

Nono SIMposio estivo di storia della conflittualità sociale
25-28 luglio 2013

Hotel "Il lago da una nuvola"
Monte del Lago, Magione (Perugia)

Presentazione

Il **SIMposio** nasce all'interno dell'associazione **Storie in movimento** come occasione di confronto e discussione che si affianca alla rivista «Zapruder». Esperienza originale in un panorama sempre più asfittico, il SIMposio è pensato come un *laboratorio* che mira a rimettere in comunicazione luoghi e soggetti diversi attraverso cui si articola la produzione del sapere storico. Liberare e far circolare i saperi in uno **spazio di discussione critica comune e orizzontale**: questa è la nostra scommessa politica.

Il SIMposio è immaginato in modo **pluridimensionale**. Durante quattro giornate affronteremo diversi snodi storiografici in una rara occasione di confronto interdisciplinare dove però l'elaborazione collettiva del sapere non è mai disgiunta dalla sua dimensione politica ma anche ludica: ci riuniremo infatti in un ambiente ideale, circondati dalla natura e con a disposizione una struttura ricettiva solitamente destinata allo svago. In questo senso, il SIMposio è un'opportunità per incontrarsi, discutere e divertirsi.

Il SIMposio di quest'anno si apre con un dialogo di respiro internazionale giocato sulla tensione fra "trasformazione" e "rivoluzione" che attraversa la pratica teorica dei movimenti femministi e lgbtqi. La sera sarà invece il momento del "sogno e combattimento" con la musica di Marco Rovelli. Nella giornata di venerdì ci concentreremo sul Novecento in due diversi dialoghi: la mattina sul tema dell'immaginario e delle immagini che ne costituiscono il tessuto, mentre il pomeriggio tematizzeremo un confronto fra nazionalismi europei. La mattina del sabato sarà dedicata alla prima edizione di un laboratorio annuale sulle fonti che inizia quest'anno con una riflessione sull'uso delle interviste nella ricerca etnografica. Il sabato si chiude con un dialogo che esplora il concetto della "classe" a partire da un recente libro di Andrea Cavalletti. La domenica, come ogni anno, ci saluteremo con un'assemblea fra tutte le persone che hanno preso parte a questa edizione del SIMposio.

Programma

Giovedì 25 luglio

13.30-15:00 Arrivo, registrazione e sistemazione dei/delle partecipanti

15:00-15:30 Saluti e presentazione dei lavori del SIMposio

15:30-19:00 **Primo dialogo *Transformations without revolution? Come femminismi e movimenti lgbtqi hanno cambiato il mondo***

Introducono: Elena Petricola e Vincenza Perilli

Dialogano: Valeria Ribeiro Corossacz, Elisabetta Donini, Cesare Di Feliceantonio e Sara Garbagnoli

20:00-24:00 Cena e **recital musicale "Inattitudine di sogno e di combattimento"** di **Marco Rovelli**

Venerdì 26 luglio

08:00-09:30 Colazione

09:30-13:00 **Secondo dialogo *Immagini/Immaginario. Per un'iconologia del presente***

Introduce: Vanessa Roghi

Dialogano: Damiano Garofalo, Luca Peretti e Marco Rovelli

13:30-14:30 Pranzo

15:30-19:00 **Terzo dialogo *Nazionalismo e rivoluzione nel XX secolo. Autodeterminazione***

nazionale e conflitti sociali tra passato e futuro

Coordina: Paolo Perri

Dialogano: Fabio de Leonardis, Francesca Zantedeschi, Francesco Sedda, Andrea Geniola, Adriano Cirulli e Marco Laurenzano

20:00-23:30 Cena

Sabato 27 luglio

08:00-09.30 Colazione

09:30-13:00 **Laboratorio sulle fonti Etnografia**

Coordina: Sabrina Marchetti

Dialogano: Silvia Cristofori, Paolo De Leo e Francesco Della Puppa

13:30-14:30 Pranzo

15:30-19:00 **A partire da un libro "Classe" di Andrea Cavalletti (Boringhieri 2009)**

Coordina: Andrea Brazzoduro

Dialogano: Andrea Cavalletti, Christian De Vito, Rudy Leonelli e Franco Milanese

20:00-24.00 Grigliata (non solo carne) e a seguire **fiesta di chiusura** con musica

Domenica 28 luglio

08:00-10.30 Colazione

10:30-13:00 **Assemblea finale Idee e proposte per il prossimo SIMposio**

Coordina: Eros Francescangeli

Dialogano: i/le partecipanti alla nona edizione del SIMposio

13:30-14:30 Pranzo e, a seguire, partenza dei/delle partecipanti

Partecipano inoltre ai dialoghi: Stefano Agnoletto, Francesco Altamura, Luigi Ambrosi, Sandro Bellassai, Margherita Becchetti, Fabrizio Billi, Angelo Bitti, Luca Bufarale, Gino Candreva, Roberto Carocci, Salvatore Cingari, Mario Coglitore, Francesco Corsi, Emanuela Costantini, Ippolita Degli Oddi, Elena De Marchi, Beppe De Sario, Monica Di Barbora, Steven Forti, Damiano Garofalo, Paola Ghione, Chiara Giorgi, Federico Goddi, Ilaria La Fata, Antonio Lenzi, Antonella Lovecchio, Marilisa Malizia, Lidia Martin, Mauro Morbidelli, Cristina Palmieri, Chiara Pavone, Santo Peli, Cristiana Pipitone, Paolo Raspadori, Luisa Renzo, Ferruccio Ricciardi, Ilenia Rossini, Marco Scavino, Laura Schettini, Ivan Severi, Giulia Strippoli, Andrea Tappi e Andrea Ventura.

Giovedì 25 luglio

15:30-19.00 **Primo dialogo Transformations without revolution? Come femminismi e movimenti lgbtqi hanno cambiato il mondo**

Introducono: Elena Petricola e Vincenza Perilli

Dialogano: Valeria Ribeiro Corossacz, Elisabetta Donini, Cesare Di Feliceantonio e Sara Garbagnoli

Valeria Ribeiro Corossacz

Femminismi e diritti riproduttivi in America latina

In questo intervento propongo un percorso di lettura delle esperienze dei femminismi in America latina e nei Caraibi, con particolare attenzione al caso brasiliano, in riferimento alle lotte per i diritti riproduttivi. L'obiettivo è dimostrare il carattere rivoluzionario di queste lotte che investono la sessualità e la vita delle donne.

Nel contesto latinoamericano e caribeño, così come nel resto del mondo, la questione dei diritti riproduttivi è posta in relazione alla sessualità delle donne, ovvero le condizioni materiali dell'esercizio della sessualità eterosessuale intesa come una pratica sociale condizionata dai rapporti di potere tra i sessi. Si parla dunque di diritti sessuali e riproduttivi. La lotta per la legalizzazione dell'aborto è presente in tutti i paesi di questa regione: malgrado le differenze nelle norme nazionali, e in alcuni casi regionali, l'aborto per scelta della donna è infatti illegale, in alcuni paesi anche quando è a rischio la vita della donna.

