'anarchismo degli artigiani orologiai, alla Comune di Parigi, alla reclusione nella fortezza di Pietro e Paolo e alla fuga dall'infame galera, allo scontro tra anarchismo e marxismo e a quello tra anarchismo e socialdemocrazia. Importantissimi sono poi i ricordi e le considerazioni su singole personalità del movimento rivoluzionario, come Bakunin, Élie e Élisée Reclus, Louise Michel.

Nell'ultimo capitolo del volume Kropotkin spiegò come nacque in lui l'idea di formulare la teoria del mutuo appoggio, come si manifestò la volontà di dimostrare il carattere ideologico di una certa traduzione politica del pensiero di Darwin, volta a giustificare come naturale ogni forma di sopraffazione politica e culturale. Kropotkin ricordò in particolare di aver tratto ispirazione dal zoologo russo Kessler, che in una conferenza aveva delineato «la vera legge della vita», il mutuo appoggio appunto: «una legge di natura» più importante di quella della «mutua competizione», ai fini della comprensione dell'«evoluzione *progressiva* della specie».

C'è davvero bisogno di riscoprire Kropotkin, oggi. La pubblicazione delle sue *Memorie* è un passo importante in questa direzione.



IL CORPO TECNO-POLITICO IN DAVID CRONENBERG

Mariangela Mombelli ed Enrico Ruggeri

Il corpo è realtà. Lo si legge sullo schermo di un vecchio televisore a tubo catodico durante la performance dell'artista Saul Tenser nel film *Crimes of the Future* di David Cronenberg, regista canadese la cui filmografia ci offre un percorso di visioni per una riflessione sulla tecnologia connessa al corpo umano, sull'evoluzione umana e sul modo in cui l'uomo ha progressivamente assunto il controllo di questo processo evolutivo, manipolando l'ambiente circostante e stabilendo codici di normalità che definiscono quale cambiamento è accettabile o quale invece va represso perché non conforme.

Se la serie televisiva *Ai confini della realtà* invitava il pubblico a superare la soglia dell'impossibile (imperdibile l'episodio *È bello quel che piace*, mandato in onda nel 1960), nei suoi film Cronenberg arriva ad affermare che tale soglia non esiste più: non siamo ai confini, ma al centro di una realtà, alternativa a quella obsoleta in cui viviamo, dove il corpo è il fulcro dell'esperienza umana e strumento di negoziazione continua tra ciò che è reale e ciò che è possibile. Con le sue opere, il regista canadese propone una visione complessa del rapporto uomo-macchina che, da un lato, mette in luce i pericoli di una fusione incontrollata con la

tecnologia e, dall'altro, lascia intendere come essa possa rivelarsi inevitabile per l'evoluzione umana: una realtà necessaria, una «nuova carne» con cui siamo chiamati a confrontarci. Il «corpo tecnologico» di Cronenberg, anche se carico di orrore viscerale, è un corpo che chiama in causa una riflessione filosofica sul postumano: stiamo parlando del *body horror*, sottogenere del cinema horror, che esplora i limiti e le trasformazioni del corpo, non come conseguenza di una violenza immediata, ma come effetto di una perdita di controllo – più o meno consapevole – sul corpo stesso, generata da distorsioni quali possessione, malattia o mutazione.

Manifesto della fusione tra uomo e tecnologia, e cardine della filmografia di Cronenberg, è *Videodrome*, uscito in sala nel 1983. Protagonista del film è Max Renn, proprietario di una piccola stazione televisiva che proietta spesso video pornografici e contenuti violenti. Max viene contattato da un amico, tecnico televisivo, che gli rivela di aver intercettato un segnale satellitare che trasmette un programma intitolato *Videodrome*, uno show brutale che mostra scene di torture a sfondo sessuale. Max ne rimane ipnotizzato fino a non distinguere più la realtà dalla finzione. Interessato a inserire *Videodrome* nella sua programmazione, si mette alla ricerca dei produttori dello show, ma finisce per trovarsi in un vortice di allucinazioni, omicidi e complotti governativi. Il concetto di 'nuova carne' emerge con forza nel film quando il protagonista sviluppa una cavità addominale che accetta le videocassette trasformandosi letteralmente in un ibrido uomo-tecnologia. Il corpo umano non appare quindi come un'entità immutabile, ma come un sistema in continua evoluzione, capace di adattarsi e rispondere agli stimoli tecnologici esterni. La fessura in cui vengono inserite le videocassette assume la forma dell'organo sessuale femminile: la fusione del corpo con la televisione viene così presentata come un atto sessuale perverso ma trasformativo. Max Renn prova maggiore appagamento dal rapporto con l'immagine proiettata dal televisore che

