

FIGURE E IENBE

della
DIFFERENZA



immaginarie e retoriche dell'età precaria

Il lavoro presentato in questa rivista è collettivo, e collettivamente ci assumiamo la responsabilità di ogni singola parola. Tuttavia, dato che una collettività è composta di individui, segnaliamo che *Mondi in movimento* è principalmente merito di Stefania Giroletti, Emanuele Caon e Tancredi Castelli, *Mondi della politica* di Isacco Boldini, *Mondi della merce* di Caterina De Filippis, Elena Peretti, Roberto Favalli, Filippo Grendene, *Mondi del lavoro* di Filippo Gobbo, *Mondi della città* di Davide Marodin, *Mondi della scuola* di Filippo Grendene, *Il desiderio, la merce e la morte* di Emanuele Caon; alla discussione redazionale hanno inoltre partecipato Giulia Spagna, Fiorella Longobardi, Giancarlo Ieranò, Marco Lumini, Giovanni Pontolillo e Emiliano Zanelli. La traduzione del saggio di Hobsbawm è di Davide Marodin. Il progetto grafico è di Marco Lumini, le illustrazioni di Nicolas Toselli. Le interviste sono state effettuate dai membri della redazione.

Finito di stampare: settembre 2019 presso Cierre, Sommacampagna, Verona.

EDIZIONI PUNTO ROSSO

Viale Monza 255 – 20126 Milano

Direzione editoriale: Roberto Mapelli e Raffaele K. Salinari.

Mail: edizioni@puntorosso.it

www.puntorosso.it



**Edizioni
Punto Rosso**

FIGURE
LICHE

della
DIFFERENZA

immagini e retoriche dell'età precaria

INDEX

Editoriale 9**Mondi della Differenza** 16**Mondi in Movimento**

Le retoriche e le strategie politiche dei movimenti politico-sociali stanno facendo i conti con il concetto di differenza, con tutto il suo potenziale di valori e ambiguità. Su questo versante si sono aperti nuovi orizzonti per l'anticapitalismo di sinistra, per la sua visione della soggettività e della collettività.

- | | |
|-------------------------------|----|
| 0. La sinistra e il movimento | 26 |
| 1. Anticapitalismo | 32 |
| 2. Individuo | 38 |
| 3. Ricomposizione | 46 |
| 4. Parole | 54 |

Mondi della Politica

La differenza è oggi un valore fondamentale della cultura della sinistra - anche quella liberale, italiana e occidentale - che diventa particolarmente evidente nello scontro con le destre populiste, xenofobe e neo-conservatrici. In che modo si interseca questo valore con la fine dei partiti comunisti e la conquistata egemonia del modello economico neo-liberista?

- | | |
|---|----|
| 1. Il sogno di Achille | 66 |
| 2. La cattiva uguaglianza e la buona differenza liberista | 78 |

Mondi della Merce

Nel corso degli ultimi trent'anni il marketing, dopo aver messo a valore le differenze attraverso la targhettizzazione dei prodotti, ha compiuto un passo ulteriore: oggi è la merce stessa a produrre differenza. Con il consumo si creano gruppi, comunità, tribù. Attraverso la definizione del soggetto per identità e differenze nel consumo, la libertà di fidelizzarsi è così garantita.

- | | |
|--|-----|
| 1. Psicologi, sociologi, antropologi e marketer | 92 |
| 2. Tribù | 98 |
| 3. L'etica del marketing | 104 |
| 4. Consumo e identità | 108 |
| 5. Consumo come esperienza e esperienza come consumo | 112 |
| 6. Moda e riuso | 120 |

Mondi del Lavoro

Per molti decenni, l'immaginario operaio è stato abitato da una sola figura, quella del lavoratore maschio e bianco. Rappresentare un operaio significava idealmente richiamare la comunità di destino cui faceva parte: la classe. Ma è ancora valido questo concetto alla luce delle differenze di genere e di razza?

- | | |
|---|-----|
| 1. Le nuove regole di ingaggio | 128 |
| 2. Il settimo uomo nelle economie industriali | 132 |
| 3. La lavoratrice tra femminilizzazione del lavoro e precarietà | 140 |
| 4. Subalternità materiali e culturali | 146 |

MONDI

Mondi delle Città

La città contemporanea funziona come mediatrice delle differenze, cercando di valorizzarne l'incontro e di minimizzarne il conflitto. Tuttavia i mezzi utilizzati non sempre riescono negli intenti, lasciando la città attraversata da faglie che ne ridefiniscono le strade, i quartieri e le comunità che vi appartengono.

Differenza, città latte e cereali

152

Mondi della Scuola

Le differenze hanno un ruolo fondamentale nella costruzione del sistema pedagogico: ciascuno studente deve essere considerato nella sua complessità di bisogni, desideri, aspirazioni, sui quali andrà tarata l'azione didattica. Sorgono alcuni problemi. Tecnico: come evitare una generale burocratizzazione? Politico: la dimensione collettiva, la classe, che ruolo deve avere? Antropologico: si diluisce così l'esperienza pedagogica dello scontro e del limite?

La norma del superdotato

166

RIFLESSI

Il desiderio, la merce e la morte

Tropi Paradisi di Walter Siti

178

Critica e didattica della letteratura e limiti del pensiero postcoloniale

di Emanuele Zinato

186

VOCI

Intervista a NonUnaDiMeno

194

Intervista a Potere al Popolo

206

Intervista a Global Project

216

Intervista all'associazione Antéros

224

Le politiche identitarie e la sinistra

di Eric Hobsbawm

234

Editoriale

Mandiamo in stampa il terzo numero sapendo che qualcosa, in questi anni, è profondamente mutato in Italia. Sul piano della politica istituzionale, dieci anni di crisi hanno fatto venire al pettine i nodi contraddittori, che portano allo sgretolamento le formazioni politiche cresciute all'ombra del bipolarismo – il sogno di Berlusconi, un'alternanza 'americana' fra una destra e una sinistra indistinguibili se non per le diverse aree e clientele di riferimento. Le destre, che in mezzo mondo prendono il potere, occupano il campo lasciato libero dai partiti centristi, quello dei diritti sociali, additando i limiti di lettura dei partiti ex (socialisti o comunisti) in piena crisi di identità. D'altra parte, però, nella pancia della società qualcosa si muove: dai gruppi che sorgono, alle attivazioni dei singoli, alla ripresa di un dibattito ancora pulviscolare. Ci piace sperare che qualcosa stia cambiando anche in meglio, che, sgombrato il campo dalle nostalgie e dalle illusioni, si possano affrontare i problemi che la realtà pone con lucidità e pragmatismo. Non bisogna essere inutilmente ottimisti, certo.

Sono anni in cui da più parti viene una richiesta di chiarezza e di letture che siano all'altezza del presente; e di tentativi nei quali, anche per la difficoltà delle domande che provengono dalla società, si intravedono alcune risposte, o quantomeno delle direzioni. Sicuramente non verranno dalle università di socio-

logia, filosofia o scienze politiche: per troppo tempo abbiamo creduto che la teoria precedesse la prassi, con il conseguente autonomizzarsi del dibattito, slegato dalla realtà, e di inutili, eterni litigi teorici. Se saranno coraggiosi i ricercatori ci potranno fornire strumenti utili, non risposte definitive.

Questo non significa però che il dibattito intellettuale sia inutile: noi pensiamo l'esatto contrario. Che cosa può fare una rivista come *Figure* in questo panorama? Porre delle domande e cercare di fare chiarezza su una porzione del nostro presente. Chiedere per sapere, e non per affermare. Indagare le conseguenze pratiche delle retoriche che vengono impiegate. Porre dei dubbi che consentano alla discussione collettiva di avanzare. Mostrare quanto poco basti – per una disattenzione, una pigrizia mentale – perché una posizione si ribalti nel proprio contrario. Individuare i problemi di una prassi o di un ragionamento, non per attaccare chi ne parla ma per affrontarli. Fra i molti tentativi che nascono e che vengono portati avanti – con coraggio, con sacrificio del tempo esistenziale, con risultati che spesso prendono le forme di una scommessa – è rara la discussione franca, nella quale le cose si possano chiamare col loro nome senza che i singoli si sentano messi sotto accusa, rispondendo con chiusure e identitarismi.

L'altra cosa che con *Figure* abbiamo sempre provato a fare è mettere in relazione campi che, fra loro, sembrano apparentemente irrelati, distanti, incomunicabili. Ci sembra possibile solo in questi termini la visione d'insieme, lo sforzo di identificare la direzione e gli elementi delle diverse ideologie che si fanno retoriche e che ogni giorno di più si rapportano in modi conflittuali. Nella costellazione degli articoli che proponiamo il senso complessivo si coglie guardando l'insieme, non i singoli punti; i nessi devono essere costruiti dal lettore, a cui quindi è necessario uno sforzo ulteriore rispetto alla lettura del singolo

pezzo. Per favorire questa visione panoramica nel primo articolo, *Mondi della differenza*, illustriamo – con alcune semplificazioni drastiche – le linee di interpretazione che abbiamo seguito.

Sebbene il terzo numero della rivista sia scritto quasi interamente dai membri della redazione, la nostra speranza è di poter dialogare con il più ampio numero di persone, collettivi, soggetti politici. La rivista è dunque disponibile a ospitare contributi di soggetti esterni, ma soprattutto a divenire spazio di discussione delle letture proposte con chiunque dimostri interesse.

Il nostro intento è quello di mantenere un doppio piano: da una parte, la rivista elettronica sarà rapidamente accessibile a chiunque sia interessato, indipendentemente dalla distanza geografica; dall'altra, ci sembra necessario un confronto di persona con i possibili interlocutori sul territorio nel quale operiamo. Per questo, ci proponiamo di organizzare una serie di presentazioni per dare conto del lavoro fatto e favorire la discussione: più sarà critica, più servirà.

Viviamo nel nordest ma ci muoviamo e abbiamo letti per ospitare chi, passando di qui, abbia voglia di fare due chiacchiere. Per contattarci, criticarci, proporre idee e collaborazioni:

rivistafigure@gmail.com

MONDI





MONDI DELLA DIFFERENZA
MONDI IN MOVIMENTO
MONDI DELLA POLITICA
MONDI DELLA MERCE
MONDI DEL LAVORO
MONDI DELLE CITTÀ
MONDI DELLA SCUOLA



MONDI DELLA

A DIFFERENZA

Mondi della differenza

MONDI DELLA DIFFERENZA

1. Nel mondo anglosassone sono conosciute come *identity politics* e i gruppi cui sono rivolte sono detti *identity groups*. In Italia non c'è un vero e proprio corrispettivo: a volte si usa “politiche dell'identità”, altre volte “politiche della differenza”. Esse identificano tutti quei discorsi politici che ragionano attorno alla disuguaglianza degli individui o di alcuni gruppi, nel momento in cui questa disuguaglianza deriva da una loro differenza propria. Le due differenze che storicamente hanno fornito il modello apripista per le altre, e per le rispettive politiche, sono quella di genere e di razza.

La necessità di un fronte politico che faccia perno sulle questioni della differenza è figlia delle lotte di liberazione delle colonie, delle lotte per i diritti dei neri e delle lotte femministe degli anni Sessanta e Settanta. Attraverso questa nuova conflittualità sono andati in frantumi i modelli e le norme che si volevano universalistici nella modernità. Diventa palese come l'Uomo, la Libertà, l'Uguaglianza e tutti i valori cardine della migliore cultura occidentale fossero costruiti anche sull'esclusione. A destra come a sinistra, tutti hanno dovuto fare i conti con le questioni che sono state poste da soggetti storicamente esclusi e discriminati nell'esercizio del potere non solamente per una differenza strettamente socio-economica – come vuole la vulgata comunista – ma per elementi che si posizionano su piani diversi.

Fra i due valori cardine di *liberté* ed *égalité*, le politiche della differenza aprono alcune contraddizioni: è davvero possibile coniugare l'uguaglianza dei soggetti alla rivendicazione della libertà di essere differenti? Se è possibile,

come lo si realizza nella pratica? La complessa portata dei soggetti in campo e dei loro rapporti con la società pone infatti le politiche della differenza in perenne oscillazione tra due alternative: la volontà di essere ricondotti alla norma combattendo per politiche di non discriminazione e di pari opportunità, e un rifiuto della norma escludente unito alla rivendicazione di uno spazio altro e di un diritto differenziale.

2. Eppure il discorso della differenza va affrontato anche in relazione al problema della disuguaglianza socio-economica. Le donne protagoniste della prima stagione femminista in Italia, i neri che si mobilitarono in USA erano, non a caso, i soggetti economicamente più svantaggiati. Da questa iniziale fase conflittuale, ben presto si sono definite due linee distinte. Da una parte, i movimenti hanno continuato ad avanzare una rivendicazione chiara: la lotta per le differenze deve procedere parallela a quella contro le disuguaglianze, il legame fra i due elementi viene affrontato nella sua globalità. In questo caso, uguaglianza non è sinonimo di omologazione, ma identifica la prospettiva di un'equa realizzazione individuale e sociale nella diversità. Dall'altra parte, dalla fine degli anni Ottanta, i governi neoliberalisti hanno a propria volta affrontato il problema di recidere quel legame, senza mirare però all'eliminazione della disuguaglianza socio-economica: questa, secondo un classico principio liberale, non deve essere una condanna ereditaria, legata al genere o al colore della pelle; ma deve continuare a sussistere, come enzima necessario al movimento del mercato e alla produzione di ricchezza. È evidente che le politiche della differenza assumono così due portati molto diversi.

3. Per come sono teorizzate da parte di molti movimenti, le politiche della differenza si pongono come obiettivo il mutamento delle strutture della società nel loro complesso: potenziare le differenze senza perpetrare le disuguaglianze è possibile solo mutando i modi di vivere dei soggetti, le relazioni con l'altro, i rapporti di produzione. La società attuale si basa infatti su un sistema di disuguaglianze disposte su vari livelli, che deve



**È davvero possibile
coniugare l'uguaglianza
dei soggetti alla
rivendicazione della
libertà di essere
differenti?**

essere affrontato nel suo complesso: altrimenti, si rischia solo di spostare il problema su altri soggetti, i futuri discriminati. Il soggetto differente ricopre in questa lettura il ruolo che storicamente era stato assegnato alla classe operaia nella costruzione di una società più giusta; si pone come perno di un generale sollevamento della società intera e di risoluzione di tutte le sue contraddizioni. I movimenti interpretano la differenza in quest'ottica anti-sistemica e anti-capitalistica, conferendole un ruolo fondamentale nella lotta alle disuguaglianze.

Negli ultimi anni questi hanno avuto così la forza di porre all'ordine del giorno una serie di problemi che sono penetrati nel discorso pubblico. Su tutti, la necessità di un nuovo femminismo che esca da alcune secche del dibattito teorico ha avuto un peso fondamentale nella vita politica non solo italiana; con le pratiche antirazziste, inoltre, si è tentato di porre un argine al montare delle destre. Restano comunque aperte le questioni che riguardano la possibilità pratica di organizzare una pluralità di rivendicazioni e di soggetti in vista di un obiettivo comune; alcune aree del movimento, anzi, mettono in dubbio la stessa necessità di una struttura che garantisca alle differenze un terreno condiviso di dialogo e conflitto. Il muoversi pulviscolare di soggetti diversi, le loro lotte particolari, indipendentemente da qualsiasi organizzazione, dovrebbero spontaneamente condurre al traguardo.

Oltre al nodo dell'organizzazione, che sottende anche il problema del rapporto con le istituzioni, i movimenti che incentrano la propria azione politica sulle questioni poste dalla differenza, devono fare i conti con la capacità fagocitante del sistema capitalista, in grado di inglobare e mettere a valore tutto ciò che nasce come sua opposizione.

«Quante vicende, / tante domande»: ma se non si prova di certo non si riesce.

4. Sia per contingenza storica, sia perché la tolleranza ne costituisce il caposaldo, anche il discorso liberale è stato particolarmente recettivo nei confronti delle politiche della differenza, che hanno avuto un ruolo fondamentale nel costruire l'identità della sinistra 'socialista' dopo la fine del Secolo Breve (1914-1991). Soggetti, partiti e in generale tutto un *humus* culturale in cerca di un'identità post-comunista si sono definiti sul piano politico attraverso un liberalismo attento ai problemi e alle questioni poste dalle differenze e sul piano economico da una progettualità neo-liberista caratterizzata da un'accettazione totalizzante del mercato come unica forza viva della società.

Esempio significativo di questo nesso è il Partito Socialista spagnolo

guidato da Zapatero. La radicalità del liberalismo di Zapatero e le conquiste fatte in Spagna in termini di diritti civili hanno avuto il proprio controcanto in una politica socio-economica prettamente neo-liberista. Da un lato la parificazione dei matrimoni omosessuali a quelli eterosessuali (e quindi la possibilità di adozione per le coppie gay), la facilitazione dei processi di cambio di sesso per le persone *transgender*, una sensibilità significativa per le questioni di genere e per il multiculturalismo; dall'altro la liberalizzazione del mercato televisivo, una riforma del lavoro interessata più agli interessi produttivi che non a quelli dei lavoratori, un taglio significativo della spesa pubblica in un'ottica generale di smantellamento del welfare state e dei suoi meccanismi redistributivi.

In particolare è importante sottolineare come la risposta alla crisi del 2008 sia stata l'inasprimento delle politiche neo-liberiste, con la conseguente radicalità dei tagli: l'*austerità*. Come a dire: finché la congiuntura economica è favorevole stiamo tutti bene e possiamo permetterci ancora un po' di diritti sociali e redistribuzione della ricchezza; quando arriva la crisi, avendo noi accettato il mercato, non possiamo che assecondarlo e quindi tagli e privatizzazioni. Ma nel compenso la nostra identità di sinistra rimane salva grazie al lavoro sui diritti civili e alla nostra tolleranza.

Il caso spagnolo può essere generalizzato a molti altri paesi europei, alla Francia – ad esempio – dove il PS di Hollande affianca una legge avanzata sui matrimoni gay ad una *Loi du travail* pesantemente contestata dai sindacati e dalla popolazione francese; e all'Italia, dove la retorica (senza grandi riscontri nella realtà, a ben vedere) tollerante, anti-razzista e anti-sessista del Partito Democratico (parliamo della Legge Cirinnà perché è meglio non parlare del Decreto Minniti) ha trovato un corrispettivo sul piano socio-economico fatto di provvedimenti come il Jobs Act e la Legge Fornero. Tolleranza, attenzione alla differenza, valori umanitari sono in questa cultura politica inscindibili dall'accettazione del mercato come generale mediatore dei rapporti umani, unico e sommo produttore di ricchezza e mobilità sociale. Libertà dell'individuo e libertà del mercato divengono allora tutt'uno: rinunciare alla seconda equivale a rinunciare alla prima. In questo discorso il valore



**Libertà dell'individuo
e libertà del mercato
divengono allora
tutt'uno: rinunciare
alla seconda equivale a
rinunciare alla prima.**

dell'uguaglianza ha completamente perso: l'accettazione del mercato e della sua naturalità significa l'accettazione della disuguaglianza come elemento fondativo. Differenza e disuguaglianza si separano.

5. È chiaro come la libertà degli individui occidentali in una società capitalistica rischi perennemente di sovrapporsi completamente alla libertà che gli individui hanno di spendere i soldi guadagnati – molti o pochi che siano: di consumare. D'altronde – è la struttura del nostro sistema produttivo – la sovrapproduzione dev'essere smaltita, l'immensità dell'offerta di merci deve trovare una domanda adeguata. Le differenze in questi termini sono estremamente redditizie. A partire almeno dagli anni Cinquanta, dalla nascita del marketing moderno, si è visto come risultato molto più vantaggioso tarare la produzione avendo già chiari i destinatari; maggiormente essi saranno definiti, più alte saranno le *chance* di successo della merce in oggetto. Il bravo marketer procede quindi a una targhettizzazione, individuando la comunità (in senso anagrafico, di censo, ma anche razziale, di genere ecc.) cui rivolgere i propri prodotti.

A partire dagli anni Novanta, però, il trionfo del sistema neoliberista ha consentito una mossa singolare, un'inversione di causa e conseguenza. Se fino a quel momento le merci esistevano in funzione di una comunità, ad un certo punto le stesse comunità hanno iniziato a nascere dal consumo, dalla passione per determinati prodotti. La creazione di identità attraverso una differenza nel consumo è diventata via via sempre più comune: gli appassionati di Ducati e quelli di iPhone, i consumatori compulsivi di Nutella e quelli di merendine Mulino Bianco, gli amanti del MacDonald e quelli, loro rivali, del Burger King non solo consumano ma discutono di tutto ciò, definiscono se stessi e le proprie cerchie di relazioni anche in base a questo. Si è parlato di *tribal marketing*: i pubblicitari hanno subito compreso come questi fenomeni garantiscano una notevole affiliazione del consumatore, e hanno pianificato metodi e strategie per incentivarla. L'ultima e più complessa evoluzione di questo modello è l'*influencer*.



**La creazione
di identità attraverso
una differenza nel
consumo è diventata
via via sempre più
comune**

6. «Perché sappiamo che il nostro retaggio multiforme è una forza, non una debolezza: siamo un Paese di cristiani, musulmani, ebrei e indù – e di non credenti; scolpiti da ogni lingua e cultura, provenienti da ogni angolo della terra». «Credo che possiamo mantenere la promessa dei nostri padri fondatori, l'idea che se si lavora duramente non importa da dove si proviene, non importa chi siate o quale sia il vostro aspetto, non importa chi si ama, che siate bianchi, neri, ispanici, asiatici, nativi americani, giovani, vecchi, poveri, che siate gay o no: qui in America si riesce a realizzare un sogno».

I due stralci, dai discorsi di insediamento di Obama nel 2008 e nel 2012, chiariscono il valore della differenza per la sinistra liberista. Dall'inizio della crisi, tuttavia, il tentativo utopico che vedeva il mercato come soggetto in grado di fornire a tutti le stesse possibilità è entrato in crisi. Sull'incapacità di questo discorso di garantire una sicurezza economico-sociale ai più, separando in modo netto il valore della differenza dal tentativo di risolvere le disuguaglianze (anzi accettandone la naturalità e la necessità per il buon funzionamento del mercato), crescono in tutto il mondo occidentale le nuove destre.

L'esito di questo riassetto ha visto una polarizzazione inedita. Da una parte dunque, adottate dalla sinistra, le politiche della differenza, i diritti civili e la globalizzazione economica; dall'altra un vuoto, ora appannaggio delle destre, costituito dai diritti sociali, dalla sovranità della nazione, dalle politiche del lavoro. Alla visione del mondo di Obama si contrappone specularmente quella di Trump: «Questo è il vostro giorno, questa è la vostra festa e questo Paese, gli Stati Uniti d'America, è il vostro Paese. Quello che davvero conta non è quale partito controlli il nostro governo, bensì che il nostro governo sia controllato dal popolo». «Toglieremo la nostra gente dai servizi di assistenza sociale e le ridaremo un lavoro, ricostruendo il nostro Paese con mani americane e forza lavoro americana. Seguiremo due semplici regole: comprare prodotti americani e assumere personale americano». Il centro gravitazionale e semantico è nella figura del lavoratore americano e nella sua forma collettiva, la classe media. La politica di Trump identifica un soggetto ben preciso che si definisce attraverso delle differenze – *in primis* di censo, razza, genere – e che viene privilegiato rispetto agli altri, anche attraverso atti discriminatori; al suo centro ha un'identità. Questa rappresenta il rovescio delle politiche della differenza: sia perché ne costituisce la controparte logica – una differenza traccia sempre i confini di un'identità – sia perché, nel caso specifico delle destre contemporanee, si costruisce in netta contrapposizione alle aperture delle sinistre neoliberaliste, rivendicando per una parte ben precisa

della popolazione i diritti sociali (salario, occupazione), ed escludendo il resto.

«Si dice di sinistra, ma non ha parlato di lavoro! Ragazzi, l'emergenza in Italia non sono i matrimoni gay, è la disoccupazione! Perché omosessuali o eterosessuali vorrebbero lavorare, l'emergenza è di permettere alla gente di lavorare! Perché se la gente lavora pensa al suo futuro, pensa ai figli, pensa all'asilo nido!». Anche in Italia esiste una tendenza verso questa disposizione politica, che ha portato ad una costante erosione del consenso a sinistra. Da una parte i diritti civili, dall'altra i diritti sociali. Salvini passa gli anni che precedono le ultime elezioni parlando (anche) di tutela delle imprese nazionali e del diritto degli italiani a condizioni dignitose di lavoro. Il mondo tollerante postulato dalle sinistre liberiste è crollato proprio perché le differenze erano state ancorate al modello di sviluppo economico: una società aperta costituirebbe l'*humus* ottimale per la crescita dei settori di punta, primo fra tutti il terziario avanzato. Allo scoccare della crisi, però, la millantata unione fra diritti sociali e diritti civili esplode, mentre aumentano esponenzialmente le disuguaglianze. Il paradosso per cui le destre occupano lo spazio tradizionalmente di sinistra – il discorso sul lavoro – non è quindi tale, è stato preparato dalle sinistre post-comuniste e dalle loro scelte politiche di stampo neoliberista.

Le destre, ovviamente, non intendono mettere in dubbio il sistema capitalista, ma proporre un corporativismo in cui lavoratore e imprenditore operino assieme per il bene della collettività, cioè della nazione. Non è una risposta che accettiamo, ma constatiamo come stia lentamente corrodendo l'egemonia neoliberista. La nostra sola possibilità, oggi, è quella di costruire collettivamente un'altra proposta potenzialmente egemonica, all'altezza del presente, rischioso e tragico come mai negli scorsi decenni, e che ponga una differenza qualitativa su tutti i piani. Si parte da qui, dalla domanda sul come.



MONDI IN M

MOVIMENTO

0.

La sinistra e il movimento

MONDI IN MOVIMENTO

Autunno 2018, il primo numero di *Jacobin Italia* esce con il titolo: *Vivere in un paese senza sinistra*. Autunno 2017, il centro sociale *Je So Pazzo* propone l'idea che darà vita al movimento-partito *Potere al popolo!*. Lo slogan di lancio era: *Nessuno ci rappresenta: facciamolo noi!*

Due immagini, fra le tante, indicative della situazione italiana. Un paese in cui il centro sinistra – con i suoi partiti più o meno grandi – si è appiattito su posizioni liberiste. Il centro sinistra è spesso nominato come sinistra liberal; tale nomignolo gli viene attribuito perché è formalmente attento alle diversità e ai diritti civili, ma arreso davanti al problema delle disuguaglianze socio-economiche. Si tratta della sinistra accusata di essere buonista e allo stesso tempo incapace di opporsi alla macelleria sociale del capitale, nostrano e forestiero. Il PD, i suoi tardi secessionisti di LeU, gli amici della liberista Emma Bonino e così via; tutti talmente impauriti che il sistema produttivo italiano possa scivolare nel baratro del terzo mondo da aprire le porte ai peggiori espropriatori di ricchezza, purché anche sopra l'Italia continui a passare qualche flusso internazionale. È la sinistra che ha archiviato i miraggi del comunismo per farsi anti-berlusconiana e poi più nulla: balbettante davanti all'ascesa del Movimento 5 Stelle e impotente di fronte all'irruenza della destra nazionalista di Salvini. È la sinistra che negli ultimi anni ha sostituito le sue parole chiave con quelle proprie del neoliberismo: libertà (d'impresa), tolleranza, differenza, merito, competizione. Ha abbracciato così i processi di inividualizzazione di massa cedendo al mercato il ruolo di pianificare la società. Il progetto ha mostrato

le sue debolezze e si può dire fallito, non a caso le destre reazionarie battono i loro colpi su concetti diametralmente opposti, si torna a parlare di identità, nazione, razzismo, famiglia tradizionale (con il rischio di derive patriarcali).

Chi non è neoliberaista e pensa che la società debba preservare le sue funzioni di tutela sociale, promuovere l'accesso alle risorse per tutti e confrontarsi con le disuguaglianze, si guarda attorno e non trova nessuno che lo rappresenti. La sinistra manca non perché sconfitta nelle elezioni, ma perché ha smarrito la propria identità.

Uno dei simboli più grandi della sinistra è il sindacato; la mente vola immediatamente alla CGIL. Sicuramente è troppo sbrigativo attribuirgli la responsabilità dello smantellamento del diritto del lavoro, ma è indubbio che la funzione progressiva del sindacato sia in crisi dagli anni '90; non a caso impera il luogo comune del totale rifiuto dei sindacati confederali di produrre conflitto. Le difficoltà del sindacato sarebbero un altro segnale del decesso della sinistra; mentre meriterebbe un discorso a parte il sindacalismo di base.

Ad ogni modo il grande sindacato (la CGIL conta oltre 5 mln di iscritti) e il grande partito del centro sinistra offrono una buona istantanea della vittoria e, nello stesso tempo, della miseria del capitalismo nostrano, capace solo – per campare – di puntare alla riduzione dei salari. La politica di compressione dei salari ha avuto la sua sanzione definitiva nel '92 con l'abolizione della scala mobile; se spremi per quasi trent'anni alla fine non ti restano che cadaveri senza sangue, così quando è ora di reggere la competizione internazionale non si può far altro che sparare sui migranti e pregare a turno gli U.S.A e la Cina.

Il collasso della coppia partito-sindacato non è casuale, ha a che fare con la crisi stessa della mediazione statale e dei suoi organi istituzionali: ne abbiamo parlato nel n°2 di *Figure*. Il partito si colloca sul terreno della gestione del potere; il sindacato consiste nell'associazione formalizzata dei lavoratori per la tutela di interessi professionali. Di teorie del sindacato e del suo rapporto con il partito ce ne sono molte. Se togliamo le concezioni fasciste o cattoliche del sindacalismo corporativista – visioni che reputano possibile la piena collaborazione delle classi – in ogni elaborazione occidentale al sindacato è conferito il ruolo di incanalare il conflitto dei lavoratori. Si va da un massimo di radicalità, in cui al sindacato è attribuita



La sinistra manca non perché sconfitta nelle elezioni, ma perché ha smarrito la propria identità.

la capacità di condurre al superamento del sistema di produzione capitalista, a un minimo, in cui si riconosce che tra imprenditori e lavoratori esiste un contrasto almeno sul lato delle retribuzioni e delle condizioni di lavoro (norme, contratti, ritmi). Lo stato dovrebbe mediare il conflitto tra lavoratori organizzati nella loro istituzione (il sindacato) e datori di lavoro, riconoscendo entrambi come attori fondamentali all'interno dello spazio sociale. Si spiega così la relazione (anche di tensione) tra il partito e il sindacato. Entrambi dovrebbero avere una funzione e di entrambi si sente l'assenza; in ogni caso il ridimensionamento del loro ruolo non è attribuibile solo a fattori oggettivi (non basta dire che «così va il mondo globalizzato»), ma anche a sconfitte, errori e libere scelte.

Le questioni politiche non si esauriscono (né l'hanno mai fatto) nel grande tema del lavoro. In generale, per tutti i temi di rilevanza politica, è stato spesso centrale il movimento: una forma più fluida, che possiamo descrivere come semi organizzata in vista del raggiungimento di un obiettivo parziale. Il movimento delle suffragette aveva lo scopo di conquistare il diritto di voto per le donne. Il movimento per l'acqua pubblica esprimeva la volontà di cambiare il quadro normativo per rendere nuovamente pubblico un sistema di servizi. Intendere l'obiettivo come parziale non significa attribuirgli un valore limitato, in questo senso è indicativo il movimento operaio e – almeno dalla fine del Settecento alla seconda metà del Novecento – la sua capacità di segnare tappe fondamentali della storia.

Come per il sindacato ma in modi diversi, anche (e soprattutto) in questo caso, siamo nell'ambito del conflitto e non della gestione del potere. I cittadini si riuniscono attorno a un obiettivo, danno vita a un movimento che esercita pressione e conflittualità che dovrebbero essere raccolte, in base alla collocazione politica, da qualcuno dei partiti democraticamente eletti. Senza l'attivazione di questo conflitto le istituzioni statali non prenderebbero l'iniziativa e non si occuperebbero delle questioni che il movimento percepisce essere rilevanti.

Quando si dice movimento senza nessun'altra specificazione, tuttavia, si intende un insieme di attori sociali, gruppi e associazioni politiche (più o meno formali) della sinistra radicale. Balza subito alla mente il decennio '68-'77. In quegli anni il movimento era una via alternativa alla dicotomia fra organizzazione (partito o sindacato) e puro spontaneismo. La sua spontaneità stava nel porsi fuori dalle istituzioni e, in certi casi, nel rifiuto di dotarsi di vere e proprie strutture con sistemi di deleghe e rappresentanze interne. L'organizzazione consisteva nel saper far corpo comune per il raggiungimento di alcuni obiettivi, e nell'inseguire questi obiettivi sul lungo periodo reggendo il

confronto con gli apparati dello Stato. Gli obiettivi potevano essere specifici o più generici, ma erano inseriti nell'orizzonte comune dell'anticapitalismo. Il fronte era così vario che già dire qualcosa di più sarebbe fare un torto a qualcuno.

Torniamo al nostro dramma: è sparita la sinistra?

Oggi si dice il partito si è pervertito, il sindacato non produce conflitto e il movimento non esiste nemmeno più. Questa immagine, però, ha il sapore di una cartolina patinata da nostalgismo. In piazza il 25 aprile un amico ci diceva «a furia di ripeterci che non esistiamo scompariremo veramente». Ovviamente non si muove nulla di paragonabile agli anni '70, ma se ci immaginiamo di fotografare dall'alto le vicende italiane degli ultimi anni per poi farle scorrere velocemente avremmo l'impressione di un progressivo

innalzamento della tensione sociale, oltre che di un'espansione delle occasioni di piazza, di attività di mutualismo, di creazione di gruppi politici. L'opposizione alle grandi opere è significativa, si pensi alla capacità che hanno avuto alcuni movimenti – come il no-Tav o il no-Muos – di partire da un problema specifico per farne una questione di politica generale. Anche alcuni eventi recenti sono particolarmente sintomatici: gli scioperi degli studenti contro il cambiamento climatico; l'8 marzo di NonUnaDiMeno (NUDM); la grande manifestazione di sabato 30 marzo in opposizione al Congresso Mondiale delle Famiglie (World Congress of Families, WCF). O, ancora, a quanto il reimporre (necessario) dell'antifascismo sulla scena pubblica sia indicativo di una radicalizzazione del confronto politico.

La novità, relativa, è che il movimento si misura sulle politiche della differenza.

Ogni società deve confrontarsi con svariate differenze e diversità che producono spesso disuguaglianze. Alcune di queste si ereditano alla nascita, altre dipendono dalla scelta dei soggetti, ma in ogni caso le differenze hanno a che fare con un processo sociale che le rende tali. In altre parole non sono mai semplicemente naturali, ma sono culturalmente costruite. Su tutte il genere, la razza e l'orientamento sessuale sono quelle più comunemente



**Quando si dice
movimento si
intende un insieme
di attori sociali,
gruppi e associazioni
politiche (più o meno
formali) della
sinistra radicale.**

vissute come naturali: non decidi se nasci donna o nero, e una volta nato il danno è fatto. Anche in questi casi, tuttavia, ciò che significa donna o nero o gay è dettato da un costrutto sociale.

Dagli anni '70 viene meno l'idea che l'uguaglianza sia un fine da raggiungere, anzi si contesta tale ideale in quanto mezzo per reprimere tutto ciò che non corrisponde agli interessi maggioritari e di potere; prende corpo una visione che auspica il riconoscimento delle differenze contro le *Norme* sociali che opprimono le nostre vite e le rendono inautentiche. Da questo avvicendamento si diffondono le politiche della differenza, che sembrano, inoltre, in grado di offrire una risposta valida al disagio creato dalla società di massa all'individuo, disagio vissuto in termini di spersonalizzazione e smarrimento della propria individualità. In un simile contesto l'altro non è più da assimilare, si parla allora di società multietniche o (poi) interculturali. Emerge tuttavia un problema: come gestire le differenze senza esplodere?

Le teorie sociologiche (e politiche) propongono varie soluzioni. Per alcune la sfera pubblica è neutra, si promuove quindi la tutela dei diritti umani con la convinzione che riconoscendo libertà e uguaglianza a ogni persona ciascun individuo possa soddisfare i suoi bisogni: materiali e non. Per altre è auspicabile l'accettazione incondizionata di tutte le differenze, ipotizzando anche il riconoscimento di diritti differenziati (ossia fatti apposta per le minoranze, proprio tenendo conto della condizione particolare in cui si trovano).