Le lotte per i diritti sessuali e riproduttivi rivestono un ruolo centrale per due motivi: perché coinvolgono il corpo delle donne in quella che è considerata dalle società la sua funzione primaria (riproduttiva e sessuale a servizio degli uomini) e perché hanno offerto un terreno di confronto su come il razzismo sia presente all'interno delle relazioni femministe e tra donne e su come razzismo e sessismo si combinano. Le esperienze femminili della riproduzione sono in tutte le Americhe un terreno in cui le disegualianze di classe, di colore/origine e di orientamento sessuale tra donne si manifestano in modo netto. Tipicamente il diritto rivendicato dalle donne bianche urbane di classe

media a non avere figli attraverso l'accesso alla contraccezione è stato considerato in contrasto con il diritto rivendicato dalle donne di gruppi storicamente oppressi (indigene e nere) ad avere figli. Il caso brasiliano delle lotte per la regolamentazione della sterilizzazione femminile è un esempio di come è stata affrontata una questione che riguarda la salute di tutte le donne, che implica la difesa del diritto all'autodeterminazione, e che allo stesso tempo ha rappresentato un'opportunità perché fosse riconosciuta dalle femministe bianche, e dalla società nel suo insieme, una delle forme in cui si manifesta il razzismo nella società brasiliana, ovvero attraverso l'idea, e la pratica, che le donne povere e nere non debbano avere figli. Vorrei concludere interrogandomi sul perché in Brasile è stata possibile la lotta per la regolamentazione della sterilizzazione, mentre ci sono ancora forti resistenze, basate su alleanze tra Chiese e gruppi politici, per la legalizzazione dell'aborto.

Elisabetta Donini

Femminismi, scienze, critica femminista della scienza

Nel campo che mi riguarda, quello dei rapporti tra femminismi e scienze, credo che gli interrogativi sul "come" debbano essere preceduti da altri su numerosi e inquietanti "se": se vi sia stato un impatto dei femminismi sullo statuto epistemologico delle scienze, oppure sui significati che ad esse vengono attribuiti, sulla loro percezione e collocazione negli ambiti sociali ed economici, sui modi in cui vengono praticate. Quanto poi all'altro verso in cui si può indagare il binomio, il dubbio se i femminismi siano stati influenzati dalle scienze è per me ancora più forte.

La prospettiva che a mio parere può essere utile per riuscire ad orientarsi è quella di guardare non a una molto problematica relazione diretta tra femminismi e scienze, ma allo snodo che ha effettivamente generato il nesso decisivo: la critica femminista della scienza. Dalla fine degli anni '70 del secolo scorso, è stato su questo terreno che si sono profilati due percorsi, spesso tra loro intrecciati o con le stesse protagoniste, ma che per semplicità conviene disaggregare. L'uno si è nutrito della spinta del movimento delle donne a liberarsi da ogni vincolo di ruoli e capacità prefissati dall'ordine patriarcale e ha rivendicato l'accesso e il consolidamento alla pari delle donne nelle professioni scientifiche; l'altro ha messo in discussione i fondamenti di quei criteri di oggettività, univocità e universalità che vengono considerati decisivi per distinguere quella scientifica da ogni altra forma di conoscenza. Sandra Harding nel 1986 qualificava la prima come "riformista", la seconda come "rivoluzionaria".

Perché la critica femminista della scienza potesse nascere è stato necessario passare dalla differenza tra donne e uomini considerata come 'dato' biologico al ripensarne invece la rilevanza come 'fatto' storico, cioè come l'insieme dei processi culturali e sociali che in epoche e luoghi diversi hanno diversamente costruito le identità femminili e maschili. Ed è su questo piano che è intervenuta la svolta fondamentale, quando varie elaborazioni femministe hanno introdotto la categoria della differenza di genere come distinta da e non riducibile a quella di sesso. Nutrendosi di una cultura femminista ci sono così state donne che hanno voluto guardare con nuovi occhi tanto alla scienza, intesa come forma conoscitiva in astratto, con il suo statuto caratterizzante e unico, quanto alle varie scienze in cui quello statuto prende corpo. Per rendere chiaro il passaggio cui ho accennato - e la centralità della prospettiva di genere - parlerò brevemente di una studiosa in particolare, Evelyn Fox Keller e ne seguirò il cammino dalla metà degli anni '70 ai tempi più recenti. Figura fondante della critica femminista della scienza attraverso la prospettiva di genere, EFK ha scritto testi sia di analisi epistemologica sia di indagine storica, cui accennerò per chiarire in quali termini la scienza moderna e contemporanea porti impresso il segno della dominanza patriarcale e di un'aspirazione maschile all'assoluto - o allo sguardo da nessun luogo, quello che pretende che il soggetto sia irrilevante perché l'oggetto è colto nella sua essenza dall'occhio astratto di una mente disincarnata. Inoltre, è molto interessante come EFK abbia saputo seguire con grande lucidità l'affermarsi sempre più netto delle scienze biologiche come settore trainante, funzione esercitata per secoli da quelle fisiche.

All'inizio del nuovo millennio, tra i tanti bilanci che sono stati proposti negli ambiti più vari, ne sono comparsi alcuni circa lo stato dell'arte, se non i risultati raggiunti, nel campo della critica femminista della scienza e anche EFK ha tracciato una sua valutazione, ricollocando quel percorso nel solco del movimento delle donne visto come il movimento sociale che è stato "il vero agente di cambiamento" e che attraverso le diverse correnti dei femminismi ha generato una "delle più sensazionali rivoluzioni culturali della storia recente".

Rivoluzione culturale che a mio parere non ha inciso sui criteri distintivi della scienza e molto poco anche sulle prospettive di coloro che la praticano, donne e uomini. Piuttosto, è su questo piano che si può rilevare un certo successo della strada riformista: sono sempre più numerose

le scienziate, molte più giovani si sentono libere dai condizionamenti del passato circa i ruoli cui sarebbero oppure no adeguate o addirittura destinate, molte più donne provano soddisfazione dedicandosi alle attività di ricerca che loro interessano. Eppure, non perciò la scienza è cambiata: le donne si sono in prevalenza immedesimate con i valori ascritti alla conoscenza scientifica e, come spesso accade nei processi di assimilazione dispari - che non modificano radicalmente gli equilibri di potere - le stesse istanze originarie e la portata concettuale delle innovazioni linguistiche sono state depotenziate. Sotto il nome di "genere e scienza" oggi non troviamo gli studi critici delle origini, ma i programmi di pari opportunità.

Cesare Di Feliciano

Soggetti LGBT e spazi urbani: liberazione, normatività, sussunzione

Il movimento LGBT si configura da una prospettiva storica come un movimento urbano impegnato in una lotta di emancipazione e liberazione dall'oppressione del patriarcato e dell'eteronormatività. In alcuni contesti, soprattutto quelli di maggiore forza del movimento operaio, tali lotte hanno fatto proprie la critica al capitalismo e l'idea di Rivoluzione (basti pensare in Italia al F. U. O.R. I. e agli scritti di Mario Mieli). Ripercorrendo le fila analitiche che hanno guidato l'analisi geografica a proposito del rapporto tra (non etero) sessualità e spazi urbani, il contributo individua tre principali focus tematici relativi ad altrettante fasi di cambiamento della politica LGBT. Partendo dal contributo pionieristico di Manuel Castells (1983), il primo focus riguarda le modalità di configurazione dello spazio urbano come risultante delle istanze di liberazione del movimento LGBT, ovvero la conquista della visibilità; emblematico in merito è il caso dei c.d. "gay districts" delle città statunitensi ed in particolare Castro a San Francisco. Nel corso degli anni '90, l'analisi geografico-urbana - in prevalenza di matrice anglosassone - si è focalizzata sull'emergere dei "Gay Village" e più complessivamente sul rapporto tra spazi di consumo e governance urbana delle (omo) sessualità; caso empirico d'indagine su cui molto è stato scritto è Manchester, a testimonianza di un cambiamento radicale del rapporto tra politica istituzionale e rivendicazioni legate alla sfera (e all'espressione) della sessualità e del desiderio. Agli inizi degli anni 2000, Lisa Duggan (2002) ha proposto un nuovo paradigma che ha goduto di notevole successo: "la nuova omonormatività", definita come "la politica sessuale del neoliberismo", che segna la virata della politica LGBT verso richieste di accettazione nel sistema (sociale e simbolico) dominante. Nella ricostruzione di tale percorso disciplinare, il contributo rintraccia altresì due punti di criticità che richiedono un approfondimento specifico: la persistenza di contesti urbani che non seguono il modello dominante individuato dalla letteratura di matrice anglo-sassone, come quello di Roma, e l'assenza, nel dibattito su sessualità e neoliberismo, di una categoria marxiana fondamentale, la sussunzione.