dalle labbra della donna che ha accanto, o dal rapporto sessuale che consuma con lei. Cupo e perturbante, il film è una parabola nichilista e profetica sul rapporto tra uomo e immagine multimediale, in cui lo spettatore resta sospeso in un limbo tra realtà, sogno e allucinazione a sottolineare la precarietà del legame tra l'uomo e ciò che gli viene mostrato. La televisione, macchina con cui l'uomo si fonde, altera profondamente la nostra percezione e il nostro modo di vedere il mondo. L'immagine è potente e pericolosa, capace di generare in noi un piacere persino superiore a quello della realtà. Nell'era digitale e dei social media come occhio assoluto, la filosofia di *Videodrome* è facilmente attualizzabile sostituendo lo schermo del televisore con quello dello smartphone, pura estensione del cervello umano, una «nuova carne» che ci spinge a ripensare radicalmente cosa significhi essere umani oggi, nella materialità dei corpi e in relazione ai nuovi ambienti mediatici.

Di carne sono fatti anche i *game pod* biotecnologici che in *eXistenZ* (1999) vengono inseriti in bioporte sulla spina dorsale dei giocatori per poter partecipare al gioco di realtà virtuale inventato da Allegra Geller. All'interno della bioporta viene introdotto una sorta di cordone ombelicale artificiale, detto *UmbiCord*, che trasmette gli impulsi del gioco direttamente al sistema nervoso dei giocatori. Durante una dimostrazione del gioco, l'inventrice viene assalita e ferita alle spalle da un fanatico appartenente a un gruppo di «realisti» che la vogliono uccidere, ritenendola responsabile di aver «deformato» la realtà attraverso la produzione dei suoi videogiochi. In *eXistenZ* la relazione con le macchine diventa sempre più carnale e sessuale, un legame che prima di essere simbiotico è sinallagmatico, basato su obblighi e vantaggi reciproci. Come il sesso, del resto – a cui Cronenberg dedica spazio in tutti i suoi film – che, osservato e percepito sensorialmente nel modo in cui il regista ci obbliga a fare, appare disturbante. In *eXistenZ* gli *UmbiCord* sono veri e propri falli che penetrano le bioporte, dalla forma palesemente riconducibile all'organo genitale femminile, instaurando una connessione che rimanda a un

amplesso sessuale. Una sessualità inseparabile dalla trasformazione corporea e dalla tecnologia ci riporta a Donna Haraway che nel suo *Manifesto Cyborg* vede nel cyborg la possibilità di superare le dicotomie tradizionali, incluse quelle di genere e sessualità: in *eXistenZ*, i confini tra maschile e femminile diventano fluidi, così come quelli tra naturale e artificiale. La macchina da presa di Cronenberg non distingue più tra corpo umano e sue estensioni tecnologiche, trattandole con la stessa carica erotica e aprendo la strada a nuove possibilità di identità ed esperienza sessuale che vanno oltre la concezione binaria. I corpi che mutano sono corpi che mettono in discussione la «normalità» e per questo vanno controllati. In *eXistenZ* i «Realisti» sono un gruppo che considera blasfema la mutazione del corpo umano attraverso la tecnologia: non siamo molto lontani dalle ideologie conservatrici che vedono come innaturale qualsiasi deviazione da una corporeità ritenuta «normale». In questo senso il film offre uno spazio per riflettere su come la società cerca di controllare, regolamentare e spesso reprimere i corpi non accettabili che sfidano le norme, che siano corpi mutati tecnologicamente, come nel film, o corpi trans nella realtà.