Al di là della soluzione adottata – in modo pieno o parziale – dalle varie politiche nazionali, il neoliberismo cerca di garantire al singolo individuo la possibilità di essere accolto nella sua particolarità e di competere alla pari con tutti gli altri. Data quindi l'uguaglianza di partenza ciò che conta è che il singolo possa (potenzialmente!) arrivare al vertice. Conquistandosi il primato economico, politico e simbolico, ossia primeggiando per ricchezza materiale, potere e prestigio sociale. L'ideale di civiltà neoliberale è che a ogni individuo – indipendentemente da genere, razza, orientamento sessuale, ecc. – sia permesso di provare a percorrere l'autostra-



Ogni società deve confrontarsi con svariate differenze e diversità che producono spesso disuguaglianze.

da del successo.

La sinistra liberal ha fatto sua questa battaglia; si capisce quindi perché a molti possa sembrare un baluardo di civiltà contro l'assalto delle destre barbariche. Il movimento, però, punta il dito e svela l'inganno di questa retorica. La retorica del merito non è che una farsa, un modo per non dire: lotta di tutti contro tutti, vittoria del violento sul debole. Altra barbarie, non migliore di quella dell'ultra destra.

In altri termini – dice il movimento – non si tratta solo di integrare le differenze nella possibilità di competere, i problemi sono almeno due. In primo luogo, è falso dare per raggiunta l'uguaglianza nella condizione di partenza, le differenze continuano a pesare con tutto il loro effetto penalizzante, favorendo così l'ingiustizia. Soprattutto la sinistra neoliberaista trascura le disuguaglianze socio-economiche, chi nasce povero non ha le stesse possibilità di chi nasce ricco, celare questa verità con la retorica del merito equivale a fare demagogia. E, in secondo luogo, è ovvio che qualcuno verrà schiacciato: funziona così la competizione capitalistica. Il campione che vince si merita la vittoria, agli altri sta bene la sconfitta. E, a dirla tutta, questa guerra può risultare fastidiosa e odiosa, ma la possibilità di non parteciparvi non è tra la lista dei diritti individuali e collettivi.

Da che parte stare? La nostra scelta di campo è stata fatta da tempo. Abbiamo cercato di attraversare i movimenti che si oppongono alle destre e accettano la sfida delle differenze allontanandosi però della scala di valori neoliberale. Li abbiamo osservati e ascoltati, abbiamo camminato con loro e ne facciamo parte. Dove siamo giunti?

1. Anticapitalismo

MONDI IN MOVIMENTO

Ormai da decenni il concetto di lotta di classe appare insufficiente per le pratiche politiche che si vogliono anticapitaliste. I discorsi più diffusi negli studi accademici e nella sinistra anticapitalista – che si tratti di partiti, sindacati o movimenti – attribuiscono questa insufficienza principalmente a due ragioni. La prima riguarda un cambiamento del sistema produttivo; la seconda l'emersione di nuovi soggetti politici.



il concetto di lotta di classe appare insufficiente per le pratiche politiche che si vogliono anticapitaliste.

Iniziamo dalla prima. Si narra che da quando ha avuto inizio la fase post-fordista l'operaio abbia perso la sua centralità nel sistema produttivo. Esagerando possiamo dire che non ci sono più abbastanza operai sufficientemente concentrati in grandi complessi industriali da poter creare conflitto nei luoghi di lavoro, anche in virtù di una diminuzione del loro potere all'interno della produzione capitalistica.

Di certo questa è un'esagerazione. Fine della fabbrica fordista non significa fine del lavoro operaio. Fine del lavoro operaio non significa fine del lavoro. Inoltre, quello di classe è sempre stato un concetto sfuggente e variamente interpretato, ma non si

è mai trattato di una semplice constatazione sociologica, dire classe non ha mai solo voluto dire; operai, impiegati, ingegneri, architetti, insegnanti, imprenditori, precari, garantiti e via dicendo. La classe è piuttosto l'indicatore di un rapporto di potere: sfruttati e sfruttatori; padroni e servi; lavoratori e capitalisti.

Tale rapporto evidentemente non si è esaurito nemmeno con il passaggio al post-fordismo, ma sicuramente è mutato. In primo luogo la sola professione non è più in grado di distinguere la popolazione per reddito e stile di vita. In secondo luogo l'identità di classe ha ceduto il posto a un'identità definita soprattutto dai consumi. In breve, le disuguaglianze restano, ma persone di classi diverse hanno modelli di consumo simili: alla fine anche agli sceicchi piace l'iPhone. Se faccio l'impiegato per un'azienda di consulenza che conta 10 dipendenti a che classe appartengo? Sono proletario? Lo sono di più del giovane ingegnere civile costretto ad aprire partita iva o del piccolo imprenditore che mette in piedi una pizzeria? Lo sono di meno della badante dell'est Europa o del facchino indiano? Se ci aggiungiamo che magari alla sera ci guardiamo le stesse serie tv americane diventa ben difficile tracciare i confini di classe. Infine, ci ficchiamo in mezzo pure la globalizzazione e prendiamo in considerazione le condizioni di lavoro in stati da cui compriamo merci a basso costo; il caos è totale.

Forse l'identità di classe appariva più chiara a metà Ottocento, ma l'organizzazione della lotta di classe non è mai stata naturale e spontanea, nemmeno nei momenti di più acuto conflitto. Infatti il concetto di classe indica non solo un rapporto, ma anche un processo di appropriazione politica della propria parzialità. Il rapporto di sfruttamento crea le potenzialità del conflitto e il conflitto contrappone le classi. È questa stessa contrapposizione a chiedermi di assumere un'identità di classe, ossia di scegliere da che parte stare. Eppure, potrei pur sempre decidere di non ascoltare questa voce e di schierarmi contro i miei. Nonostante non sia scomparsa, oggi però la classe non pare sufficiente alle politiche anticapitaliste: sono cambiati i contesti di lavoro e i modi di vita. I concetti di cui ci serviamo e le pratiche che mettiamo in atto spesso faticano a centrare il punto: «“siamo nei tornanti della storia”, “stiamo vivendo tempi interessanti” ci sono tanti modi di dire per girare in positivo il fatto che nessuno ci sta capendo niente di questa fase, l'unica cosa che si capisce è che serve una sperimentazione».

In sintesi ragioni di ordine politico, ma anche materiali (l'organizzazione del sistema produttivo), consentono a una parte di proporsi come soggetto emancipatore per tutta l'umanità. Svelato il processo con cui si genera e perpetua lo sfruttamento è possibile individuare un soggetto che metta fine al di-

spositivo di sfruttamento chiamato capitalismo. A un certo punto, però, questa rivendicazione sembra perdere il suo potere universale. Infatti, la seconda ragione che ha concorso a ridurre il peso della classe rispetto ad altri fattori – ritenuti gli assi portanti su cui scorre l'ingiustizia – è l'emersione di altri tipi di rivendicazioni. L'immagine del cambiamento balza agli occhi fissando l'attenzione su un'ipotetica figura di operaio comunista a cavallo tra anni '50 e '60. L'operaio in questione poteva essere comunista, odiare i padroni e lottare contro lo sfruttamento capitalista. Nello stesso tempo poteva farsi gioco



Le battaglie di genere e razza hanno dovuto spingere, a volte sgomitare, per trovare uno spazio di legittimità tra chi diceva di voler liberare tutta l'umanità dal giogo della disuguaglianza.

del ragioniere «frocetto» e infuriarsi con la figlia «puttana» rimasta incinta del giovane operaio «terrone»: il marxismo dei sindacati e dei partiti comunisti non è stato esente da sessismo e pregiudizi. Le battaglie di genere e razza hanno dovuto spingere, a volte sgomitare, per trovare uno spazio di legittimità tra chi diceva di voler liberare tutta l'umanità dal giogo della disuguaglianza. Aggiungiamoci: la fine dell'URSS; il dovere di fare i conti con le repressioni delle dittature comuniste; il venire meno di un orizzonte di socialismo reale; l'irrompere sulla scena della figura del migrante. È chiaro che l'anticapitalismo ha dovuto ripensarsi.

Oggi quindi alla classe vanno affiancati genere, razza e orientamento sessuale; oltre ad altre categorie che denotano altri assi di oppressione; si pensi semplicemente al movimento LGBTQIAPK+ che ne interseca diverse. Nell'ultimo anno abbiamo avuto modo di confrontarci con molti attivisti di gruppi, associazioni, movimenti, partiti.

Noi stessi siamo impegnati in più fronti. Nei nostri incontri ci siamo relazionati con chi si concentra su una questione, chi vorrebbe che una fosse gerarchicamente più importante di altre (la classe! Il genere!), chi prova ad affrontarle tutte e non accetta supremazie. Quel che ci sembra evidente è che sul fronte dell'anticapitalismo si naviga a vista: «non sai bene su che nodo battere»; «certe cose non le capiamo e bisognerà sforzarsi di capirle, intanto però si prova e si riprova»; «devi stare dentro quel che si muove e poi si vedrà».

Assumiamo lo spaesamento come punto di partenza e saltiamo a piè pari

i dibattiti teorici (e spesso di principio) in cui si propongono varie ricette per il proprio universale (o particolare) anticapitalismo: marxista, femminista, anti-razzista ...

Verona.

Dal 29 al 31 marzo si svolge il Congresso Mondiale delle Famiglie, l'ultra destra cerca il consenso con la demagogia conservatrice. Il 30 marzo decine di migliaia di persone riempiono la città per una contro-manifestazione. Il corteo è guidato da NonUnaDiMeno, il movimento trans-femminista, oltre che il movimento politico più partecipato, composito e diffuso sul piano internazionale degli ultimi anni. Alla giornata partecipa tutta la sinistra anticapitalista italiana e non solo: gruppi politici, associazioni, centri sociali, partiti, sindacati. La disputa è complessa e stratificata. Da una parte abbiamo un classico contrasto partitico tra la destra italiana a guida leghista e il M5S in cui si mette di traverso anche il PD, all'orizzonte ci sono le elezioni europee e la battaglia mediatica e simbolica per far incetta di voti. Al centro abbiamo il "DDL Pillon" che introduce modifiche nell'ambito del diritto familiare, in materia di separazione e affidamento. Dall'altra parte abbiamo il femminismo, che a sua volta si gioca più partite. Una riguarda l'opposizione secca al DDL; l'altra la possibilità di ribattere sui temi femministi che in tutto il mondo subiscono l'attacco dalle forze della reazione: basta pensare che alcuni stati degli U.S.A negli ultimi tempi hanno pesantemente ridotto il diritto all'aborto, in alcuni casi arrivando persino ad eliminarlo. A tutto ciò va aggiunta la possibilità stessa di sfruttare tali occasioni per vitalizzare il movimento anticapitalista, le sue rivendicazioni e le sue pratiche.

Se ci concentriamo su tale vicenda vediamo una manifestazione composita di moltissimi soggetti politici che vincono una battaglia: già la sera si intuisce che il "DDL Pillon" verrà ritirato. Ma se lasciamo che la polvere della zuffa si diradi e torniamo a vedere la complessità della giornata ci restano più domande che risposte.

Innanzitutto il movimento anticapitalista ha vinto la sua battaglia con un alleato improbabile, il M5S che ha potuto giocarsi la manifestazione contro la Lega. Ricordiamo che la Lega sosteneva il congresso, mentre Di Maio – in un suo vago spostamento a sinistra – lo bollava come «ritorno del Medio Evo». Poi – a qualche giorno di distanza – sarà chiaro che la questione non è stata risolta definitivamente, ma solo rimandata. Il decreto sarà ancora discusso, forse smembrato in pezzi e fatto passare un po' alla volta.

La mappa che ci si presenta davanti è confusa, appare sfocata e macchiata, troppe linee si incrociano, non si capisce come arrivare a destinazione. Forse

nemmeno la destinazione è chiara.

Diciamo, per cominciare, che la partita non è chiusa, ma già sapevamo che una giornata – per quanto bella e partecipata – non può essere risolutiva. Quando, però, abbiamo capito che una piazza è riuscita a respingere un decreto legge ci siamo riempiti di gioia, poi è subentrata la perplessità. Né la Lega né il M5S sono considerabili validi interlocutori, eppure il decreto è stato ritirato perché questi partiti hanno subito la pressione della manifestazione e dell'opinione pubblica. Il problema è allora quello del dialogo o meno con i partiti. In piazza, ai partiti (per certi versi alleati) che sfilavano con il movimento, è stato vietato l'utilizzo delle bandiere, questo per evitare che qualcuno potesse far campagna elettorale attraverso la manifestazione. Il nodo però resta da sciogliere, l'anticapitalismo si relaziona ai partiti e cerca un interlocutore abbastanza valido? oppure nega il dialogo con le istituzioni, in quanto parte integrante e costituita del sistema? Forse il binarismo non è la migliore delle strutture di pensiero. Un interlocutore può esserlo anche solo per istanti e su obiettivi puntuali, si possono quindi cercare accordi. Così però non si rischia la via riformista e integrata al sistema stesso? Alcuni risponderebbero che il miglior esempio di società che abbiamo avuto è stato dato dalle social-democrazie del nord Europa, che erano – appunto – riformiste. Eppure queste sono state possibili anche per lo spettro del comunismo sovietico che ha indotto i governi a tutta una serie di compromessi. Insomma, in campo ci sono degli attori che le leggi le fanno e le applicano. Non possiamo raccontarci di essere riusciti a proporre una, neanche minima, alternativa; abbiamo resistito a un inasprimento – sancito per legge – del patriarcato. Nonostante ciò l'orizzonte a cui tendere resta la rivoluzione e il fine del movimento anticapitalista è chiaramente fuori dai confini dello sguardo; richiede la lunga durata.

In cosa consiste allora la lunga durata? Forse nel riuscire a essere così tanti da prendere il potere; alcuni direbbero che non val la pena far tanta fatica solo



l'anticapitalismo si relaziona ai partiti e cerca un interlocutore abbastanza valido? oppure nega il dialogo con le istituzioni, in quanto parte integrante e costituita del sistema? Forse il binarismo non è la migliore delle strutture di pensiero.

per cambiare un Potere costituito con un altro. Abbiamo, infatti, già imparato che i rivoluzionari quando prendono il potere diventano dittatori. Allora qualcuno dice che la rivoluzione è una processualità permanente, il cambiamento è la stessa azione che vuole produrlo. Forse la rivoluzione, intesa come stravolgimento che avviene in un istante bloccando il tempo e invertendo il corso della Storia, non esiste. Potrebbe essere che la contrapposizione stessa tra i concetti di riforma e rivoluzione sia solo un feticcio, ereditato dal passato e vecchio di cent'anni. Alcuni suggeriscono che il nuovo rivoluzionario ha il tempo del cambio lento delle generazioni, e cioè della diffusione delle idee, di prodotti artistici e culturali, della contaminazione tra stili di vita e modi di vedere il mondo.

A questa visione altri rispondono che il capitalismo ha una sua intelligenza, collocata in un sistema nervoso, a trasmissione rapida di impulsi, capace di costituire l'essenza stessa del Potere. Assistiamo alla capacità di tale intelligenza di relazionarsi a chi le intralcia la strada assumendo dalla propria parte gli avversari più pericolosi; per tutti gli altri si applica alternativamente la tolleranza e la repressione. Avremmo davanti un'animale il cui cuore, pompando, ci costringe a percorrere il suo stesso apparato circolatorio portando-gli quotidianamente l'ossigeno di cui ha bisogno. Pensare di mutare la bestia lentamente vuol dire comportarsi da progressisti liberal-democratici? Forse servono allora strutture organizzative, reti, relazioni, obiettivi in grado di farci far coagulo. Serve l'infarto?

Dopo l'infarto, però, come gestiamo la complessità del vivere insieme? Le domande riprenderebbero qui in modo circolare, scivolando verso l'ozioso. Le biblioteche universitarie, le riviste e i siti della sinistra radicale traboccano di risposte, più o meno brillanti. I riscontri veri però si hanno nelle pratiche politiche quotidiane. La questione alla fine è una e netta: cosa significa essere anticapitalisti? Il che vuol dire riuscire a trovare il modo per mettere fine a quel mondo di ingiustizia, falsità e vuoto esistenziale che riassumiamo nell'idea di capitalismo. Interrogiamoci su noi stessi, sulla nostra idea di soggettività umana, sulle nostre pratiche, sui discorsi che facciamo, sui modi di organizzarci e di immaginare la liberazione. Riflettere bene sulla mappa serve a orientarsi, altrimenti si rischia di allontanarsi dalla meta e finire dritti tra le fauci della bestia.

2.

Individuo

MONDI IN MOVIMENTO

Proviamo a immaginare l'individuo e la società occidentale nella forma di una mappa. Osserviamo le linee innumerevoli che disegnano margini e confini più o meno rigidi al suo interno, segnalando cosa stia dentro e cosa fuori rispetto a un territorio preciso. Il fuori, immediatamente, diviene il criterio che permette al dentro di autodefinirsi. Il limite, l'alterità sono lo specchio attraverso cui l'identità si consolida. Così la realtà – o per lo meno un certo modo dominante di concepirla – si è strutturata a lungo attorno a dicotomie che invitano a riconoscersi per esclusione: sei maschio o femmina, nativo o straniero, religioso o ateo, etero o gay. Ad ogni modo, la rigidità di questi insiemi ha iniziato a traballare e confondersi nel mondo contemporaneo.

Ad oggi, il modello di produzione post-fordista ha favorito l'ingresso di realtà mondiali altre nel gioco del capitale; ha aperto le porte di casa, ricodificando il confine tra il sé e il diverso: una dinamica indotta dalla motrice liberista che, mentre ha sorretto ideologicamente questi nuovi contatti, sul fronte interno diluiva le precedenti forme identitarie con nuove connessioni; la classe per prima sembrerebbe essersi persa. Parallelamente, il mondo si è rimpicciolito ed ogni cosa appare a portata di mano: le reti di comunicazione globale hanno inghiottito le vecchie frontiere e connesso l'intera superficie terrestre; i mezzi di trasporto sono diventati sempre più veloci e accessibili; e la progressiva convergenza tra sviluppi politici ed economici ha indebolito la figura dello stato-nazione, rendendone permeabili i confini, a favore dell'in-

differenza spaziale del mercato. Si presenta una realtà radicalmente diversa, vivace e mobile, che amplia gli orizzonti del quotidiano e mette in discussione qualsivoglia rappresentazione coesa e coerente della vita: ciascuno è ora calato all'interno di un flusso costante di differenze che si mescolano e scontrano in qualunque contesto. Questo nuovo sviluppo obbliga ad un necessario ripensamento e ampliamento delle categorie attraverso le quali gli individui hanno da sempre pensato sé stessi e il mondo.

A questo punto emerge un paradosso. Il pensiero neoliberista, cornice di questo scenario, vive di differenze; dunque, non solo le crea e le alimenta per assicurarsi profitto, ma l'idea stessa di vita che insegna, l'esistenza come progresso, prospera solamente in un terreno sociale florido perché differenziato. La libertà di agire e desiderare, la libertà di essere diversi, è vantaggiosa, ma allo stesso tempo è un grave pericolo: l'edificio del capitale potrebbe crollare se investito dalla marea priva di controllo. Le differenze devono, allora, essere disciplinate; come fossero un terreno selvaggio, avviene la loro *mise en valor*, attraverso una doppia azione simultanea. Da un lato, chi detiene il potere decide cosa accettare e cosa no. Tuttavia, il materiale rimane grezzo e subisce un ulteriore trattamento. La diversità viene distrutta e ri-prodotta: si elimina tutto ciò che resiste al consumo, riducendone ogni spinta centrifuga al potenziale monetario. Dall'altro, questo processo legittima la nuova "merce" come tale e la normalizza. La norma non è il diritto, al contrario, lo precede e si estende ad ogni categoria interpretativa e linguaggio con cui intessiamo le nostre narrazioni quotidiane; disegna i limiti di ciascuno e definisce chi sia normale e chi no, creando in tal modo i margini della mappa di ogni società. Il potere fonda la norma e la norma insegna ad essere normali; attraverso essa, ogni individuo si riconosce ed è riconosciuto, mentre gli altri, o le altre parti di sé, vengono lasciate ai margini e represses.

Differenze multiple investono ciascun uomo, senza alcuna eccezione, intersecandosi e annodandosi al suo interno: genere, etnia, sesso, classe, età, istruzione, ricchezza, come fili di matasse differenti si avvulpano e intrecciano un groviglio di nodi che definisce ogni soggetto. La norma vuole mettere ordine, trovare il bandolo della matassa, ma questa è una ricerca mirata, tutt'altro che innocente. In questo incontro-scontro tra dinamismo e fissità, alcune "differenze" (uomo bianco) talmente centrali nel paradigma sociale non sono ritenute tali mentre altre, ai margini, come fossero creature mitologiche, stanno sotto i riflettori. Pertanto, non è un caso che le figure eccentriche, anormali, abbiano destato un grandissimo interesse proveniente da

ambienti differenti.

Il primo ad allungare le mani è il sistema stesso, volendole orientare verso il guadagno; così come la vita naturale fiorisce nella biodiversità, quest'ultimo guarda a un capitalismo multiculturale, fatto di desideri molteplici, in cui la cultura e la differenza possano diventare merce facilmente vendibile e consumabile. Si passeggia tra le vie del centro e le vetrine gettano ai nostri



Il primo ad allungare le mani è il sistema stesso che guarda a un capitalismo multiculturale, fatto di desideri molteplici, in cui la cultura e la differenza possano diventare merce facilmente vendibile e consumabile.

piedi moltissimi esempi di quanto detto: statuette del budda vendute a pochi euro da *Tiger*, l'apertura a ventaglio del mercato culinario, dal vegan al sushi, ed altri, tantissimi, simboli, svuotati di senso e smerciati nelle piazze. La produzione diversificata aumenta i guadagni e alimenta la macchina del capitale. A fomentare questo ciclo di appropriazione e vendita è sempre il desiderio; nella società del “*be different*” l'individuo crede di fuggire dalla massa omologata, affermando le proprie peculiarità; gli è permesso esclusivamente consumando. Il sistema, dunque, risponde offrendo prodotti personalizzati, all'insegna dello slogan “sei quello che mangi, o meglio consumi?”.

A seguito della crisi delle grandi sinistre europee, anche molti gruppi politici sono entrati in rapporto con questa nuova realtà e hanno fatto delle politiche della differenza un vero e proprio cavallo di battaglia nella lotta politica. I soggetti a cui si rivolgono spaziano tutte le differenze socialmente riconosciute, benché l'asse di maggior interesse sia l'intersecazione delle discriminazioni di genere e razziali, incarnate dalla donna media del terzo modo. Ad esempio, dopo l'11 settembre 2001 e la millantata “liberazione” dell'Afghanistan, è stata posta sotto gli occhi del governo inglese la questione del burka, quando un gruppo di ministre del governo laburista ha voluto immedesimarsi nelle sensazioni che si provano nell'indossarlo, per manifestare solidarietà verso le sorelle oppresse. Tutto avvenne senza una consultazione in grado di approfondirne seriamente il significato, ma ricavando notizie da testi orientalisti ed essenzialistici che hanno legittimato l'appropriazione politica di un linguaggio altrui. La base teorica

di questa azione non si allontana molto da quella che ispirò Kipling, il cui fardello dell'uomo bianco ha ora l'aspetto di una politica di salvazione: donne bianche salvano donna nera da uomo nero; il femminismo liberale si mostrebbe un anacronistico principe azzurro che sul cavallo bianco galoppa per salvare la sua principessa esotica, succube del padrone malvagio. Non si vuole mettere in dubbio la bontà del progetto, né una situazione empirica di reali difficoltà e violenze che queste figure, donne, omosessuali, migranti, vivono quotidianamente, ma la supposta innocenza e la retorica con cui questo impegno si declina, un etnocentrismo di derivazione coloniale.

L'accresciuta importanza sul bilanciario politico di questi soggetti subalterni li ha portati ovunque e ovunque parlano; ma quale voce gli è affidata nel teatro del mondo? Tutti questi individui sono connotati; chi li ascolta sa perfettamente quale sarà il taglio del loro discorso; è impossibile che un soggetto individuato da quelle differenze, rese così acute dalla cassa di risonanza del movimento liberale, possa parlare di altro rispetto a quanto egli sia, un'alterità. Tutti i mostri stanno nel cono di luce dell'occhio di bue, un fascio di luce intensa e concentrata che illumina solo una piccola porzione circolare del palco totalmente al buio. In quello spazio minuscolo al centro del mondo, la parola è data loro, ma una sola e quella deve essere: chi è diverso deve parlare all'interno della diversità che gli è riconosciuta, se abbandona il suo campo, abbandona il campo di luce e resta al buio, come se non esistesse.

Possiamo scendere tra le strade di Hoxton, Londra, e osservare il lato ideologico della medaglia, la certezza che la prospettiva determinante sia determinata da un'ipotetica identità neutra. Nel distretto londinese, la scrittrice Zadie Smith ricorda come la gran parte degli studenti appartenenti alla classe media bianca vivesse un incomprensibile paradosso. Infatti, la difficoltà più grande di questi ragazzi sarebbe ritrovarsi ad essere troppo normali, dunque privi di una storia. Un'origine ritenuta neutra, ai loro occhi, equivale a una mancanza, dalla quale germoglia l'invidia per il diverso, l'individuo marginale e minoritario, dotato di una creatività di cui loro si sentono privi. Dilaga un'insoddisfazione esistenziale, alimentata da un forte desiderio di avere una storia di vittimità – *victimhood*.

Questi aneddoti illustrano la grande illusione legittimante la bontà della maggior parte delle politiche liberal, ufficiali e quotidiane: pretendere di possedere un'identità neutra e di nascondere la propria posizione privilegiata, voler essere "semplicemente umano". È un'idea tanto errata quanto efficace sul

versante pratico, dal momento che al soggetto razzialmente o sessualmente definito è offerta la libertà di parlare esclusivamente della propria particolarità, mentre chi non lo è, l'uomo bianco – maschio – occidentale, è incentivato a parlare per tutti e di tutti. La violenza che si vuole sconfiggere è implicitamente assorbita in tale discorso; il diverso rimarrà sempre diverso, marginale perché emarginato, uno specchio in cui il pensiero europeo può riconoscere la propria santa bontà. Ancora una volta, l'altro è oggettivato e divorato da chi ha potere.

Questo rapporto complesso con chi sta al margine può essere risolto in una sola domanda: che cosa voglio da loro? Ognuno risponde a suo modo: il sistema vuole il profitto e le politiche liberali uno “specchio delle brame”, ma c'è chi avanza una possibile controproposta capace di rispettare il darsi della differenza nella sua spontaneità. La reinterpretazione interna dell'azione femminista, volta ad approfondire i nessi tra potere e genere, ha riformulando la natura della propria lotta: messa in discussione la centralità del soggetto donna, ha boicottato l'illusorio obiettivo dell'uguaglianza di genere a favore di un transfemminismo.

È un tentativo di superare la violenza di genere, ormai talmente abituale da divenire naturale, dando la parola ai soggetti sfumati, i mostri posti ai limiti della mappa. Il cardine del ragionamento sono le differenze, possibili forze rivolte all'abolizione non solo dell'eteronormatività e del patriarcato, ma del genere stesso; una lotta femminista e non solo, dal momento che molti movimenti legati a questa causa si dichiarano anticapitalisti e osservano attentamente le implicazioni tra capitale e patriarcato. Calato all'interno di un sistema che si pone come unica alternativa e genera violenza, il pensiero transfemminista si rivolge ai desideri degli individui e alla loro spinta anarchica. Il potenziale immaginativo di ciascuno rappresenta l'arma vincente in grado di mettere in moto le contraddizioni del capitalismo onnicomprensivo e di recuperare una possibile realtà, ancora eclissata. Accanto alla centralità del soggetto, sta la convinzione dell'artificialità del genere, uno strumento imposto, attraverso il quale produrre identità e gestire la relazione tra gli individui. La codificazione binaria, maschio-femmina, si presenta come un dato di fatto naturale, mentre nasconde l'atto di imposizione di una categoria identitaria, il fondamento di una distribuzione asimmetrica del potere tra chi è dentro e chi fuori. Ai singoli e ai loro desideri è affidata la responsabilità di scardinare tali dualismi semplicistici e soffocanti offerti dalla società.

Per quanto dall'esterno il movimento appaia compatto e coeso, né il femminismo né il transfemminismo si riducono ad un'unica linea di pensiero, ma al loro interno trovano spazio varie correnti teoriche e pratiche. In questa marea, nel giugno 2015, il collettivo "Laboria Cuboniks" pubblica online il "manifesto Xenofemminista", con sottotitolo "A Politics for Alientaion". Attraversando il nome, dal greco ξένος – straniero – il manifesto si mostra, dapprima, in rottura con quanto lo ha preceduto, dall'altra si rivolge direttamente a coloro cui desidera affidare la parola: chimere e barbari, coloro che – come per i greci – non condividono determinati tratti di cultura o norma con chi dà loro questo titolo. Dunque, in modo immediato, si annuncia quale insieme assolutamente aperto e inclusivo, poggiante sulla differenza, quella vera, pronto a mostrare l'innaturale naturalezza del sistema e l'insensatezza delle categorie essenzialistiche in quanto violenza verso chi non si sente normato e normale. Se da una parte risulta essere fondamentale un coinvolgimento nuovo e rinnovato delle tecnologie e della scienza, ora al servizio del potere, dall'altra il concetto fondamentale è l'alienazione. Attraverso un processo di riappropriazione del termine, lo XF prende le distanze dal marxismo: rinnega l'esistenza di una condizione naturale non alienata e, al contrario, la considera l'unica esistente. In quest'ottica l'alienazione multipla, il costante cambiamento, sono eletti come uniche forze capaci di rompere i limiti e i divieti cristallizzatisi nel contesto sociale. Ritorna lo slogan "vietato vietare", riadattato a un uomo metamorfico che dovrebbe svincolarsi dalle catene e aver la forza di colorare fuori dai margini, anzi, senza; che sia libero di alienarsi e di costruire in questo modo una vera libertà, opposta a una democratica non-libertà che impone una scelta tra alternative aprioristiche, maschio o femmina, etero o omosessuale. Il desiderio è posto nuovamente al centro, ma è ora disintossicato dal costante condizionamento liberista e rivolto altrove, fuori dallo schema: alienarsi significherebbe proiettarsi sempre altrove, essere altro rispetto a quanto è dato scegliere. Lo XF è un pensiero recalcitrante, desidera desiderare nuovamente per la prima volta, e, nel farlo, risponde "*I would prefer not to*" a quel sistema che vende solo forme preimpostate. È un percorso inedito e coraggioso, una proposta che offre a tutti la possibilità di trascendere le differenze stesse – razza, età, sesso, genere – e finalmente interpellare il singolo sulla base delle sue esigenze. Quest'idea è una delle tante che affrontano l'idealizzazione della figura del bambino, simbolo della ripetizione perenne dell'identico, difeso da qualunque virus inquinante che possa interrompere un ciclo di riproduzione omologata della società; al genere si oppone il desiderio, alla ripetizione l'alienazione, al bambino, il queer.



Il termine *queer* – bizzarro, strano – per lungo tempo è stato centrale nel discorso d'odio rivolto all'omosessualità: era sinonimo di malato, invertito. Tra gli anni 80' e 90', le stesse comunità vittime di quest'etichetta se ne sono appropriate con orgoglio, rivendicando una differenza positiva in cui riconoscersi al di là di categorie come gay o lesbica. Sarà poi Teresa de Lauretis ad accompagnare queste pratiche con la teoria, dando vita alla *queer theory*. Viene offerta un'immagine della società artefatta e restrittiva, ridotta ad un ballo in maschera al quale, se non si ha il costume, non si partecipa; questa è la regola che il queer rifiuta e attacca con la sua eccentricità. Il genere e la sessualità non sono elementi naturali, ma abiti sociali, più stretti di qualunque corsetto, più scomodi di qualsiasi tacco, abiti che non si tolgono mai e, incollati alla pelle, danno forma alle vite di tutti.

**al genere si oppone
il desiderio,
alla ripetizione
l'alienazione, al
bambino, il queer.**

Il testimone passa poi a Judith Butler che trova la chiave di volta del rapporto tra genere e identità nella nozione di performatività. Un enunciato performativo è tale poiché, allo stesso tempo, descrive ed esegue l'azione descritta. Il genere funziona allo stesso modo, marcia e performa (*to perform*) l'individuo, ne produce l'identità, ne forma i desideri, ne gestisce le relazioni e produce violenza. I fattori che definiscono queste dinamiche sono certamente contingenti, eppure il dualismo creatosi solca una linea talmente netta da rendere tutto all'apparenza naturale. Il vero viso è la maschera.

Alla speculazione teorica, l'universo *queer* affianca una dimensione teatrale e corporea; esalta, infatti, pratiche di sovversione e di indocilità ragionata legate al travestitismo e al *drag*. È un gioco di imitazione che prevede la parodia delle norme di genere e la conseguente denuncia dell'artificialità delle stesse. La ridicolizzazione della norma mette in scena le dinamiche alla base della creazione dell'identità sessuale e di genere: discorsività e performatività. Ad essere attaccato è il mito della naturalezza, delegittimato e ridotto a favola, mentre si risale al modello formativo del soggetto sociale, l'eteronormatività: un insieme di discorsi e simboli che strutturano le categorie di riconoscimento, mentre tracciano il confine tra l'uomo e il mostro.

Le politiche liberal hanno raggiunto molti risultati, diritti e riconoscimenti preziosi, un tempo inimmaginabili, ma questo non basta; il femminismo

vuole “molto più di 194”. La libertà è il sogno e lo stesso mezzo per raggiungerlo; i singoli sono i protagonisti di questo nuovo atto, poveri di freni e ricchi di differenze e spontaneità, atomi eccedenti l’obbligo di identificarsi, di dover essere normali ad ogni costo. Questa è rivoluzione, almeno identitaria: riuscire a creare una società in cui fioriscano le differenze senza produrre identità, senza ridurre l’individuo alle proprie singolarità, reprimendolo come tale. Tutto ciò è rivoluzionario, perché ad essere attaccata è la forma stessa della logica occidentale, il dualismo, di cui il patriarcato di Adamo ed Eva è l’esempio originale. La marea rosa ha toccato le pareti dell’acquario in cui siamo immersi e, ora, vuole mostrare a tutti la sua artificialità. Vuole denunciare il torpore di un pensiero ormai assuefatto all’idea del mondo naturale e centrifugo, perché non ha mai visto altro. Vuole lottare per porre fine alla violenza, per chi la soffre e per chi la tollera senza saperlo. Vuole dare a tutti un’alternativa. La storia ci ha portato a questo punto e ora vogliamo uscirne; ma non sarà solo un bellissimo sogno? L’avvento del nuovo può avvenire senza scontro? Difficile da pensare, serve un fronte che rivendichi questa possibilità e lotti per essa. Il problema è darsi una forma, un corpo, ricomporre queste individualità alienate e metamorfiche per creare un contropotere; è forse un paradosso. Gli stessi movimenti affrontano questi nuovi dubbi con una nuova strategia pratica, l’orizzontalità: una forma che sprigioni forza senza innalzare piramidi gerarchiche. È il desiderio di pesare sul mondo, rimanendo piume. Forse è utopico, forse no, ma come è possibile essere reali, senza il limite della realtà?

3.

Ricomposizione

MONDI IN MOVIMENTO

Il gesto della ricomposizione richiama la volontà di ridare forma a qualcosa che si è spezzato: un vaso, un cuore, un'identità, una storia, una realtà. Rimettere insieme i pezzi è espressione di cura e salvaguardia verso qualcosa che non si vuole perdere. È anche una postura cognitiva che emerge abbastanza spontaneamente, come quando a partire da appunti sparsi si tenta di ricostruire il senso di una lezione oppure, davanti a un cielo che pare esploso di stelle, si cerca di identificare il disegno di questa o quella costellazione, che aiuti a orientarsi nella moltitudine. La ricomposizione è un atto che può risultare violento, in quanto toglie autonomia al frammento; ma guardata da una diversa angolatura, essa esalta ciò che è singolo proprio riconnettendolo a un insieme. Liberazione e forzatura convivono senza dubbio in ogni momento ricompositivo. Si tratta di fare una scelta: i tasselli del puzzle possono rimanere slegati nella propria autosufficienza e autoreferenzialità, rappresentando un conglomerato fluido e variabile; oppure possono trovare il modo di avvicinarsi e incastrarsi l'uno nell'altro per dare forma a un'immagine coerente. Questione di prospettiva.