Sara Garbagnoli

Matrimonio tra persone dello stesso sesso e denaturalizzazione dell'ordine sessuale.

Qualche riflessione sulla sovversione delle strutture sociali

Per poter proporre alcuni elementi di risposta alla domanda contenuta nel titolo del dialogo - Transformations without revolution ? Come femminismi e movimenti lgbtqi hanno cambiato il mondo - partirò dall'interrogare l'opposizione che implicitamente la sottende e contrappone « trasformazioni » e « rivoluzione » sulla scia di un topos di interpretazione storiografica che intende le prime come cambiamenti riformistici e la seconda come un processo di radicale rovesciamento (sovente violento) dell'assetto istituzionale di un dato contesto politico nazionale. L'ipotesi che cercherò di testare sulla base di una ricerca in corso dedicata al dibattito sul riconoscimento giuridico del matrimonio tra persone dello stesso sesso in Italia e in Francia è quella di pensare la categoria analitica di « rivoluzione » in connessione con le strutture sociali che essa situazionalmente sovverte o mira a sovvertire. Esistendo queste ultime sotto una duplice forma - da un lato, sub specie di divisioni "oggettive" del mondo sociale, di istituzioni, di categorie istituzionali e, dall'altro, sotto forma di categorie mentali e di disposizioni incorporate - l'efficienza di un processo rivoluzionario prodotto da una data coalizione sociale in un dato contesto storico andrebbe pensata analizzando in situ la sovversione che esso produce sulle strutture sociali di un dato spazio politico-sociale, considerate tanto nella loro forma di esistenza istituzionale che nella loro forma di esistenza categoriale.

Più specificatamente, l'intervento mira a ricostituire le linee portanti del dibattito sul riconoscimento giuridico del matrimonio tra persone dello stesso sesso così come esso è venuto a configurarsi nello spazio pubblico francese e in quello italiano negli ultimi dieci anni. L'intento è quello di fornire alcuni elementi per dar conto, in ottica diacronica e comparata, del processo di

progressiva politicizzazione della sessualità che si sta dispiegando su scala globale grazie alle lotte dei movimenti lgbtqi e delle specificità che esso riveste in differenti contesti nazionali, mettendo in luce la rimessa in questione sovversiva di frontiere sociali socialmente considerate come "naturali", "sacre", "intoccabili" (quella tra uomini e donne, tra maschile e femminile, tra eterosessuali e omosessuali, tra unioni/famiglie eterosessuali e unioni/famiglie omosessuali, tra morale e politica...) che esso sta producendo.

La scelta di analizzare la situazione francese e quella italiana è certamente legata alla mia traiettoria di vita e di studi, ma si motiva anche in ragione di una doppia attualità politica. Se la Francia ha recentemente approvato, dopo un asprissimo dibattito parlamentare, la legge che consente a due persone dello stesso sesso di accedere al matrimonio, l'Italia, nonostante alcune rilevanti aperture prodotte negli ultimi tre anni in sede giudiziaria, resta priva di qualunque forma di riconoscimento legislativo delle coppie same-sex, costituendo un'eccezione sempre più isolata nell'ambito dei Paesi del cosiddetto mondo occidentale.

Attraverso una cartografia delle posizioni e delle prese di posizioni dei principali attori di questo dibattito, l'intervento aspira a produrre un triplo ordine di interrogazioni analitiche. Da un lato, studiare le modalità dell'efficace naturalizzazione della norma sessuale e quelle della sua laboriosa rimessa in questione da parte dei movimenti lgbtqi contro forme di resistenza di grande violenza (fisica e simbolica). Dall'altro, il dibattito sul "matrimonio omosessuale" conduce ad analizzare il nesso costitutivo che lega norma sessuale e Stato nazionale. Quest'ultimo opera, infatti, come una vera e propria « banca centrale di capitale simbolico » che ha il potere di nominare e di creare le identità legali, legittime, "regolamentari", "regolari" in un dato spazio nazionale. Infine, tale mobilitazione invita a pensare la nozione di minoranza (sessuale) al di là della tradizionale dicotomia che oppone chi la considera come un'illusione da dissipare a chi la considera come una natura da non tradire e ad analizzarla, piuttosto, come coalizione portatrice di date rivendicazioni, prodotta dall'oppressione e non pre-esistente.

Andando a toccare i fondamenti dell'ordine sessuale e dell'ordine familiare ovvero i cardini della credenza della riproduzione dell'ordine sociale come fosse un ordine naturale, la rivendicazione in favore del riconoscimento giuridico del matrimonio tra persone dello stesso sesso attacca il cuore del senso comune che concepisce le classi sessuali come fossero gruppi naturali e naturalmente complementari e, per tale via, contribuisce a produrre una rivoluzione ad un tempo istituzionale e cognitiva.

Venerdì 26 luglio

09:30-13:00 **Secondo dialogo Immagini/Immaginario. Per un'iconologia del presente**

Introduce: Vanessa Roghi

Dialogano: Damiano Garofalo, Luca Peretti e Marco Rovelli

Damiano Garofalo e Luca Peretti

Immagini e immaginari della Shoah italiana: storie, memorie, visualità.

Dopo una breve ricognizione metodologica sul rapporto tra Shoah, immagini e rappresentazione, si analizzerà l'assenza di un corpus iconografico omogeneo o definito che possa definire una memoria visuale della Shoah propriamente italiana. Nonostante questo, infatti, è possibile rintracciare delle immagini-evento all'interno di una generale frammentazione, scandita in diversi momenti chiave della storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Prima di tutto, è interessante riflettere sull'elaborazione nazionale di eventi iconografici riconosciuti universalmente come punti di svolta: dalla diffusione sui cinegiornali e in televisione delle immagini originali del processo Eichmann (1961), alla messa in onda di opere di fiction di primaria importanza come la serie televisiva americana Holocaust (1978, M. Chomsky), il monumentale documentario Shoah (1985, C. Lanzmann) o il film-evento Schindler's List (1993, S. Spielberg).

In questo contesto, anche - ma non solo - a causa della scarsa disponibilità di immagini della Shoah italiana, fatica ad affermarsi un immaginario collettivo basato su documenti audiovisivi relativi ai confini nazionali. Il ruolo della fiction sembra, quindi, delinearsi come centrale. Dal 1945 ai giorni nostri, ogni qual volta il cinema o le arti visive hanno dovuto fare i conti con l'elaborazione storica e culturale del tema, si sono pertanto trovate costrette a immaginare gli eventi, e quindi a crearne di nuovi.

A partire dall'analisi delle rappresentazioni simboliche del 16 ottobre - la prima e più grande retata degli ebrei italiani avvenuta a Roma nel 1943, nonché simbolo nazionale della Shoah - si presenteranno alcune immagini, a loro modo paradigmatiche, che ci aiuteranno a ricostruire

un mosaico frantumatosi nel corso della storia. Verranno pertanto presi in esame film d'autore e amatoriali, documentari e cortometraggi, fiction televisive, rappresentazioni memoriali e museali, fino ad arrivare ad espressioni culturali marcatamente pop come fumetti, i videogiochi e al ruolo didattico dei "viaggi della memoria" nella definizione di un immaginario pubblico della Shoah.

Marco Rovelli

L'immaginario dell'immigrazione e le strategie retoriche nella costruzione del "clandestino" e la loro decostruzione.

La narrazione collettiva dell'immigrazione consiste, quante altre mai, di una serie di icone ben consolidate: il clandestino, dove l'immagine è presente nel nome stesso: l'uomo nero, come da etimologia; di qui, lo slittamento nell'altra icona fondativa - quella del criminale - è immediato (qui è decisiva l'analisi della retorica mediatica, che crea veri e propri frame: l'associazione immediata tra clandestinità e criminalità); l'immagine del troppo pieno ("non si può accoglierli tutti"); l'immagine iper-pauperistica, i "disperati della terra" che arrivano con i "barconi" (mezzo di invasioni, come mostrato, a mo' di esempio, in una prima pagina del Giornale di qualche anno fa); l'immigrazione come un evento che rompe una società in sé coerente, conclusa e già data.