La visione alternativa e provocatoria che Cronenberg ha della tecnologia come estensione del corpo umano emerge in *Crash* (1996), in cui i protagonisti sviluppano un'eccitazione sessuale derivante dagli incidenti automobilistici, trasformando la violenza tecnologica in energia erotica. James Ballard, protagonista di *Crash* – film tratto dal libro di Ballard stesso – vive in una Toronto descritta come un nonluogo, dominata da ambientazioni anonime di vetro e cemento. Dopo essere stato coinvolto in un incidente d'auto, il protagonista sviluppa un legame tra gli incidenti stessi, il rischio di morte in autostrada e il piacere sessuale e quando intraprende una relazione con una dottoressa, che ha a sua volta perso il marito in un incidente, la coinvolge in complicati scambi di coppia. *Crash* è l'analisi spietata della deriva patologica e della disconnessione emotiva della società

post-industriale in cui viene ridisegnata la mappa del piacere umano, con cicatrici, ferite e protesi – esiti degli incidenti – che diventano zone erogene. L'eccitazione sessuale legata agli incidenti è, per i protagonisti, l'unico modo di sentirsi vivi in un mondo emotivamente morto. Mettendo in scena il rapporto perverso, quasi pornografico, tra l'uomo e l'automobile, Cronenberg estremizza la logica del consumismo che trasforma gli oggetti in desideri sessuali: basta osservare attentamente una pubblicità di automobili per rendersi conto che esse non sono vendute solo come mezzi di trasporto, ma come status symbol ed estensioni dell'identità personale. Non di meno, la pellicola offre spunti di riflessione sul ciclo continuo di consumo, distruzione e nuovo consumo che caratterizza la logica capitalista: le automobili in *Crash* vengono continuamente distrutte e sostituite; gli incidenti, paradossalmente, alimentano questo ciclo, quasi a significare che il consumo compulsivo capitalista riguarda anche le esperienze e non solo gli oggetti, sulla cui continua sostituzione prospera il capitalismo. In estrema sintesi *Crash* ci suggerisce che nella logica capitalista persino la distruzione e l'autodistruzione diventano funzionali al sistema, generando nuove forme di desiderio e nuovi cicli di consumo in una spirale senza fine. Una simbiosi perfetta tra nichilismo e capitalismo: il vuoto esistenziale alimenta il motore capitalista, che a sua volta amplifica la condizione nichilista, trasformandola in un inquietante principio organizzativo della società. In questo contesto il corpo, liberato dai vincoli della biologia tradizionale, è soggetto a nuove forme di dipendenza e alienazione.

Post-umanesimo, tecnologizzazione dei corpi e «nuova carne» - temi cari a David Cronenberg – tornano in *Crimes of the Future* (2022), ambientato in un futuro distopico in cui, per effetto di precedenti eventi apocalittici non rivelati, l'umanità sta imparando ad adattarsi a un ambiente sintetico dove non si prova più dolore e non si contraggono più infezioni. Molti esseri umani, grazie ad attrezzature specializzate che li assistono in tutto, sia