Le politiche movimentiste improntate sul concetto di differenza hanno permesso di risvegliare la disobbedienza civile a partire da margini e porzioni di realtà: le lotte per la casa raccolgono il malcontento di chi è economicamente indigente; le reti antirazziste realizzano una collaborazione fra migranti e cittadini che rifiutano le posizioni xenofobe del Ministro degli Interni; la marea transfemminista invade le città più tradizionaliste, come Verona, e ne

sconvolge la fisionomia in un rombo di colori, suoni e slogan gridati a piena voce; i movimenti ambientalisti riattivano l'entusiasmo di giovani studenti che scoprono – alcuni per la prima volta – il potenziale euforico del corteo, il senso di aggregazione che ne deriva. Si parte dal genere, o dalla razza, o dall'età, o dal lavoro e si torna in piazza, in strada: ad ogni modo fuori dalle pareti insonorizzate del privato. Si potrebbe dire che già questa è una conquista: il Marzo italiano del 2019 è stato incredibilmente caldo. Qualcuno ha sperato fosse solo un brutto sogno; ha confidato che presto sarebbe tornato a piovere, per dormire meglio. La pioggia effettivamente è venuta, ma le varie lotte non si sono fermate, pur facendosi meno appariscenti. Nell'attesa (o proprio in preparazione) che le onde rimontino a minacciare i confini sicuri del litorale, la domanda che possiamo porci è come si possa fare per rendere un fenomeno stagionale e sfaccettato qualcosa di permanente e unitario.

L'obiettivo di questo tipo di movimenti – e quindi il modo peculiare in cui declinano il concetto di differenza rispetto a quanto fa la politica istituzionale o addirittura il marketing – è infatti antisistemico. Le loro lotte puntano alla costruzione di una società nuova. Non ci si accontenta di portarsi a casa qualche diritto in più, che permetta a chi è emarginato di restare entro i suoi confini, seppur con maggiore agio (e quindi maggiore passività). Non basta riconoscere il matrimonio gay; né sono sufficienti le quote rosa a garantire una parità di genere; così come non è il #MeToo che permetterà di scardinare la violenza maschile, né il Pride a garantire l'incolumità della comunità LGBTQIAPK+. Finché non viene intaccato il sistema che si struttura su dinamiche di violenza, oppressione e emarginazione, nessuna pubblicità della *United Colors of Benetton*, con i suoi meravigliosi fotomodelli di tutti i colori, saprà costruire un mondo differente.

Le ambizioni dichiarate sono quindi grandi, complessive e complesse. Tanto più perché questi movimenti riconoscono come motore rivoluzionario il singolo, la sua differenza, il suo desiderio: “siamo corpi indecorosi e liberi”; “il corpo è mio, decido io”; “di sicuro vogliamo fare sesso, contro ogni fascismo facciamo un'orgia adesso, contro il decoro facciamolo più spesso”, sono alcuni degli slogan del movimento transfemminista NUDM. I movimenti si riappropriano in tal modo di una serie di elementi portanti dello stesso sistema capitalistico odierno, tentando di farne una rilettura che ne stravolga la funzione: da pietra d'angolo che sostiene l'intera abitazione a faglia pericolosa che ne intacca le fondamenta.

Il valore dell'individuo, l'esaltazione della sua eccentricità (da mettere a profitto) e della sua diversità (quando risulti possibile armonizzarla con il

sistema), la messa a disposizione di una libertà apparentemente illimitata, soprattutto per quanto riguarda la sfera sessuale, sono tutte ricette con cui però anche il neoliberismo garantisce la propria conservazione. Pensiamo a una capitale come Londra: puoi scendere in strada in giacca e cravatta oppure in pigiama; puoi essere coperta da un burqa oppure indossare una tutina in latex; puoi avere la pelle di qualsiasi colore o averla totalmente ricoperta di tatuaggi; puoi essere una *drag queen* o un frate francescano. Nessuno ti noterà, nessuno ti indicherà con il dito. Londra, allo stesso tempo, è una fra le città che maggiormente incarnano il modello economico neoliberista e i suoi riflessi sociali: l'individuo è il suo feticcio e a Londra deve sentirsi libero di fare tutto ciò che gli pare (salvo avere i soldi per permetterselo).

Qui sta la sfida di alcune frange del movimento: rileggere la funzione dell'individuo in senso anticapitalista. Qui sta anche il portato di novità che introducono nella prospettiva antisistemica: ci si distanzia dal modello sovietico omogenizzante e uniformante, ben espresso dalle miriadi di immagini di parate civili in URSS che abbiamo visto in altrettanti film hollywoodiani, dove tutti sono vestiti uguali, camminano allo stesso passo, hanno la stessa espressione stampata in faccia e all'unisono inneggiano al partito. All'omologazione e oppressione delle istanze individuali, si contrappone la coscienza del valore del singolo e della sua differenza; il bene collettivo si integra con il desiderio personale, che non viene necessariamente represso, anzi, viene proposto come miccia verso una liberazione collettiva.

Differenza è quindi valorizzazione dell'individualità e del desiderio da un punto di vista politico rivoluzionario e si traduce nel moltiplicarsi delle lotte che affiorano come un arcipelago nel mare della contemporaneità. Ritorniamo a questo punto alla domanda iniziale: cosa unisce questi isolotti apparentemente autonomi, cosa permette loro di riconoscersi sotto un unico nome? Esiste, prima di tutto, questa volontà di apparire come una terra unitaria, seppur sfaccettata? Questa domanda non trova per ora una risposta definitiva da parte dei diversi movimenti, i quali spesso non sono disposti a rinunciare alla propria autonomia, che rischia di tradursi in autoreferenzialità. E tutto a favore della forza di sussunzione del sistema: il mare inghiotte con più facilità un frammento di terra - sia pure un vulcano - piuttosto che un continente. Fuor di metafora: il femminismo che diventa la stampa su una maglietta di Dior, la multinazionale IKEA che introduce le coppie gay nelle sue pubblicità, esistono già. Come esistono le frasi a effetto della *Apple* che ti invitano a essere "*foolish*": eccentrico, creativo, diverso, non integrato al sistema.

Una possibile strategia di ricomposizione delle battaglie è quella che NUDM sostiene attraverso il concetto di intersezionalità. Il suo significato è complesso e stratificato, in quanto l'ottica intersezionale, prima di identificare i nodi in cui si incrociano le diverse lotte, serve come strumento per interpretare l'individuo stesso. L'io, infatti, viene immaginato come attraversato da molteplici vettori. Sono le diverse e mobili identità che lo definiscono e che in certi casi possono diventare multipli motivi di oppressione. Ad esempio sono donna, bianca, proletaria, eterosessuale e vivo forme di emarginazione e violenza legate al mio genere e alla mia situazione economica; oppure sono uomo, nero, immigrato e omosessuale: le occasioni di oppressione si moltiplicano e si connettono a pregiudizi razziali e all'omofobia, oltre che – anche in questo caso – a una motivazione di tipo economico. Certo, se fossi un uomo africano omosessuale *ma* ricco, alcuni problemi verosimilmente si dissolverebbero; così come il benessere materiale può aiutare una donna di qualsiasi nazionalità a subire solo in maniera *soft* certe discriminazioni di genere. Ciò non deve stupirci: il denaro realizza le sue emancipazioni fasulle da sempre. Un riscatto reale passa per una presa di coscienza più profonda delle violenze subite, ovvero nel saperle leggere nella loro duplice natura: non solo personale o categoriale, ma sistemica. Se connetto le discriminazioni di genere, ad esempio, al DNA del sistema capitalistico, non posso immaginare di risolverle all'interno di questa configurazione economica. Devo ribaltare il tavolo, non mi basta diventare Hillary Clinton e pensare che tutte le donne supereranno il problema diventando ricche e potenti, una volta concessi loro i margini per una scalata meritocratica. In questo modo, infatti, non si farà altro che scaricare l'oppressione su categorie più deboli: migranti, disoccupati, indigenti.

L'intersezionalità quindi, dopo aver aiutato l'io a concepirsi nella propria stratificazione, guida a riconoscere nel sessismo, razzismo e classismo i tre pilastri portanti del mondo capitalistico. Secondo questo tipo di lettura – che rifiuta di identificare principalmente nel conflitto di classe l'elemento cardine della lotta al capitalismo – il sistema non si abbatte finché non si tagliano tutte e tre le sue gambe contemporaneamente. Sono legittimi alcuni dubbi: società



**Cosa unisce
questi isolotti
apparentemente
autonomi, cosa
permette loro di
riconoscersi sotto un
unico nome?**

maschiliste sono esistite ben prima della nostra (il feudalesimo, ad esempio); così come discriminazione e schiavizzazione del diverso strutturavano le civiltà antiche. Il modo di produzione, che determina la disuguaglianza di classe, pare invece essere davvero l'elemento peculiare del sistema capitalistico, un suo architrave, abbattuto il quale crollerebbe l'intero edificio: senza che per questo siano risolti gli altri problemi. Si pensi all'URSS e al machismo che non ha risparmiato quell'esperimento di comunismo. Sia chiaro: non si intende con questo discorso sminuire il peso che sessismo e razzismo hanno all'interno del mondo contemporaneo, ma si mette in questione l'idea che essi siano intimamente legati al sistema di produzione capitalistico. Contribu-

iscono al suo dominio, ed è necessario pensare a un modello sociale che li possa superare. Il fatto è che oggi lo stesso capitalismo avanzato cerca di integrare le differenze, valorizzandole (mettendole a valore) in un sistema di *melting pot* meritocratico. L'unica differenza che il capitalismo non può risolvere senza il rischio di smaterializzarsi è la disuguaglianza economica, la classe. Certo, resta irrisolto il problema del *cosa sia* la classe oggi, di come si sia trasformata, di quanto incidano razza e genere nel rendere più complessa la sua definizione, e di come sia identificabile all'interno di un sistema di produzione che ha parcellizzato e diviso i lavoratori: fisicamente e a livello di autopercezione. Siamo tutti imprenditori di noi stessi e quindi in competizione; già a scuola – in ossequio alle direttive dei nuovi decreti legge – ci hanno insegnato che siamo individui e non collettività (si rimanda all'articolo *La norma del superdotato* all'interno di questo numero), che siamo particolari e dobbiamo mettere a valore le nostre doti personali, allenandole verso la

competenza massima dell'imprenditorialità. Parlare oggi di classe e della sua centralità conflittuale non è quindi affatto semplice: l'idea è trovare il modo di ricostruirla.

Andando oltre i dubbi espressi, il pregio della prospettiva intersezionale sta ad ogni modo nell'idea che sia necessario porre in luce un minimo comune denominatore che unifichi le diverse battaglie; le quali, nella loro



L'intersezionalità, cosciente delle arti di sussunzione del capitale, cerca di dare una risposta teorica alla necessità di riconnettere un panorama di lotte diversificate. Ma come la si realizza nella prassi?

peculiarità, non si devono pensare come isolate se non vogliono essere sedate con un contentino, del tipo: “fai pure la parata del *Pride*, mettili in maschera e goditi il tuo carnevale”. Si sa, però, che dopo la festa che ha rovesciato il mondo, che ha lasciato sfogare i folli e incoronare i pezzenti, torna l’ordine repressivo e tenace.

L’intersezionalità, cosciente delle arti di sussunzione del capitale, cerca di dare una risposta teorica alla necessità di riconnettere un panorama di lotte diversificate. Ma come la si realizza nella prassi? Sembra infatti che la capacità di sentirsi partecipe di battaglie diverse, sia dentro di sé che nella società, sia affidata a una scelta etica; è delegata alla sensibilità del singolo la responsabilità di fuoriuscire dalla differenza portata avanti dalla propria categoria per incontrarsi con le altre e sondare il terreno comune su cui si muovono: perché io, transessuale, bianca e benestante, dovrei riconoscermi nella battaglia dei facchini immigrati? O viceversa. (Il dialogo con alcune attiviste di NUDM Padova ci ha permesso di approfondire questo nodo problematico. Rimandiamo quindi all’intervista nella sezione *Voci* di questo stesso numero, per un confronto aperto sull’uso del concetto di intersezionalità).

Se NUDM si dichiara marea, conservando in questa figura per lo meno la tensione verso la fusione delle singole gocce in un tutto maggiormente coeso ed efficace, un’altra parte del movimentismo di stampo antisistemico preferisce riconoscersi nel frammento che non si domina, che resta irriducibile e unico. Il vero elemento rivoluzionario viene quindi identificato nella moltitudine disgregata, nella singolarità metamorfica, nell’individuo che non viene mai trasceso da un qualcosa di più ampio, come una comunità o uno stato. Le varie soggettività si fanno direttamente carico dell’azione politica, negando ogni forma di delega e rappresentanza. Il moto è spontaneo e centrifugo, non si struttura, ma si genera quasi naturalmente e procede verso la realizzazione di una collettività nuova, da intendersi come luogo di una più radicale individuazione, come rete di individui indipendenti e non come unità omologante. Siamo al tripudio della differenza, a quanto pare, celebrata in sé come momento avanzato della lotta al capitalismo, senza che sia necessario alcun gesto di ricomposizione. Gli uomini-atomo non hanno bisogno di identificare alcuna caratteristica che li accomuni per muoversi nella stessa direzione a danno del sistema: prima di tutto ciò risulterebbe impossibile perché la loro stessa identità è mobile, costantemente in trasformazione e quindi indefinibile; in secondo luogo essi non vedono nell’unità la meta da raggiungere, bensì la premessa da cui parte il movimento di soggettivazione. Essa risiede fondamentalmente nel simile fondo biologico che ci contraddi-

stingue: il corpo, la carne. È ad ogni modo uno stadio arretrato della lotta, non va perseguita oltre. Seguendo un simile ragionamento parrebbe che la rivoluzione sia a un passo da qui, che stia per compiersi. La sua ultima incarnazione è stata ad esempio indicata nel movimento spontaneo dei *Gilet Jaunes*: una specie di mostro senza testa che si muove in maniera tentacolare per lo stato francese, mettendo in crisi le istituzioni, senza lasciarsi catturare dalle malie di alcun partito. Un contropotere che si organizza unicamente dal basso, che non punta certo, nella sua sovversività, a fondare uno stato socialista, ma alla democrazia assoluta. Così almeno viene descritto sulla piattaforma *Euronomade*, megafono di una parte del movimento, senza che sia fatto accenno alle problematiche che potrebbero sorgere dalla composizione politica estremamente varia e anche conflittuale dei *Gilet*. Certo, se la prospettiva non va oltre il momento dello scontro o coincide con il perenne flusso magmatico e caotico degli individui, di ciò non ci si deve preoccupare. Non bisogna ricostruire nulla che abbia una forma.

Marea e moltitudine sono quindi le immagini attraverso cui possono essere sintetizzati due atteggiamenti del movimentismo che si riconosce all'interno di politiche della differenza; in sé racchiudono valutazioni dell'attuale momento storico e soprattutto prospettive diverse, in particolare riguardo all'esigenza di una ricomposizione delle lotte in funzione antisistemica.

Ciò che comunque accomuna gran parte dell'area del movimento è un certo fastidio verso l'organizzazione strutturata della prassi politica. Qualsiasi forma di gerarchia viene stigmatizzata a favore del concetto di orizzontalità assembleare; la mediazione è sostituita dalla responsabilizzazione personale; la soggettività e lo spontaneismo sono riconosciuti quali motore dell'azione collettiva, la pluralità è solo indice di conflittualità diffusa e capillare. Lo stesso sciopero transfemminista dell'8 marzo è stato costruito attorno a una campagna che insisteva sull'autodeterminazione delle modalità di protesta a seconda dei contesti e delle possibilità di ciascuna, senza alcuna sovradeterminazione da parte delle assemblee, le quali a loro volta si configurano come spazio in cui a ogni voce viene riconosciuto lo stesso peso. In vista delle elezioni europee, inoltre, NUDM ha ribadito la propria distanza da qualsiasi partito politico a caccia di voti, sottolineando la crisi delle istituzioni e la loro incapacità di aggregare dal basso: "Questa autonomia è la nostra forza e a partire da qui abbiamo rifiutato e rifiutiamo ogni forma di gerarchia e delega, facendo dell'orizzontalità e del consenso assembleare la base della nostra pratica politica".

I motivi per criticare la forma partito e le istituzioni ci sono tutti e sono

innegabili. Ad ogni modo resta da chiedersi se una volontà rivoluzionaria, che punti a una trasformazione radicale della società, possa identificarsi in una corrente spontanea, plurale, molteplice, incontrollabile. Il sistema dall'altra parte è infatti forte, radicato e ben organizzato. E seppure – per un caso fortuito e inaspettato – la scintilla rivoluzionaria riuscisse a scoccare dal caos magmatico di insoddisfazioni plurali, come si penserebbe poi di ricostituire il tessuto sociale nuovo, opponendosi a ogni tipo di struttura? Questo vale tanto per la società, quanto per l'individuo. Il soggetto libero, metamorfico, che scavalca i confini di ogni definizione perché sempre in movimento, può veramente vivere al di fuori di qualsiasi norma che lo renda riconoscibile a un gruppo e partecipe della sua vita comunitaria? Il transfemminismo, ad esempio, ci ha insegnato che la norma non rappresenta un'istituzione immutabile, non è una legge naturale ma una formazione storica, artificiale e quindi modificabile. Ciò è sacrosanto. Modificabile, ad ogni modo, non significa eliminabile. Le norme si ricostruiscono costantemente (tanto quanto le gerarchie): negarlo equivarrebbe a perdere la capacità di vederle e quindi a non riconoscere potenziali nuove forme di oppressione.

Esiste un mondo, in definitiva, che possa immaginarsi privo di qualsiasi forma di repressione, intesa nei termini di norma, regola, struttura? Forse la libertà assoluta è una chimera, almeno in un'ottica di integrazione del singolo individuo in una comunità.

La politica della differenza insegna che nella lotta per un sistema alternativo non deve venire schiacciato l'individuo e la sua peculiarità, e va in tal modo a risignificare termini già da tempo colonizzati dal neoliberismo per riappropriarsene; allo stesso modo concetti come struttura, norma e gerarchia possono venire riletti e non semplicemente negati. In particolare se la prospettiva rivoluzionaria non è un fuoco d'artificio o un gioco retorico, ma un progetto di lunga durata che vuole resistere e consistere.

4. Parole

Saper comunicare è importante; l'affermazione è così scontata che per essere riconosciuta vera non è necessario tirare in ballo grandi teorizzazioni sulla formazione dell'opinione pubblica, sul controllo dei media, sul quarto potere o sulla pervasività di internet. Chiunque faccia politica dal basso sa bene quanto sia importante saper penetrare la sfera pubblica. Il problema del linguaggio, delle retoriche e delle estetiche da utilizzare ci accompagna ogni giorno: ogni volta che si rende necessaria la locandina per un evento; ogni volta che si distribuiscono volantini; ogni volta che bisogna presentare l'ospite di un dibattito; ogni volta che si deve caricare un video su YouTube o gestire una pagina Facebook; ogni volta che ci chiediamo come far circolare analisi, informazioni, concetti.

Da una parte c'è la questione del medium: con che mezzi è possibile comunicare? Questo aspetto è anche duramente materiale: avere o no accesso a radio, giornali, canali televisivi. Sono media novecenteschi, ma tutt'altro che tramontati e ininfluenti. Internet è, invece, accessibile anche con pochissime risorse; la qualità del suo utilizzo però non è solo tecnica, ma è anche legata alla disponibilità economica.





Altra questione – legata alla precedente – è quella dei contenuti e delle forme e anche in questo caso l'argomento è complesso. Possiamo fare analisi su Facebook? Quale uso bisogna fare di un blog? Che tipo di grafiche si devono utilizzare in un volantino? Certe parole sono ancora pronunciabili, senza provocare rifiuto o ironia nell'interlocutore? Possiamo continuare a farci questo tipo di domande ancora per molte pagine; tuttavia le risposte si trovano sperimentando senza preconcetti, senza attaccamento a feticci (compreso quello di affannarsi per innovare continuamente), con la consapevolezza che le soluzioni saranno inevitabilmente provvisorie.

Focalizziamoci sulla gestione comunicativa della piazza o della strada in



tutte le occasioni in cui si organizza una manifestazione, un presidio, una *critical mass*, un *flash mob*, ecc. Eventi simili presentano caratteristiche peculiari, anche dal punto vista delle necessità comunicative. Innanzitutto si riflettono sul resto dei mezzi di comunicazione senza che sia possibile controllarne i modi. Inoltre, rappresentano un punto di condensazione, simbolica e non solo, delle attività politiche che precedono e seguono tali eventi. Infine, si tratta di occasioni che tendono a essere percepite come una fototessera dell'identità dei movimenti, sia dagli stessi manifestanti sia dell'opinione pubblica.

Facciamo un passo indietro. Perché si manifesta? O, meglio, a chi ci si rivolge quando si manifesta? Lo spettro dei destinatari non rimane invariato in ogni occasione, ma lo si può stilizzare. Che sia per solidarietà o opposizione, per sollevare un problema o respingerlo; ci si rivolge alle istituzioni, agli avversari o agli alleati. Ci rivolgiamo anche a noi stessi, perché anche noi abbiamo bisogno dell'evento, di vederci e riconoscerci, contarci e farci forza, sfogare la rabbia e caricarci di gioia. Necessitiamo di portare su pubblica piazza le attività che spesso facciamo in sordina. In tutto ciò, però, ci rivolgiamo anche all'opinione pubblica, per influenzarla, ma anche per fare in modo che smetta di essere solo opinione pubblica e diventi consenso, magari attivismo politico. Questo è il fronte che più spesso mistifichiamo e su cui più spesso siamo insufficienti. È inutile pensare di poterci rivolgere in modo indifferenziato a tutta la popolazione, il destinatario va ogni volta individuato

e per certi versi creato. Quindi contenuti e forme sono selettivi, scelgono il proprio interlocutore.

In fin dei conti è facile (relativamente) rivolgersi contemporaneamente alla propria parte e agli avversari; entra in gioco il classico meccanismo della costruzione di identità (della soggettivazione) per differenza: se dipingo il nemico saprò chi sono io. Se Salvini sta per arrivare in città mi basta adottare un tono muscolare da antifascismo militante «Salvini non può mettere piede in questa città, ci siamo noi a presidiarla»; «Salvini non sei il benvenuto»; «Questa città è antifascista e antirazzista». Da questo punto di vista, non serve essere molto acuti, possiamo anche vestirvi tutti di nero, scrivere uno striscione, accendere un paio di fumogeni e lanciare qualche coro «odio la lega»; ancora più facile se arrivano i fascisti dichiarati di CasaPound o Forza Nuova: «fascisti, carogne, tornate nelle fognie». Se poi la celere carica verrà denunciata la violenza ingiustificata, sarà chiaro che la polizia difende i fascisti e mena gli antifascisti.

Chi ci guarda capirà? Quanti, anche con una sensibilità politica di sinistra, simpatizzeranno con noi? Quanti avranno il dubbio che siamo sempre i soliti – i soliti no-global, i soliti comunisti, i soliti dei centri sociali - esagerati e magari in cerca dello scontro? Quanti diranno «avete ragione, ma...»?

Una ragazza presente, seppur defilata, a molte manifestazioni lamentava l'atmosfera settaria e autoreferenziale di alcune occasioni, proprio quelle in cui il nemico (razzista, sessista, omofobo) fa la sua comparsa, soprattutto quelle in cui la celere si mette di traverso. Una sera avevamo occupato la piazza in cui i militanti di Forza Nuova avrebbero dovuto radunarsi. Eravamo colorati, avevamo gonfiato i palloncini, avevamo promesso alla Digos che avremmo lasciato la piazza prima dell'arrivo dei fascisti. Prontamente, con tono provocatorio (e a dieci millimetri dalla faccia), ci è stato detto «andatevene o vi bonifichiamo», qualche strattone, qualche minaccia di finire in questura. Non so se l'allusione alle imprese di Mussolini fosse voluta; la ragazza al corteo successivo urlava con tutti «celerino figlio di puttana». È evidente che non si può parlare a tutti, e chi vuole un mondo diverso deve anche educarsi ed educare a una diversità: il linguaggio qui ha la sua parte. Allo stesso tempo però non possiamo nemmeno essere vittime delle stesse rappresentazioni che ci vengono cucite addosso, non possiamo sperare che tutti facciano prima le nostre stesse esperienze per comprenderci. Forse dovrebbe essere l'opposto: il nostro linguaggio dovrebbe permettere l'accesso ad alcune esperienze e non prevederle per essere compreso.

Una manifestazione comunica in vari modi. Innanzitutto ci sono i manifestanti con i loro corpi, gli accessori, i vestiti, la capigliatura; insomma

con tutta la loro estetica. Da un documento riservato è emerso che alcuni addestratori appartenenti al corpo delle forze speciali statunitensi impegnati in Siria si adoperassero per diffondere informazioni utili agli oppositori di Assad; gli esperti della repressione davano anche consigli sulle strategie più opportune per la buona riuscita delle manifestazioni di piazza. Oltre a dare informazioni molto pragmatiche su come proteggersi da manganellate e lacrimogeni (poi arriveranno le pallottole vere), si impegnavano a suggerire alcune piccole strategie per accattivarsi l'opinione pubblica mondiale. Scendete in piazza colorati, portatevi dei fiori, portate bombolette spray colorate; potrete comodamente accecare i poliziotti senza sembrare dei bruti violenti.



Anche i corpi, i vestiti, i colori con cui riempiamo una piazza fanno la loro parte, sicuramente sono uno strumento di riconoscimento, come facciamo a capire chi sono i nostri altrimenti? In sintesi servono tutta una serie di riferimenti, anche simbolici, per poter capire di essere dalla stessa parte, per poter continuare ad aderire a quella parte; la necessità di rivolgersi agli stessi manifestanti non è per nulla secondaria. Il pugno chiuso è servito (e serve) anche a questo: senza tante parole, senza andare per il sottile, capisco che chi è in piazza la pensa come me e aderisce alla mia stessa visione del mondo. Se oggi vedo qualcuno con il pañuelo fucsia già so da che parte sta. Nonostante questo, resta fondamentale anche la capacità di rivolgersi all'esterno, ossia di

coinvolgere e persuadere parte dell'opinione pubblica. O almeno così dovrebbe essere se si intende la manifestazione anche come un'occasione per moltiplicarci: si tratta della necessità di avere un immaginario e una narrazione in grado di unire gli attivisti e, contemporaneamente, di coinvolgere nuovi soggetti.



[Didascalie foto: 1) Fridays For Future – Mantova 15 marzo 2019 2) Manifestazione antifascista, Firenze, 7 Febbraio 2019 3) Corteo transfemminista, NUDM, Verona 30 marzo 2019]

In manifestazione, inoltre, si comunica con la scelta dei percorsi, della musica, delle attività che riempiono la manifestazione. Si comunica, ovviamente, anche con le parole. In generale i punti più problematici sembrano poter esser ricondotti all'impostazione binaria di tante occasioni – noi, loro – che sfocia in: atteggiamenti oppositivi, provocazioni festose e nel ricorso a una lingua settoriale.

Spesso emerge l'autoreferenzialità dei linguaggi di piazza, più rivolti agli stessi militanti o, nei casi in cui si presenta, al nemico. Il problema non si può eludere tanto in fretta, non si possono far battutine sull'autoreferenzialità o il settarismo: sia perché chi dedica il suo tempo all'impegno politico merita rispetto; sia perché non si tratta di colpe morali da attribuire con leggerezza, ma di ostacoli politici da superare. Ai tuoi devi parlare costantemente, i tuoi sono in piazza e devono riconoscersi. Se cambi le tue parole, o il ritmo con cui scandisci un intervento al megafono, o il modo di sfilare per una piazza, rischi di essere scambiato per straniero e ritrovarti solo. Eppure resta l'esigenza di persuadere e di far aderire altri destinatari, pena la stessa perdita di senso in ciò che facciamo. Rivolgersi, in modo efficace, a due destinatari che non sono in opposizione richiede riflessioni profonde e sperimentazioni.

Il cemento primo dell'autoreferenzialità sta nel rimando – attraverso i cori, gli slogan, gli interventi al microfono - all'area semantica della guerra. Gli interventi ribadiscono la necessità di «avanzare»; «conquistare terreno»; «non mollare neanche un metro»; «riprendersi le strade»; «resistere»; «dare battaglia»; «fare la lotta». Il tono stesso degli interventi, spesso, scandisce con rabbia la nostra posizione pronta al conflitto, fa percepire un tono di minaccia: «che questi cazzo di antiabortisti abbiano paura». L'area semantica della guerra è poi ribadita dai cori e dagli slogan impressi su striscioni e cartelloni: «l'antifascismo mena»; «ogni sgombero sarà una barricata».

Il rischio dell'autoreferenzialità non sta nella presunta irrazionalità di simili affermazioni o nel loro legame con pulsioni violente. Al contrario il richiamo alla guerra ha motivi storici, non è solo retaggio. Rimanda a una tradizione che ci ricorda quanto sulle nostre vite si stia consumando un conflitto e di come sia necessario assumerlo e non subirlo. Spetta proprio a chi fa politica dal basso saper ridare legittimità alla conflittualità come chiave di accesso a una realtà diversa. Eppure il problema persiste, pochi sono in grado di capire simili ragioni: i più non capiscono l'idea di conflitto, la confondono con un semplice sinonimo di violenza; l'affermazione «siete fascisti di sinistra», nella sua falsa coscienza, tocca tali nervi scoperti. La nostra società si dichiara pacificata, racconta che fuori dalle regole democratiche esiste solo il caos informe. I più ci credono. Si nasconde così che la democrazia liberale non è l'unica forma politica possibile e che, perdipiù, essa stessa poggia su



una quota di violenza: l'imperialismo statunitense, con la potenza del suo esercito, la pervasività delle sue multinazionali, il ricatto del suo dollaro, ne è l'immagine più evidente. Possiamo dire di aver ragione e che sono gli altri a non capirci; ma tanto varrebbe dichiararsi gli ultimi superstiti di una riserva indiana: siamo sconfitti e non crediamo di poter vincere. Oppure, se gli interlocutori che abbiamo scelto non ci capiscono ma crediamo reale il cambiamento che proponiamo, ammettiamo di non saperci spiegare o, almeno, di cadere vittima delle rappresentazioni che ci vengono cucite addosso, riuscendo solo in alcuni casi a rifunzionizzarle.

Altre perplessità sollevano le provocazioni festose, visibilissime durante i vari pride, ma presenti in ogni occasione in cui in primo piano vi siano le tematiche del genere e dell'orientamento sessuale. A fianco di cartelloni ben riusciti e canzonette efficaci («d'autodifesa si fa così: lo aspetti sotto casa e poi lo lasci lì») si vedono e si sentono tanti: «confini aperti come i nostri culi»; «veniamo ovunque»; «lotta anale contro il capitale». Lo stesso striscione d'apertura del corteo di NUDM a Verona – in occasione del congresso mondiale delle famiglie - rimandava a questa serie di scelte comunicative. Contro le destre e gli ultra cattolici il corteo avanzava «un orgasmo vi seppellirà».

Piccole provocazioni, un po' di scandalo, ma per chi manifesta gioia e liberazione. Nonostante il sicuro guadagno interno (enorme nella giornata di Verona), non può essere esagerato chiedersi – di volta in volta, non in modo astratto - se



*[Didascalie foto: 4) Milano, Witchout! – Macao, 8 marzo 2019
5) Verona, corteo transfemminista NUDM, 30 marzo 2019]*

il gusto della provocazione vada oltre sé stesso, se si riesca a farne un uso politico (per approfondire questo aspetto rimandiamo alla sezione Voci e all'intervista fatta a NUDM). Conosciamo l'effetto provocato dalla messa in mostra del seno femminile durante le lotte degli anni '70; riusciremo oggi a ottenere gli stessi risultati (in termini di uso politico dello scandalo) in un contesto in cui il nudo è sdoganato e il corpo è esibito come merce sessualizzata? La trasgressione purtroppo scade in fretta, viene velocemente riassorbita e deve essere costantemente reinventata. Ne è un chiaro esempio la sorte de *L'origine del mondo*, opera del 1866 di Gustave Courbet che raffigura un sesso femminile in primo piano. Il quadro è stato a lungo esposto coperto da una tendina o da un'altra tela. Ora è tranquillamente esibito al Museo d'Orsay. L'efficacia delle scelte è da considerarsi concretamente, nelle sue occasioni specifiche. Pensavamo che parlare di «oppressione patriarcale», «sfruttamento capitalista» fosse impossibile, abbiamo visto però che in alcuni casi (nelle situazioni giuste) dirlo strappa consensi inaspettati.

Nelle manifestazioni, infine, una parte comunicativa importante – da assommare al resto delle scelte espressive – è costituita dagli interventi al microfono. Anche questi non devono scivolare nell'autoreferenzialità, sia nelle piccole occasioni in cui i passanti possono fermarsi ad ascoltare, sia in generale perché quegli

interventi saranno pubblicati online.

«Oggi abbiamo preso coscienza che i nostri corpi migranti sono corpi proletari, ci siamo soggettivati in classe antagonista contro la valorizzazione del capitale produttivo» non è solo retorica? Una follia se consideriamo che il discorso è stato pronunciato da un marxista davanti a una folla di facchini immigrati che (anche per difficoltà linguistiche) assolutamente non avranno capito nulla.

Noi sappiamo bene che eteronormatività e sessismo sono strutturali e vanno a braccetto con fascismo, razzismo ed omo-lesbo-trans-fobia; niente è indirizzato a distruggere i ruoli di genere che sono la base della violenza etero-patriarcale. Il nostro rifiuto di continuare a perpetrare il maternage di massa che la cultura patriarcale – così bene incarnata dal fascismo di ogni tempo – sta producendo una spinta reazionaria potente e strisciante. Il fascismo mette radici nella paura, paura di non poter più abusare di altre e altri per poter mantenere i propri privilegi, paura di dover guardare oltre sé stessi, oltre i propri recinti che diventano confini.

Un discorso così prende un'interpretazione giusta e la rende impossibile da recepire, se chi ascolta non è già un militante o uno studente dell'università abituato a simili argomentazioni. Il discorso si struttura su termini specifici, alcuni di difficile decifrazione (eteronormatività; maternage; violenza-eteropatriarcale), altri politicamente carichi (sessismo; fascismo; razzismo; omo-lesbo-trans-fobia; spinta reazionaria), a cui si aggiunge una chiusura che crea un salto analogico tra i confini dell'io e quelli del sistema politico. I termini fortemente connotati si pongono come rapide chiavi di accesso a un'interpretazione della situazione, d'altra parte sono anche ostacoli, sia linguistici che ideologici. Se chi mi ascolta non la pensa già come me di sicuro non si farà persuadere, piuttosto si troverà davanti a un muro di parole che fatica ad accettare; magari accetterà un paio di termini orientati politicamente (sessismo; trans-fobia), forse se ne approprierà; ma, se esagero, creerà un effetto di asfissia e il mio discorso sarà rifiutato in quanto fizioso. Un discorso simile non è fatto per spiegare: tolti i termini settoriali non resta che un pugno di sabbia, ripete il già noto e non convince nessuno che non sia informato. Gli unici che possono capire sono gli stessi manifestanti che già sanno e condividono le stesse argomentazioni. In quest'ottica rischia di essere una retorica autoreferenziale, una gabbia da cui bisogna uscire.

Lo scivolone colpisce particolarmente perché il discorso cade in un 25 Aprile in cui la Resistenza è stata riattualizzata con la battaglia femminista, un 25 Aprile che ha emozionato con il racconto di storie di donne resistenti e appassionato con O bella ciao cantata tutta al femminile, un'occasione in cui si era riusciti a rompere la vuota ritualità.



MONDI DEL

LA POLITICA

Il sogno di Achille

COSA RESTERÀ DI QUESTI ANNI OTTANTA.

Ciò che dà spinta al mondo non è il crollo ma il sorgere ovunque di realtà nuove. Tutto nasce dal muro di Berlino. Dietro quell'evento reale e simbolico si intravede il movimento della storia, ad Est come ad Ovest, che è destinato a cambiare gli assetti mondiali e il modo stesso di fare politica.

(Tutte le parti scritte in corsivo sono parole di Achille Occhetto tratte variamente da: il Comitato Centrale del PCI tenutosi tra il 20 e il 24 Novembre 1989 a Roma, il XIX Congresso straordinario del PCI tenutosi tra il 7 e il 11 Marzo 1990 a Roma e il XX Congresso del PCI – PDS tenutosi tra il 31 Gennaio e il 3 Febbraio 1991 a Rimini.)