Contrastare queste strategie retoriche con strategie retoriche che partano da una decostruzione di quelle icone stereotipe e la ricostruzione di altri nessi associativi. Contro il nesso clandestino-criminale, si tratta di associare il "clandestino" (assumendo, magari, quella parola, rovesciandola: come si fece con i sanculotti) con lavoratore senza diritti. Contro l'immagine del troppo pieno, analizzare lo spazio sociale come un insieme di reti e di flussi, un insieme dinamico e non statico. Contro l'immagine dei migranti come un blocco monolitico, mostrare le differenze. Contro la retorica pauperistica, rivendicare la libertà di scelta (ciò che nel mio romanzo *La parte del fuoco* fa il protagonista Karim) e il corpo migrante come macchina desiderante e non macchina da lavoro. Contro l'immagine della società già data, mostrare le analogie con il passato (in specie con l'immigrazione interna dal sud).

Venerdì 26 luglio

15:30-19:00 **Terzo dialogo Nazionalismo e rivoluzione nel XX secolo. Autodeterminazione nazionale e conflitti sociali tra passato e futuro**

Coordina: Paolo Perri

Dialogano: Fabio de Leonardis, Francesca Zantedeschi, Francesco Sedda, Andrea Geniola, Adriano Cirulli e Marco Laurenzano

Fabio De Leonardis

"Non era il mio paese": la memoria storica dell'URSS nel discorso politico georgiano contemporaneo

Dopo il 1991 la Georgia, come le altre repubbliche ex-sovietiche diventate indipendenti, si è trovata ad affrontare una triplice transizione da un'economia pianificata ad un'economia di mercato, da un regime socialista a una liberaldemocrazia borghese e da stato multinazionale a stato-nazione indipendente. Il nazionalismo promosso dal nuovo stato nel breve periodo del regime autoritario guidato da Gamsakhurdia si distinse per il suo etnocentrismo e il suo sciovinismo (anche se variamente dosato nella prassi politica) nel rapporto con le minoranze osseta e abkhaza, provocando due sanguinose guerre civili e la secessione de facto di Abkhazia e Ossezia del Sud. Dati i risultati disastrosi di questa versione sciovinista del nazionalismo georgiano, il suo successore Shevardnadze si astenne dal perseguire una politica esplicita di nation-building, elemento divenuto invece centrale durante la presidenza Saakashvili. In particolare, nel nazionalismo ufficiale promosso da Saakashvili l'URSS/Russia svolge il ruolo dell'alterità rispetto al quale si definisce l'identità georgiana, e conseguentemente la memoria dell'epoca sovietica è diventata luogo di un'accanita lotta ideologica per imporre una damnatio memoriae di tutto il periodo sovietico, presentato come un'epoca oscura senza soluzione di continuità rispetto a quella zarista, laddove il periodo post-"Rivoluzione delle Rose" costituirebbe invece la restaurazione della sovranità perduta e segnerebbe un ritorno ai fasti del regno georgiano medievale di Davide il Costruttore, di cui Saakashvili si propone come erede. Questo paper analizza per l'appunto il ruolo del passato sovietico nel discorso politico

georgiano contemporaneo, focalizzandosi (senza alcuna pretesa di esaustività) su alcuni elementi particolarmente rappresentativi. Come esempio di nazionalismo ufficiale è stato analizzato un campione di circa 200 fra discorsi, interviste e dichiarazioni ufficiali di Saakashvili fra il 2004 e il 2012, e ne è stata esaminata inoltre la politica della memoria in ambito museale e architettonico, campi cui il presidente georgiano si è mostrato particolarmente attento. Come esempio dell'orientamento della società civile è stata presa in esame l'attività della Soviet Past Research Laboratory (SovLab), una ONG che si dedica specificamente alla ricerca storica intorno all'epoca sovietica, la cui posizione è risultata sostanzialmente coincidente con quella di Saakashvili; infine, onde reperire le tracce di discorsi antiegeemonici rispetto a quello nazionalista di stato e verificare quanto quest'ultimo sia effettivamente efficace, sono state esaminate le reazioni popolari e dell'intelligencija georgiana alle scelte più controverse della politica della memoria di Saakashvili in ambito architettonico, con particolare attenzione ai monumenti: quest'ultima scelta è stata suggerita dal fatto che nella storia recente della Georgia (e del mondo ex-sovietico in generale) simboli come i monumenti ai caduti sono spesso luoghi privilegiati di mobilitazione e contestazione politica, il che permette di mappare e identificare discorsi altri che contestano la narrazione egemonica. Da quest'ultima analisi emerge come il nazionalismo ufficiale di Saakashvili, la sua *damnatio memoriae* dell'URSS e la sua costruzione di un'identità georgiana 'occidentalista' in irriducibile contrapposizione alla Russia siano lungi dall'essere rappresentativi del sentire dell'intera popolazione.

Francesca Zantedeschi

“Decolonizzare in Francia”: le ripercussioni dei movimenti di liberazione nazionale sul nazionalismo occitano

Negli anni del secondo dopoguerra, alcuni stati dell'Europa occidentale assistono a una recrudescenza di movimenti separatisti all'interno dei propri confini. Questi “micro-nazionalismi”, stimolati dall'ascesa del pensiero anticolonialista e dai movimenti di decolonizzazione, tendono a rimettere in questione i fondamenti stessi dello stato-nazione liberale.

In Francia, il pensiero anti-colonialista svela “la logica di conquista”, cioè quella logica “imperiale” nascosta sotto le apparenze di uno Stato-nazione repubblicano che, nel corso dei secoli, “aveva accumulato e confuso lo spazio del proprio potere e lo spazio delle proprie conquiste territoriali” (Citron, 1989). A partire dagli anni 1945-47, la volontà della Francia di riformare il proprio sistema coloniale si traduce in una serie di misure che, di fatto, non cambiano nulla dello statu quo esistente. Per quanto riguarda il continente africano, in Marocco e in Tunisia (protettorati francesi) e in Algeria, colonia francese, le aspirazioni e le rivoluzioni “nazionali” vengono rapidamente soffocate nella violenza dei massacri e degli arresti di massa. Incapace di gestire una situazione ogni giorno più insostenibile, la Francia è quindi costretta ad accordare l'indipendenza al Marocco (3 marzo 1956), alla Tunisia (15 giugno 1956) e all'Algeria (18 maggio 1962).

Il processo di decolonizzazione francese avrà delle importanti ripercussioni anche sull'evoluzione dei movimenti regionalisti in Francia. Per quanto riguarda l'impatto della decolonizzazione sull'occitanismo, nel corso del mio intervento mi soffermerò in particolare su François Fontan e Robert Lafont, figure chiave dell'occitanismo di quegli anni, e sui movimenti in difesa della terra.

1) François Fontan (1919-1979). Separatista, fondatore del Parti Nationaliste Occitan (PNO, 1959) e del Mouvement Autonomiste Occitan (MAO, 1967-68), Fontan pubblica nel 1961 *Ethnisme. Vers un nationalisme humaniste*, nel quale espone le proprie tesi, nate dalla riflessione sulla decolonizzazione di Vietnam, Marocco, Tunisia e soprattutto Algeria (nel 1962 Fontan verrà incarcerato per avere collaborato con il Front de Libération Nationale algerino e per propaganda nazionalista occitana).

2) Robert Lafont (1923-2009), scrittore, linguista e storico della letteratura occitana, fu uno dei teorici del “colonialismo interno” e autore di vari saggi che hanno segnato un'epoca (tra cui “*Décoloniser en France*”, da cui ho tratto il titolo del mio intervento).