per mangiare che per dormire, vivono una vita caratterizzata dalla «Sindrome da Evoluzione Accelerata». In questo contesto due artisti performativi, Saul Tenser e la sua partner Caprice, si esibiscono in pubblico effettuando operazioni chirurgiche senza anestesia. La loro arte si spinge fino a modificare gli organi interni o a generarne di nuovi dalle funzioni sconosciute, apparentemente inutili. Nel diventare spettacolo e atto creativo, la chirurgia diventa una nuova forma di sessualità: i corpi aperti e gli organi asportati non provocano sofferenza, ma eccitazione e piacere in una condizione di appiattimento emotivo e sensoriale. I corpi non conformi alla norma hanno sempre «disturbato» le istituzioni, perché mettono in crisi le categorie binarie (sano/malato, normale/anormale, naturale/artificiale), da loro utilizzate per esercitare il controllo biopolitico. Anche nel visionario film di Cronenberg questa dinamica emerge chiaramente: da una parte i governi temono le mutazioni incontrollate, soprattutto per il rischio che possano trasmettersi geneticamente e dar vita a nuove specie, tanto che poliziotti infiltrati indagano su «crimini corporei» o complotti evoluzionisti; dall'altra, la manipolazione dei corpi suscita fascino ed eccitazione, rivelando l'altalena tra repressione e voyeurismo che definisce l'esercizio del potere. Le performance artistiche pubbliche di Saul e Caprice sono un vero e proprio atto di ribellione contro il controllo biopolitico, che nel film si manifesta attraverso il «Registro Nazionale degli Organi», l'istituzione governativa che monitora ogni mutazione. Il corpo come realtà non è dello Stato, ma dell'individuo che può decidere di modificarlo, esibirlo o sottoporlo a procedure non autorizzate. Tuttavia, attraverso e oltre il racconto delle deformità fisiche del corpo umano, Cronenberg sostiene che il mondo è malato perché malato è il rapporto tra l'uomo, la tecnologia e l'ambiente: i corpi mutano producendo tumori di origine sconosciuta, probabilmente industriale; i bambini nascono già perfettamente adattati a questo nuovo mondo, in grado di ingerire e digerire plastica. *Crimes of the Future* è un film complesso che esplora la centralità del corpo, l'unica vera realtà tangibile della nostra

umanità. Il corpo è capace di «crimini», ovvero di quelle azioni che, nel presente, infestano la Terra, causando cambiamenti ambientali in grado di destabilizzare gli equilibri futuri. Nella visione estrema di Cronenberg, però, il corpo, quando sfugge al controllo della mente e non è più in grado di nutrirsi, muoversi o difendersi, può diventare anche un soggetto autodeterminato. Nel finale del film, il corpo di Saul Tenser è pura sofferenza, ma una sofferenza volontaria, liberata dalla paura – strumento del potere per esercitare il controllo sui corpi – in un mondo dove tutto sembra destinato ad anestetizzare il dolore.

In questa direzione si muove anche *The Shrouds* (2024), ultimo tassello dell'opera di Cronenberg in cui il regista spinge ancora oltre la sua riflessione sui corpi e sulla tecnologia, immaginando un sistema che consente ai vivi di osservare i corpi dei morti nelle loro sepolture. In questa estensione del lutto, il corpo anche da morto continua a essere inglobato in un circuito di dati e immagini in una necro-tecnologia che rende eterno il controllo. È il compimento estremo del corpo come realtà: non più solo luogo del desiderio o della mutazione, ma oggetto di un'ossessione tecnologica che non conosce fine.

L'approccio di Cronenberg all'horror è profondamente filosofico, esistenziale e per certi versi romantico, non inteso come sentimentale, ma come esplorazione degli aspetti più intimi della condizione umana. In ultima analisi, non è la mutazione dei corpi che dobbiamo temere, ma la perdita di ciò che ci rende profondamente umani, nonostante le trasformazioni fisiche. Forse, allora, la vera mutazione non avviene nel corpo, ma nello sguardo che lo osserva. Uno sguardo mediato dalla tecnologia, che registra, sorveglia, penetra, fino a dissolvere ogni intimità, anche quella della morte. È questa trasformazione percettiva a ridefinire cosa consideriamo umano. Come ci ricorda la lacrima, ancora «umana», che nel finale di *Crimes of the Future* scorre sul volto di Saul.

Inquadra il QR-code per vedere spezzoni e trailer dei film citati:



Ai confini della realtà: È bello quel che piace (ep. 2x06)



Videodrome



eXistenZ



Crash



Crimes of the
Future



The Shrouds

<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: CCRTIT2T95A
CAUSALE: contributo

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

Progetto grafico: Marianna Rovere
Logo e logotipo: Nicolas Lepel

Finito di stampare nel giugno 2026

Si profila all'orizzonte una delle risorse
più antiche del pensiero anarchico:
il mutuo appoggio cioè la solidarietà umana
come forza evolutiva e generatrice

**semi
sotto
la 
neve**