Il 9 Novembre 1989 cade il Muro di Berlino. Tre giorni dopo, il 12 Novembre, a Bologna il segretario del Partito Comunista Italiano, Achille Occhetto, dichiara di voler proporre al partito – e di fatto con quel gesto propone – di concludere l’esperienza del PCI e costituire una nuova forza politica. Il 3 Febbraio 1991 a Rimini si scioglie il PCI e nasce il Partito Democratico della Sinistra; qualche mese dopo, il 12 Dicembre, i contrari alla liquidazione del PCI fondano il Partito della Rifondazione Comunista. Il 26 Dicembre dello stesso anno ufficialmente l’Unione Sovietica smette di esistere. Un mondo - l’ordine delle cose per come era stato conosciuto dopo la fine della seconda guerra mondiale - finisce. La configurazione internazionale definita al tavolo di Jalta da Churchill, Stalin e Roosevelt e caratterizzata dalla divisione del globo in due blocchi ideologicamente contrapposti, finisce. Finisce la conformazione del sistema politico italiano per come si era stabilizzata dopo la costituente a rispecchiamento della situazione internazionale: un governo a trainante democristiana di volta in volta appoggiato dal centro sinistra o dalla destra, e il PCI all’opposizione. Non è solo una questione di alte sfere della politica, in Italia sono le identità individuali di almeno tre generazioni di comunisti cresciuti tra le braccia del partito che vedono la realtà e la loro posizione in questa diventare incomprensibili; e non è solo una questione di comunisti: sull’anticomunismo - sulla paura dei rossi e della loro incapacità a governare - la DC ha costruito durante tutta la Prima Repubblica la sua legittimità, malgrado il marcio e gli scandali, malgrado le bombe, i tentativi di golpe e la mafia; malgrado tutto. È la fine di un mondo e, come al solito, l’inizio di uno nuovo.

Nei fatti niente veramente finisce e niente veramente comincia. In quegli eventi si condensa una traiettoria che sopravanza da entrambe le parti il periodo che va dall’autunno dell’89 all’inverno del ‘91. Se il dopo è la storia italiana e globale dei nostri giorni, il prima si compone di tutta una serie di crepe che si aprono negli anni del sistema-mondo diviso in due blocchi e nel suo corrispettivo nazionale.

I grandi eventi che cambiano il mondo suscitano rapidi processi trasversali destinati a scomporre e ricomporre su basi nuove i rapporti sociali, culturali e politici. Non è troppo difficile, negli anni Settanta e negli anni Ottanta, vedere le crepe e il loro moltiplicarsi, ma in pochi sono in grado di coglierne la reale profondità e prepararsi all’imminenza di una così rumorosa frana. Achille Occhetto è fra questi. Non è certo in quei tre giorni che separano la caduta del muro di Berlino dalle sue esplosive dichiarazioni a Bologna che Occhetto ha maturato la convinzione di dover aprire una pagina nuova della sinistra istituzionale italiana; nemmeno si può dire che abbia delle responsabilità nel mutamento

di larghissima portata che si trovò a dirigere. Sembra molto più realistico pensare che Occhetto abbia sfruttato l'eco simbolico di quel crollo per tentare di agire nel miglior modo possibile sul più lento, di più lunga durata e forse inesorabile crollo del suo partito. *L'esigenza di riorganizzazione complessiva di una sinistra scaturisce dalle mutazioni del mondo che mutano i termini sui quali si è sviluppata la sinistra su scala mondiale, dalla crisi delle vecchie idee della sinistra dinnanzi al manifestarsi di nuove contraddizioni che mettono in campo nuovi soggetti, nuove idealità e obiettivi di trasformazione.*

Achille Occhetto arriva ai vertici del Pci in un momento di chiara crisi. Il vuoto lasciato nella segreteria dal carisma di Berlinguer non può essere colmato dalla fisionomia troppo sovietica del compagno Natta, che ne prende il posto nel 1984 dopo la prematura morte. I dati elettorali di quegli anni segnano un lento ma inesorabile calo dei voti rispetto alla crescita significativa degli anni Settanta. Dopo il fallimento del compromesso storico, il programma politico si riduce all'attendismo dell'opposizione. Gli anni Ottanta vedono in Italia il saldo e impenetrabile equilibrio di potere del pentapartito: una coalizione composta da Democrazia Cristiana, Partito Socialista, Partito Socialista Democratico Italiano, Partito Repubblicano e Partito Liberale; una coalizione che sembra costruita apposta per escludere il Partito Comunista da qualsiasi possibilità di partecipazione al governo. Il sistema di potere italiano è bloccato e le porte sono chiuse ai comunisti in una nuova variante di quel bipolarismo imperfetto che caratterizza tutta la storia della prima repubblica. Ma - nel 1986 come coordinatore nazionale e nel 1988, dopo un infarto del compagno Natta, come segretario generale - quando Achille Occhetto prende la guida del partito la crisi è molto più profonda. Nel corpo stesso della società italiana è in atto una transizione complessa, iniziata negli anni Settanta, che porterà cambiamenti fondamentali nelle vite della classe che il PCI - non si può non riconoscerlo - ha reso soggetto attivo della storia italiana.

È in atto una ristrutturazione del sistema produttivo destinata a scompaginare il modello della grande fabbrica e i ruoli che da essa si proiettano nella società. Tra il 1971 e il 1975 a Torino nascono 18.000 nuove imprese fondate da ex-operai o figli di operai. Questo dato descrive l'uscita dei lavoratori dalla grande fabbrica verso un lavoro differente, non tanto nelle mansioni quanto nella posizione nel singolo processo produttivo. Questi lavoratori guadagnano un'autonomia nuova rispetto al padrone prendendosi carico di una parte del suo ruolo, e instaurano una relazione diversa con il lavoro e con i suoi frutti (ne parliamo nella sezione sul lavoro del secondo numero, Figure dell'immediatezza). Il soggetto operaio, il lavoratore salariato, la forma della contraddizione capitale-lavoro caratteristica del modello fordista e la

strutturazione sociale che da esso derivava, muta in qualcosa di differente – non meno problematica e contraddittoria, ma inedita e incomprensibile per le categorie in uso nel PCI. Il soggetto storico del Partito Comunista Italiano – maschio con la tuta blu, padre di famiglia di pochi consumi, mosso da una profonda etica del lavoro e da una forte coscienza collettiva – non scompare, ma perde la centralità che lo aveva caratterizzato nei decenni precedenti. Il mondo del lavoro viene investito da un processo di diversificazione che intacca profondamente quel senso di unità della classe lavoratrice sul quale il PCI aveva costruito la sua egemonia. Dalla centralità della grande impresa al modello della piccola e media, dall'industria alla terziarizzazione: assieme alla forma della produzione sono le autorappresentazioni degli stessi lavoratori che sono in una fase di transizione; mutano i loro valori, le loro necessità, i loro bisogni e i loro desideri. *Non possiamo non vedere che la mutazione dell'ultimo decennio ha ridisegnato volto, profilo e identità delle società moderne scomponendo e ricomponendo identità di classi, ceti e assetti sociali; ridisegnando gerarchie di bisogni e di consumi; facendo maturare contraddizioni inedite; sollecitando l'emergere di nuove soggettività e nuovi diritti.*

Tanto di tutto questo è stato visto e compreso nel suo accadere dal movimento operaio e studentesco negli anni Settanta, dalle sue inchieste e dagli intellettuali che lo attraversavano. Il Partito Comunista però è stato sordo, incapace di autocritica e interessato più a proteggere la propria presunta omogeneità, la propria verità rivelata e la propria purezza, che a mettere a verifica la propria visione per comprendere le trasformazioni della realtà.

Figura classica di questa transizione è la marcia dei 40.000 colletti bianchi della FIAT che il 14 Ottobre 1980 scendono in piazza per protestare dopo 35 giorni di sciopero degli operai. In questo evento si è soliti vedere affrontarsi e scontrarsi la classe operaia e il ceto medio. La marcia dei 40.000 diventa allora una sorta di immagine del processo di ristrutturazione della società italiana che in quegli anni si palesa: una bruciante sconfitta operaia – dopo la mobilitazione dei colletti bianchi la Cgil decreterà la fine dello sciopero contro i licenziamenti, accettando di fatto condizioni sfavorevoli per gli operai – ma soprattutto la vittoria di quel ceto medio che si era fatto spazio silenziosamente negli anni Settanta e che negli anni Ottanta diventa un soggetto fondamentale nella composizione, culturale e politica, del paese. Un'altra figura che può ben rappresentare i mutamenti sociali degli anni Ottanta è il referendum sul taglio della scala mobile dell'1985. Il 14 Febbraio 1984 il Governo di Craxi vara un decreto che taglia la scala mobile, lo strumento finanziario attraverso il quale si tenta di allineare i salari al costo della vita al fine di contrastare la diminuzione del potere d'acquisto dei lavoratori di fronte all'aumento dei prez-

zi. Il PCI e la Cgil indicano un referendum per abrogare questa azione profondamente anti-operaia. Craxi – da classico copione liberale - sostiene che il taglio sia necessario per risolvere la stagnazione in cui si trovava l'economia italiana e per limitare processi inflattivi, e quindi faccia anche gli interessi dei lavoratori salariati. Con il 54% vince la linea del Si (la non abrogazione) con risultati significativi anche in zone ad alta concentrazione operaia.



Quando alla Bolognina Achille Occhetto dà inizio al processo di scioglimento del Partito Comunista Italiano, oltre alle macerie del muro di Berlino ha davanti le macerie del mondo sul quale il partito aveva costruito il suo significato storico; guardandole presagisce un mondo nuovo e carico di possibilità che vorrebbe essere capace di interpretare e organizzare. Non sarà così, ma questa è un'altra storia.

COMPAGNI E FRATELLI. Il sogno di Achille Occhetto è un sogno semplice: costruire una nuova forza politica capace di aggregare tutte le forze di sinistra progressiste e riformatrici che, anche se non si riconoscono nel Par-

tito Comunista e nella sua tradizione storica, assieme a questo possono costruire un soggetto pluralista capace di rompere il blocco del sistema politico e proporre un'alternativa di governo all'altezza dei tempi. Il mondo nuovo ha bisogno di una forza nuova che sappia governare il cambiamento in atto. *Personalmente non mi sono proposto di volare alto.* L'appello che parte dal PCI è aperto a tutti: ai socialisti, alla sinistra della Democrazia Cristiana, ai Verdi, ai Radicali, ai movimenti pacifisti e ambientalisti, al movimento delle donne, al movimento studentesco, all'associazionismo cattolico, alla società civile in ogni sua articolazione; a chiunque non si senta rappresentato nell'attuale gioco politico. Il campo degli interlocutori è delimitato da quattro aggettivi: *democratico, progressista, riformista e di sinistra.* Il fine è quello solito: *la liberazione dell'uomo e il socialismo inteso come processo di democratizzazione integrale della società.*

Dal seme del PCI si apre alle nuove componenti per procedere verso la strada maestra di un ordine sociale ed economico più giusto e più umano. I modi sono quelli della democrazia costituzionale e di *una trasformazione qualitativa della realtà,* fuori da qualsiasi utopismo da *momento finale della storia conseguente ad una presa di potere da parte della sinistra.* È fondamentale apparire credibili.

Se il sogno di Achille Occhetto è un sogno semplice, il compito che si è dato è ben più difficile. L'uditorio che vuole convincere è più che mai variegato: da una parte bisogna parlare ai militanti del PCI, confortare la loro necessità di continuità con la tradizione comunista, i valori sui quali hanno costruito coscienza politica e identità personale, il loro smarrimento di fronte alla fine del socialismo reale che – per quanto criticato dai comunisti italiani a partire dal '56 – rimaneva un'alternativa esistente al mondo capitalista, al suo modello di produzione e ai suoi problemi; *noi vogliamo cambiare molte cose, ma non vogliamo uscire dal solco storico da cui proveniamo, vogliamo allargarlo.* Dall'altro lato Achille Occhetto deve parlare all'intero arco democratico e progressista della società italiana esterno al PCI, alla sua tradizione e ai suoi valori, deve convincerli che quelli del PCI non sono più i soliti comunisti; *noi diciamo chiaramente che il socialismo reale ha prodotto sofferenze non minori di quelle contro le quali era sorto e che perciò ha tradito la causa della liberazione umana.* È un esercizio di equilibrismo: un accenno alla tradizione comunista, uno al valore della democrazia occidentale; una citazione di Gramsci, una di Papa Giovanni Paolo II; uno sguardo orgoglioso alla storia del movimento operaio; una critica alla mancanza di libertà dei paesi dell'est. D'altronde se il bipolarismo è finito c'è bisogno di qualcuno che inizi a pensare al futuro del mondo fuori da quello schema. *Mutano i termini del conflitto ideale, politico e sociale su scala planetaria. Questo conflitto è stato caratterizzato fino ad identificarsi con quello tra i due blocchi contrapposti e tutto ciò ha cristallizzato e distorto la lotta per il socialismo a oriente e a occidente. Non c'è*

*dubbio che la sinistra europea sia stata condizionata e che la sinistra americana non abbia potuto svilupparsi perché lo scontro tra sinistra e destra si è identificato con lo scontro tra i due blocchi, tra due campi: quello cosiddetto socialista e quello capitalistico. È necessario un ripensamento generale delle posizioni politiche fuori dagli schieramenti determinati dalla conformazione geopolitica propria della Guerra Fredda e dai suoi semplici schematismi, unire quello che Yalta ha diviso: il meglio della tradizione democratica e il meglio della tradizione comunista. La caduta del muro di Berlino segna allora uno spazio di possibilità inedita nel quale un nuovo modello di sinistra – italiana e europea – possa reinventarsi risolvendo i giganteschi errori e le criticità del passato, abbattendo gli *steccati ideologici* che per troppo tempo hanno tenuto separato i compagni dai compagni e i fratelli dai fratelli (e i fratelli dai compagni).*

Si tratta di unire due ideali che nel nostro secolo sono stati contrapposti: l'ideale di libertà e l'ideale di uguaglianza. Oggi noi vediamo chiaramente come a est la mancanza di libertà ha prodotto costi e sofferenze enormi impedendo all'uguaglianza stessa di affermarsi e vediamo come a ovest, il difetto di uguaglianza teso continuamente a ridurre la libertà a volontà di dominio ha impedito un'espressione piena e universale della stessa libertà. Questa contrapposizione è all'origine di altre: quella tra stato e mercato, socialismo e democrazia. Considerati di volta in volta rispettivamente l'uno come il bene e l'altra come il male.

APRIRSI ALLA DIFFERENZA. Si tratta di *andare oltre*. I temi classici del PCI non scompaiono, ma vengono riposizionati in elenchi più variegati. Alla centralità del lavoro si affiancano nuove centralità: l'ambiente e le questioni di genere in primis. Stessa sorte capita al soggetto cardine della visione comunista del mondo, quella classe operaia che, in quanto elemento strutturale del sistema produttivo, liberandosi avrebbe liberato tutte le classi compresi i suoi nemici; ora la classe operaia è elemento in una lista aperta e plurale in cui classi e ceti differenti convivono con soggettività inedite. Il riferimento passa dalla classe al cittadino, nella sua estrema varietà; dal collettivo all'individuale. La lista rimane in via di definizione, flessibile alle vibrazioni di una società complessa per la quale nessuno può più proporre ricette scientifiche. Non sarà una semplice somma di elementi nuovi e vecchi in inedite alchimie, ma la sintesi di tensioni eterogenee che devono essere valorizzate nella loro autonomia. Non si può più fare l'errore, teorico e pratico assieme, di ricondurre tutti i conflitti all'*unicum* della lotta di classe. Sono anni che lo dicono tutti: serve qualcosa di aperto e plurimo. Le certezze monolitiche dell'ideologia vengono sostituite dalla concertazione di una pluralità di voci e visioni del mondo, interessi e bisogni differenti, che dovrebbero armonizzarsi per una liberazione integrale dell'uomo. Nessuno ha tutta la verità in tasca, ognuno

ne ha un pezzetto. In varie forme e modi l'uno vien sostituito con i molti, l'omogeneità con la differenza.

Al centro c'è la differenza di genere. *Fondamentale il contributo del movimento di liberazione della donna e il ripensamento radicale che è stato proprio del pensiero della differenza sessuale del rapporto tra uguaglianza e diversità, tra identità e differenza. [...]* È anche questo un percorso che conduce ad una nuova responsabilità verso di sé, verso gli altri e verso la natura. La differenza femminile, oltre a diventare uno dei cardini ideologici del nuovo partito - segnando una discontinuità con la tradizione machista del PCI - diventa modello e figura di questo moto di apertura. Sono le donne che pensandosi come *parzialità* in confronto con la *parzialità* maschile (differenza in confronto a differenza) mettono a nudo la pretesa totalizzante e totalitaria degli uomini e di chiunque si pone come totalità onnicomprensiva. Sono le donne che con le loro lotte rendono chiaro il limite del partito nella possibilità di modificare l'esistente entro le sue traiettorie classiche, aprendo conflittualità inedite e rendendo palese la necessità *un nuovo rapporto tra le contraddizioni di classe e le contraddizioni trasversali*. Sono le donne che con la loro stessa presenza mettono in campo una contraddizione al mito dell'omogeneità della classe operaia e ne prefigurano il disincanto. È solo attraverso le criticità che pone il movimento di liberazione della donna che è possibile ripensare un partito che sia veramente democratico e veramente di sinistra. Achille Occhetto lo sa e allarga la lezione appresa dalle donne a tutte le differenze rimosse dall'universalismo comunista - all'interno come all'esterno. *La nuova formazione politica vuole essere innanzitutto questo: la piena espressione delle differenze che sono già dentro di noi e che possono, se valorizzate nella loro autonomia, collegarci a tante altre lotte che ci sono all'esterno, infatti essenziale diventa per tutti l'apertura all'esterno e la capacità di contaminarci, di incontrarci, di riconoscere i valori, le energie liberatrici degli altri movimenti e delle altre culture.* Entrambe le direttive di apertura, quella verso l'esterno (non-comunisti) e quella verso le differenze interne (le minoranze e i temi considerati secondari nella vulgata comunista come la questione femminile) segnano una svolta radicale nella storia del Partito Comunista Italiano.

In Italia, una forma specifica di dialettica tra identità e differenza è stata fondamentale per la costruzione della fisionomia politica del partito comunista in senso identitario: verso l'esterno la *differenza comunista* (la separazione dagli altri partiti e dalle altre organizzazioni in una sorta di lotta contro la contaminazione borghese, decadente, individualista, del malaffare e della corruzione); verso l'interno l'*unità*. Negli anni '50 e '60 i comunisti, ovunque al di qua dal muro di Berlino, sono come dei soldati oltre le linee nemiche - devono serrare i ranghi se vogliono resistere. L'Italia poi è un paese di

confine, oltre Trieste c'è la Jugoslavia del Comandante Tito. L'identitarismo comunista è allora una tattica di sopravvivenza in ambiente ostile. Cosciente dell'impossibilità di governare in un paese del blocco Nato senza rinnegare la propria verità, abbandonata l'ipotesi armata, il partito di Togliatti non può che assumere la posizione del riccio. Lavora alla politicizzazione dei suoi quadri; punta a trasformare ogni elettore in un militante e integrarlo in una visione totale della realtà nella quale il partito ha un ruolo fondamentale. Pur nella dimensione organizzativa, nel numero dei suoi iscritti e nella capillarità con cui è diffuso sul territorio, il PCI si rappresenta e forma i suoi in netta separazione con il resto della società italiana (potremmo citare Pasolini ma non lo faremo). Ha una verità rivoluzionaria da tutelare a qualsiasi costo, di fronte a questa ogni differenza sembra una devianza, ogni minoranza un rischio di scissione, ogni critico un nemico. Così facendo produce un'organizzazione impegnata a tutelare sé stessa, spesso rigida e sorda verso l'esterno, in seria difficoltà quando c'è da metabolizzare input nuovi. Come una membrana l'identità comunista separa dal fuori e dà una forma al dentro definendo in modo chiaro e univoco. Qualsiasi alterità interna o esterna al Partito prende la forma del germe che può contaminare il corpo sano. La membrana protegge ma separa rendendo minimi gli scambi con l'esterno.

Nella proposta di Achille Occhetto questa membrana deve diventare sommamente permeabile, lasciare entrare il diverso e l'estraneo per ridefinire forme, valori e immaginario. *Il nuovo partito porterà dentro di sé la differenza non come devianza, non come idea di scissione e frantumazione ma come momento attivo di costruzione dell'unità.* D'altronde è chiaro a tutti come la *differenza comunista* oltre a tattica di sopravvivenza sia stata ragione di squalifica del partito dalle possibilità di governo e causa di un destino da eterna opposizione. *Perché noi, come le altre forze politiche, troppo a lungo abbiamo avuto la presunzione di avere il monopolio della verità politica. Mentre oggi bisogna prendere atto che è solo in rapporti alla società e alle sue diverse articolazioni che si può costruire una politica, solo aderendo alle domande, alle intelligenze, ai diritti, alle forze che maturano nel corpo della società che si può aspirare al governo del paese.* L'apertura del Partito alla differenza è nello stesso tempo un tentativo di risolvere la sua crisi identitaria e una mossa politica finalizzata a guadagnare la credibilità necessaria per poter accedere alla stanza dei bottoni.

La trasformazione culturale che fa perno sulla reinterpretazione della differenza da rischio a valore, ha un corrispettivo anche nella forma organizzativa del partito. *Non solo un pluralismo politico interno ma un rinnovamento della struttura organizzativa che il partito comunista ha ereditato dal passato.* Il centralismo democratico – il principio organizzativo di matrice leninista che interpreta i rapporti tra il partito e l'esterno secondo una dinamica di *reductio ad unum*

della discussione interna ai fini dell'azione sulla realtà – viene sostituito con un'idea pluralistica, meno pragmatica, magari, ma garante di maggiore democrazia. Il centralismo democratico fa del partito un'istituzione prettamente omologante che riconduce le minoranze alla maggioranza. Il modello di base è quello militare, verticale e disciplinato: d'altronde Lenin deve fare la rivoluzione e non può permettere che il partito si perda in discussioni o si scioglia in rivoli e contro rivoli, ha bisogno di una struttura affidabile e solida. L'azione primeggia sulla discussione, l'unità sulla differenza, come sembra naturale in guerra. In tempo di pace invece il nuovo soggetto politico deve convertire la sua struttura piramidale in una nuova struttura a rete (ne parliamo in altri termini in Figure dell'immediatezza) sostituendo il centralismo con nuove autonomie su base regionale o locale capaci di controbilanciare il potere. Fondamentale è quindi abbandonare l'illusione di poter essere un grande partito e contemporaneamente esprimere una struttura politica strettamente omogenea. L'omogeneità è divenuto oramai un disvalore, segno di coercizioni e mancanze di democrazia. La linea diventa allora unire la maggioranza dei cittadini non su un obiettivo finale, ma su un minimo comun denominatore. Superiamo l'idea del partito ideologico e onnicomprensivo e mettiamo in campo una vera e propria dottrina del limite del partito. Limite di rappresentare la coscienza ideale di ogni iscritto. Limite dinanzi all'emergere di nuovi soggetti della società civile anch'essi portatori di soggettività politica ai quali vanno riconosciuti mezzi, spazi e funzioni. Il partito non ha più la pretesa di interpretare ogni singolo centimetro del paese ed ogni singolo attimo della vita dei suoi militanti secondo la propria visione totale del mondo. Finita la pretesa di possedere una verità generale per tutti, finisce il tempo della *propaganda*, ed inizia il tempo del *dialogo*; un'attenzione particolare dev'essere concessa in questo al momento dell'*ascolto*. È il modello del *lean party* che come la *lean production* riesce a garantire flessibilità e celere capacità di modificarsi nel contesto della società del *just in time*: meno apparato organizzativo e esternalizzazione di alcune mansioni, una struttura più leggera e capace di innovarsi di fronte alle necessità di un mondo più veloce e in mutamento. Anche se i compagni forse non se ne sono accorti è finito il Novecento e Achille Occhetto lo sa.



C'è un video su YouTube tratto da una puntata di Porta a Porta del 21 Aprile 1996, notte elettorale. Il PDS, forza trainante de' L'ulivo, vince le elezioni politiche. D'Alema da un palco di una piazza gremita e festante, un sorriso che mostra i denti del giudizio, prende parola: «Quando noi saremo una grande forza della sinistra non ci sarà più quel marchio di origine che noi portiamo. Però vedete...» si fa passare una bandiera del PDS, la stende davanti a sé e indica il simbolo alle radici della quercia post-comunista: la falce e il martello. Visibilmente commosso si rivolge alla piazza dal microfono «...lasciatemi dire una cosa. Io sono contento che noi abbiamo portato al governo del paese anche questo simbolo». Grida, esultanze, pianti. Il PCI per governare in Italia doveva sciogliersi e presentarsi in una coalizione con a capo un ex democristiano come Romano Prodi (fra le altre cose già ministro *tecnico* dell'industria, del commercio e dell'artigianato nel 1978 per il quarto governo Andreotti). Doveva farlo e l'ha fatto.

LE LACRIME DI ACHILLE. Alla fine di tutto, il 4 settembre 1991 - sciolto il Partito fondato nel 1921 da Antonio Gramsci, Palmiro Togliatti e Amedeo Bordiga e nato il PDS, che poi sarà nel 1998 DS e nel 2007 uno dei nuclei fondativi del PD - Achille Occhetto scoppia in lacrime. Qualcuno ci vede le lacrime del coccodrillo che si rammarica dopo essersi saziato della propria preda; qualcuno lo sfogo naturale di un uomo che ha retto - malgrado tutto e tutti - uno sforzo sovraumano; qualcuno il conflitto tra il cuore che ancora batte alle note di Bandiera Rossa e la ragione che dice che oramai non è più tempo. Quale che sia l'interpretazione migliore di quelle lacrime sappiamo che Achille Occhetto le ha piante gli occhi rivolti al passato glorioso e infame del Partito Comunista Italiano nel momento stesso in cui diventava definitivamente passato; le spalle rivolte al futuro che lì si apprestava a cominciare. È difficile sapere cosa si veda da quel punto della storia italiana; di certo non si vede quello che vediamo noi adesso. Achille Occhetto non può sapere - un po' stiamo scommettendo sulla sua sincerità ma ci assumiamo il rischio - che la fine della *differenza comunista* troverà un significato pieno nell'accettazione del mercato e della sua specifica giustizia, che l'apertura al mondo si realizzerà veramente, ma che il mondo dal quale il PCI si forzatamente era separato è quello dove dominano incontrastati gli interessi del capitale. Non può immaginare che la fine della rigidità ideologica troverà pieno compimento in quell'ideologia morbida che si presenta come sguardo realista e neutro sul mondo che è il neo-liberismo. Dall'oggi si vede chiaramente che lo spazio che Achille Occhetto ha aperto viene in poco tempo colonizzato e ridotto ad uno specchio del mondo e ad uno strumento di governo dell'essente e dei suoi

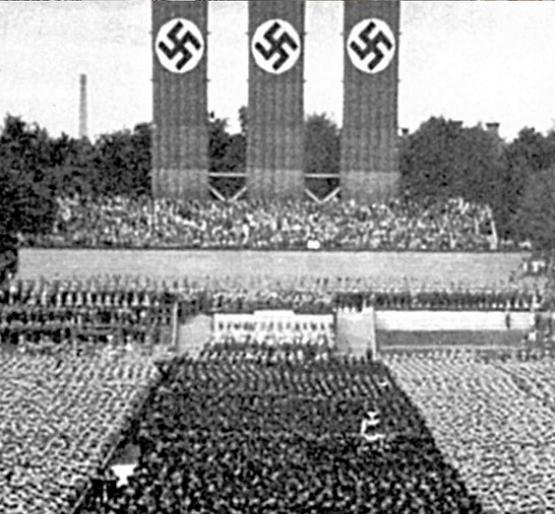
interessi senza possibilità altre. Unire gli ideali di libertà ed uguaglianza ha significato ricondurre tutto sotto l'egemonia di una libertà e di un'uguaglianza precise: quelle dell'individuo come attore del mercato e nucleo primario di un profitto, suo o altrui che sia. Parole come *conflitto* e *contraddizione*, o una critica *all'organizzazione economica e sociale e al modello di produzione, di vita e di consumo dei paesi più ricchi e industrializzati*, ancora centrali nei discorsi di Achille Occhetto, sono dopo dieci anni di crisi scomparse dal dibattito pubblico e risulta a tutti difficile pronunciarle, a tavola a Natale come in televisione. Da quel palco di Rimini, Achille Occhetto non sa cosa alle sue spalle sta preparando la storia, e piange.

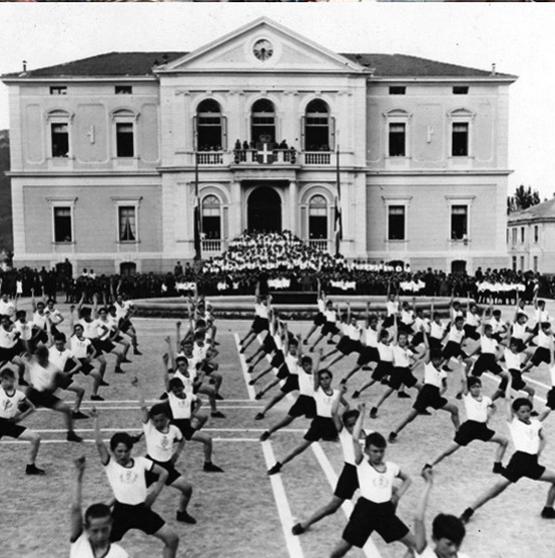


La cattiva uguaglianza e la buona differenza liberista

MONDI DELLA POLITICA

LA CATTIVA UGUAGLIANZA. Esiste un costrutto caratteristico del nostro immaginario che si definisce affiancandosi al valore - moderno ma cristiano prima - dell'uguaglianza rappresentandone il doppio negativo. È l'uguaglianza degli uomini che compongono la massa, il grigiame, il conformismo, l'omologazione per il quale i tratti che caratterizzano una persona per quella che autenticamente è si dissolvono nelle acque torbide della legione. Manifestazione fondamentale di questa uguaglianza per il nostro immaginario è l'ebreo ridotto a numero, rasato, uniformato nell'abbigliamento, dal sistema concentrazionario nazista, eliminato come individuo prima che come essere vivente. Non sempre le tinte assunte da questa forma di uguaglianza risultano così fosche e tragiche, quello che conta è il grande numero e la norma che lo modella secondo un'identità prestabilita ordinando rigorosamente e sopprimendo – in forma più o meno violenta, con i fucili o con i dollari – le forme di devianza che si manifestano. Nelle sue svariate rappresentazioni la cattiva uguaglianza si oppone al valore – moderno ma cristiano prima - della persona come differenza, irriducibile ad altro da sé e si presenta come il negativo della libertà di autodeterminazione individuale. Che racconti le folle delle megalopoli o le adunate degli stati totalitari, la spersonalizzazione carceraria o gli interni privati degli spettatori televisivi, i ritmi della fabbrica fordista o la disciplina militare, la cattiva uguaglianza rappresenta un disvalore fondamentale per la coscienza contemporanea. D'altronde la vittoria sul nazifascismo (eliminata la sua complessità storica e ridotto a suprema macchina diabolica di distruzione della persona) rappresenta uno dei miti fondativi delle democrazie occidentali e legittima il ruolo storico di queste come baluardo di fronte a tutte le forme di potere che schiacciano l'uomo come individuo.





Disciplina quindi, folle ordinate in geometrie regolari, monocromie, primato della massa sull'individuo, scomparsa degli elementi che caratterizzano una persona differenziandola: divise, cloni, allevamenti intensivi. È l'incubo totalitario che, ben oltre i regimi totalitari e la loro storia, si annida nelle pieghe delle nostre società, morbido e alluso, come rischio latente. Di fronte alla possibilità di perdere il diritto alla scelta (allo scaffale di un supermercato o nella vita) o la libertà di essere se stesso (qualsiasi cosa questo voglia dire), il cittadino occidentale (quale che sia la sua posizione politica) inorridisce.

LA BUONA DIFFERENZA. In questo contesto assume una posizione fondamentale “1984”. Grazie alla sua capacità di produrre immaginario, di essere letto da intere generazioni di adolescenti, di essere riusato e alluso continuamente a ogni livello della produzione artistica e massmediatica, il romanzo di G. Orwell è pensabile come una delle matrici della rappresentazione della Cattiva Uguaglianza. In particolare la chiara carica antisovietica fa di 1984 un riferimento culturale importante nella rappresentazione che le società liberali si sono date del mondo comunista durante e dopo la guerra fredda e della forma di uguaglianza prodotta da quelle scelte politiche. L'onnipresenza del Partito, la produzione in serie indifferenziata, la censura, il collettivismo coatto diventano simbolo di una pianificazione economica divenuta pianificazione dell'uomo in ogni ambito della sua esistenza. Lo scontro tra Winston e il Grande Fratello rappresenta allora lo scontro tra la libertà individuale e la coercizione all'uguaglianza prodotta dal potere, uno scontro che nella finzione distopica prende l'aspetto di un aut-aut senza alternative: o la libertà o l'uguaglianza. “1984” è stato imbracciato un po' da tutti, a destra e a sinistra, come rappresentazione di un male generale sotto cui far cadere i propri nemici. L'immaginario prodotto dal romanzo, nel contesto più ampio della Cattiva Uguaglianza, si armonizza con l'avanzata del modello neo-liberista. In questo preciso humus culturale il discorso che lega un liberalismo attento alla questione della differenza al progetto neo-liberista ha trovato un terreno fertile (fatto di parole, immagini e valori condivisi) per diffondere a tutto tondo la sua critica al modello economico sovietico in primis, ma attraverso questo al modello socio-economico e politico caratteristico del compromesso social-democratico.

Non sappiamo se Milton Friedman – uno dei principali pensatori della teoria neo-liberista – pensi ad Orwell mentre sostiene che *l'uguaglianza è in conflitto con la libertà e bisogna scegliere*, ma possiamo immaginare che queste parole abbiano trovato risonanza con le immagini di Cattiva Uguaglianza diffuse nella cultura del suo uditorio. Tra uguaglianza e libertà Friedman sceglie in

maniera apodittica: *una società che mette l'uguaglianza davanti alla libertà non avrà né l'una né l'altra, una società che mette la libertà davanti all'uguaglianza avrà un buon livello di entrambe.* Per Friedman il mercato è l'unica forza capace di garantire la prosperità di una società favorendone crescita e diffusione della ricchezza, del benessere e della libertà; un mercato che deve essere lasciato libero di esplicitarsi fuori da qualsiasi laccio o lacciolo che lo indirizzi verso fini diversi dal suo esplicitarsi stesso. Se il mercato diventa un fine, la ricchezza che la sua liberalizzazione produce sarà talmente tanta da poter sgocciolare anche agli strati più bassi della gerarchia sociale. Se invece lo stato si mette di traverso, tra la società e il mercato, quest'ultimo si atrofizza facendo il male della società intera, anche e soprattutto agli strati più bassi di essa. Come nelle economie prodotte dal compromesso social-democratico o nelle programmazioni sovietiche, lo stato che cerca di addomesticare l'immensa forza vitale del mercato per ricondurla a fini diversi dal mercato stesso provoca solamente un danno a se stesso.