3) Negli anni Sessanta e Settanta, l'occitanismo politico lega la propria battaglia con le ragioni economiche e sociali del Midi francese. Oltre alla nascita di numerosi partiti politici (molti dalla vita effimera), si assiste a una serie di manifestazioni di massa in difesa della terra (1961: sciopero dei minatori di Decazeville contro il licenziamento e la chiusura delle miniere; 1973: protesta nel Larzac contro l'espropriazione dei contadini per esigenze militari; 1976: rivolte viticole in Languedoc). Nel 1974, la creazione del movimento *Volèm viure al país*, partito socialista e autonomista occitano, riprende il motto lanciato al momento della protesta del Larzac contro la distruzione dell'economia locale che obbliga i giovani ad abbandonare il

proprio paese e ad emigrare alla ricerca di lavoro.

Franciscu Sedda
Regione o Nazione? Conflitti d'identità e d'identificazione nella Sardegna contemporanea

Una recente ricerca condotta dall'università di Cagliari in collaborazione con quella di Edimburgo ha rivelato che solo il 10% dei sardi è per il mantenimento dell'attuale condizione di autonomia regionale. Il 50% dice di volere per la Sardegna la piena sovranità fiscale, benché dentro il quadro dello Stato italiano. Il 40% invece si dichiara per la completa indipendenza statale della Sardegna. Nello specifico il 30% è per una indipendenza dentro l'Unione Europea mentre il 10% vorrebbe che il costituendo Stato sardo si ponesse al di fuori della UE.

Ora, nonostante questi dati, il consenso alle diverse sigle indipendentiste rimane in Sardegna per lo più esiguo. Aumenta invece, sebbene a fiammate e con riscontri ambigui nella pratica, la retorica della sovranità anche fra i partiti unionisti, da quelli autonomisti a quelli più esplicitamente legati al nazionalismo italiano, siano essi di destra o di sinistra. Aumenta al contempo la quantità di cittadini che attraverso comitati popolari o associazioni si fanno portatori di istanze legate ai temi della sovranità tributaria, fiscale, energetica ecc. A questo quadro già di per sé mosso si aggiunge la frammentazione del quadro politico italiano, le contestazioni al ceto politico, la crisi sociale che in Sardegna tocca punte di disperazione non raggiunte altrove.

Il conflitto identitario, quello politico e quello sociale si trovano dunque compresenti ma più che saldarsi sembrano correre su binari paralleli, sovrapponendosi di quando in quando. Per capire meglio questa miscela altamente instabile e tuttavia, almeno finora, non esplosiva bisogna andare alla fonte dell'attuale identità autonomistica della Sardegna. Vale a dire al periodo fra le due guerre mondiali quando in un'altra situazione di gravissima crisi sociale le tensioni fra indipendentismo e unionismo vengono risolte attraverso l'elaborazione dell'idea e della prassi della Sardegna come "nazione abortiva", che diverrà col tempo "nazione fallita" e "nazione mancata". Da qui, da questo sentimento di ineluttabile sconfitta, nasce l'identità autonomistica, con il suo fatalismo identitario, con la sua schizofrenia strutturale fatta di "orgoglio e integrazione", con la sua politica di volta in volta definita contestativa e rivendicativa, comunque sempre fondamentalmente economicista.

Da qui anche il paradosso di una Sardegna che dà all'Italia una messe di fedeli servitori dello Stato - da presidenti della Repubblica a capi di partito, da ideologi a presidenti di enti - sempre riconosciuti o percepiti, tuttavia, come "diversi", come sardi.

È da questo complesso di identificazioni contraddittorie in equilibrio instabile, dalla loro storia recente e contemporanea, che vorremmo ripartire per comprendere il senso del presente. La direzione verso cui tende la Sardegna di oggi. La Sardegna di domani che può scaturire dai molteplici conflitti che la segnano.

Andrea Geniola
Sols el poble salva el poble. Pancatalanismo e liberazione nazionale nel XX secolo.
Appunti sulla ricerca e stato della questione

La recente e rapida evoluzione della questione catalana in Spagna, dalla manifestazione indipendentista della Diada del 2012 fino alle elezioni autonome del 25 novembre scorso, ha prodotto un'affannosa corsa ad analisi improvvisate e spesso antistoriche e concettualmente senza alcun fondamento. Lo scopo di questa comunicazione è, quindi, duplice. In primo luogo, cercheremo di tracciare una corretta linea di separazione storico-concettuale tra nazionalismo, regionalismo, catalanismo, autonomismo, soberanismo e indipendentismo. Troppo spesso, questi e altri termini, sono utilizzati come dei "quasi-sinonimi", con l'evidente confusione che ciò comporta. In secondo luogo, sulla base di questa sistematizzazione, organizzeremo l'intervento cercando di presentare i momenti e contenuti essenziali dell'indipendentismo pancatalanista, attraverso le sue due caratteristiche principali, di movimento di rinnovamento critico del catalanismo storico e movimento di liberazione nazionale di base linguistico-culturale.

Adriano Cirulli a Marco Laurenzano
Indipendentzia eta Sozialismoa. Evoluzioni ideologiche e strategiche nell'indipendentismo basco

Sin dalla seconda metà degli anni Sessanta il nazionalismo basco radicale si è caratterizzato per una sintesi ideologica, discorsiva e strategica tra rivendicazione independentista e l'obiettivo della rivoluzione socialista, frutto della contaminazione politica tra la tradizione independentista del nazionalismo basco e i diversi movimenti sociali e contro-culturali emersi nella società basca sia durante il franchismo sia negli anni successivi. Una sintesi politica conosciuta come Izquierda Abertzale (Sinistra Patriottica), in cui l'organizzazione armata Euskadi Ta Askatasuna (ETA) ha rappresentato un referente fondamentale da un punto di vista strategico, organizzativo e simbolico.

Questa sintesi tra independentismo e socialismo rivoluzionario ha sperimentato un continuo processo di ridefinizione e riarticolazione ideologica e discorsiva a causa dei mutamenti sociali e politici avvenuti a livello basco, spagnolo e internazionale negli ultimi cinque decenni (come i processi di deindustrializzazione, la transizione postfranchista, la caduta del Muro di Berlino, la transnazionalizzazione dei movimenti sociali, ecc.). L'annuncio di ETA dello scorso 20 ottobre 2011 in cui si è resa pubblica la decisione della fine definitiva e unilaterale della lotta armata ha aperto un nuovo scenario sociopolitico, e un conseguente vivace dibattito interno alla base independentista circa i fondamenti strategici e ideologici del movimento nella fase attuale.

Il paper intende fornire una ricostruzione delle principali fasi dell'evoluzione ideologica e strategica della Izquierda Abertzale, con un focus specifico sul dibattito attuale.

Sabato 27 luglio

15:30-19:00 **A partire da un libro "Classe" di Andrea Cavalletti (Boringhieri 2009)**

Coordina: Andrea Brazzoduro

Dialogano: Andrea Cavalletti, Christian De Vito, Rudy Leonelli e Franco Milanese

Christian G. De Vito

Se il volume di Cavalletti ha il suo centro nella transizione da massa a classe e nel ruolo assunto dalla solidarietà in essa, questo contributo si propone di indagare l'altra faccia di tale processo, ossia il modo in cui la definizione di classe operaia ha portato all'esclusione di altri strati della popolazione lavoratrice, sia nell'esperienza storica che all'interno del discorso storiografico.

Non solo infatti il processo di creazione della classe tiene insieme aspetti strutturali e soggettivi (E.P. Thompson); la definizione di classe che a questo processo si intreccia ha a sua volta una triplice dimensione: descrittiva, perché ogni definizione prova a descrivere ciò che la classe è, i suoi meccanismi "oggettivi"; prescrittiva, perché implicitamente o esplicitamente essa stabilisce ciò che la classe 'deve essere', in relazione ad una concezione teorica e politica di fatto aprioristicamente data; e performativa, perché l'atto di definire non è una semplice presa d'atto di una situazione, ma produce esso stesso effetti reali, sia in termini 'oggettivi' che nella percezione soggettiva.