La liberalizzazione del mercato va di pari passo con la liberazione della persona da ogni laccio e lacciolo che limiti la sua differenza individuale. Perché è proprio grazie a questa differenza che il mercato prospera, in una competizione generale che fa crescere la società intera. Nello stesso tempo inoltre, le condizioni poste dal mercato libero sono le migliori per il dilatarsi delle libertà dell'individuo. L'omologazione e la norma, oltre a negare l'individuo nella sua differenza, non producono crescita e ricchezza. Come in natura la mancanza di scambi genetici e di biodiversità impedisce l'evoluzione e produce razze deboli, così in economia. Lo stato social-democratico – quello del welfare universalistico che pretende limitare l'arbitrio del mercato redistribuendo una parte della ricchezza – sopprime con queste azioni la naturale diversità sociale; diventa una forza omologatrice che con le sue pensioni, le sue scuole pubbliche, la sua sanità gratuita, le sue edilizia popolare, mettendosi in mezzo tra datori di lavoro e lavoratori, costruisce zone estranee all'esplicitarsi libero delle logiche del mercato limitando quindi le spinte benefiche di questo. È uno stato che produce Cattiva Uguaglianza, poiché è l'uguaglianza che in ogni sua forma è - e non può che essere - Cattiva Uguaglianza, soppressione delle differenze, normatività, limitazione della libertà dell'individuo. È uno stato che vuole agire sulla società costringendo gli individui ai suoi piani e ai suoi modelli e limitandone quindi la libertà di azione e l'esplicitarsi del valore prodotto dalla loro intrinseca differenza, sia sul piano economico che sul piano esistenziale: uno stato che nel mondo di Friedman assomiglia un po' al Grande Fratello, solo un po' più paternalista. Inoltre il mercato è l'unico spazio in cui persone diverse per provenienza ge-

ografica, lingua, religione, scelte sessuali collaborano senza esservi costrette. Ogni oggetto che noi compriamo al supermercato – ci insegna Friedman – è frutto del lavoro di migliaia lavoratori differenti che hanno partecipato alla sua produzione senza costrizione: è il miracolo *dell'unanimità senza conformità*, prefigurazione della pace tra i popoli, della fine delle discriminazioni e dei pregiudizi; non come imposizione dell'imperatore o di un parlamento ma come scelta libera e razionale di collaborazione: *chi discrimina danneggia se stesso, ed è quindi irrazionale, perché limita le proprie scelte*.

Ma, oltre ad essere lo spazio migliore entro il quale la differenza può prosperare, il mercato produce – per il modo stesso in cui funziona il mercato di una società capitalistica – disuguaglianza. Friedman lo sa e non solo. Sostiene che il mercato per crescere abbia bisogno di quella particolare differenza che è la differenza socio-economica: dell'affacciarsi e affrontarsi, nelle megalopoli del terzo mondo, dei palazzi di vetro da 30 piani con le baraccopoli di latta. È proprio dall'incontro della ricchezza sfrenata con la più bieca povertà, due corpi con elevata differenza di potenziale, che nasce il movimento, la crescita, la vita. Non solamente per la necessità del capitale di trovare mano d'opera a basso prezzo e ad alto livello di ricattabilità ma per la varietà sociale stessa, fondamentale in tutte le sue forme, anche in quella socio-economica per garantire la vivacità del mercato.



Se l'utopia della lotta alle disuguaglianze produce Cattiva Uguaglianza e incrementa la disuguaglianza stessa atrofizzando il mercato, allora la disuguaglianza deve essere accettata con il fatalismo con cui si accetta la pioggia i fine settimana di Maggio. Questo non significa lasciare i poveri del mondo alla loro povertà (che magari poi si organizzano e ti ribaltano i governi) ma significa costruire meccanismi funzionanti di mobilità sociale (anche i ricchi se non sentono la competizione si impigriscono, devono essere pure loro sempre sul chi va là, coscienti che è finito il tempo in cui si può vivere di rendita). Al modello dell'*uguaglianza di risultato*, cattiva per tutto quello che è stato detto finora, e prodotto del sogno socialista e del compromesso social-democratico, bisogna sostituire l'*uguaglianza di possibilità*, eliminare gli ostacoli che producono le differenze per fare in modo che ogni individuo abbia la possibilità e la libertà di provare la sua personale scalata al successo – per il bene suo e della società tutta (nel modello neo-liberista gli interessi dell'individuo e quelli della società coincidono in modo inscindibile; il bene economico di uno diventa grazie al meccanismo mistico dello sgocciolamento il bene di tutti.) Questo risulta allora essere l'unico modo in cui si può dire e pensare l'uguaglianza senza richiamare alla mente di chi ascolta fantasmi spaventosi, sogni egualitari divenuti incubi di controllo e uniformità. Basta subordinare l'*égalité* e la *fraternité* alla *liberté* (del mercato) e ci si porta a casa tutto il terzetto rivoluzionario.

I NOSTRI LIBERISTI E IL LORO MERITO. Possiamo trovare questa idea ben espressa dai discorsi della sinistra liberista nostrana, nella fattispecie nei discorsi del Partito Democratico. Non si può dimenticare come le radici storiche del PD facessero dell'uguaglianza – nelle sue varianti cattolica e comunista – e della conseguente lotta alle disuguaglianze uno dei centri dell'identità politica. Un poco di continuità con il passato è fondamentale. Una parte dei suoi elettori più anziani continua a pensare il PD come il Partito, in aperta continuità con quello di Togliatti e Gramsci: anche quando sbaglia rimane il Partito, quello con l'articolo determinativo (che non devi pensare cosa può fare lui per te ma devi pensare cosa puoi fare tu per lui). Il PD, inoltre fa appello ad una sensibilità di sinistra diffusa nel ceto istruito della popolazione italiana e nella società civile per la quale i valori di uguaglianza rimangono qualcosa di centrale per l'identità politica. La fine argomentazione neo-liberista permette allora anche in Italia di continuare a far appello a questi valori, ad usare queste parole, senza cadere nei loro pericolosissimi significati novecenteschi e legandoli saldamente ai valori della libertà individuale e della differenza.

W. Veltroni, 2007, in occasione della nascita del PD: «E se qualcuno dice che c'è chi vuole «rendere uguali il figlio del professionista e il figlio dell'operaio», noi rispondiamo sì: vogliamo che siano uguali. Uguali non nel punto di arrivo. Ma in quello di partenza. Vogliamo che il figlio dell'operaio abbia tutte le opportunità cui ha diritto. Vogliamo che siano le sue capacità, i suoi sacrifici, la sua intelligenza a dire dove arriverà, e non che il *suo posto nella società di domani sia stabilito a priori dal salario che suo padre porta a casa dopo una giornata passata davanti a una pressa. [...] C'è troppa "ereditarietà" nella società italiana. Se c'è una cosa, tra tanto parlare degli Stati Uniti, che dovremmo far nostra è quel principio di mobilità verso l'alto che è il cardine del modello americano. Chi è in basso deve poter salire. Chi vuole cambiare deve poterlo fare. Deve avere la speranza di poterlo fare e le opportunità per farlo. Deve poter credere che il futuro è nella sua mente, nel suo cuore, nella sua determinazione. E in più, se cade, deve poter trovare una rete che lo salvi e gli consenta di ricominciare a sperare. »*

M. Renzi, 2012, in occasione delle primarie del PD: «É evidente che se in questo paese per trovare lavoro bisogna conoscere qualcuno invece di conoscere qualcosa non andiamo da nessuna parte. Qui si gioca una partita fondamentale del paese, compresa la scommessa sul merito. Io devo fare passare il concetto anche ad una certa sinistra. A questa sinistra io devo dire che il merito è un valore di sinistra perché è il tentativo di affermare che l'uguaglianza non significa che tutti devono arrivare allo stesso punto. Significa dire che tutti devono partire dallo stesso punto. Significa dire che bisogna rimuovere gli ostacoli affinché il figlio di un operaio abbia gli stessi diritti del figlio di un padrone. Divento credibile e di sinistra se tutti quelli che possono vengono liberati dagli ostacoli e messi in condizione di giocare la partita.»

Uguaglianza sì, ma non Cattiva Uguaglianza. Uguaglianza di partenza ma differenza di arrivo (quelle che Friedman chiama uguaglianza di *possibilità* e differenza di *risultato*). La prima cosa che salta all'occhio da questi due frammenti è il tentativo di staccarsi da un'idea di uguaglianza proponendone un'altra che le si oppone: *uguali non nel punto di arrivo. Ma in quello di partenza* (Veltroni); *l'uguaglianza non significa che tutti devono arrivare allo stesso punto. Significa dire che tutti devono partire dallo stesso punto* (Renzi). La contrapposizione è retoricamente forte – ad un negativo viene affiancato un positivo - ed è costruita in modo da escludere uno degli elementi della coppia. Bisogna dare un nuovo significato alla parola uguaglianza, quello vecchio non è più utilizzabile. Il secondo elemento interessante è invece l'appello, inaspettato per il contesto, ad una figura carica di significato come quella dell'operaio. Renzi lo affianca al padrone, Veltroni lo rappresenta salariato e davanti ad una pressa (è pro-

prio lui, l'operaio anni '50 tipico del bestiario comunista; pensavamo fosse scomparso, e invece). In realtà non è l'operaio che compare ma suo figlio: non il presente, ma il futuro. Forse basta questo a renderlo nominabile (lui e il mondo mitico della sinistra a cui allude), relegarlo ad un presente già passato per concentrarsi sul futuro. Se il sogno di rendere l'operaio e il padrone uguali (togliendo al padrone quello che lo rendeva padrone – i mezzi di produzione) è fallito (e fallito male), ora l'idea della sinistra liberista è fare in modo che i rispettivi figli abbiano le stesse possibilità e che non trascinino la loro condizione familiare come un destino ineluttabile. *Speranza* per tutti e *opportunità* di essere ciò che vogliono – o quanto meno di provarci, chiunque siano i genitori: *c'è troppa "ereditarietà" nella società italiana*. Uno sguardo tutto proiettato ad una mobilità verso l'alto: *chi è in basso deve poter salire*, sul modello del sogno americano. Una volta che si riesce a *rimuovere gli ostacoli* posti dalle differenze, dalle disuguaglianze e dalle discriminazioni tra l'individuo (giovane) e la sua libertà di essere quello che desidera, a dare a tutti (in partenza) *gli stessi diritti*, allora la responsabilità sarà tutta del singolo e non più della società. *Chi vuole cambiare deve poterlo fare*, saranno *le sue capacità, i suoi sacrifici, la sua intelligenza a dire dove arriverà*. È la *scommessa sul merito* e *il merito è un valore di sinistra* (tanto quanto l'operaio di prima). Combattere la disuguaglianza, o le discriminazioni di razza o di genere, significa allora fare in modo che gli individui trovino le condizioni migliori per potere mettere in campo il loro talento e *giocarsi la partita*, la sola che hanno. Questo vuol dire oggi essere di sinistra: vuol dire mettere una donna nelle condizioni di *gareggiare* alla pari con un uomo; il figlio di una coppia di migranti *misurarsi* con un coetaneo nato in una famiglia con pieni diritti di cittadinanza senza scontare gap linguistici, culturali o razzismi vari; un bambino della periferia di Foggia concorrere con un bambino nato nelle zone residenziali di Brescia. *Gareggiare, misurarsi, concorrere* – non sono parole di Veltroni o di Renzi ma potrebbero esserlo. È la metafora della gara sportiva, onnipresente nella retorica del merito della quale l'uguaglianza di partenza è un elemento fondamentale. Nelle gare sportive tanti partecipano ma può esserci soltanto un vincitore; chi vince però se lo merita, le critiche sono solo il frutto delle invidie di chi è arrivato secondo (*che* – come dice il saggio - è il primo degli ultimi).



Si intravede una precisa idea di giustizia sociale nella retorica del merito fondata sulle pari opportunità – ovvero sull’eliminazione della portata discriminante delle differenze, come quella di genere o di razza, ma anche di differenze di tipo diverso come la disabilità - e sulla libertà di ogni individuo di costruirsi il futuro a modo suo. Il sogno lo devono poter sognare tutti senza discriminazioni. La visione ha dell’utopico (nel senso buono del termine): separare il singolo dalle sue determinazioni sociali (o naturali come quello della disabilità), dalle possibilità che gli sono date nascendo in un luogo o in un altro, in una famiglia o in un’altra, per costruire attorno a lui uno spazio completamente libero e totalmente plasmabile dalla sua volontà e dal suo desiderio. Il potere che ognuno ha di costruire la sua fortuna è immenso, basta volere e non essere pigri: sudare, far andare le mani, scommettere. Certo la libertà totale di autodeterminazione in potenza alla portata di tutti sarà conquistata solo dai più talentuosi, volenterosi, impegnati, affamati; ma questo, come Friedman, l’avevamo di malincuore già accettato. Il *Black Friday* ci pone uno scorcio: a tutti è data la possibilità del lusso, ma l’offerta è inferiore di gran lunga alla domanda. Chi arriva per primo porterà a casa il televisore il doppio più grande rispetto a quello che può veramente permettersi. Chi arriva tardi – qualsiasi sia la sua motivazione – non può lamentarsi con nessuno che non sia se stesso. La gara sportiva qualche volta diventa guerra, ma forse è normale: gli antropologi ci hanno insegnato che tra i due campi dell’esistenza umana c’è una fortissima continuità. È come nella giungla, ma con un aiuto per colmare gli handicap di partenza e qualche regola che non faccia finire il *match* in pura violenza. E, come nella giungla, se sei disoccupato non puoi lamentarti del padrone, della crisi, delle delocalizzazioni o della finanziarizzazione dell’economia, se c’è qualcuno che devi odiare, quello sei tu: ti sono state date le possibilità e tu non te le sei giocate al meglio. Poco male, peccato non avere un’altra vita. Avanti il prossimo.

La retorica del merito si mostra coerente e totale ma tende a dimenticarsi dei secondi e dei terzi (oltre chiaramente degli ultimi di cui non si ricorda mai nessuno). Troppo concentrata a festeggiare le eccellenze dimentica non soltanto i pessimi ma anche i mediocri, li tratta troppo spesso da massa informe, non persone, bianchi o neri, uomini o donne che siano – falliti, ignoranti, zotici. Su di loro grava un giudizio morale. Dimentica pure che l’ascensore sociale funziona in entrambi i sensi e – gli Stati Uniti ce lo insegnano – tanto possibile e celere è l’ascesa quanto precipitosa e frequente la caduta. La questione fondamentale della lotta alla disuguaglianza si riduce ad una più equa e meno fatale distribuzione di questa secondo il principio del merito e ad un tentativo di eliminare la portata discriminatoria delle differenze esal-

tando il valore della varietà. Ma questo è il sogno, la teoria. Nella realtà - a dieci anni dalla crisi del 2008 - questo tipo di discorsi hanno mostrato tutta la loro limitatezza. La forbice delle disuguaglianze è aumentata e le promesse di abbondanza annesse alle politiche di austerità sono state ampiamente deluse. L'ascensore sociale non solo si è bloccato ma ha iniziato a trasportare le persone verso il basso. Il Figlio dell'operaio spera un giorno di avere la sicurezza lavorativa del padre, lo stipendio alla fine del mese, la possibilità economia e esistenziale di comprarsi casa e mettere su famiglia - o non farlo, ma come scelta e non come necessità. L'operaio ricorda con nostalgia gli anni '90: la possibilità di *fare i schei*, il valore della lira in pizzeria o al supermercato, le possibilità che suo figlio (che nel frattempo è diventato dottore) potrebbe non avere. Il sogno di autodeterminazione e autonomia ha mostrato il volto che era rimasto in ombra durante i periodi di crescita economica: la precarietà. La gara si è conclusa e qualcuno è rimasto disoccupato. L'individuo si è scoperto insignificante di fronte ai movimenti globali, in balia di forze che invisibili e incontrollabili lo determinano ben oltre la sua possibilità di agire. Altro che merito, *homo faber fortunae suae, self made man, Milano da bere*: sul palpabile fallimento del progetto economico-politico delle sinistre liberiste (che mette insieme valore della differenza e libertà degli individui nella libertà totale del mercato) prosperano le nuove destre.

La differenza tende ad assumere allora due forme: per chi ce la fa (anche perché parte ben più avanzato rispetto agli altri concorrenti) è libertà di essere quello che vuole senza grosse discriminazioni, per gli altri è disuguaglianza. Una vignetta di Mario Biani in occasione di una social gaffe razzista che scambiava Magic Johnson e Samuel L. Jackson per dei migranti che bivaccavano su una panchina di Forte dei Marmi disegna in modo preciso questa situazione. C'è un uomo in camicia davanti ad un computer che - leggendo i commenti razzisti alla foto delle due star americane - sbotta: *la gente è scema; ma come si fa a scambiare un attore e uno sportivo famosi con due negri.*



MONDI DEL

LA MERCE

1. Psicologi, sociologi, antropologi e marketer

MONDI DELLA MERCE

“Il prodotto delle radici, delle vigne e degli alberi dev’essere distrutto per tenere alto il prezzo, e questa è la cosa più triste e amara di tutte. Camionate di arance rovesciate a terra. Gente che fa chilometri di strada per prendersi la frutta buttata, ma bisogna impedirlo. Come fai a vendergli le arance a venti centesimi la dozzina se possono pigliare la macchina e andarsele a caricare gratis? E allora uomini muniti di pompe spruzzano kerosene sui mucchi di arance, e sono furiosi per quel delitto, furiosi con la gente venuta a prendersi la frutta buttata. Un milione di persone affamate, bisognose di frutta... e le pompe spruzzano kerosene su quelle montagne dorate.

E la puzza di marcio riempie il paese.

Si brucia caffè nelle caldaie delle navi. Si brucia mais per riscaldare, col mais il fuoco viene bene. Si buttano patate nei fiumi e si mettono guardie sugli argini per impedire alla gente affamata di ripescarle. Si scannano i maiali e si seppelliscono, e la putrefazione s’infiltra nella terra.

Un delitto così abietto che trascende la comprensione. Una piaga che nessun pianto potrebbe descrivere. Un fallimento che annienta ogni nostro successo. La terra è feconda, i filari sono ordinati, i tronchi sono robusti, la frutta è matura. E i bambini affetti da pellagra devono morire perché da un’arancia non si riesce a cavare profitto. E i coroner devono scrivere sui certificati “morto per denutrizione” perché il cibo deve marcire, va costretto a marcire.

Nell’anima degli affamati i semi del furore sono diventati acini, e gli acini grappoli ormai pronti per la vendemmia.”

Niente come *Furore*, romanzo di John Steinbeck, è in grado di descrivere l'abiezione indotta dalle crisi di sovrapproduzione nel sistema capitalistico. La mancata coordinazione fra i produttori e i consumatori all'interno del complesso sistema detto *mercato* condusse per almeno due volte la matura società industriale di Europa e America contro sé stessa, scatenando contraddizioni, conflitti, tragedie. L'eccesso di prodotti invenduti in magazzini di stabilimenti abbandonati rappresenta uno degli incubi ricorrenti del capitalismo contemporaneo.



La nascita delle analisi di mercato e del marketing, a inizio Novecento, dovrebbe servire a prevenire queste situazioni. Fino a metà dell'Ottocento le fabbriche non si sono curate di pubblicizzare i propri prodotti, data l'esistenza di un mercato interno sprovvisto di qualsiasi moderna merce industriale. Alla prima crisi, scoppiata nel 1873, molte aziende reagiscono inventandosi, spinte da necessità, delle rudimentali tecniche di pubblicizzazione del proprio prodotto: treni carichi di carne in scatola percorrono le pianure americane fermandosi in ogni stazione, preceduti da bizzarri banditori; fraudolenti rimedi per il mal di testa vengono mischiati ad acqua gasata creando la più popolare bibita analcolica del mondo; si invogliano i clienti a contattare direttamente i bottegai, reclamando un prodotto, per creare un embrione di rete di distribuzione. Da questo momento, nonostante la crisi del '29, il marketing influenzerà sempre più pesantemente le nostre esistenze.

Solo dopo la seconda guerra mondiale negli Stati Uniti il marketing acquista il grado di scienza. I suoi principi sono statistici – le indagini dovrebbero evidenziare le fasce di popolazione che potenzialmente potranno e vorranno acquistare un prodotto – e psicologici – nella misura in cui un certo segmento di popolazione deve essere indotto ad acquistare un prodotto. Il problema, ancora una volta di razionalizzazione può essere reso nei termini, drammatici, di uno dei primi manuali di analisi di mercato tradotto in Italia (1954):

Per eliminare questo spreco [...] le libere scelte dei consumatori devono essere indirizzate in modo da assicurare la produzione più razionale ed economica. È conveniente considerare [...] entro quali limiti i consumatori possono essere lasciati liberi di scegliere tra i loro bisogni. [...] Nessun industriale, la cui attività economica si fondi sulla produzione di massa, potrà mai soddisfare un'infinita varietà di gusti individuali, dovendo limitarsi a fabbricare un certo numero di articoli accetti alla maggioranza del pubblico.

Il pubblico dunque deve moderare le proprie esigenze: più esse saranno omogenee, più sarà possibile razionalizzare la produzione, meno verrà a costare una merce. Naturalmente, questa richiesta di omologazione proveniente dal mercato deve tradursi in pratica: è questo il punto in cui il marketing si salda alla psicologia, che aiuta a sviluppare tecniche sempre più efficaci nell'indirizzamento delle coscienze. Si racconta che nel 1957, durante l'intervallo di una proiezione cinematografica, il bar della sala subisse un vero e proprio assalto da parte degli spettatori: coca e pop corn!, nella più americana tradizione del cinema. La fame e la sete eccezionali sembra fossero indotte dal

cosiddetto *James Vicary experiment*. Il marketer statunitense aveva infatti inserito nella pellicola alcuni frame, impercettibili a livello di coscienza, nei quali si pubblicizzavano i prodotti poi effettivamente acquistati. *Hungry? Eat popcorn*. Da questo momento i messaggi subliminali, con annessi timori complottisti, entrano a far parte dell'immaginario contemporaneo.

Fra anni Quaranta e Cinquanta le tecniche di persuasione pubblicitaria si sono diffuse sempre più; sembra che verso il 1955 negli Stati Uniti circa 7000 psicologi lavorassero o collaborassero con il settore del marketing, in decisa espansione. I consumatori, come vuole la classica mitologia del consumo, sono insomma re e regine, avendo a disposizione molti più oggetti di quelli un tempo a disposizione delle case reali europee, e l'industria è stata creata per servirli; a patto che una parte della loro libertà sia delegata e indirizzata verso uno standard razionalmente conveniente. La consapevolezza di questi meccanismi era nulla fino alla pubblicazione, nel 1957, del saggio e best-seller *I persuasori occulti* di Vance Packard.

L'impiego della psicanalisi di massa nelle grandi offensive di «persuasione» sta ormai alla base di un'industria multimilionaria. E i «persuasori» di professione non hanno esitato a servirsene, avidi come sono di tutto ciò che possa aiutarli a propagandare con maggiore efficacia le loro merci – siano esse manufatti, idee, ideali, atteggiamenti, candidati, o stati d'animo.

Nonostante tutte le critiche ricevute, quel che Packard sosteneva era vero; il libro provocò un terremoto. Chi, nella patria della libertà, poteva accettare di sottoporre inconscio e desideri al controllo dei «persuasori occulti» e della loro psicanalisi di massa, al solo scopo di garantire i profitti dell'industria?

Il problema del marketing, tuttavia, non poteva essere risolto negli anni Cinquanta. Dal punto di vista delle soluzioni tecnologiche (produzione, distribuzione, comunicazione), non si poteva far altro che identificare, grossolanamente, segmenti di mercato su cui orientare la produzione: genere, età, reddito, poco altro. Nella società di massa, l'individuo è solo in un mare di suoi omologhi consumatori, senza vera possibilità di differenziarsi nel consumo.

Il bilancio della Benetton nel 1990 si chiude con un sorprendente +24% di fatturato. Al termine della riunione con gli azionisti, Luciano Benetton risponde a una domanda sulla comunicazione della propria azienda. «Non si tratta di essere creativi: capire dove va il mondo, questo è molto importante». E poi, con aria visibilmente soddisfatta: «io non credo che se un cantante farà

una buona musica sia un cantante creativo: cioè lui interpreta il suo momento contemporaneo, o magari è un po' avanti». Il pubblicitario è il nuovo vate, predice il futuro, l'imprenditore lo realizza.

Sono i mesi in cui Achille Occhetto scioglie il Partito Comunista, i berlinesi scavalcano le macerie del muro e osservano esterrefatti le vetrine della città occidentale, sta finendo la prima Repubblica. Essere avanti significa, per Benetton, aver interpretato correttamente la svolta storica che si sta consumando: intercettando – e mettendo al lavoro – la valorizzazione del desiderio e dell'eccedenza contro la normalizzazione, la libertà nella differenza contro l'omologazione nella massa dei consumatori. Meno chi acquista percepisce la standardizzazione della produzione industriale, più si sente diverso (e unito dagli altri dalle particolarità, dalle differenze), meglio andrà il fatturato. Per arrivare a questo è stata necessaria una complessa svolta tecnologica e organizzativa nella produzione, con l'introduzione del cosiddetto *just in time*. Il postfordismo, con la parcellizzazione e lo smembramento sul territorio della grande fabbrica moderna, permette una produzione differenziata e flessibile, in grado di garantire tempi di reazione estremamente rapidi – nell'ordine dei giorni – alle richieste del mercato rispetto a un determinato prodotto. Il processo di produzione non avviene in un unico luogo ma attraverso un sistema di subappalti a caduta delle sue diverse fasi; i vari attori (spesso aziende familiari con dieci dipendenti) comunicano con l'azienda-madre in tempo reale e si uniformano alle sue richieste. Se si vendono più maglioni viola dei neri, ri-orientiamo la produzione in due giorni. Nel contempo, però,



il marketing e più in generale la relazione fra produttore, cliente e pubblicitario cambia completamente.

Una meta si profila all'orizzonte per il capitalismo neoliberale di fine millennio: un mondo in cui i soggetti esprimano liberamente le proprie diverse soggettività attraverso i modi scelti da ciascuno – fra i quali, comunque, primeggia il consumo, anche di prodotti immateriali – creando così delle comunità nelle differenze. Il marketing, in questa utopia laica del neoliberismo, ha il ruolo fondamentale di mediare fra la produzione e la fruizione delle merci, guidando il consumatore nell'acquisto ma anche nella costruzione di saldi rapporti con gli altri consumatori dello stesso prodotto, nonché con l'azienda: creando così delle comunità fluide, che si identificano per differenze.

Il marketing moderno aveva lavorato segmentando, dividendo la massa dei consumatori secondo criteri oggettivi: 15-20 anni, femmine, ceti medio-alto; maschi, adulti, bianchi, classe operaia.



Il concetto di segmentazione rimane valido, ma si combina con altri elementi, più complessi. Se il marketing ha il ruolo di favorire la formazione di comunità attorno al consumo, allora si appoggerà ad altre discipline oltre la psicologia: sociologi e antropologi vengono arruolati nelle fila dei marketer. Con l'ausilio di queste discipline il marketer non guarda più all'acquirente nella sua soggettività individuale, ma lo concepisce pienamente come essere sociale: il consumo aiuterà, al culmine della crisi della società tradizionale, a rendere effettiva questa costante antropologica.

Vediamola in prospettiva: sociologi, psicologi e antropologi collaborano a fornire maggiori possibilità di felicità agli uomini dei nostri giorni. In un mondo dove le strutture sociali tradizionali sono deperate, si formano nuove comunità attraverso le comuni passioni per oggetti di stretto o largo consumo. Gli appassionati della Mulino Bianco potranno dibattere fra loro – ma anche con l'azienda – sui prodotti, distinguendosi per linguaggio, valori, abitudini dagli amanti della tecnologia Apple; i consumatori di whiskey si differenzieranno dai collezionisti di edizioni limitate, e fra loro si riconosceranno. La libertà, cioè la libertà di consumo, non dovrà più essere limitata e indirizzata come durante la modernità, ma potrà fiorire in tutte le sue potenzialità.

2. Tribù

MONDI DELLA MERCE

Partendo da Simmel e arrivando a Bourdieu, sono molti i sociologi che hanno riflettuto su forme di consumo e mode. Come la cornice di un quadro, esse si definiscono contemporaneamente per identità e differenza: quello che sta dentro la cornice è coeso, e diverso da quello che sta fuori. All'interno, il riconoscimento reciproco procede parallelamente alla differenziazione da ciò che è fuori. Riconosco chi mi veste come me e, assieme a lui, mi differenzio da chi non ne ha la possibilità.

Inizialmente, essere al passo con la moda significava appartenere a una classe privilegiata. Adeguarsi all'*ultima moda di Parigi* nell'Ottocento e nei suoi romanzi rappresenta l'equivalente simbolico di una posizione economica dignitosa; dietro la mussola il latifondo, dietro la seta il denaro, sotto il cappellino la ferriera. L'ultima moda è quella della borghesia, che se la può permettere; ma cambia molto rapidamente, e un ritardo dà luogo a riprovazione e stigma: il ricorso alla sarta da parte delle protagoniste di Tolstoj, Dostoevskij, Flaubert è solo un palliativo.



L'incremento della produzione industriale nel corso del Novecento diminuisce il prezzo delle merci e ne generalizza il consumo, rendendo questo simbolo desueto. I soggetti però continuano a riconoscersi – e a riconoscere le differenze – secondo soglie che passano, oltre che per la classe, attraverso razza e genere, e che negli anni Settanta assumono pieno significato politico con le lotte per la liberazione e con il femminismo.

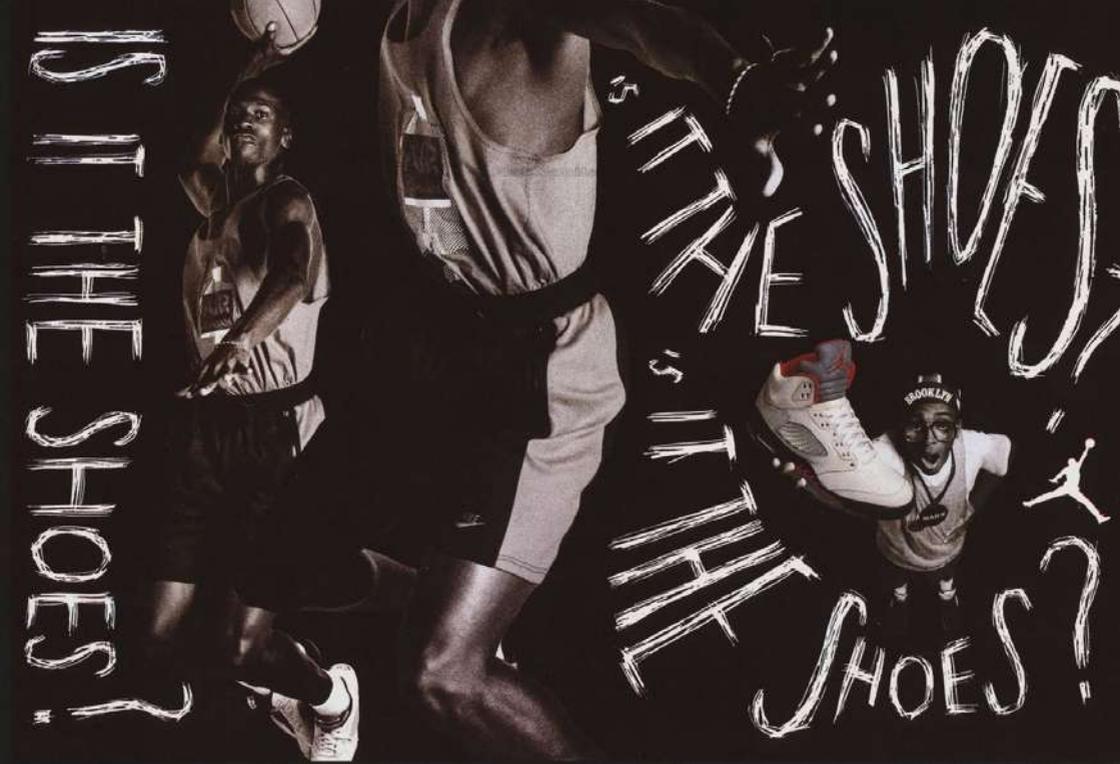
Contemporaneamente, il precisarsi di queste differenze viene colta dal marketer, che procede ad analisi e segmentazioni del mercato sempre più raffinate. Le merci non sono dunque prodotte pensando a fasce di reddito, ma secondo criteri più specifici. Nella sua recente quindicesima edizione *Marketing management*, la bibbia del marketing a livello mondiale edita da quattro decenni, riflette su genere, ricchezza, età, posizione geografica, per poi notare come:

different ethnic and cultural segments have sufficiently different needs and wants to require targeted marketing activities and that a mass market approach is not refined enough for the diversity of the marketplace

Il testo, nella sua *Global edition*, fa riferimento agli U.S.A. – che così esportano il proprio modello di sviluppo e di società – ma si rivolge a tutto il mondo, con un implicito invito ad adeguare i suggerimenti alla situazione particolare del lettore-marketer. Procedo quindi identificando gli ispano-americani, gli asiatici e gli afroamericani quali target privilegiati di un buon marketer; che, al contempo, non dovrà dimenticare che

the lesbian, gay, bisexual, and transgender (LGBT) market is estimated to make up 5 percent to 10 percent of the population and have approximately \$700 billion in buying power. Many firms have recently created initiatives to target this market.

Il marketing, in questo caso, sfrutta ciò che già c'è: la definizione politica di una differenza, iniziata negli anni Settanta e proseguita con i tanti movimenti femministi, transfemministi e antirazzisti apre sempre, indirettamente, a una colonizzazione da parte del mercato. Non si tratterà, come per le dame dell'Ottocento, di semplice definizione di classe, per cui chi è ricco indossa capi che il povero non può permettersi. Piuttosto, anche il marketing diviene intersezionale, identificando il target attraverso la combinazione di varie direttrici.



La funzione del marketing, in questi termini, continua però a rimanere passiva, legata a ciò che nel mondo già esiste. È a questo punto che, a partire dagli anni Novanta, la scienza del mercato trova addentellati con una parte della sociologia e si inventa un nuovo, determinante ruolo sociale.

Le controculture alternative nate negli ultimi anni Settanta sono state studiate da un sociologo, Michel Maffesoli, che le ha definite parlando di neo-tribalismo. I punk, i ravers, gli skater rappresentano altrettanti modelli di differenziazione attraverso un'identità. Questa però si definisce mediante caratteristiche diverse da quelle classiche: più soggettive, frutto di scelte estetiche, musicali, merceologiche. Il punk non si definisce attraverso il consumo, ovviamente: che la sua forte identità, nutrita di differenza anche estetica, è piuttosto frutto di una scelta e assieme è risposta a un bisogno sociale. Nella società postmoderna, in cui si dichiarano finiti ideologie, religioni, conflitti, la differenza sarà (anche) questione di un'appartenenza scelta, di una tribù d'elezione, all'interno della quale l'uomo non debba più essere solo ma possa riconoscersi e riconoscere.

L'unione della potenza d'incanto posseduta dalla merce con la crisi che investe gli elementi di definizione identitaria del soggetto e della comunità acquista, a partire dagli anni Ottanta, un potenziale esplosivo. Alla crisi che

investe le strutture tradizionali di aggregazione e si senso fornisce una risposta il mercato. Le alternative paiono, qui come altrove, essere due: un radicale e disincantato individualismo o la creazione di nuove comunità, di nuove tribù all'ombra della merce. È la seconda alternativa, economicamente più conveniente, a condurre verso la teorizzazione del *tribal marketing*. Attorno alla merce, all'acquisto e al consumo si vanno ricostruendo i riti sociali che, radunati fino all'apice del Novecento accanto a religioni, lotte, ideologie, sembravano non riproponibili nel nostro presente. Si risponde così a numerosi bisogni sociali e antropologici del nostro tempo, senza dimenticare gli aspetti etici.

Perché se l'io si espande e nascono nuovi bisogni, transpersonali, che vanno oltre l'individuo e cominciano ad abbracciare tutte le persone ma addirittura gli animali, l'ambiente; allora la risposta dovrà essere una moda etica, dei cibi più salubri, prodotti che rispettano le persone e l'ambiente. L'azienda, alla fine, diventa un'azienda simbiotica [...]. Oggi il brand deve essere un *soul-maker*, Kotler dice «il significato è la proposta di valore del nuovo marketing»; qui i brand diventano quasi di incoraggiamento, esistenziale e spirituale per le persone. Cominciano a dire non più «tu non sei abbastanza», ma dicono «diventa tutto quello che puoi essere». Questo viaggio lo dobbiamo fare assieme, noi che ci occupiamo di marketing [...] assieme a voi, che siete le persone che comprano i prodotti, e quindi possono chiedere alle aziende di realizzare e vendere prodotti più sicuri, più salubri, più etici, più sostenibili per le persone e per l'ambiente.

Mirko Pallera, uno dei marketer italiani di maggior successo, ci tratteggia chiaramente la nuova funzione simbolica della merce: non rimarcare una differenza esistente, ma creare dal nulla una comunità. Il brand è *soul-maker*, conduce le anime affini a riconoscersi e a riunirsi attorno al totem



**L'unione della
potenza d'incanto
posseduta dalla
merce con la crisi che
investe gli elementi di
definizione identitaria
del soggetto e della
comunità acquista,
a partire dagli anni
Ottanta, un potenziale
esplosivo.**

della merce e al suo officiante, il marketer. Non si parla più di analisi del mercato, ma di costruzione del mercato attraverso comunità di consumatori. Secondo questa teorica, l'effetto collaterale ma desiderato è che, salvo errori grossolani, il membro della nuova tribù resterà fedele ad essa e al proprio totem: garantendo così una solida base di vendite.

In effetti, afferma il maestro del tribal-marketing, Bernard Cova, le imprese non offrono un oggetto o una funzione, bensì un «valore di legame»: «le lien importe plus que le bien», il legame importa più del bene. L'individualismo potenziale, montato lungo gli anni Ottanta, verrebbe così disinnescato dall'effetto salvifico del mercato. Al fianco delle differenze basate su genere, classe, razza ne nascono altre, basate sul consumo, altrettanto determinanti nella costruzione dell'identità individuale attraverso il desiderio e la sua realizzazione materiale; le prime, in effetti, sembrano entrare in competizione con le seconde, che contribuiscono a ridefinirne forme e modalità d'espressione.

La passione per le moto Harley-Davidson unisce l'operaio dell'azienda e il suo datore di lavoro, che su questo terreno comune trovano un riconoscimento reciproco, e interagiscono con altri appassionati per discutere con l'azienda soluzioni innovative. Casalinga, insegnante e direttore di banca amano alzarsi e fare colazione con le Brioches della *Molino bianco*. Barilla, proprietaria del marchio, fiuta l'occasione e crea un portale, *Nel mulino che vorrei*, dove i clienti, discutendo fra loro possono proporre innovazioni e idee creative all'azienda, che si impegna a prenderle in considerazione e a metterne in atto alcune fra le più gettonate. Non è più la *corporation* che deve trovare informazioni sui clienti, saranno loro stessi a fornirle spontaneamente. Centinaia di migliaia di persone partecipano alla comunità, votando e proponendo, concretizzandosi in quanto tribù. L'idea in assoluto più votata, tuttavia, non sembra aver trovato l'appoggio dell'azienda.

♥ Più votate dalla Community:



Un'idea di
Filippo C.

PROMOZIONI - 23 MAR 2012

**Prezzo dei prodotti
più basso!!**

♥ 37.084

chiederei all'azienda di abbassare il prezzo dei prodotti, che molto spesso hanno dei costi davvero elevati, facendo ciò si avrebbe a mio parere un...

3.

L'etica del marketing

MONDI DELLA MERCE

Parallelamente alla “fine delle ideologie” e alla crescita di un certo grado di cinismo verso le istituzioni, prendono rilevanza posizioni che vedono nel mercato l'attore chiave per far fronte alle varie lacune societarie. Oltre al *marketing* come generatore di tribù e comunità, si diffonde anche l'idea del marketing – soprattutto quello pubblicitario – come agente educativo.

Sempre più comune la tendenza da parte delle multinazionali ad ‘indossare’ una vera e propria veste etica e politica. La Nike infatti ha deciso di scegliere come volto per celebrare i 30 anni del suo slogan storico “just do it” l'ex quarterback dei San Francisco 49ers, Colin Kaepernick. Questo, nel 2016 durante l'inno americano prima dell'inizio di una partita, si inginocchiò in segno di protesta contro l'oppressione degli afroamericani e delle minoranze etniche negli Stati Uniti, dando di fatto il via alla “protesta dell'inno”. La vicenda assunse proporzioni enormi in America. Lo stesso Trump andò a definire in modo offensivo i giocatori che compivano quella protesta. La conseguenza immediata fu l'ira dei fan del presidente sui social media, che postano scarpe e prodotti con l'iconico logo dati alle fiamme, invitando al boicottaggio di uno dei marchi più famosi al mondo. Dal 2016 Kaepernick non è stato convocato da nessun'altra squadra.

Al centro di questo “veste etica” brilla il valore della differenza. Le aziende – attraverso le pubblicità – ci parlano di condivisione, di giustizia, di rispetto per le differenze e per le minoranze. Un’accezione di differenza che non si contrappone tanto all’omologazione quanto alla discriminazione, distinguendosi dall’altra visione politica: quel conservatorismo che alla differenza e al suo proliferare oppone un ritorno dell’identità.

La pubblicità in concorrenza con le istituzioni tradizionali diviene così arena e *agorà*, spazio per discutere e dibattere. In uno degli ultimi spot lanciati da Gillette, coerentemente con lo slogan “*The best man can be*”, viene contrapposto lo stereotipato comportamento di “virilità tossica” – per cui i maschi devono fare i maschi, genitori che assistono orgogliosi ai loro figli coinvolti in azzuffate oppure uomini che fischiano provocatoriamente a ragazze per strada – al “meglio di un uomo” del 2019 – cioè impedire risse, incentivare il dialogo, educare i propri figli al rispetto. In America lo spot ha sollevato discussioni e critiche, il video su YouTube ha raggiunto un milione di reazioni negative (una sorta di record), molti uomini hanno dichiarato di sentirsi colpevolizzati dalla pubblicità, molti altri uomini – ma anche molte donne – hanno accusato la Gillette di contribuire alla diffusione di quel *politically correct* che sta “rammollendo” gli Stati Uniti.

Esempi come questi devono essere letti anche come risultati ottenuti dai vari movimenti che, attraversando la società, influiscono sul senso comune portando visibilità ad istanze emancipative ed antidiscriminatorie. Se all’interno di tale negoziazione la lotta politica e il capitale convivono contraddittoriamente e spesso conflittualmente, dobbiamo domandarci se la pubblicità possa realmente *fare politica* o se si limiti a riflettere il senso comune e le sue contraddizioni, nella misura in cui ciò consente un ritorno economico. In che rapporto stanno l’avanzamento etico e politico della pubblicità con quello del mondo? Chi rispecchia chi?



La Nike, per la sua presa di posizione contro la discriminazione razziale, così come altre multinazionali – quali Asics, Puma, Benetton, Philip Morris, Siemens, Samsung, solo per citarne alcune tra le più discusse – ha ormai collezionato svariate inchieste e denunce rispetto alle condizioni di sfruttamento, anche minorile, e agli ambienti malsani che caratterizzano a monte la sua catena di produzione, generalmente in paesi in cui il costo della manodopera è estremamente basso e i diritti del lavoro fatiscenti. Apple, araldo visionario del *Think Different* e simbolo dell’“economia della conoscenza”, vede la sorgente del suo flusso produttivo tra le miniere di Coltan in Congo, passando per Foxconn in Cina, leader mondiale per le componenti elettroniche e per il mancato rispetto delle condizioni di sicurezza. La Nestlé, la più grande azienda mondiale nel settore alimentare, al grido di «We feed the world» ha raccolto diverse condanne per l’utilizzo di acqua inquinata e per la produzione massiva plastica. Le grandi *corporations* orientano le proprie retoriche in direzione del profitto: se necessario, passando per le politiche della differenza.

Le retoriche e le direzioni però possono anche mutare. Apple, che dagli anni ‘90 portava avanti lo slogan *Think Different* e concludeva tutti i suoi spot con una mela “arcobaleno”, simbolo dello stare insieme tra diversi, ha cambiato radicalmente retorica con l’ultimo spot: dedicato alla sfera privata

e alla segretezza, lo slogan è *privacy matters*, la privacy è importante, negli ultimi frame la Mela si trasforma suggestivamente in un lucchetto. Si è passati da uno spot in cui l’idea di fondo era emergere tra gli altri, pensare contro corrente, superare le barriere mentali, ad uno in cui il brand sembra adeguarsi al bisogno di sicurezza sempre più diffuso tra i cittadini, tra le masse. Similmente Facebook, che aveva fatto del *be connected* la sua utopia trainante, si ritrova ora a rilanciare una nuova rivoluzione sotto il motto *future is private*: dopo aver generato la piazza globale occorre ora tornare a promuovere la dimensione privata della persona e le sue cerchie sociali più intime e ristrette, racconta Zuckerberg.



**La retorica della
distinzione e
l’autodeterminazione
lascia il posto a quella
dello spazio privato e
della sicurezza**

Dopo l'apertura la chiusura. La retorica della distinzione e dell'autodeterminazione lascia il posto a quella dello spazio privato e della sicurezza in un contesto in cui la paura è montata comunicativamente dall'alto e utilizzata spesso per legittimare scelte politiche. Le retoriche legate all'etica dell'apertura sono adottate solo fin quando consentono di intercettare il senso comune e di incrementare così i profitti. Emerge l'immagine di un individuo completamente immerso nella globalità ma alla ricerca di uno spazio identitario proprio, unico e differente: è la società dell'individualizzazione di massa.



4. Consumo e identità

MONDI DELLA MERCE

Nel sistema neoliberale tutto è costruito intorno al mercato che diventa il protagonista della scena, prendendo le sembianze di un vero e proprio soggetto capace di esprimere liberamente il proprio volere. La libertà degli individui, attuata nel consumo, è così solo negativa: si tratta di poter scegliere fra possibilità pre-formulate, che nella pratica acquistano la forma della merce. Anche i desideri dei soggetti, teoricamente posti al centro di questo schema, perdono sostanza, perché acquistano fin da subito una forma precisa, quella oggettuale e mercificata.

L'individuo perde in fatto di autonomia, non ha quel libero arbitrio che sempre ritiene di possedere. Le scelte compiute dal singolo sono infatti frutto di una manipolazione che sta a monte di esse, che propone un certo *range* di possibilità e non altre: in questa lotta senza fine, il mercato ha la meglio. L'identità del soggetto è sempre meno definita, si arriva alla creazione di identità con il consumo che genera differenza. Si deve così dire, quasi come un mantra di questa società, che *noi siamo ciò che compriamo*, e in base a quello definiamo le nostre cerchie sociali, i nostri interessi, la nostra esistenza.

Se domandassimo a dei ragazzi che lavoro vorrebbero fare nella loro vita potremmo sentirci rispondere l'influencer, e non l'astronauta o il veterinario: vorrebbero accendere la telecamera e riprendere la propria vita. Questa, che è ormai una professione vera e propria, può essere intrapresa da chiunque,

in qualsiasi parte del mondo. Basta creare un proprio canale o profilo sui vari social network e coinvolgere miliardi di persone in ciò che si fa. All'inizio, si potevano incontrare alcuni influencer con una propria inventiva e creatività, che sui social condividevano effettivamente dei contenuti da loro plasmati; tuttavia, ad oggi l'interesse si è spostato, conta molto far aumentare le visualizzazioni, essere conosciuto da più persone, essere imitato da più persone. Chiunque può svegliarsi la mattina e mostrare su Instagram ciò che ha mangiato, condividere gli acquisti o fare in 'diretta' gli *unboxing* di ciò che si è ordinato online e se il tutto è fotografato e ripreso abbastanza bene, con la giusta luce e il giusto contrasto di colori, può sperare di poter diventare 'qualcuno' proprio a partire da quella colazione.

I soggetti che si espongono lo fanno mostrando la propria vita e diventano un modello per chiunque li veda. Quando l'influencer è diventato abbastanza "influyente", varie aziende iniziano ad interessarsi a lui, che diviene pubblicità in carne ed ossa. L'influencer oggi crea la propria identità attraverso il consumo, lui è ciò che compra e con la sua professione innesta, in chi lo guarda, la spinta all'imitazione. La creazione di identità a questo punto è al secondo grado: c'è chi dà un modello, determinando la propria persona in base a ciò che indossa o consuma o fa; e chi lo imita.

La teoria dell'ago ipodermico, secondo la quale il marketing si insinua come un ago sottopelle, convincendo subdolamente il consumatore a comprare un prodotto piuttosto che un altro, a fare un certo tipo di esperienza piuttosto che un'altra, è superata. Serve qualcosa di più sottile e indiretto tale da poter irrompere nelle case di tutti, a qualsiasi ora: la figura dell'opinion leader. Insinuandosi in qualsiasi campo del quotidiano, egli rappresenta un vettore attraverso cui passa la spinta al consumo. Si passa da ciò che quell'opinion leader cucina, ai viaggi che fa in giro per il mondo. Così, con questa mossa di marketing, si è data risposta a un'esigenza interna al mercato: la necessità di un cambiamento dello stimolo per l'acquirente. Questi modelli diventano degli effettivi esempi di vita per chi li segue, nasce il desiderio di "essere come loro".

Tale emulazione ricade sul mercato: Il cerchio si chiude e si forma la struttura influencer-pubblico-imitazione-acquisto. Questo circolo non smetterà mai potenzialmente di funzionare, ci sarà sempre un nuovo prodotto, una nuova esperienza, una nuova ricetta da emulare. Chi guarda quindi – inconsapevolmente? – definisce se stesso sulla base di uno o di altri, che a loro volta fondano la propria identità sul consumo. L'elemento più

forte in questo processo è la convinzione da parte dell'osservatore di crearsi una propria identità, ma soprattutto una propria unicità rispetto agli altri.

Il mercato delle edizioni limitate rende ancora più visibili queste logiche: prodotte da brand in collaborazione con alcuni stilisti, consistono in pezzi unici che una volta messi in commercio e venduti non saranno più disponibili. Queste collezioni, che si differenziano dalle normali produzioni per una serie di caratteristiche anche minime, scatenano una vera e propria corsa all'acquisto. La nuova mossa del marchio H&M è quella di lanciare una linea in collaborazione con lo stilista Giambattista Valli il prossimo autunno. Ci sarà però la possibilità di accedere a una pre-collection a fine maggio solo nelle store di Milano e online. Qui lo stimolo per l'acquirente è doppio: non solo si tratta di una collezione unica perché fatta con lo stilista, ma a questa si potrà accedere prima degli altri, collegandosi sul sito sperando di comprare qualcosa prima degli altri o mettendosi in fila fuori dal negozio di Milano. Le merci acquistate, inoltre, tendono ad aumentare di valore con l'espandersi di questo mercato, dando vita a un'ulteriore corsa all'accaparramento: si può anche approfittare rivendendo i prodotti ad altri collezionisti, ricavando più del doppio del prezzo pagato inizialmente.

Anche il prezzo in questo quadro ha un ruolo centrale. Per ottenere questi capi, creati in collaborazione con stilisti, atleti e popstar, naturalmente si deve pagare molto. Il concetto di fondo è: con questo prodotto ci si distingue dagli altri. La ridotta produzione e il prezzo elevato potrebbero far pensare a un prodotto migliore rispetto all'oggetto di serie; tuttavia, pochi mesi dopo il lancio di queste edizioni, vengono normalmente messe in commercio le versioni "povere" di quei prodotti, cioè gli stessi modelli senza alcuna collaborazione: quel che va perso è l'alone di unicità. Solo chi ne avrà già approfittato quando era il momento potrà definirsi "unico", differenziandosi dalla massa, sentendosi allo stesso tempo parte di qualcosa e superiore rispetto a qualcun altro – chi non acquista quell'edizione limitata.

L'acquisto quindi fornisce identità. In base a ciò che si compra si è qualcuno, e la definizione dell'identità attraverso le differenze nel consumo è economicamente (almeno in apparenza) alla portata di tutti. Il processo di creazione di identità attraverso il consumo inizialmente marcava solo una differenza socio-economica, alla base della quale c'era la disponibilità finanziaria. Il processo in atto è molto più complesso, comporta altri fattori: la merce si muove trasversalmente alla classe, fornisce all'uomo uno schema con cui provare il suo legame con la collettività, fino a determinare la costruzione,

intorno all'acquisto, di tribù. Le differenze di classe, anzi, possono essere nascoste attraverso il consumo.

Si può fare l'esempio dell'iPhone: oggi chiunque può averlo, indipendentemente dal potere d'acquisto. Possedere un certo oggetto non definisce per forza l'appartenenza a una classe, sancendo piuttosto, e più spesso, l'appartenenza o meno a una comunità, che si crea intorno e in funzione dell'oggetto stesso. Un dipendente e il suo amministratore delegato possono avere entrambi l'iPhone, che con qualche sacrificio è alla portata di chiunque abbia un lavoro; la differenza socioeconomica fra i due sembra passare in secondo piano, diviene meno visibile. Vedendoli vicini in un qualsiasi momento della giornata, chiusi nei loro uffici, potrebbero quasi sembrare uguali; nel momento in cui escono da lavoro il primo torna nella sua casa – quartiere residenziale, ville a schiera e immensi giardini – e il secondo nel dormitorio o nel ghetto, con case accatastate e troppa gente.

In ogni caso, si tratti di acquistare l'ultimo modello dell'iphone o di rincorrere un'edizione limitata, l'acquisto risponde alla necessità di costruirsi una propria identità, sancendo una differenza con gli altri consumatori. Il consumo diventa così il modello sul quale si attua la costruzione dell'uomo, anzi dell'uomo-consumatore.

5.

Consumo come esperienza ed Esperienza come consumo

MONDI DELLA MERCE

«Chiunque dica che i soldi non comprano la felicità, semplicemente non ha idea di dove fare shopping», sono le parole, ormai fattesi aforisma e motto del consumismo contemporaneo, dell'attrice americana Bo Derek. Nella società postmoderna poche cose giocano un ruolo così centrale nelle nostre vite come l'atto del consumare, meglio declinato nella sua articolazione capitalistica dell'acquistare. Tale centralità deriva anche dal fatto che l'attività del consumo è oggi intimamente legata ai processi di creazione dell'identità e alla conseguente produzione di un senso di sé.

In misura sempre maggiore, quando consumiamo – e questa sarebbe una fondamentale differenza del consumismo moderno rispetto alle varianti tradizionali – non ci limitiamo a soddisfare bisogni e necessità, ma acquisiamo degli immaginari e dei significati e allentiamo pulsioni psichiche, per dirla con Freud. Il piacere e la gratificazione che derivano dal consumo passano più per canali emozionali che non per stimolazioni sensoriali. Il piacere è strettamente legato alle capacità degli individui di speculare su quali gratificazioni potranno trarre una volta che l'oggetto del desiderio sarà stato consumato e questo comporta che il momento dell'acquisizione in sé possa agire come un momento di disillusione, spingendo l'individuo a spostare il desiderio su qualche nuovo oggetto.

L'esperienza del consumo - dalla formazione del desiderio agli sforzi messi in atto per il soddisfacimento - avrebbe un peso maggiore, rispetto al prodotto effettivamente consumato/acquistato, nel determinare il

grado di soddisfacimento prodotto. Il consumismo è la sclerotizzazione di questa dinamica: un aumento dei consumi, sostenuto in gran parte dal parallelo mercato pubblicitario, con effetto espansivo sulla produzione e l'induzione costante del bisogno di nuove e ulteriori gratificazioni mediante consumi.

Il mercato si adegua e come un'ombra – anche se questo è sicuramente uno di quei casi uovo-gallina in cui è difficile stabilire qual è l'ombra e quale invece il corpo che la proietta – segue i nostri desideri, li soddisfa e li alimenta.

Il consumo può essere quindi osservato a tutti gli effetti come un'esperienza, un'esperienza che, come il mangiare, il dormire e il navigare (sul web), ricopre un posto sempre più centrale nella nostra società. Studi sociologici mettono in luce come proprio lo “stile di consumo” – di tempo e di denaro – starebbe sostituendo il lavoro come attività sociale strutturante nuove forme di identificazione e di stratificazione. Il consumismo non è solo una sovrastruttura economica, è il modo – o almeno uno dei modi principali – in cui la nostra società funziona e si struttura. I prodotti sono simboli carichi di significati, il consumo stesso è un'attività simbolica che segna la nostra appartenenza ad una precisa visione del mondo. Attraverso l'esperienza del consumo sosteniamo – e modifichiamo – l'immagine di noi stessi, ci collochiamo nell'intelaiatura societaria e, eventualmente, tentiamo di modificare le nostre circostanze sociali. La circolazione, l'acquisto, la vendita, l'appropriazione di differenti merci simboliche costituisce oggi il nostro linguaggio; il linguaggio attraverso cui l'intera società comunica e mediante cui codifica e interpreta il suo ambiente.

Se quanto appena detto, circa la tracimante pervasività dell'esperienza del consumare, può essere letto come una presa di consapevolezza dei meccanismi nei quali ci muoviamo, come un disvelamento di categorie interpretative prima, magari, naturalizzate; dobbiamo anche prendere atto del fatto che – come in altri casi – il mercato era già sul luogo quando siamo arrivati. Oltre al *tribal marketing* infatti, una nuova e appetitosa tecnica di marketing prende il nome di marketing esperienziale. Il marketing esperienziale non ha certo introdotto l'elemento dell'esperienza nell'atto del consumo, ha però compreso la sua importanza, la possibilità di trattare l'atto del consumo come un'esperienza per rilanciare ulteriormente il movimento della valorizzazione del valore.

Sfogliando articoli del *Journal of Consumer Marketing*, una rivista di riferimento per gli interessati alle alternative più “tecniche” del dibattito

sul marketing, leggiamo che:

Fino ad ora, i principali sviluppi del marketing esperienziale suggeriscono che i marketers dovrebbero provare a potenziare tutti gli aspetti e le dimensioni dell'esperienza per ottenere un vantaggio competitivo. Per esempio, Pine and Gilmore mettono in luce il bisogno per i marketers di creare un'esperienza di intrattenimento, di evasione, di apprendimento ed estetica per attrarre e vincere consumatori.

In linea con le strategie del marketing esperienziale, una volta individuate le dimensioni dell'esperienza del consumo – tra le principali nella manualistica troviamo l'edonismo, l'immersione, l'evasione, l'apprendimento, la sfida, la socializzazione e la *communitas* – i marketers dovranno procedere a compensare eventuali mancanze e debolezze. Il fine è quello di far fronte a quelle lacune che rendono l'esperienza del consumo non all'altezza delle altre esperienze che un soggetto può fare liberamente, magari senza ricorrere al mercato, nel suo ambiente sociale e di vita.



**L'atto del consumare
si fa esperienza sempre
più centrale
delle nostre vite, e
la sua estensione è
totalmente esaurita in
un mercato che pone
tutti i consumatori in
competizione tra loro
per l'acquisizione
di capitale simbolico,
producendo identità e
differenze.**

Immaginiamo lo shopping, attività e/o passatempo che - dopo la vetrina - più si è guadagnato il posto di simbolo rappresentante il consumismo. Applicando il marketing esperienziale, in riferimento ad una specifica struttura o area commerciale, il marketer potrebbe rilevare una carenza di *communitas*: quando si fanno acquisti in quei negozi manca la sensazione di appartenere ad una comunità più ampia. Il *marketer* dovrà quindi trovare il modo di sopperire a tale mancanza, ad esempio riorganizzando gli spazi e ricorrendo a particolari slogan e immaginari; andare oltre la semplice

transizione commerciale, ed ecco comparire dunque aree per lo sport, sale per l'ascolto e la cucina, stanze per la meditazione all'interno degli spazi vendita più al passo con i tempi.

Ovviamente, le ragioni per cui il marketer dovrebbe favorire il senso di comunità, o altre dimensioni, sono le ragioni del mercato, la finalità non è garantire un'esperienza di qualità ma l'incremento dei profitti. Tornando alla nostra rivista di marketing: «L'esperienza del consumo viene creata nella mente dei consumatori, che in risposta valutano, si impegnano in azioni e formano intenzioni future circa l'attività di consumo».

Le conseguenze dell'esperienza di consumo che vengono maggiormente ricercate sono la *satisfaction*, la *nostalgia intensity*; queste sensazioni spingerebbero i consumatori al desiderio di esperire nuovamente quella particolare esperienza, come appare evidente dal WOM, acronimo di *words-in-mouth*, un indice della propensione dei consumatori di condividere storie e aneddoti sulla loro esperienza di consumo con familiari e amici. Il consumo è trattato come un'esperienza tra le altre, l'obbiettivo è rendere l'esperienza del consumo sempre più coinvolgente, memorabile e attraente. Su *marketing arena*, sito che si occupa di marketing, leggiamo che:

Per costruire esperienze si deve agire su tutti gli strumenti che riguardano il marchio, dai punti vendita, al personale, a internet. La base per raggiungere gli obiettivi del marketing esperienziale è una buona progettazione che, attraverso la scelta degli strumenti più adatti possa portare alla creazione di un'esperienza di consumo ricca di valore per chi la vive.

Il focus non è sul prodotto, ma sull'atto del consumare in sé. L'acquistare è sempre meno mezzo e sempre più fine, e viene valorizzato in questa direzione. L'atto del consumare si fa esperienza sempre più centrale delle nostre vite, e la sua estensione è totalmente esaurita in un mercato che pone tutti i consumatori in competizione tra loro per l'acquisizione di capitale simbolico, producendo identità e differenze.

Considerata come un capolavoro del marketing esperienziale, la campagna promozionale della compagnia aerea *Virgin Atlantic* propone una serie di pubblicità centrate sul celebre slogan: “*Flying in the face of ordinary*”, letteralmente “viaggia alla faccia dell'ordinario”. In una delle

ultime pubblicità, vediamo delle persone che, “in un giorno qualunque”, come viene scritto in sovraimpressione, decidono di sostare su una panchina che ha “qualcosa di differente da tutte le altre”. Una panchina rossa che spicca sull’ordinario grigiame del resto del quartiere. Una volta preso posto, l’ignaro cittadino viene coinvolto in un’esperienza inaspettata: servito da eleganti camerieri, piatti prelibati e champagne, può scegliere un film, che verrà recitato da attori in carne ed ossa di fronte alla panchina, o ascoltare della musica, suonata per lui da veri musicisti. Il mercato irrompe nel quotidiano, dissolve l’ordinarietà e la monotonia portando esperienze più coinvolgenti, più stimolanti e più vere.

Fino ad ora ci siamo riferiti al *consumo come esperienza*, il ribaltamento dei termini consente di mettere in luce un altro processo, quello dell’*esperienza come consumo*: un’altra faccia della stessa medaglia.

Thomas Gilovich, riconosciuto professore di psicologia alla Cornell University, raccogliendo dati per quasi 20 anni, è giunto alla conclusione che “spendere soldi nelle esperienze offre una felicità più duratura”. Le conclusioni proposte da Gilovich sono tutto sommato ottimistiche: essendo le esperienze più complesse e fugaci delle *cose materiali*, questo le renderebbe ontologicamente più resistenti ai processi di mercificazione e alle tecniche di “lucidatura” del marketing, preservando quindi un maggior margine di libertà individuale e facendo del consumo di esperienze – in sostituzione al consumo di cose – perno per avviare percorsi di emancipazione dalle logiche materialistiche e consumistiche.

In secondo luogo, le esperienze - in quanto maggiormente slegate dalle dinamiche del possesso - ostacolerebbero quel confronto sociale che suscita invidia e svaluta immediatamente il potenziale gratificante di una merce consumata, alimentando la corsa per la competizione simbolica che sottende e sostiene il consumismo.

Ma le cose stanno davvero così? Bazarvoice, società americana di marketing digitale, conferma le conclusioni degli studi accademici, interpretandole, però, come un’opportunità. Infatti, se i nuovi consumatori sono maggiormente orientati al consumo di esperienze, il mercato dovrà e potrà rispondere a questa nuova e crescente domanda che non rappresenta altro che l’ennesima occasione per alimentare profitti ed estrarre valore.

Le esperienze possono essere ben lustrate e impacchettate come le cose, sono ugualmente mercificabili. Del resto, abbiamo visto, non è tanto la cosa in sé a fare la differenza quanto l’immaginario simbolico che vi si costruisce sopra; e questo potrebbe addirittura rendere le esperienze

ancora più plasmabili delle cose, dato il superamento dei limiti imposti dalla materia.

Esemplificazione di questo florido “mercato delle esperienze” è *Trips*, la nuova proposta di Airbnb, piattaforma leader mondiale della sharing economy relativa agli alloggi. Con *Trips*, Airbnb si lancia nel cosiddetto “turismo esperienziale” promettendo di trasformare i nostri viaggi – dalle gite fuori porta alle avventure per il mondo – in esperienze intense e vivere così la vera essenza del luogo visitato, citando dal sito: «*our guests should be able to fully take part in your experience by participating in two or more activities - not just observe them*».

Su *Trips* quindi, la domanda di esperienze trova l’offerta costituita da proposte della “gente del luogo”. L’incontro è mediato dalla piattaforma che, di fatto – attraverso un sistema di feedback e recensioni – pone dietro all’ormai familiare maschera della neutralità algoritmica il giudizio del capitale. Proprio come in un qualsiasi “mercato delle cose”, sarà la vendibilità a stabilire quali esperienze meriteranno di rimanere in vetrina e quali invece prenderanno la polvere.

Anche per quanto riguarda la questione, sollevata da Gilovich, della fisiologica resistenza dell’esperienza al possesso e all’appropriazione, assumiamo una posizione quantomeno scettica. Davvero l’esperienza offre una naturale resistenza al possesso e all’appropriazione? Prendiamo l’immagine del “frigorifero ricoperto di calamite”: ogni viaggio dev’essere dimostrato, ogni esperienza certificata da un oggetto che la rappresenta, il frigorifero diventa la teca su cui riporre le proprie conquiste e da mostrare ai propri ospiti così come si mostra la nuova macchina o il nuovo divano. Alla base vi è il mito romantico del *Wanderer*, del viaggio come esperienza che trasforma il sé e lo arricchisce, il mito entra però in cortocircuito, il potenziale trasformatore dell’esperienza è riconosciuto e desiderato e si fa gara a chi si trasforma di più. In un contesto in cui tutti sono arricchiti da tali esperienze, l’imperativo diviene il renderne conto e la competizione si sposta sulla capacità di dimostrare le “avvenute” trasformazioni.

Con i *social network* la competizione si fa ancora più serrata, non solo i viaggi ma ogni esperienza – dimostrata attraverso un post, una foto, un video – contribuisce a rendere il nostro profilo, e quindi noi stessi, più interessanti. La pagina Facebook è un’ulteriore teca, le occasioni per competere mostrando agli altri la quantità e la qualità del nostro capitale simbolico si moltiplicano esponenzialmente, e un ulteriore passo in tal senso sono le *stories*, divenute celebri con Instagram ma ora adottate da molti altri “social”. Le *stories* mostrano istanti di vita – da una foto a un

video di pochi secondi – che rimangono disponibili online per solo 24 ore: la quotidianità si fa vetrina, ogni giorno posso – e “devo” in alcuni casi – mettermi in gioco per mostrare quanto le mie giornate siano ricche di “vere” esperienze. La competizione per la differenziazione simbolica non si limita ad invadere il tempo libero ma, sempre più, viene a coincidere con esso.

Quindi, *consumo come esperienza* ed *esperienza come consumo*, due processi che, pur muovendosi da direzioni quasi opposte, si incontrano dialetticamente e si sostengono reciprocamente. Da un lato l’esperienza del consumo acquista una sempre maggiore centralità, il marketing esperienziale cerca di rendere l’atto stesso del consumare sempre più attraente, il mercato si fa canale sempre più coinvolgente attraverso cui organizzare i propri vissuti, originando processi di pedagogizzazione consumistica del desiderio; dall’altro lato, il mercato mercifica le esperienze e le mette in vetrina e in vendita ponendole come differenti dalle altre esperienze, le esperienze presenti sul mercato infatti appaiono come più appetibili, più lucide e più colorate delle esperienze che si possono trovare al di fuori di esso, colonizzando ulteriormente quello spazio sociale ancora esterno alle logiche capitalistiche.

Theodor Adorno, come già Aristotele del resto, riteneva che il progresso tecnico avrebbe consentito all’uomo di affrancarsi dal suo stato di subordinazione, quest’ultimo inteso primariamente come legato alla scarsità delle risorse da cui la necessità di faticare per procurarsele. Progressivamente liberatosi dal lavoro, l’uomo avrebbe guadagnato “tempo libero” – appunto il tempo in cui essere e agire in modo autenticamente libero – nel quale realizzarsi in quelle che sono le sue dimensioni fondamentali, la sfera relazionale e la sfera intellettuale. Nella sua ambiziosa visione, il tempo libero avrebbe dovuto essere la nostra principale opportunità per espandere e sviluppare noi stessi, per conquistare la nostra natura migliore e per acquisire gli strumenti con cui cambiare noi stessi e la società.

Tuttavia, guardando criticamente al suo tempo, Adorno si rese conto che il tempo libero, man mano che si estendeva, veniva progressivamente colonizzato dallo spirito di competizione capitalistico, dall’industria culturale consumistica e dalla fredda e cinica razionalità della produzione. Il “tempo libero” quindi, da terra promessa per l’espressione dell’uomo non alienato, si tramutava in ulteriore spazio di alienazione.

Passando ai nostri giorni, così come nelle retoriche del lavoro dello *Humanistic Management*, anche nel tempo libero il soggetto si esprime ma non si realizza; in entrambi i casi è messo al centro ma è libero di muoversi entro confini stabiliti nei quali, muovendosi, produce valore. Il soggetto produce valore nel mercato del lavoro e reinveste - nel mercato dei consumi - il valore di scambio ottenuto; il mondo del tempo libero, compreso quello delle esperienze e delle avventure, è gestito capitalisticamente.

In un momento storico in cui l'immagine del futuro è sempre più presente, in cui, in buona parte delle società occidentali, si parla frequentemente di riduzione dell'orario lavorativo e di reddito universale, e si fantastica su automazione e fine del lavoro, dovremmo provare domandarci quale forma assumerebbe quel tempo libero - e liberato - tanto anticipato e profetizzato.

6. Moda e riuso

MONDI DELLA MERCE

L'abito è stato manifestazione concreta della classe di appartenenza, dell'epoca storica, simbolo di una comunità specifica di appartenenza, della conformità o meno a certi valori della società, e da qualche decennio indica anche *la personalità del soggetto che lo indossa e le sue scelte di consumo*. Tra tutte le forme della merce, la moda interessa particolarmente proprio per la sua forza nella creazione e esplicitazione dell'identità e per il reciproco determinismo che si instaura tra gli individui e i gruppi e il mercato della moda.

Non è una novità che il mondo della moda si trovi a ripescare nel passato delle forme estetiche tradizionali, né deve sorprendere che si trovi particolarmente a suo agio nel farlo con le contro-culture. La carica simbolica che possedeva il *punk*, ad esempio, creato dal basso ma anche costruzione stilistica, ha permesso che dagli anni '70 ad oggi quell'estetica sopravvivesse nei chiodi, negli anfibì e nei jeans strappati, tutti elementi che hanno in parte perso il legame esclusivo con la figura del punk come *tipo*. Quella del punk è una controcultura complessa e stratificata, che comprende un vestiario specifico, degli ascolti musicali, ideali politici ed etici, conservando in sé una carica eversiva principalmente associata ai suoi elementi spiccatamente in contrasto con molti dei valori comuni alla società, alla sua natura conflittuale e alla sua struttura fortemente collettiva.

Il ri-uso che la moda fa di queste forme estetiche passa solitamente attraverso un processo di raffinazione, distruggendo e frammentando il contenuto che portano al fine da renderlo innocuo. Un modo con cui



Un gruppo di eclettici bohémien si aggira fra le rovine dei Templi del Parco Archeologico di Selinunte per la campagna Gucci Pre-Fall 2019 di Alessandro Michele . L'antica città greca è lo scenario di un moderno simposio, in cui amici e amanti si incontrano per discutere di filosofia e politica, leggere poesie, fare musica, fare sport e ballare. I ragazzi rappresentano le tendenze della contro-cultura di Venice Beach, in California: hardcore punk, rollerblader, bodybuilder e surfisti.

COMMENTI

I love everything in it, refuse to restrain, shout casually, free and equal, not cold-eyed. People sing and dance, This is an expression of primitive unity!

Love the punk feeling: however, punks don't have thousands of dollars for a Gucci outfit.

okay guys I need to know what's the name of that blond guy with the spiky hair and white face, long coat. He used to be called sexy foucault on Instagram for some time and I can't seem to find him back.

A reflection of the spirit and our culture, more than just fashion. And it makes me think of Woodstock and David Bowie some sort.

These videos make me forget that it's all about clothes.

possiamo descrivere questo passaggio è distinguendo tra tipi e tratti. Il *tipo* sarà la figura del punk, che ci immaginiamo o ci ricordiamo come quello/a che porta i capelli in quel modo lì, ascolta quella musica lì, ha un certo tipo di atteggiamento generalmente conflittuale, e passa il tempo all'interno di un gruppo di altri *punks*.