All'interno di questo quadro, si intende più specificamente analizzare il modo in cui, storicamente, una definizione di classe centrata sulla forza lavoro salariata maschile occupata nell'industria e definita in termini 'nazionali' ha prodotto un'esclusione sistematica, tra le altre, lungo le linee di frattura uomo/donna, lavoro 'libero'/lavoro 'non libero', proletariato/sottoproletariato, operai/contadini, operai/impiegati, nazione/internazionalismo. Pertanto: Da massa a quale tipo di classe? E in che misura la costruzione di solidarietà all'interno della classe così definita si è fondata sull'esclusione di altri/e (non-)lavoratori/lavoratrici?

La questione ha anche un duplice versante metodologico: da un lato, la definizione tradizionale di classe ha contribuito a produrre una determinata lettura storiografica della storia dei lavoratori e delle lavoratrici (che a sua volta ha rinforzato una determinata percezione ideologica della classe stessa) che appare significativo analizzare; dall'altro, nel momento in cui si prova a sostituire quella definizione tradizionale come limitata e teleologica con una più articolata e includente, è necessario essere coscienti che ogni nuova definizione terrà in sé inevitabilmente la dimensione descrittiva, prescrittiva e performativa, e produrrà dunque esclusioni e nuove fratture disciplinari, anche qualora si mostrerà in grado di 'ricucire' le fratture attualmente esistenti tra varie discipline/sub-discipline. Non si tratta dunque di cercare la definizione più 'oggettiva', ma di accettare di giocare, come storici e come attivisti, sul terreno complesso che fa della definizione della classe l'intersezione tra oggettività, norma e desiderio - ossia una componente decisiva della conflittualità sociale stessa.

Rudy Leonelli

Classe, di Andrea Cavalletti, in virtù della forza *intempestiva* della sua problematica fondamentale, riassunta nettamente dalla breve parola che - sola - costituisce il titolo completo del libro, segna di fatto un sensibile scarto rispetto a forme più o meno generiche di contestazione del potere, e/o di riemergenti espressioni di un anticapitalismo ridotto a mera protesta morale.

Ed è probabilmente proprio per il suo carattere *inattuale*, che lo distanzia dal panorama culturale e politico corrente, che *Classe* (come ha affermato, tra altri, per es. *Umanità Nova*) è stato da subito, *un avvenimento*.

Affrontando questo libro incisivo, necessariamente complesso e impegnativo (soprattutto in ragione di quello che Damiano Palano ha definito «il raffinato percorso compiuto da Cavalletti» nel tentativo di «scorgere l'elemento distintivo della classe»), vengono proposti alla discussione alcuni nodi problematici salienti:

I) un tentativo di specificazione del concetto chiave di *solidarietà*, concepito ed agito in termini materialisti, estraneo a supposti valori «superiori», come è stato chiarito da autori ed esperienze della scuola di Francoforte;

II) alcuni possibili approfondimenti del rapporto Foucault-Marx configurato nella chiara esposizione di Cavalletti concernente la biopolitica come forma del governo della popolazione;

III) la conclusione sviluppa alcune considerazioni essenziali sull'importanza del concetto di *reattivo* (di ascendenza nietzscheana) magistralmente riattivato da Gilles Deleuze, che svolge un ruolo decisivo in *Classe*.

Franco Milanese

Come pensare la classe in un orizzonte che non sia semplicemente "post" rispetto ai consolidati territori teorici (Marx, Lenin, Lukács) che l'hanno definita? Come riconoscere queste grandi "tradizioni", radicandovi un percorso che porti oltre esse? Lo si può fare - lo fa Cavalletti - sviluppando un discorso che è a tutti gli effetti politologico ma che non incorre nelle retoriche dei discorsi sulla politica (distanza soggetto-oggetto, sforzo di asetticità o di "obiettività") perché è un dire immediatamente politico. È questo un primo insegnamento benjaminiano a cui seguono altri: girovagare tra discipline (letteratura, politica, urbanistica) come un flaneur per la città; forzare all'estremo i margini semantici; stare ben saldi da "una parte" e osservare con preoccupazione e ironia il restante (piccoli borghesi confusi e affollati, grande borghesia stupida e agguerrita). Questo sembra fare Cavalletti e consegna così un testo originalissimo che interroga a fondo ed esige repliche. Siamo infatti d'accordo con l'autore che, come scrive, coscienza e conflitto siano una cosa sola. Ma sappiamo anche che l'assenza di conflitto (e il conflitto è un evento, un fatto, o non è) non implica un vuoto di coscienza di classe (che è uno stato del pensiero, una potenzialità della volontà). La coscienza può essere data, ma essere nello stesso tempo intimorita, controllata, repressa e impossibilitata a divenire atto-conflitto. Questa osservazione nasce proprio dagli stimoli del testo che portano ad osservare il costituirsi dei soggetti collettivi e delle loro differenze. Perché una cosa è la massa, altro le masse; una cosa la classe e ben altra la folla. Differenze che si mostrano anche nel rapporto con i leader che di quelle soggettività possono essere l'espressione più triviale e banale o la diretta e "semplice" emanazione. Da tutto questo, alla fine, risuona forte quella pratica (ed esigenza) di solidarietà che attraversa il testo come il suo significato più profondo.

TESTI DI ANDREA CAVALLETTI DI RIFERIMENTO

"L'esigenza comunista. Nota sul concetto di classe" in *Alfabeta* n. 9, maggio 2011

Il 6 maggio 1934 Walter Benjamin rispondeva al suo amico Scholem: "di tutte le forme e le espressioni possibili il mio comunismo evita soprattutto quella di un credo, di una professione di fede ... a costo di rinunciare alla sua ortodossia - esso non è altro, non è proprio nient'altro che l'espressione di certe esperienze che ho fatto nel mio pensiero e nella mia esistenza, è un'espressione drastica e non infruttuosa dell'impossibilità che la

routine scientifica attuale offra uno spazio per il mio pensiero, che l'economia attuale conceda uno spazio alla mia esistenza, ... il comunismo rappresenta, per colui che è stato derubato dei suoi mezzi di produzione interamente, o quasi, il tentativo naturale, razionale di proclamare il diritto a questi mezzi, nel suo pensiero come nella sua vita".

Non potrebbe darsi espressione più lucida, insieme più sobria e più potente, di quella che, volendo attenerci al vocabolario benjaminiano, potremmo chiamare l'esigenza comunista.

Il comunismo antidogmatico, estraneo all'ortodossia, non proviene per Benjamin da una qualche lontana educazione ideologica, non risale a una tradizione, non dipende dalla saldezza di un'ideale e meno ancora della realizzazione storica, in forma aberrante di stato, di queste tendenze: nasce dalla pura e semplice constatazione di un'impossibilità. Ma la constatazione non è affatto la cosa più facile.

Se il comunismo è l'esigenza di chi è stato derubato dei suoi mezzi di produzione, se l'attualità di queste parole risiede nella loro esattezza antipsicologica, esse esigono da noi la stessa precisione: occorre constatare questa situazione per poter davvero essere comunisti, e se saremo capaci di lasciare paure e speranze, e raggiungere questa drastica chiarezza, non potremo che essere comunisti.

Ripenso a quella lettera a Scholem, così giusta e dura nei toni, quando l'ipotesi comunista si ripresenta nelle voci autorevoli che compongono il libro appena pubblicato da DeriveApprodi, L'idea di comunismo.