In seguito alla raffinazione, quello che rimane del *tipo* - prendiamo ad esempio Jonny Rotten per il punk -, sono i suoi *tratti*, cioè i jeans strappati, il chiodo, gli anfibi etc., ora scomposti e rimescolabili. I tratti che sopravvivono alla frammentazione sono quelli più propensi ad una risemantizzazione parziale: del punk teniamo i jeans strappati di Jonny Rotten ma non i suoi denti marci, né tantomeno il senso di disgusto sociale proprio di questa corrente. Questo andamento non riguarda solo il punk in sé, ma tutte le controculture: dopo aver messo tutti i vari Jonny in lavatrice, rimaniamo con i singoli *tratti* estrapolati dai diversi tipi, che diventeranno tutti compatibili tra di loro, rimescolabili, senza apparente contraddizione.

Nel 2017 Gucci ha usato anche l'immaginario politico del '68 francese: nello spot "Dans les rues" vediamo masse di modelli che interpretano giovani studenti ben vestiti intenti a imbrattare auto e muri, lanciare rotoli di carta igienica in uno scenario di *guerrilla* urbana e a sfilare con bandiere rosse, ma anche gialle e blu. Quasi cinquant'anni dopo, nei frame della pubblicità di Gucci ritroviamo un '68 laccato, privo di ogni tipo di violenza, senza polizia, tante bandiere colorate e pochette alla mano.

Il mercato della moda ri-usa le differenze di cui le controculture sono portatrici, e attraverso la scomposizione da tipi a tratti, è in grado di utilizzare alcune forme in ragione della forte valenza simbolica che mantengono in sé. L'abbigliamento del punk o l'estetica di "strada" fornisce una percezione diretta di autenticità, anch'essa utile al mercato. Quello che il marketing della moda cerca di ricreare è una forma estetica che rimandi a qualcosa di oltre il semplice indumento, e che possa essere in grado non solo di contenere o indirizzare la dimensione soggettiva ma di significare, da zero, l'identità di chi le indossa. Questo è il motivo per cui le forme estetiche della *working class* o del punk sono particolarmente efficaci: non ci ricordano solamente un modo di vestirsi, ma racchiudono in sé anche la forte idea comunitaria che caratterizza gli ambienti da cui provengono, ricorda i suoi luoghi di aggregazione e una specifica visione della società, i modi di vivere e gli atteggiamenti di chi indossava quegli indumenti. Queste comunità simboliche spesso si costruivano attorno a condivisioni di materialità oggettive: il luogo di lavoro, la quotidianità comune, le stesse idee politiche. Oggi questi modelli aggregativi sembrano lontani e impensabili. Il mercato vuole riprodurre

proprio questo senso di coesione interna, di forte appartenenza e comunità, ovviamente con i suoi propri mezzi, ponendosi come forza creatrice primaria di identità e comunità.

In *Senza tregua* di Giovanni Pesce abbiamo una chiara rappresentazione dell'estetica della necessità: durante la resistenza italiana i gappisti indossano come divisa militare la propria tuta da operaio, unico abito a loro disposizione ma anche importante mezzo di riconoscimento reciproco e politico. In questo caso la differenza estetica era data dalle condizioni materiali e dall'identità politica dei soldati.

Il ri-uso dell'abbigliamento da lavoro è prima di tutto materiale: «Indosso una tuta da operaio, ovviamente usata», e anche identitario «Ci confonderemo alle migliaia di lavoratori di cui, del resto, facciamo parte, quale avanguardia in armi. Ognuno ha il suo settore di lotta. Gli operai sabotano, scioperano, manifestano; noi colpiamo tedeschi e fascisti ripagando il nemico con la sua stessa moneta». Indossare la tuta da operaio è un gesto che appare insieme come necessità e scelta.

Tornando alle passerelle, qualche marchio ha recentemente usato per le sue collezioni l'abbigliamento da lavoro, che sia la tuta dell'operaio meccanico, la divisa del fattorino o quella da infermiere. I designers la chiamano ispirazione o influenza dell'estetica della *working class* sul proprio slancio creativo, altri la battezzano come appropriazione o feticizzazione della classe operaia. Un esempio diventato famoso è la t-shirt gialla con il logo della DHL (nota azienda di trasporto merci e logistica) prodotta dal brand francese Vetements. Il marchio è da sempre affezionato alle sottoculture giovanili e agli abiti da lavoro, le parole che più spiccano aprendo il loro sito web sono “*subversive street style*” e “*power of identity and diversity*”. L'idea della t-shirt DHL ha indignato alcuni dato il prezzo esorbitante ed è sembrata una genialata del marketing ad altri, e la maglietta ha fatto il dovuto scalpore.

Come fa il mercato, dopo la messa a valore, ad assicurarsi che i destini della T-shirt DHL e del fattorino che la indossa quotidianamente rimangano separati? Quando si produce un capo di quest'ordine, bisogna essere sicuri possa costituire un rimando efficace a una sotto/controcultura, attraverso l'uso dei suoi tratti singoli ormai simulacri, ma che rimanga a un livello tale da non essere associato realmente alle masse della classe lavoratrice. Accade al marchio inglese Burberry, che qualche anno fa si trova a vivere un incubo, dovendo affrontare una crisi di mercato in quanto i suoi celebri capi di lusso con motivo scozzese iniziano a venire associati ai cosiddetti

Chavs, termine dispregiativo per indentificare i membri stereotipati della classe disagiata inglese: l'immaginario li narra come teppisti e giovani antisociali che girano con indosso indumenti sportivi di marca, con gioielli ingombranti e riproduzioni o pezzi originali di indumenti firmati, mostrando un atteggiamento tendenzialmente rozzo o sfacciato. Inutile dire quanto questa associazione abbia significativamente rovinato l'immagine di Burberry,

che ha sempre puntato ad essere simbolo dell'eleganza britannica e dello stile classico.

Niente Paura. Il marchio si risveglierà sudato ma sereno qualche anno dopo, riportando a sé anche questo scarto creatosi: nasce l'*haute chav*, il mix di abiti di lusso come burberry, cinte costose, rolex e elementi come tute da ginnastica, felpe, scarpe da tennis, abbinamenti che identificavano la stessa classe disagiata che sgomitava per sembrare alla moda. Tutto ciò è riportato alla ribalta dell'esteticamente accettabile nelle passerelle, nei videoclip hip-hop e trap. Anche la tipizzazione del cattivo gusto è re-inserita all'interno di un orizzonte di riconoscibilità estetica positiva e valorizzabile dal mercato della moda. Il



Le estetiche della differenza funzionano come motore creativo nella moda e nel mercato in generale.

pricing entra in gioco come mezzo principale che permette di mantenere alto il valore simbolico di una maglietta che riporta il logo della DHL. Quello che fa da collante tra la t-shirt e i 200 euro che costa è l'ironia: il gioco funziona perché sia chi indossa che chi guarda sa cos'è DHL e sa che esiste un brand che ripropone la divisa da fattorino a quel prezzo, possedendo gli strumenti necessari a decodificare l'indumento. La figura dell'ironia funziona perché è una figura escludente: ha bisogno di essere compresa per essere efficace e differenzia sempre chi la capisce da chi non la capisce. Chi la capisce è come te, la coglie al tuo stesso modo attraverso le sue stratificazioni simboliche. A questo punto l'atto stesso di comprare quel tipo di oggetto è impregnato di un senso che va oltre il semplice acquisto di una t-shirt. L'ironia permette al mercato di allontanare subdolamente il mondo che emula e la *working class* appare come niente di più che una scelta estetica. In questo modo il mercato produce disuguaglianza sociale e nello stesso tempo la cela.

Le controculture si vengono a creare in senso conflittuale attorno a un rifiuto o una rilettura dei codici dominanti della società, attorno alle differenze

di classe sociale e a quelle interindividuali. Le comunità-tribù di consumatori si formano attorno al consumo della stessa merce. Nel caso del ri-uso delle controculture, la merce porterà nel significante l'autenticità, che al mercato manca, e la componente comunitaria, che il mercato vuole ricreare.

Nella coppia identità-differenza la prima si dà in rapporto alla seconda, cioè l'identità si definisce e si instaura nella differenza. Le estetiche della differenza funzionano come motore creativo nella moda e nel mercato in generale. Come negli altri campi d'azione del marketing postmoderno, nella moda si punta a produrre identità ricreando delle forme che appaiano autentiche all'individuo che le abbraccia, distinguendolo da altri che non lo fanno. L'acquisto di una certa merce consente di distinguersi e allo stesso tempo necessita anche di qualcuno con cui essere d'accordo: in questo modo la moda è continuamente rinnovata, muovendosi sia orizzontalmente, attraverso le varie comunità di consumatori, che verticalmente, attraverso le classi sociali. Le differenze messe a valore dal mercato celano le disuguaglianze che si trascinano dietro. Alle identità, fluide, è permesso di cambiare e mutarsi. L'identità la scegli, la indossi e la togli se è comodo farlo. Quella che permane è la disuguaglianza che sta alla base, di cui il mercato si nutre.

L'estetica è importante per il senso che può assumere in una collettività, per separare il proprio corpo, quasi come quello di un monaco, dall'esterno e renderlo mezzo di riconoscibilità. Gli spazi di libertà o di conflitto rispetto alla realtà, che si aprono tendenzialmente a seguito di lotte politiche e sociali, scatenano però la rincorsa da parte del mercato ad occuparli per metterli a valore. Ogni persona che ha provato a fare politica dal basso conosce bene questo meccanismo e sa bene come guardarsene. Dopo gli anni Settanta, il mercato si è preso a braccetto il femminismo (ovviamente frammentandolo) e la rivoluzione sessuale. Di questi spazi, l'estetica molto spesso è l'unica cosa che rimane, slegata dal contenuto: dalle lotte o dai bisogni effettivi da cui nascevano. Ogni volta che un soggetto politico o sociale muove dei passi per riconoscersi, anche in senso estetico, gli avvoltoi aspettano le carcasse, pronti a farsi una scorpacciata e due risate. A volte non aspettano nemmeno che le creature muoiano, ma se le prendono da vive.



MONDI DE

EL LAVORO

1. Le nuove regole di ingaggio

MONDI DEL LAVORO

Nel 1957 Italo Calvino finisce la stesura de *La speculazione edilizia*, un romanzo breve che pubblicherà solo successivamente in volume nel 1963. La storia è ambientata alle soglie del miracolo economico italiano, in una riviera Ligure in preda alla febbre da cemento, dove si affastellano in maniera caotica e confusa edifici pronti a offrire soggiorno alle classi medie dell'Italia settentrionale. Ai margini del racconto emergono gli artefici materiali di questa costruzione *in progress*, i manovali, colti nelle più svariate attività. È tuttavia su uno di questi che indugia maggiormente il narratore nel corso della storia: Angerin, un giovane proveniente dall'entroterra ligure e da sempre alle dipendenze di uno spietato impresario edile di nome Caisotti.

[Angerin] era un gigante, con il petto d'un toro, con la testa dai capelli rossi e rapati che teneva bassa come uno che non vuole né sentirsi né vederci, sebbene avesse un bel biondo viso giovane, dallo sguardo smarrito e furioso, e ci dava dentro a picconare o a spalare che pareva un Bulldozer, [...] rispondeva di rado, con brontolii cupi, quasi inarticolati. – Un bel lavoratore, – disse di lui Caisotti, che veniva ogni tanto a dare un'occhiata ai lavori [...] – uno che fa il lavoro di tre uomini. Continua anche un'ora filato, senza staccare un minuto. Li avessi tutti come lui.

La figura di Angerin è interessante perché è in un certo senso idealtipica: maschio, bianco, sfruttato, scarsamente alfabetizzato (come dimostrano

le poche righe di dialogo che lo vedono protagonista). La sua marginalità all'interno del romanzo (compare in solo due scene), costringe Calvino a semplificarne la rappresentazione, eliminarne le sfumature interiori ed esteriori, ricorrendo a quel profilo cristallizzato di lavoratore che l'immaginario operaio offriva a metà Novecento. «Un bel lavoratore» come dice Caisotti; sfruttato, aggiungeremmo noi oggi; «dallo sguardo smarrito e furioso» come invece ce lo descrive il narratore, a suggerire una rabbia inarticolata e nichilistica che trova sfogo soltanto nei «brontolii inarticolati» e nel lavoro («ci dava dentro a picconare o a spalare come un Bulldozer»).

All'altezza del '57, ritrarre una figura di questo tipo significava implicitamente evocare una comunità di destino (la classe operaia), i cui membri – che lo volessero oppure no – avevano minime possibilità di accesso a risorse, ai beni materiali o immateriali, e in ultima istanza a una galassia di opportunità attraverso le quali modificare la propria vita individualmente. A contraddistinguere questi membri non era soltanto la miseria della condizione, ma anche l'unica possibilità con cui essi potevano contrastarla: offrire le loro capacità fisiche e mentali in cambio di un salario. Comunità di destino significava, appunto, questo: che l'appartenenza di un individuo a essa non determinava solo una condizione economica di partenza, ma anche idee, modi di pensare e di pensarsi all'interno dell'universo sociale; tutti elementi che andavano a definire una sorte comune. Un destino condiviso che tuttavia non doveva essere concepito in maniera fatalista: esso poteva essere mutato e la gerarchia sociale ribaltata a partire da una presa di consapevolezza di un'identità di interessi collettiva e, successivamente, di un'unità politica e organizzativa dei membri della comunità stessa (una coscienza di classe che avrebbe condotto, successivamente, alla lotta).

Da questo punto di vista, il Novecento può essere considerato il secolo in cui la possibilità di una trasformazione radicale della società ha trovato le sue realizzazioni più alte e, allo stesso tempo, subito i ridimensionamenti più profondi. Da una parte, il modello sovietico e le diverse organizzazioni dei lavoratori e partiti di matrice comunista o socialista, hanno rappresentato per molto tempo una speranza concreta di emancipazione collettiva su scala internazionale e nazionale; dall'altra il concetto di classe, e di emancipazione della classe stessa attraverso la lotta, ha subito una serie di delegittimazioni dal punto di vista teorico (e non solo).

La prima delegittimazione è dettata da ragioni più propriamente politiche e dalla generale svalutazione di tutto quell'armamentario concettuale cui

facevano tradizionalmente riferimento i partiti di sinistra. Sebbene a essa abbiano contribuito concause differenti, due possono essere individuate nel cambiamento delle modalità di organizzazione della produzione nelle società occidentali e nel progressivo declino della “centralità operaia”: il passaggio dal fordismo di massa al postfordismo delocalizzato e *just in time*, dal predominio del settore secondario alla progressiva terziarizzazione dell’economia, dalla fabbrica come luogo simbolo alla frammentazione della stessa all’interno di una catena di produzione globale. Un cambiamento non influente che sembra incrinare la validità di un concetto come quello di classe, quasi autoevidente fino a pochi decenni prima. Basti pensare al luogo fisico ma anche simbolico per eccellenza di una stagione passata: la grande industria pesante. Sotto il suo tetto venivano a raccogliersi folle di lavoratori che se da una parte erano tra loro concorrenti, dall’altra potevano in alcuni casi riconoscersi in interessi simili, nella difesa e nella rivendicazione dei propri diritti contro un padrone. La progressiva frammentazione di questo centro produttivo e simbolico, la composizione sempre più molecolare dei diversi luoghi della produzione (sia essa materiale o simbolica) finiscono per rendere sempre più complesso il riconoscimento di un’unità dei lavoratori.

La seconda delegittimazione deriva dal sospetto, progressivamente sempre più decisivo, che il concetto di classe risulti sostanzialmente miope nei confronti delle differenze di razza e di genere. Benché esista infatti una condizione diseguale comune (la necessità di offrire le proprie capacità manuali e intellettuali per sopravvivere), dopo gli anni Settanta si inizia a capire che esistono altri tipi di oppressione, di diseguaglianza e di miserie, solo indirettamente riconducibili alla condizione sociale. Entrano nel discorso pubblico, benché a fasi alterne, problemi che fino a pochi decenni prima venivano considerati di scarso interesse. Per nominare solo quelle legate alla sfera lavorativa, sul versante di genere, basti pensare alle minori opportunità di inserimento delle donne nel mercato del lavoro, allo squilibrio nella differenziazione dei compiti in ambito familiare (sono le donne cui tradizionalmente vengono demandate le attività domestiche e di cura), alla conseguente necessità ad accettare posizioni lavorative saltuarie, meno retribuite e con minori garanzie, soprattutto in quei paesi in cui manca un complesso di politiche pubbliche di tipo assistenziale; sul quello etnico, si pensi invece alle minori garanzie che molti lavoratori migranti non qualificati hanno sui luoghi di lavoro in termini di sicurezza, rispetto dei termini contrattuali o regolarizzazione del rapporto di lavoro.

Ecco che, se interrogato oggi, il manovale Angerin ci risponde, segnalando la distanza tra quel 1957 che lo ha visto nascere dalla mente dello scrittore ligure e il nuovo millennio. Dietro al suo profilo di carta non sembra ergersi più quella comunità di destino di cui si è parlato più sopra e, contemporaneamente, accanto a esso sono comparse altre figure, soggette a diseguaglianze ulteriori di cui è impensabile non tenere conto. Anzi, sono proprio queste ultime (donne, migranti, ma anche omosessuali, *queer*), volenti o nolenti, a influenzare oggi la linea del conflitto politico, a definire le nuove regole di ingaggio, i confini entro il quale individuare nemici ed alleati. In molto elettorato di sinistra le questioni di genere e di razza sono percepite come un fronte caldo verso il quale mobilitare energie fisiche e psichiche per far arretrare il nemico o almeno tentare di fermarne l'avanzata. È una mossa legittima, ma può non bastare, soprattutto se è su quel fronte che le destre sembrano ottenere i successi maggiori. È forse necessario fermarsi un attimo, riflettere tatticamente, rimodulare le lenti teoriche con cui l'attualità ci costringe a vedere i problemi: aprire, accanto a questo fronte, anche quello del lavoro, forse, può essere un primo passo.



2. Il settimo uomo nelle economie industriali

MONDI DEL LAVORO

Vivono in capannoni fatiscenti o in sale da ballo dismesse con tramezzi di cartone, come il gruppo di turchi che di recente ha attirato l'attenzione a Wuppertal. Lavorano molto, pur essendo pagati al di sotto del tariffario previsto, come il giordano El Achmad a Berlino che si accontenta di due marchi e cinquanta all'ora. Lavorano come interinali, senza contratti a tempo indeterminato – “le anime morte nella fabbrica”, li chiama un esponente del sindacato.

È un estratto, questo, ripreso da un'inchiesta sulle condizioni dei lavoratori immigrati in Germania all'altezza degli anni Settanta, pubblicata sul settimanale *Der Spiegel* nell'estate del 1975. Non è superfluo ricordare la data per diverse ragioni.

Ci troviamo innanzitutto in un periodo della storia della Germania federale in cui il tema del lavoro migrante è molto caldo: soltanto due anni prima il governo socialdemocratico di Brandt aveva decretato la fine dei cosiddetti “accordi di assunzione per lavoratori stranieri” (*Anwerbeabkommen*). A partire dalla metà degli anni Cinquanta, la cancelleria federale aveva siglato con i governi di altri paesi questi patti bilaterali nel tentativo di regolarizzare la forza lavoro migrante, renderne maggiormente controllabile l'afflusso all'interno del mercato del lavoro tedesco e rispondere in maniera efficace alla domanda

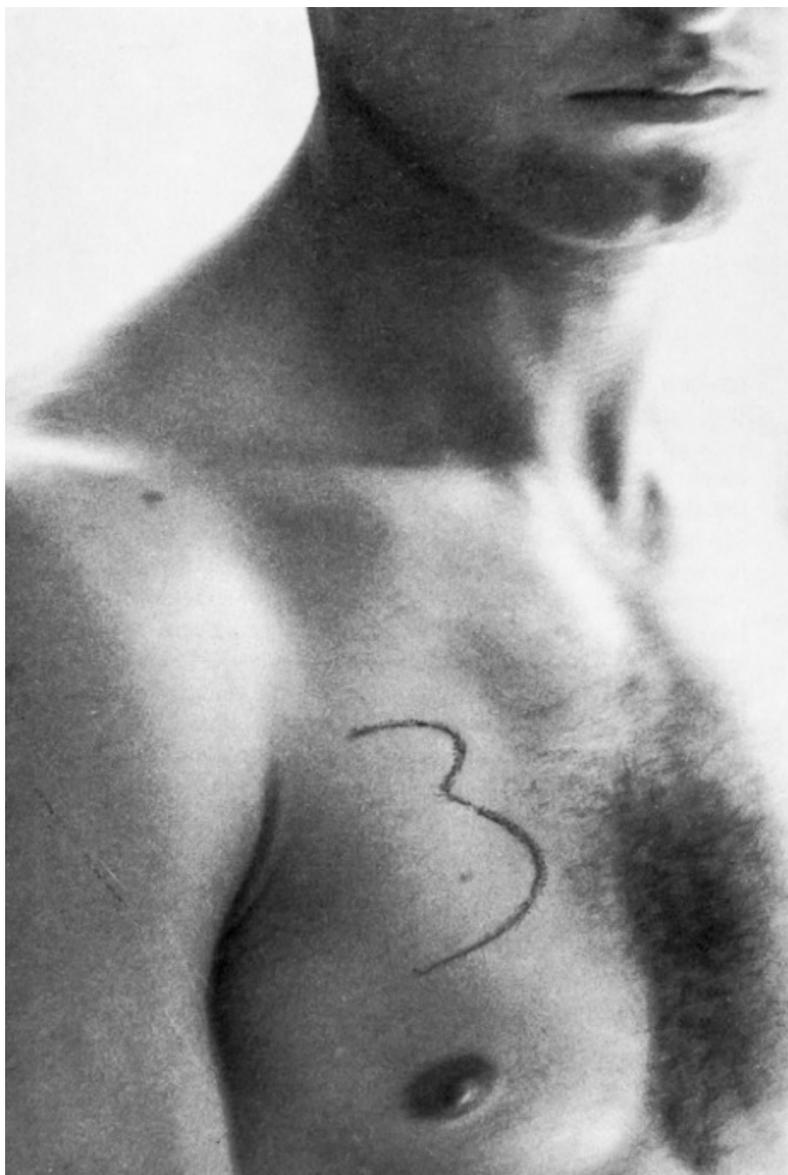


di manodopera del settore manifatturiero. Con l'avvento della crisi petrolifera del '73 e del conseguente aumento incontrollato della cassa integrazione e della disoccupazione, la volontà di salvaguardare la manodopera tedesca a discapito di quella straniera conduce Brandt a fermare l'assunzione di quest'ultima. Una strategia apparentemente valida sul piano teorico, ma che all'atto pratico risulta fallimentare: l'immigrazione non si ferma, l'assunzione di lavoratori migranti continua per vie illegali e alle già pessime condizioni lavorative si aggiungono le difficoltà legate a un mancato riconoscimento giuridico in Germania, come testimonia l'inchiesta di *Der Spiegel*.

Al di là del quadro normativo tedesco sulla forza lavoro migrante all'altezza degli anni Settanta, il 1975 è anche l'anno della pubblicazione di un libro che forse per la prima volta tematizza in maniera diretta la questione dei lavoratori stranieri nel capitalismo europeo degli anni Settanta. Il libro in questione si intitola *Il settimo uomo*, pubblicato per la prima volta in Germania dal documentarista e fotografo svizzero Jean Mohr e dallo scrittore britannico John Berger. Con lo stile asciutto e poetico di quest'ultimo, le foto scattate da Mohr durante la ricerca sul campo, inframmezzate dai dati statistici sull'emigrazione europea, il lettore viene accompagnato – senza retorica – a seguire la realtà quotidiana di questi lavoratori, scoprirne la storia

e ripercorrere ragioni e strade che li hanno condotti nel cuore pulsante del sistema produttivo europeo. Un cuore il cui sangue era per circa il quindici per cento straniero: lavoratori che dalla Turchia, dall'Italia, dal Portogallo, dalla Spagna, dall'India, dal Pakistan, ecc. venivano impiegati in particolare nel settore manifatturiero (nella fabbrica della Ford a Colonia rappresentavano il 40% della manodopera; in Francia, nelle fabbriche francesi della Renault, erano altrettanti). Oggi come allora, sono uomini e donne invisibili che hanno la possibilità di uscire dall'anonimato soltanto passivamente, a seconda della volontà e delle intenzioni che animano il discorso pubblico del paese d'arrivo: considerati opportunità da sfruttare (per gli imprenditori, essendo manodopera a basso costo, la maggior parte delle volte senza tutele e disposta a lavorare a qualsiasi condizione), minaccia (per i lavoratori nativi che concorrono sullo stesso mercato) o problema (per i governi che tentano di regolarne l'afflusso). Il libro ideato dai due autori li riportava invece al centro del discorso pubblico, dandogli – per quanto possibile – una voce, una fisionomia: quella del settimo uomo che, come scrive Berger, «per poter vivere, può (solo) vendere la propria vita». Vengono registrate non solo le partenze, i viaggi estenuanti, le lunghe file per il controllo di visti e passaporti, la ricerca di lavoro e le condizioni assurde da sopportare dopo averlo trovato, ma anche tutti i preparativi e le visite che servivano a convalidare l'idoneità al lavoro duro.





Il numero di matricola segnato sul petto o sulle braccia, le stanze stipate di lavoratori nudi per farsi visitare da medici tedeschi nei centri di assunzione di Istanbul. È un'iconografia ben impressa nelle menti del pubblico tedesco degli anni Settanta: muta e perturbante richiama lo spettro delle visite di idoneità al lavoro che precedevano l'entrata nei campi concentrazionari durante la Seconda guerra mondiale. Un'analogia debole (nessun progetto razionale atto all'eliminazione di idonei e non idonei) ma che vuole suggerire quanto efficienza e brutalità certe volte vadano a braccetto, soprattutto se a prevederle è lo stesso modello di organizzazione del lavoro. Nel settore manifatturiero europeo dove finiva molta manodopera migrante, questo modello corrispondeva in buona sostanza a quello elaborato da Taylor nel 1911, importato progressivamente in Europa, in Francia da Renault e in Italia da Agnelli: al centro stava una nuova figura di lavoratore, quella dell'operaio-massa, che andava a soppiantare quella dell'operaio altamente specializzato; un lavoratore che – nell'elaborazione dell'ingegnere americano – doveva essere «un gorilla ammaestrato», senza partecipazione intellettuale attiva, puro uomo-macchina dedito a operazioni fisiche monotone e predeterminate. Il valore di un lavoratore coincideva prima di tutto con il suo tasso di resistenza alla fatica e con la sua scarsa predisposizione (data la sua condizione) a licenziarsi o ad abbandonare un lavoro dove lo sforzo fisico veniva ricompensato solo in minima parte dal salario. In quest'ottica, il “settimo uomo” risponde perfettamente a questo identikit, almeno fino agli anni Settanta e Ottanta, quando progressivamente l'industria pesante viene delocalizzata.

Sembrano così sfumare le differenze che intercorrono tra i lavoratori migranti che arrivavano in Europa tra anni Cinquanta e anni Settanta e i loro colleghi nativi. La categoria di operaio-massa sembra includerli sotto un'unica etichetta, andando in controtendenza rispetto a quegli assunti che tendono maggiormente a distinguere, a porre l'accento sulle maggiori condizioni di svantaggio degli uni rispetto agli altri. Eppure, considerarli soltanto come parte integrante di un particolare tipo di forza-lavoro disponibile a livello sociale significherebbe uniformare e appiattare il problema a una semplice questione tecnica. Nel caso tedesco, un lavoratore turco impiegato nel settore automobilistico era allo stesso tempo un operaio-massa ma anche uno straniero, costretto a far valere i propri diritti in maniera diversa sia in ambito lavorativo sia, più in generale, nella vita quotidiana: la maggior parte delle volte non parlavano tedesco (la conoscenza della lingua, infatti, non era richiesta); alcuni vivevano in condizioni abitative pessime, altri invece venivano confinati

in dormitori per lavoratori turchi, senza possibilità di integrazione con la cittadinanza; oltre a questo, dovevano confrontarsi con maggiori ostacoli per accedere al sistema assistenziale nazionale. In altri termini, le differenze esistono ed è necessario tenerne conto. Questo si traduce inevitabilmente in una o più divisioni etniche (immigrati contro autoctoni), in una scomposizione interna a quella comunità di destino che è la classe degli sfruttati? Proviamo a dare una risposta positiva e una negativa a questa domanda.

La risposta positiva suonerebbe, più o meno in questo modo: la storia del movimento operaio ha spesso mostrato delle difficoltà a includere le istanze dei lavoratori migranti all'interno delle proprie lotte, a fare fronte comune. Nei primi decenni del Novecento, la Federazione statunitense del lavoro (che rappresentava gli interessi degli operai americani altamente specializzati) considerava i lavoratori migranti come un pericolo per il movimento sindacale nel suo complesso e per le lotte che esso conduceva: da qui le proposte per limitarne l'ingresso nel mercato del lavoro, soprattutto per paura che esso potesse intaccare il livello salariale dei "lavoratori americani"; nella seconda metà del Novecento nella Germania federale, anche la confederazione dei sindacati tedeschi almeno fino agli anni Settanta non ha mostrato particolare interesse ad organizzare e includere la forza lavoro migrante all'interno di un terreno di lotta comune, avendo come orizzonte immediato gli operai specializzati tedeschi. Oggi, in Italia, le cose non sembrano andare poi tanto diversamente, soprattutto gettando un occhio al discorso pubblico e alle modalità con cui il tema della forza lavoro migrante viene affrontato. In questo caso, ci si trova di fronte al paradosso rossobruno, ossia l'impiego di categorie tradizionalmente elaborate a sinistra per avvalorare argomentazioni e politiche di destra. Emblematica da questo punto di vista è la volontà di far coincidere la forza lavoro migrante con il concetto marxista di «esercito industriale di riserva», strumento con cui l'«élite globalista sorosiana» creerebbe una concorrenza al ribasso tra i lavoratori. Al di là dell'aporia logica – i lavoratori immigrati non rappresentano un elemento concorrenziale in quanto migranti o stranieri, ma in quanto *poveri e precari* tanto quanto molta forza lavoro italiana –, riflessioni



I lavoratori immigrati non rappresentano un elemento concorrenziale in quanto migranti o stranieri, ma in quanto *poveri e precari* tanto quanto molta forza lavoro italiana.

di questo tipo rendono ancora più utopico il riconoscimento di un fronte comune.

Ma possiamo dare anche una risposta negativa alla domanda formulata poche righe più sopra e affermare che in certi casi le differenze possono essere trascese all'interno di una lotta comune. Nella Russia pre- e post-rivoluzionaria lo dimostra l'esperienza dell'Unione Generale dei Lavoratori Ebrei (*Bund*), animata sia dal conflitto di classe che dalla difesa dell'identità ebraica. In un certo senso, l'esperienza del Bund ebraico rappresenta una delicata ma riuscita sintesi tra due istanze diametralmente opposte e in apparente contraddizione: quella della linea assimilazionista di matrice bolscevica (che negava che gli ebrei fossero una nazione) e quella autonomista dell'Unione ebraica che invece considerava la lotta di classe degli operai ebrei come strettamente correlata con la salvaguardia di una loro autonomia culturale e nazionale. Ma senza andare troppo lontano nel tempo, possiamo ritornare alla Germania degli anni Settanta e allo sciopero che a Niehl, un distretto di Colonia, vide protagonisti alcuni operai della Ford, solidali con 300 loro colleghi turchi che erano appena stati licenziati per essere ritornati troppo tardi dalle ferie: su quattordici giorni di ferie concessi all'azienda, almeno dieci, all'epoca, dovevano essere riservati al lungo viaggio di ritorno in Turchia per ricongiungersi con i familiari. L'assenza di questi lavoratori aveva provocato la riduzione della produzione di circa il 25% e la paura che al loro licenziamento potesse seguire un insostenibile aumento dei tempi di lavoro e della velocità della catena di montaggio che avrebbe colpito tutti i lavoratori allo stesso modo, diede il via allo sciopero e all'occupazione della fabbrica. Lavoratori italiani, turchi, tedeschi scioperarono assieme, auto-organizzandosi, chiedendo aumenti di stipendio, un allungamento del periodo di ferie, il rallentamento della velocità della catena di montaggio, un contratto di stipendio di minimo tredici mesi. Soltanto l'intervento della polizia mise fine allo sciopero.

Le «anime morte della fabbrica», come li definiva l'esponente del sindacato intervistato da *Der Spiegel* nell'estratto iniziale, possono prendere una fisionomia politica, diventare un soggetto di lotta che oltrepassi le differenze di razza e coinvolga anche i lavoratori nativi. Tuttavia il contesto entro cui questi esempi virtuosi si trasformavano in una prassi concreta di lotta si è oggi diversificato: l'operaio-massa come soggetto da cui partire per sviluppare il conflitto rivoluzionario non è più figura centrale; la fabbrica come luogo fisico di controllo della produzione ora si sviluppa

in una catena globale del valore che è sempre più atomizzata e i luoghi in cui cogliere una prima comunanza di interessi sembrano essere evaporati; la protezione di leggi lavorative e accordi collettivi che salvaguardassero un minimo la posizione di qualsiasi lavoratore è stata sostituita con un precariato generalizzato, in cui chi offre forza lavoro è costretto ad appaltare le proprie capacità (fisiche e intellettuali) senza garanzie, comprando molte volte anche utensili e attrezzatura per lavorare (si pensi alle bici dei facchini *take-away*); tra essi anche il lavoratore migrante non qualificato non cambia il suo stato precario: sfruttato all'interno della filiera agricola, nella logistica assieme ai lavoratori nativi, nel commercio al dettaglio, nel settore alberghiero e *catering*, ecc. continua a far parte – forse più di prima – dei *working poor*, lavoratori che guadagnano troppo poco per uscire dalla povertà e allo stesso tempo non hanno diritto a contributi di assistenza. Accanto a lui, nella schiera di quelli che «per poter vivere, possono (solo) vendere la propria vita» oggi si sono aggiunti anche i nativi.

3.

La lavoratrice tra femminilizzazione del lavoro e precarietà

MONDI DEL LAVORO

La lavoratrice è una figura che è entrata relativamente tardi nell'immaginario collettivo: a setacciarlo, si scopre che esso ne è abitato soltanto in minima parte. È dal nuovo millennio che i personaggi di lavoratrici femminili avanzano progressivamente in primo piano: un piccolo sintomo del cambiamento che a livello economico e sociale ha subito il ruolo della donna almeno nelle società occidentali, dove esso ha acquisito una centralità che fino agli anni Settanta era impensabile anche dal punto di vista dell'immaginario produttivo. Ciò non significa affatto che le donne prima non lavorassero, anzi: a loro venivano assegnati compiti domestici e di cura all'interno della sfera familiare che non potevano rifiutarsi di svolgere in quanto erano considerati "naturalmente" femminili e da svolgere gratuitamente; inoltre, quando partecipavano alle attività lavorative extradomestiche, questa partecipazione era sempre limitata e accessoria, legata alla necessità di sopperire a un reddito familiare non sufficiente per il sostentamento oppure a una mancanza di forza lavoro maschile (come durante le due Guerre mondiali). Credere che questa eredità secolare nell'assegnazione dei compiti femminili e maschili possa scomparire nell'arco di cinquant'anni è evidentemente irrealistico e lo dimostra, per esempio, il peso che ancora oggi ha per le donne il "vincolo familiare" nella progettazione del proprio futuro lavorativo. Come dice Fabio Dovigo, «se gli uomini hanno una

famiglia su cui contare, le donne hanno una famiglia a cui pensare».