Penso soprattutto a Badiou e a Negri: all'idea comunista secondo Badiou, quale "forzatura" dell'impossibile in direzione del possibile,

forzatura che opera come una "sottrazione" del potere statale. Penso alle parole di Negri: essere comunisti significa oggi come ieri "essere contro lo stato", resistere al rapporto di potere capitalistico in nome di un possibile che non si riduce alla configurazione statale ("i soggetti si propongono sempre come elementi di resistenza singolare e come momenti di costruzione di un'altra forma del vivere comune"). Negri lega poi questa resistenza al suo concetto di "moltitudine" e questo a quello marxiano di classe: le singolarità compongono la moltitudine, le singolarità non soltanto soggiacciono ma resistono al capitale, "la

moltitudine è concetto di classe". Se c'è possibilità, è anche qui nel "rapporto di forza che si esprime fra il padrone e il proletario", cioè nella lotta di classe. Marx diceva: decisiva è la "forza" (Gewalt). Dunque: il comunismo come possibilità che si dà oltre lo stato; come possibilità contenuta in quella forza (violenza, poiché le nostre parole si riuniscono nel tedesco Gewalt) che scontrandosi con lo stato riesce a resistergli, cioè a sottrargli potere; forza che appartiene alla classe, violenza di cui solo la classe è capace. Questo è il punto, ancora oggi; e a chi crede che ragionare in termini di classe sia poco à la page, risponde il sillogismo di Marchionne: poiché le classi non esistono, ubbidite al padrone. Si tratta dunque, ancora una volta, di quel grado estremo nel quale la dinamica potere-resistenza raggiunge l'antinomia, grado decisivo di tensione e resistenza che Marx ha espresso con la formula: "catene radicali".

Vorrei allora tornare a Benjamin, e riprendendo e sviluppando alcuni temi toccati in un mio libretto, intitolato appunto *Classe* (Bollati Boringhieri, 2009).

Nel 1936, Benjamin compone la cosiddetta zweite Fassung del saggio sull'Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Si tratta della stesura più completa e importante del saggio. Ora, questa versione contiene com'è noto una lunga nota sul concetto di classe, nota assai apprezzata da Adorno nella famosa lettera a Benjamin del 18 marzo 1936, che per il resto era invece fortemente critica.

La nota si apre con queste parole: "La coscienza di classe proletaria, che è la più chiarita, tra l'altro modifica profondamente la struttura della massa proletaria". Questo nel 1936, quando la massa proletaria tedesca che tanto piaceva agli apparati di partito era caduta nelle braccia del nazismo, quando il fascismo era ormai penetrato negli ambienti operai in profondità, e - come scrisse Wilhelm Reich - da due parti: attraverso il Lumpenproletariat ("un'espressione che fa rizzare i capelli") e la sua corruzione materiale, e attraverso l'"aristocrazia operaia" e la sua duplice corruzione, materiale e ideologica.

Proprio in queste condizioni, cioè quando la fiducia nella "base di massa" aveva dato i suoi frutti, Benjamin pensava alla coscienza di classe come modificazione della struttura di questa massa. Che tipo di modificazione? Un allentamento, un rilassamento, una Auflockerung, si legge righe successive. Di cosa? Delle pressioni che producono la massa pericolosa piccolo-borghese.

Se esiste una coscienza di classe proletaria, essa sarà anche e necessariamente un allentamento capace di impedire la trasformazione di quella massa di operai in una folla

pericolosa, nella folla studiata dai maestri della psicologia sociale di fine Ottocento: "Le Bon e gli altri". Qui

infatti, dove ci aspetteremmo di trovare almeno un riferimento all'amplessima letteratura di stampo marxista, Benjamin ricorre ad autori ben diversi e persino reazionari. Cita Le Bon. Ma "citare" significa per lui salvare qualcosa strappandolo al contesto originario: la foule dangereuse, la folla sonnambolica che per Le Bon segue il suo capo in stato ipnotico, viene così strappata alla sua condizione di modello ideale, viene storicizzata e riconosciuta con precisione nella massa piccolo-borghese. Perché la piccola borghesia non è neanche una classe (ist keine Klasse) ma soltanto una folla. È la massa compatta (kompakte Masse) del totalitarismo, compressa dalle paure, dalle spinte degli antagonismi sociali, che non agisce ma è solo reattiva, e in cui prevale l'odio razzista, l'entusiasmo per la guerra. "In questa massa, in effetti, è determinante l'istinto gregario". Il suo modello è stato plasmato dal capitale: un semplice aggregato di individui che non hanno nulla in comune se non gli interessi privati. Sono i clienti, riuniti casualmente nel mercato. E se il capitale è appunto interessato al controllo di questa massa eterogenea di semplici consumatori, lo stato esegue ora il suo compito storico: rende le adunate perenni e obbligatorie offrendo agli individui un modo di venire a capo della propria situazione, di farsi una ragione del loro assembramento casuale in termini di razza, sangue, suolo; offrendo a questa folla gregaria e ipnotizzata una guida sicura, un attore, un divo-ammaliatore. La "prestazione" (Leistung) specifica di questo capo è infatti: saper stare di fronte alla macchina da presa.

La coscienza di classe è invece attiva: opera l'allentamento delle pressioni e lo fa, per Benjamin, attraverso la solidarietà (Solidarität). Ora anche questa parola, "solidarietà" (la più usata), acquista qui un senso del tutto nuovo. Perde il suo significato militaresco di formazione compatta, si allontana dal dovere e dal debito (essere in solido), fa anch'essa la prova del rilassamento (abbandono delle paure, solidarietà del piacere, edonismo rivoluzionario: sono i temi che nel libro avevo cercato di sviluppare attraverso il marxismo epicureo di Jean Fallot). Questa classesolidale non può essere mai ipostatizzata, mai riconosciuta in alcun "soggetto" determinato: non è altro che dissoluzione costante delle tensioni. È il contro-movimento che resiste alla formazione della folla piccolo-borghese (compressa tra paure e speranze) in seno a qualsiasi formazione sociale. E se c'è un capo rivoluzionario, se qualcuno indica la strada, è colui che non si lascia mai ammirare. La sua "prestazione" sarà: sapersi immergere sempre di nuovo, scomparire, solidale, nelle pieghe della massa, diventare "uno dei centomila". Facciamo nostra questa prestazione: allentiamoci.

Auflockerung è qui il termine chiave. Anche se Adorno l'aveva curiosamente trascurato. Nella lettera del 18 marzo 1936, infatti, si legge: "Non posso concludere senza dirle che le poche frasi sulla disintegrazione (Desintegration) del proletariato come 'massa' ('Masse') attraverso la rivoluzione rientrano tra quelle più profonde e potenti, sul piano della teoria politica, da quando lessi Stato e rivoluzione". Ora, Benjamin non aveva mai parlato di disintegrazione, ma di una trasformazione della struttura. E non aveva certo usato per caso la sua parola: Auflockerung.

Come chiarirla? A partire da un'ipotesi per così dire filologica. Direi che Benjamin riprende qui, nel saggio sull'arte di massa, un terminus technicus della sua filosofia, e in particolare della sua meditazione estetica; direi che egli riprende qui, dove "l'estetica diventa politica", il concetto chiave di un saggio giovanile, dedicato a Due poesie di Friedrich Hölderlin. Si trattava, in quelle pagine del 1914-15, di determinare il compito dell'esegesi. L'esegeta, diceva Benjamin, deve rivolgersi alla poesia (Gedichte) facendo emergere quel dettato (Gedichtete) che ha guidato il poeta e a cui il poeta è riuscito a dare sì un'espressione in atto (in quel testo che abbiamo sotto gli occhi), e tuttavia una determinazione limitata. Qualcosa del dettato è rimasto ancora in potenza, ancora esprimibile. Deve allora occuparsene il buon esegeta. Come può farlo? Non è forse questo dettato qualcosa di troppo vago, come un'idea prima e ormai inattuabile, il non-so-che di un'ispirazione di fatto indeterminabile? Al contrario, risponde Benjamin, il dettato si differenzia dall'opera solo "per la sua maggiore determinabilità: non per una mancanza quantitativa, ma per l'esistenza potenziale delle determinazioni in atto nella poesia, e di altre".

L'esegesi consisterà allora in un "allentamento" (Auflockerung) dei legami interni, funzionali, che governano l'opera poetica e le conferiscono la sua forma attuale. L'esegesi - diremo - è dunque una modificazione profonda della struttura dell'opera: è quell'atto che forza il dato testuale, flette le sue giunture, spezza i vincoli prosodici e fa apparire, nell'opera stessa, uno spettro di possibilità ancora aperte. L'esegesi è uno sviluppo e un dispiegamento dei possibili che il testo poetico serba in sé ancora inespressi. Per questo ogni autentica poesia, potremmo dire ancora, esige l'operazione esegetica.

Come si sa, Benjamin scrisse negli anni del saggio sull'Opera d'arte quello sul teatro epico di Brecht, in una prima versione nel 1931 e poi in quella definitiva nel '39. Questo teatro, diceva il testo del '31, si distingue dagli altri poiché non richiede che il pubblico lo segua come una massa ipnotizzata. E la stesura del '39 precisava: il pubblico del teatro epico è un pubblico rilassato (entspanntes Publikum), che segue l'azione con distacco, o meglio in una condizione di allentamento (gelockert).

Il teatro brechtiano rappresentava per Benjamin una tecnica di allentamento. E nella forza che distrugge la "quarta parete", nella cancellazione della differenza ovvero nella piena solidarietà tra attore e pubblico - come anche nell'ammirazione di Benjamin per il cinema privo di "attori" dell'avanguardia russa - riconosciamo il modello della politica o dell'esigenza comunista.

La classe rivoluzionaria è il rilassamento del pubblico. Il comunismo è un'azione di allentamento: scioglie tutte le catene sciogliendo quei legami aberranti (i miti biopolitici del territorio, della razza, della patria o del lavoro) che lo stato dispone per organizzare l'ammasso casuale dei consumatori e contenerne le spinte dissolutorie. Sciogliendo questi legami (e la massa nella classe), il comunismo dispiega la potenza del nostro essere insieme (la nostra piena determinabilità). Dove c'è il divo-attore, dove si dà un maestro della posa (e sia anche una posa di sinistra), ci sono solo folla e fascismo. Il comunismo non riconosce nessun divo.

Postilla all'edizione francese di "Classe" (Flammarion, 2013)

Le idee di un pensiero coerente non appaiono dapprima accennate e poi, nel corso degli anni, in sviluppi più chiari o maturi, ma fanno la loro comparsa in forma compiuta e insieme contratta, e poi in nuove e appena mutate abbreviazioni. Una corrispondenza terminologica può renderle a volte riconoscibili.

L'espressione *Auflockerung* torna ripetutamente nei testi benjaminiani degli anni Trenta, prima e dopo la nota del 1936. Nelle due versioni di *Che cos'è il teatro epico?*, del 1931 e del 1939, designa sia la condizione del pubblico sia la tecnica impiegata dal regista. Come il maestro di danza con la sua giovane allieva, il regista che mette in scena un evento storico - spiega Benjamin - si impegna innanzitutto a snodare, allentare (*auflockern*) le articolazioni della trama fino al limite del possibile, trascurando le grandi scelte e decisioni che il pubblico si attenderebbe e mettendo invece in luce "l'incommensurabile, il singolare". Si tratta di quel processo di "letteralizzazione" del teatro per mezzo di cartelli e didascalie con cui Brecht elimina dagli accadimenti ogni carattere di sensazione. Mentre la successione drammatica produce una "massa di cavie ipnotizzate", che reagiscono docili, in balia di una antica abitudine (e cos'è, per riprendere un altro luogo celebre, la tradizione dei vincitori, se non un lungo allenamento suggestivo?), il teatro epico interrompe l'incedere degli eventi ed espone la singola situazione, che si presta così all'analisi distaccata. "Il vecchio teatro drammatico si fa con la suggestione, quello epico con l'argomentazione", diceva Brecht. Con le parole di Benjamin, l'*Auflockerung* (o anche "*epische Streckung*", dilatazione epica, stiramento epico) della trama è al tempo stesso allentamento del pubblico: o r a «la falsa, dissimulata totalità del "pubblico"» - cioè la "massa come tale", ovvero la "massa compatta" (come sarà definita ancora nel 1939, nei Commenti ad alcune liriche di Brecht, la "banda di Mahagonny") - «comincia a disgregarsi per far spazio nel suo grembo a schieramenti di parte che corrispondono a schieramenti reali» (1931).

La tecnica brechtiana è in effetti il paradigma sperimentale dell'azione rivoluzionaria: è una didattica o un esercizio antisuggestivo, che oppone alla produzione continua del pubblico reattivo la trasformazione degli spettatori stessi in «collaboratori». «Con i più minuti elementi dei comportamenti - dice Benjamin nella conferenza parigina del 1934, *L'autore come produttore* - costruire ciò che nella teoria aristotelica si chiama "azione": questo è il senso del teatro epico ... Esso non mira a colmare il pubblico di sentimenti, fossero pure di rivolta, ma a estraniarlo in modo durevole, mediante il pensiero, dalle situazioni in cui vive». Solo nell'allentamento del pensiero la massa - diremo ora riprendendo la nota del 1936 - «smette di essere dominata dalla semplice reazione; passa all'azione».

Resta ora da precisare proprio quel che potrebbe apparire scontato, ossia l'espressione «schieramenti di parte che corrispondono a schieramenti reali». È una definizione canonica della classe antagonista. Ma l'allentamento si riduce forse a ciò?

La risposta è, per così dire, di ordine filologico. Benjamin sta infatti

riprendendo in questi anni, in una prospettiva politica, un termine tecnico della sua riflessione estetica. Il saggio del 1914-15, Due poesie di Friedrich Hölderlin, distingue l'ideale che ispira il poeta, cioè il "dettato" (Gedichtete), dalla forma che questi è riuscito a conferirgli, dalla poesia (Gedicht) quale sua determinazione in atto seppure limitata. Qualcosa, del dettato, è rimasto ancora in potenza. Deve allora occuparsene il buon esegeta. Come può farlo? Non sarà forse quell'ideale ormai lontano, come un'ombra vaga e ineffabile? Al contrario, esso si distingue "per la sua maggiore determinabilità: non per una mancanza quantitativa delle determinazioni, ma - sottolinea Benjamin - per l'esistenza potenziale di quelle presenti in atto nella poesia, e di altre". Di qui la definizione per noi essenziale: "Il dettato (Gedichtete) è un allentamento (Auflockerung) dei legami funzionali stabiliti che regnano nella poesia (Gedicht)". L'esegesi forza il dato testuale, flette le sue giunture, allenta o stira i vincoli prosodici, e trascurando alcuni legami evidenti fa apparire "la molteplicità dei collegamenti possibili". Persegue così la "sempre più rigorosa" o "più alta determinazione" del dettato. Qui, allora, anche il significato politico di Auflockerung può illuminarsi. Diremo infatti che la classe rivoluzionaria non è qualcosa di vago rispetto alla massa più o meno compressa dai legami biopolitici (secondo le mitologie cangianti e sempre uguali della terra, del sangue, della razza). Proprio come "schieramento di parte", proprio perché corrisponde alle divisioni reali che strutturano il sociale, la classe non si riduce a queste. Internamente allentata, essa è l'esistenza potenziale delle determinazioni in atto nella società, e di altre. In tal senso va intesa la frase del 1936: «l'allentamento ... è opera della solidarietà». Non più inchiodati alla propria situazione, ma durevolmente estraniati, gli esseri sono sempre ancora determinabili, capaci di condotte impreviste ovvero di tutti i collegamenti possibili.