Al di là delle disuguaglianze di genere ancora persistenti, tuttavia è innegabile che una femminilizzazione del mercato del lavoro sia avvenuta. Prima della svolta degli anni Settanta la figura del lavoratore era sostanzialmente maschile nell'immaginario collettivo, non soltanto perché alle donne venivano assegnati ruoli di riproduzione sociale piuttosto che di partecipazione all'interno della catena produttiva, ma anche perché i settori su cui, fino a un certo punto, si è basato il sistema produttivo occidentale prevedevano una resistenza alla fatica fisica maggiore e per questo considerati *naturalmente* maschili. Ciò non significa che non si trovassero lavoratrici femminili all'interno del settore agricolo (basti pensare alle mondine) e di quello manifatturiero, dove esse venivano impiegate nella produzione di automobili, di elettrodomestici e di apparecchiature elettroniche, ma che il loro impiego era strettamente legato al costo della loro forza lavoro e alle modalità di assunzione che venivano loro concesse (part-time). In questo, il loro ruolo non era molto diverso da quello dei lavoratori migranti e dei giovani, ossia manodopera a basso costo, flessibile e con meno pretese (mai pregiudizio fu più infondato come dimostra la storia dei conflitti operai e il contributo che a esso hanno dato le figure femminili). Dopo gli anni Settanta e Ottanta, invece, la progressiva affermazione dei diritti delle donne sul piano politico, portata avanti dalle lotte dei movimenti femministi, e la vasta espansione del settore terziario e delle sue diverse occupazioni sul piano economico hanno condotto a prestare maggiore attenzione alla forza lavoro femminile e assorbitne l'offerta. Se l'operaio-massa trovava il suo corrispettivo nel *settimo uomo*, ossia nel lavoratore migrante arruolato nell'industria pesante, dagli anni Ottanta la terziarizzazione dell'economia mette a valore caratteristiche e tratti culturalmente associati con il genere femminile: la lavoratrice può, meglio di altre figure, riassumere il passaggio a un cambio di paradigma economico incentrato maggiormente sull'attenzione, la cura e la gentilezza da dimostrare nei confronti del cliente. Molte occupazioni del settore dei servizi non fanno altro che replicare, al di fuori delle mura familiari, i tradizionali lavori di cura affidati alle donne: per essere svolti al meglio, essi richiedono lo sfoggio di una femminilità cristallizzata, come racconta – in un brano della *Gemella H* (2014) di Giorgio Falco – un personaggio romanzesco come la giovane commessa Hilde, assunta alla Rinascente di Milano:

La Rinascente educa alla cura di me stessa con moderazione, sebbene il corpo sia costretto alla divisa, che tuttavia non ha nulla di militare, ricorda semmai la collegiale, il colletto sempre bianco, il grazioso grembiule non

troppo attillato. Potrei essere la figlia, la sorella, la cugina, la nipote, la bambinaia di molte clienti, potrei essere la fidanzata, la compagna di banco, la giovane amante di molti clienti. Sono una commessa della Rinascente, la somma potenziale di tutto, e in verità niente di tutto questo.

Le commesse, come insegnanti, infermiere, assistenti sociali, educatrici, ecc.: lavori che tradizionalmente sono svolti da donne, che fanno leva su caratteristiche propriamente “femminili”, dove l’aggettivo è volutamente posto tra virgolette a sottolineare il carattere artificiale e sociale del concetto di femminilità che tendenzialmente si crede invece naturale. Una certa rigidità organizzativa del mercato del lavoro e stereotipi di questo tipo contribuiscono all’esclusione o, almeno alla discriminazione, dell’offerta femminile di forza lavoro che viene incanalata e confinata in precisi ambiti occupazionali più “femminili”, rispetto ad altri considerati “maschili”. È il fenomeno sociale della segregazione orizzontale che compare anche negli ambiti in cui più elevato è il tasso di riflessione sulla disparità di genere e in cui la bandiera delle pari opportunità e del progressismo viene tenuta alta; anche lì si potrà notare in certi casi che, a parità di titoli, di qualifiche e di intelligenze, le donne si assumono –

come incarico aggiunto – il ruolo di segretarie, con il silenzio-assenso dei colleghi uomini che inconsciamente le reputano più adatte. È evidente che casi di questo tipo siano aspetti particolari di problemi più generali che abitano un sistema fondato sul patriarcato, in cui il potere è detenuto principalmente dagli uomini e la donna è concepita come oggetto al servizio dell’uomo e a esso subordinata. Lo dimostra meglio di altre il monologo di Paola Cortellesi, recitato nel 2018 durante la premiazione dei David di Donatello, in cui tra l’accostamento di nome al maschile e nomi al femminile passa tutta la concezione patriarcale della società italiana:



Una certa rigidità organizzativa del mercato del lavoro e stereotipi di questo tipo contribuiscono all’esclusione o, almeno alla discriminazione, dell’offerta femminile di forza lavoro.

Un cortigiano: un uomo che vive a corte; una cortigiana: una mignotta. Un professionista: un uomo molto pratico del suo mestiere; una professionista:

una mignotta. Un intrattenitore: un uomo dalla conversazione divertente; un'intrattenitrice: una mignotta. Un uomo pubblico: un uomo famoso, in vista; una donna pubblica: una mignotta. Un massaggiatore: un fisioterapista; una massaggiatrice: una mignotta. Un uomo di strada: un uomo duro; una donna di strada: una mignotta. Un uomo con un passato: un uomo ricco di esperienza; una donna con un passato: una mignotta. Un uomo facile: un uomo col quale è facile vivere; una donna facile: una mignotta. Un uomo molto disponibile: un uomo gentile; una donna molto disponibile: una mignotta. [...]

Una concezione del “femminile” di questo tipo si accompagna a una segregazione non solo di tipo orizzontale, ma anche verticale: la possibilità di accesso a posizioni manageriali e di responsabilità per le donne lavoratrici si scontra inevitabilmente con un «soffitto di cristallo» invisibile e apparentemente inscalfibile che è costituito allo stesso tempo da discriminazioni di genere e da condizioni di lavoro particolarmente invasive da accettare. Il pregiudizio qui agisce sull'esigenza produttiva: si pensa che una donna sia meno propensa ad accettare che il tempo dedicato al lavoro sia maggiore di quello dedicato alla vita, che sia inevitabilmente attratta da desideri di maternità, che sia per lei più difficile concentrare le sue capacità fisiche e intellettuali sul lavoro, sempre divisa tra lavoro e famiglia. È questo un luogo comune che nasconde una sua verità profonda dato che, rispetto alla controparte maschile, una lavoratrice è costretta a scegliere tra l'avanzamento di carriera e la possibilità di avere dei figli (solo negli ultimi anni sono state avanzate misure di flessibilità che permettano alle donne di conciliare questi due aspetti).

In questo panorama, è legittimo chiedersi quanto sia possibile riunire sotto la stessa etichetta le lavoratrici e i lavoratori, data soprattutto l'invisibile confine di genere che assegna svantaggi e vantaggi a una parte piuttosto che all'altra. In altri termini: la figura della lavoratrice può richiamare sullo sfondo una più ampia comunità di destino? Oppure è una figura che può parlare soltanto di sé stessa e dei membri del genere cui essa appartiene? Per rispondere a questa domanda bisogna fare un passo indietro e individuare quali siano quelle condizioni di sfruttamento o di svantaggio implicite o esplicite che tradizionalmente colpivano la manodopera femminile e che nel corso degli ultimi anni si sono invece “universalizzate”, colpendo indiscriminatamente lavoratori e lavoratrici.

Come si è detto, le donne sono state e sono tutt'oggi, in linea generale, più esposte degli uomini al rischio di una precarizzazione della condizione lavorativa. A questo elemento la maggior parte delle volte si sommano una irregolarità dei compensi economici soprattutto per la manodopera femminile

non qualificata, una sottovalutazione di titoli e competenze per quella qualificata, una incertezza legata ai tempi e all'organizzazione dell'attività lavorativa. Una condizione che tuttavia oggi non è esclusiva, dato che è condivisa non solo da molta forza lavoro straniera, ma anche da buona parte della fetta privilegiata, ossia i lavoratori maschi e nativi. Da ormai trent'anni a questa parte ci troviamo di fronte a una tendenza alla flessibilità che la maggior parte delle volte si traduce in una precarietà estrema. Pratiche di assunzione tipicamente neolibériste sono state agevolate e in certi casi promosse da una legislazione dissennata dal punto di vista del diritto del lavoro che, lo si ricorda, dovrebbe servire a ridimensionare il rapporto asimmetrico tra lavoratori e datore di lavoro. A partire dagli anni Novanta questo principio semplice viene disatteso e sostituito dal principio di una libera contrattazione tra le parti, in nome di una battaglia contro l'irrigidimento del mercato del lavoro: bisognava rendere più snella l'entrata e l'uscita, permettere un maggiore ricambio tra *insiders* (ossia i lavoratori garantiti, in quanto aventi un lavoro a tempo determinato) e *outsiders* (lavoratori non garantiti, il cui accesso al mercato del lavoro risultava piuttosto difficile). La soluzione è stata quella di diversificare le tipologie contrattuali (nel tentativo di facilitare il mercato in entrata) e di ridimensionare i diritti dei lavoratori, prima di tutto rendendo più facile il licenziamento (per rendere più flessibile il mercato in uscita). Una strategia europea (risale al 1997 l'avvio della cosiddetta "Strategia europea per l'occupazione") che in Italia prende forma attraverso manovre come il pacchetto Treu (1997), la Legge Biagi (2001), la Legge Fornero (2012), il Jobs Act (2015). Questo non ha fatto altro che sdoganare i contratti atipici e i lavori che da essi derivano, considerati molte volte parte dell'economia informale talmente minimo è il livello di protezione e di diritti per il lavoratore che li stipula.

In quest'ottica la figura della lavoratrice, la prima a subire gli effetti di queste disposizioni legislative, può farsi figura più universale, richiamando una condizione che vive – in misura minore e con sfumature diverse – anche la forza lavoro non discriminata per questioni etniche o di genere. La storia raccontata da Elisa, redattrice per un grosso gruppo editoriale spagnolo e protagonista del romanzo *La lavoratrice* (2019) di Elvira Navarro, non è forse la storia di molti precari tra i venti e quarant'anni, siano essi uomini o donne?

Quando arrivavano i collaboratori esterni, come avvolti nell'aria, non potevo fare a meno di invidiarli, e immaginavo che dopo aver lasciato la pila di carta sarebbero andati a vagare nel parco di La Quinta, tra la bizzarra piantagione di platani e ulivi che in inverno si ricopriva di brina, o a tuffarsi lì, dove avevo

desiderato farlo tutte le mattine della mia vita lavorativa prima di entrare in ufficio: attraversare il parco e immergersi nei capannoni industriali che spuntavano qui e là, saltati come un piatto cinese tra edifici fatiscenti. Qualche volta, a fine giornata, anch'io andavo a passeggiare, ma ormai ero stanca e non era la stessa cosa. Prima della scadenza del contratto avevo preso in considerazione la possibilità di chiedere ai miei capi di correggere a casa un paio di giorni alla settimana. Quando mi annunciarono che sarei diventata una collaboratrice esterna, mi avevano ridotto lo stipendio e comincio ad avere problemi ad arrivare a fine mese.

Nella misura di un paragrafo si consuma il passaggio repentino e traumatico di Elisa da lavoratrice dipendente a salariata della precarietà. Se in un primo momento, flessibilità e gestione del tempo del lavoro da parte dei collaboratori esterni rappresentano un'attrattiva anche per la giovane donna («vagare per i parchi» e «immergersi nei capannoni industriali»), quando il lavoro viene di fatto esternalizzato dal gruppo editoriale per il quale lavora, il sogno di una gestione razionale, leggera e non precaria si trasforma nell'incubo dell'affitto troppo alto, dell'extra-lavoro incessante per raggiungere uno stipendio che permetta di vivere, dei ritardi nei pagamenti da parte dell'azienda perché, alla fine, sanno che ti hanno in pugno.

È una situazione allo stesso tempo topica (riguarda molti lavoratori del terziario) e particolare (è quella di una donna). Al di là delle condizioni materiali simili (contrattuali, abitative, precarie dal punto di vista economico ed esistenziale) c'è infatti sempre un elemento in più che aggrava la situazione lavorativa di una donna. È un elemento invisibile e difficilmente identificabile che si traduce in una sotterranea violenza, quasi un'ingiunzione a rimanere subalterne e che conduce le donne a una continua dimostrazione del proprio valore, delle proprie competenze, del proprio diritto a esistere nell'indipendenza lavorativa, intellettuale ed economica. Un fenomeno che è utopico pensare scompaia anche con un ipotetico crollo della società capitalista.

Bilanciare il piano del conflitto tra capitale e lavoro (le condizioni lavorative comuni e l'unità di interessi che da queste potrebbe derivare per combatterle), con quello della lotta alla violenza di genere (in tutte le sue forme) e alle discriminazioni di cui sono oggetto i soggetti subalterni (migranti, omosessuali, ecc.) è forse una delle sfide più difficili cui è chiamata oggi la sinistra.

4. Subalternit  materiali e culturali

MONDI DEL LAVORO

Ritorniamo cos  alle questioni poste nell'introduzione:   possibile lottare sul piano economico, senza che ci si dimentichi quelle diseguglianze (di genere di razza) che non sono strettamente legate al modo di produzione capitalistico? Oppure   meglio distinguere bene i diversi fronti (lavoro, migrazione, genere), senza farli incontrare mai? Rispondere a queste domande oggi significa prima di tutto capire che subalternit  materiale e culturale (di genere e di razza) si innestano sempre l'una sull'altra, in rapporto simbiotico. Non basta una rivoluzione culturale o una presa di posizione etica e collettiva contro le diseguglianze, per debellare la subalternit . Potremmo per esempio chiederci quanto considerare subalterna, oggi, una donna di colore come Michelle Obama rispetto a certe lavoratrici afroamericane di Boston, licenziate nel 2013 per essere «troppo nere».



Patriarcato e razzismo agiscono sempre ai livelli più bassi della scala sociale, andando a diradarsi ai livelli più alti della stessa. Sono in poche parole istituzioni che il sistema capitalistico ha ereditato e ha saputo mettere a valore, ai fini del profitto (lavoratori e lavoratrici migranti come *jolly* a basso costo all'interno del mercato del lavoro) o del mantenimento e della regolamentazione dell'assetto sociale.

In quest'ottica è necessario sempre partire dai cambiamenti dell'assetto produttivo e del mercato del lavoro. Prima di tutto per comprendere che funzione questi soggetti svolgano all'interno di una determinata fase del ciclo produttivo (il settimo uomo come operaio-massa; la lavoratrice la cui

femminilità cristallizzata viene messa a servizio della terziarizzazione), in secondo luogo per capire a quali forme di sfruttamento essi siano soggetti. Un'individuazione tuttavia che non deve essere proposta né in un'ottica separatista (esempio: «i problemi delle lavoratrici donne sono completamente diversi da quelli dei lavoratori migranti») né assimilazionista (appiattendolo le particolari disuguaglianze le cosiddette differenze), ma in un'ottica strategica nel tentativo di ridare soggettività politica a quella comunità di destino, da cui questa serie di articoli ha preso avvio.

Non è un compito semplice e l'analisi degli attuali sistemi produttivi ci pone di fronte a un quadro desolante non soltanto per le disuguaglianze di razza e di genere, ma anche perché le attuali forme di occupazione all'interno del mercato del lavoro prevedono pochi luoghi in cui i lavoratori si raccolgano sotto un medesimo tetto e di conseguenza possano rendersi conto di condividere interessi comuni. Sia dal punto di vista temporale (con la flessibilizzazione) che spaziale (tramite l'esternalizzazione della forza lavoro), le occasioni per creare forme associative tra i lavoratori, lavoratrici, migranti si riducono drasticamente, creando un arcipelago di isole non comunicanti.



È tutto perduto? Forse no. L'attuale atomizzazione non solo dei luoghi di lavoro, ma della manodopera stessa, molte volte contrattualizzata nelle forme della collaborazione esterna (attraverso l'apertura della partita IVA), si scontra per esempio con modalità di condivisione di uno stesso ambiente lavorativo, come nel caso del *coworking*. La necessità di combattere l'isolamento e di interessare relazioni lavorative e collaborazioni future, si accompagna anche con i primi deboli barlumi di resistenza informale e di presa di coscienza di interessi comuni: un generico senso di fratellanza tra questo particolare tipo di lavoratori si può trasformare in una pratica reale di conoscenza e di salvaguardia dei propri diritti, in una preliminare condivisione di problemi che può successivamente portare a un'azione di tipo politico. Questo non vale solo per i precari e le precarie native, ma anche per i lavoratori migranti, oggi sfruttati soprattutto nel campo della logistica e della consegna di prodotti *just in time*, lavoratori che hanno saputo, nel corso di questi anni, organizzarsi e resistere agli attacchi nei confronti dei loro diritti; ma lo stesso si può dire di tutte quelle lavoratrici migranti impiegate nei lavori di cura (badanti soprattutto): le troviamo nei parchi o nelle piazze cittadine nelle ore d'aria, parlando della famiglia lasciata nel paese d'origine, mostrandosi a vicenda le foto dei figli, ma anche lasciando spazio a in cui individuare strategie per la salvaguardia dei propri diritti di lavoratrici.

Sono tutti frammenti, isolati, non comunicanti la maggior parte delle volte. Manca qualcosa che li leghi assieme e che li trascenda a livello organizzativo. Manca una forza sindacale che abbia una voce per intervenire all'interno dell'opinione pubblica e che permetta di riconoscere una comunanza di interessi dei diversi lavoratori, tenendo tuttavia presenti le subalternità che tra essi esistono: che non veda il lavoratore autonomo come non "sindacalizzabile" o la lavoratrice migrante come l'ultima ruota del carro da rappresentare. C'è bisogno, oggi più che mai, di una forza che sappia collegarci, che trovi parole-chiave nuove per permetterci di riconoscerci, al di là delle differenze etniche e di genere, al di là del ruolo che ricopriamo all'interno del sistema produttivo; che ci insegni di nuovo a lottare.



MONDI DE

LLA CITTÀ

Differenza, città, latte e cereali

MONDI DELLA CITTÀ

*You can crush us
You can bruise us
But you'll have to answer to
Oh, the guns of Brixton*

Il celebre pezzo dei Clash esce in London Calling, 1979. Ha il suono di una profezia: due anni dopo, scoppia la prima delle rivolte di Brixton, quartiere di storica composizione afrocaribica, Londra Sud. La vicenda affonda le radici nella storia di un quartiere dall'elevata tensione tra stato - la nazione simbolo della muscolarità politica anni Ottanta, l'Inghilterra thatcheriana - e la propria composizione etnica. L'esplosione si ha con la morte di un ragazzo nero, Michael Bailey, dissanguato per una coltellata e trattenuto senza soccorso dai poliziotti, ma il carburante è accumulato da tempo: solo un mese prima un corteo di quasi 25mila persone nere si era mosso dalle periferie verso il sensibilissimo centro londinese in risposta ad un rogo casalingo durante una festa della comunità nera. Alla mobilitazione seguono scandalo e arresti per disordini. È utile notare che per ciascuno di questi fatti si riscontra sistematicamente una doppia versione: quella dei neri e quella della polizia e dei giornali. Arriviamo ai primi giorni di aprile, in un clima reso insopportabile



dall'*Operation Swamp 81*, un'operazione poliziesca in borghese nel quartiere di Brixton, effetto della riesumazione thatcheriana dell'odiatissima e ottocentesca *sus lam*, che permetteva la perquisizione e l'arresto anche in assenza di crimine, basta il solo sospetto. In cinque giorni di *Swamp 81* viene perquisito circa un migliaio di persone, di cui 82 vengono arrestate. Monta la rabbia, il 10 aprile la morte di Bailey rovescia il piano della tensione. Seguono una notte e un giorno di sassaiole, *petrol-bombs*, saccheggi; non si aggiungono morti, ma il quartiere è devastato e i feriti sono centinaia. A distanza di qualche settimana seguono disordini dello stesso tipo anche a Birmingham, Liverpool, Manchester, ancora Londra e in altre città inglesi. La composizione dei fronti è sempre la medesima, da una parte la polizia, dall'altra i neri.

L'episodio può essere indicativo per tutta una serie di considerazioni storiche e sociali. Non sarebbe peraltro l'unico: Brixton è un quartiere conosciuto per le rivolte nere non solo del 1981, ma anche del 1985, del 1995 e del 2011. Non è inoltre l'unico quartiere inglese che ha dimostrato questo livello di esacerbazione; sono poi certamente più note le cronache americane, più vicine a noi anche in termini cronologici e mediatici grazie al movimento *Black Lives Matter*, o quelle francesi delle banlieu parigine. È tuttavia un caso esemplare per la sua polarizzazione etnica in una nazione apripista del liberalismo tollerante, nota per la sua politica di decolonizzazione morbida e che non presenta una storia razziale come quella americana, almeno nel proprio territorio. È un caso che sembra esibire un nodo irrisolto all'interno di un

rapporto di contrattazione e conflitto: quello tra differenza e spazio. I due termini non stanno ai poli: il secondo accoglie e media il primo al suo interno, uscendone cambiato. È un caso, infine, che parla della città come mediatrice delle differenze che contiene e delle sue strategie per farlo.

Possiamo mantenere Londra come baricentro. Si tratta di una città che è stata un modello immaginativo per molte altre a livello mondiale, che ha fatto della propria negazione il segno della propria evoluzione, trasportandosi sempre altrove rispetto alla propria “londinesità”. Londra è quel modello di spazio urbano che, nonostante appartenga al vecchio mondo, sa essere pienamente presente e pienamente universale. È l'esempio perfetto di quelle che Saskia Sassen chiama le “città globali”. Sono città densamente popolate e multiculturali, che ospitano centri della finanza mondiale e che tra loro vanno a costituire una rete di scambio (culturale, economico, umano) ridefinendo o scavalcando la dimensione nel nazionale in cui sono inserite. È specificamente da questa loro tensione al globale che esse traggono la loro ricchezza e la loro capacità di attirare investimenti di capitale, nonché la loro disponibilità di forza lavoro, essendo città cosmopolite e a forte immigrazione. È nelle città globali che abbiamo la punta convergente di un lungo processo di liberalizzazione dei mercati e di sviluppo finanziario che ha inizio negli anni '70 con la fine degli accordi di Bretton-Woods. Nel momento in cui il dollaro perde la propria convertibilità in oro, il suo valore si astrae e acquista una mobilità prima imprevedibile. Il capitalismo si extraterritorializza e si apre al globale. Ne ottiene un costo minore del lavoro prima, una partecipazione mondiale alla finanza poi. Le città globali costituiscono la manifestazione geografica culmine di questo processo di evaporazione del denaro, ridefinendo l'idea di spazio urbano e sganciandolo dalla sua funzione economica classica, luogo di produzione di beni e di messa a disposizione di forza lavoro. Viene naturale porsi una domanda: per quale motivo lo sviluppo della finanza, nella sua curva di smaterializzazione, si è legato allo sviluppo urbano delle città, e non è proseguito oltre, liberandosi delle città stesse?

La questione non è scontata. Più volte si è infatti teorizzato l'abbandono della città in quanto modello superato per l'attuale sistema economico: la tecnologia rende possibile il lavoro a distanza, da casa se vogliamo, e la natura della finanza internazionale è obiettivamente questione di *bits*. Proprio la sua immaterialità ne determina dopotutto forza e dimensioni spropositate. Una sede fisica appare superflua e la funzione delle città sembra più un residuo storico che un'obiettiva necessità. Questo in parte è vero. L'altra parte è invece legata ad una falsa rappresentazione delle capitali finanziarie. Prima di tutto, non si scappa dalla legge: pur essendo espressione del globale, queste città

si collocano nel territorio nazionale e pertanto sono soggette ad un regime fiscale e legale che ne articola le possibilità d'azione. Secondo, le città sono in grado di offrire un livello di vita alto ed economicamente allineato ai guadagni che il lavoro finanziario d'élite garantisce. Guadagnare molto e non sapere poi come spendere quei soldi costituirebbe una contraddizione. Il tono non vuole essere ironico: è un aspetto sottinteso in vari articoli (Financial Times, New York Times, Quartz) che si sono domandati quale altra grande città europea potrebbe ospitare il ruolo primaziale della Londra finanziaria nello scenario post Brexit. Le grandi città hanno in effetti un'offerta culturale estesa, un mercato immobiliare ampio e un sistema di servizi di alto livello. Tutti fattori che non solo le rendono appetibili economicamente per i ricchi, ma che contribuiscono a modellare il loro immaginario in termini di creatività e innovazione. Un immaginario che non è scontato quando parliamo di aree economiche che su queste competenze si fondano, quali i settori delle *start-up* e della *fintech* (lo sviluppo tecnologico-informatico dei sistemi finanziari). In città, semplicemente, la finanza guadagna salute per la diversità dei piani economici d'investimento e di spesa che la attraversano. Terzo, le infrastrutture che permettono l'attività finanziaria, l'incontro fisico e la vita dei suoi dipendenti hanno un costo. Esiste tutto un continente sommerso del settore finanziario che non riguarda manager, banchieri e CEO e che non appartiene all'immaginario dei palazzi di vetro e delle sale riunioni. Si parte dalla vasta zona grigia dei lavori impiegatizi a medio reddito, terziari e burocratici, fino ad arrivare a tutti quei lavori manuali a reddito assai inferiore che permettono il lavoro finanziario, cioè addetti alle pulizie, camerieri, tecnici, operai edili, addetti alla manutenzione e così via. Per quanto riguarda questa fascia alla base della piramide, si tratta di lavori svolti in prevalenza da immigrati e donne. Illuminare questa dimensione significa ripensare l'idea di finanza, che non appare più quindi come semplice lavoro di consulenza ma anche, e considerevolmente, come lavoro di produzione. Possiamo andare anche oltre: si tratta di vero e proprio lavoro di cura, non più nei confronti di bambini e anziani, ma nei confronti delle élite dirigenziali e dei loro luoghi. Queste elencate qui sopra sono inoltre mansioni che continuano a essere percepite come appartenenti a dinamiche di immigrazione classica, secondo cui abbiamo uno spostamento di forza lavoro dal paese povero al paese ricco, e non come espressione di un'attività globale, che invece viene attribuita solamente all'attività dei piani alti. I due livelli sono in realtà interdipendenti. Sassen nota come il crollo finanziario del 2008 abbia generato una crisi occupazionale nella comunità dominicana a Manhattan. Perché? Cosa c'entra la Repubblica Dominicana con le immagini dei banchieri che escono cupi dai loro uffici

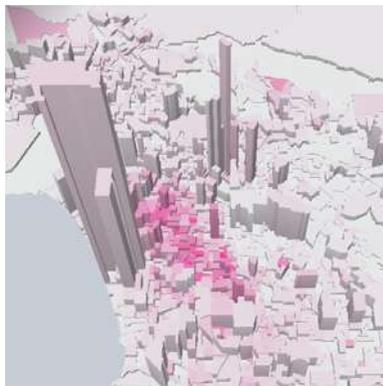
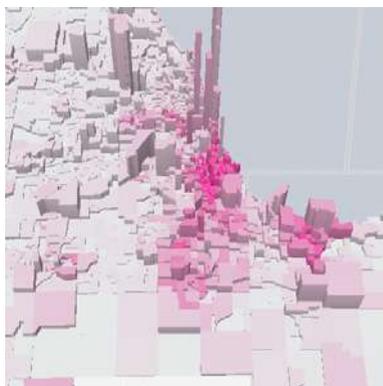
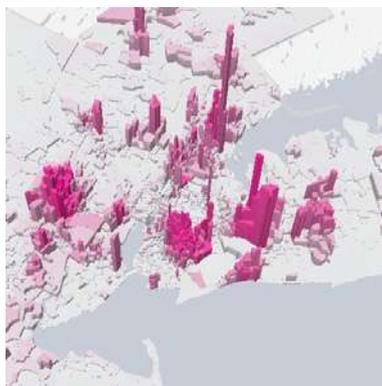
con gli scatoloni tra le braccia? C'entra, perché moltissimi dominicani lavoravano come usciери a Wall Street. È essenziale riconnettere la base del settore finanziario, cioè la sua dimensione manuale e scarsamente retribuita, al suo vertice: finanza globale non è solo scambio di capitali immaginifici ma anche produzione di servizi e beni a basso costo. Ritornando dunque al terzo punto: la città è fondamentale per l'attività finanziaria perché attira a sé una forza lavoro conveniente, di cui il settore ha bisogno per il proprio sostentamento strutturale. È proprio l'accentramento consentito dallo spazio urbano a permettere lo sviluppo dell'economia globale, che a livello locale è tuttavia e prima di tutto un insieme di economie differenziate. La svaporazione del denaro non ha potuto smaterializzare i lavoratori.



La campagna #LondonIsOpen è stata lanciata a luglio 2016 da Sadiq Khan, politico di origini pakistane e primo sindaco musulmano di Londra. È una risposta all'esito disgregante del referendum sulla Brexit, occorso il mese precedente, ed è volta a tranquillizzare tutti sul mantenimento di Londra quale città aperta e inclusiva, almeno per quanto riguarda il commercio: [...] *to spread the message that London is united, full of creativity and open for business.* Il video di lancio presenta venti secondi di un rapidissimo avvicinarsi di porte, portoni, garage che vengono aperti, invitando lo spettatore ad entrare. Sono negozi, abitazioni, ristoranti, esercizi commerciali di vario tipo, dall'alta moda inglese al venditore di stoffe e tappeti. Il video si conclude ai piani alti: il

sindaco stesso invita il cittadino ad entrare in sala riunioni. L'intento è nitido, rappresentare la diversità culturale londinese nella sua forma commerciale, dal piccolo privato immigrato alle sale d'investimento del capitale. È una visione orizzontale delle differenze multiculturali della città nel momento della loro messa a valore. Qui il rapporto tra spazio e differenza si stringe in un accordo apparentemente fruttuoso: più diversificati sono gli attori che abitano la città, più è varia l'offerta che è possibile produrre, più la società si armonizza. Niente di nuovo dopotutto, ma l'arco d'azione di questo ragionamento ha un grande implicito, che sta nel nodo tra differenza e mercato. Regge il nodo se tiriamo la corda?

Per vederlo spostiamoci brevemente oltreoceano. *Vox* è un canale YouTube e blog americano. Produce contenuti a scopo divulgativo e in toni pop, parlando di una varietà di temi che va dalla cultura di massa all'aneddoto alla breve analisi sociologica. A febbraio 2019 ha pubblicato un articolo: "American segregation, mapped at day and night", con dati tratti da studi della Cornell University e dalla Pennsylvania State University. Sono state mappate centinaia di città statunitensi, osservando i dati riguardanti la composizione etnica della popolazione nel luogo di residenza e nel luogo di lavoro. Le mappe ottenute sono le seguenti, in tre esempi, New York (1), Chicago (2) e Los Angeles (3). Sono le tre città statunitensi che primeggiano nello "sviluppo armonioso", secondo la valutazione del Globalization and World Cities Research Network (GaWC). Più il fucsia è intenso maggiore è la presenza di neri; più alte sono le colonne che si innalzano dai quartieri, maggiore è la popolazione. A sinistra viene registrata la popolazione nel luogo di lavoro, in orario diurno; a destra vediamo invece la popolazione una volta rincasata. Se dunque a sinistra vediamo le città riempirsi di persone che vanno al lavoro, e abbiamo un fucsia abbastanza diffuso e sbiadito con colonne spiccate, data l'affluenza, a destra abbiamo zone di fucsia intenso, ben limitate, blocchi ben accesi sullo sfondo opaco. Detto in altre parole, a sinistra vediamo come le differenze razziali tra bianchi e neri trovino una condizione di mescolamento e diffusione, con bianchi e neri che vivono e lavorano durante il giorno negli stessi quartieri; a destra vediamo invece la ghettizzazione di certi quartieri dove vivono in quasi totale maggioranza solamente i neri, mentre i bianchi escono dalla zona metropolitana e una parte di loro torna in case fuori città. Trascurando le specificità che distinguono città americane e città europee, balza comunque all'attenzione una questione: lo spazio urbano delle grandi città riesce ad essere pienamente multiculturale e a livellare le differenze etniche tra gli individui solo nel momento in cui osserviamo la sua composizione diurna, durante l'attività della città e delle persone che la vivono e che ci lavorano. I quartieri perdono il carattere di ghetto che avevano durante la notte, le persone si mescolano, le diverse attività si affiancano; possiamo immaginare con quali differenze di mansione e salario.



Le mappe a sinistra mostrano lo stesso scenario dello spot #LondonIsOpen: una forte diversificazione sociale colta sullo stesso piano orizzontale, messa a valore nella propria specificità e senza possibilità di conflitto. È una delle sfide della globalizzazione: le città come dispositivi di gestione della differenza. Ecco che il rapporto implicito tra differenza e mercato di cui si parlava mostra i suoi contorni: dov'è l'orizzonte di sopravvivenza della differenza? Sta nella sua messa a valore nel mercato. Non a caso una parola chiave dello spot è *business*, cioè il meccanismo regolatore dell'inclusività che viene proposto per una città come Londra, e ad essere esibiti sono perlopiù esercizi commerciali.

I fatti di Brixton sono a tutti gli effetti una dimostrazione dello scollamento che questo implicito comporta rispetto alla vita delle comunità, che si vivono nella realtà cosmopolita delle mappe a sinistra, ma probabilmente si riconoscono esistenzialmente in quelle della colonna a destra; Brixton e #LondonIsOpen non raccontano la stessa storia. Ecco allora che la gestione della differenza proposta dal mercato risulta insufficiente. Una delle ragioni di questo malfunzionamento è di carattere storico: semplicemente non è possibile risolvere in un colpo di spugna disuguaglianze sociali sedimentate nei decenni e nei secoli. L'altro motivo sta nelle politiche multiculturali che le grandi città hanno adottato nel corso del loro sviluppo: il multiculturalismo, riconoscendo l'autonomia delle singole culture come espressione della comunità che le pratica, tende a separarle da ciò che è a loro estraneo e circostante, portando nella pratica alla formazione di comunità parallele con una crescente tendenza alla radicalizzazione. Sulla mancata riuscita del progetto multiculturale si è così cercato di costruire un modello migliore, in grado di proporre una fluidificazione maggiore del sistema culturale urbano, che renda possibile la convivenza reale e integrata delle diverse etnie. L'interculturalismo tende i suoi sforzi alla facilitazione della comunicazione e dello scambio tra le differenze di cui la città si compone. Ma a rimanere inalterata, qualsiasi sia il modello scelto, è la centralità dell'aspetto economico che viene proposto alle città: il programma del Consiglio Europeo sulle *Intercultural Cities* si apre così: "Cities can gain enormously from the entrepreneurship, variety of skills and creativity associated with cultural diversity, provided they adopt policies and practices that facilitate intercultural interaction and inclusion." ("Le città possono trarre grande vantaggio dall'imprenditoria, dalla varietà di competenze e creatività legate alla diversità culturale, qualora esse adottino politiche e pratiche che facilitino il rapporto interculturale e l'inclusione") L'imprenditoria costituisce la base solida dell'approccio e tutto il programma si rivolge alla valorizzazione delle differenze come elementi portatori di una positività

intrinseca, arricchente per lo scambio di idee e per lo sviluppo economico. Certamente il mercato delle città globali ne giova, come dimostra la loro crescita urbana, economica e simbolica. A non essere considerata è la composizione sociale che costituisce lo sviluppo di mercato, che abbiamo visto essere assai differenziata tra base e vertice: ai lavori finanziari si accompagnano altri lavori, manuali e a basso reddito. È fuorviante concepire la globalizzazione



È fuorviante concepire la globalizzazione come incontro sereno delle differenze mondiali se ignoriamo quali altre differenze informano i rapporti di potere su cui si regge quell'incontro: differenza di classe e di reddito, ma anche differenza tra centro e periferia.

come incontro sereno delle differenze mondiali se ignoriamo quali altre differenze informano i rapporti di potere su cui si regge quell'incontro: differenza di classe e di reddito, ma anche differenza tra centro e periferia/provincia, che sembra avere scavalcato quella novecentesca tra Nord e Sud del mondo. La Brexit stessa ha costituito uno svelamento di queste differenze nascoste, lacerando la nazione in un due tensioni opposte.

C'è un ultimo episodio che fa leva sulle contraddizioni degli scenari osservati finora. Una parola come *gentrification* è entrata nel lessico italiano da anni, prima con il letterale *nobilitazione*, poi con il calco *gentrificazione*. Non ci soffermiamo su un'analisi del concetto, ma lo presentiamo in un fatto di cronaca, tornando a Londra. Shoreditch è un quartiere a Est del centro, che è stato tradizionalmente abitato dalla classe operaia inglese. Da anni subisce un costante processo di gentrificazione, che l'ha portato ad essere

conosciuto per negozi dell'usato, vintage, caffetterie, bar, luoghi di svago; quello che era il mercato coperto offre ora una ricca scelta di box dove sedersi e mangiare cucina etnica. Nel 2015 una rivolta scuote il quartiere, ma non ha nulla a che vedere con la differenza etnica di Brixton e con il razzismo poliziesco del governo Thatcher. Questa volta ad essere assaltata è un'attività commerciale. Si tratta del Cereal Killer Café, un locale arredato con gusto retró e musica anni lo-fi anni Novanta, fondato da due fratelli che offre latte e cereali. Solo latte e cereali, in diverse declinazioni, una tazza a poco più di 3 sterline, circa 5 euro. Una notte di settembre, circa duecento manifestanti a



volto coperto e armati di mazze sconquassano le vetrine del negozio, terrorizzano gestori e clienti barricati all'interno, vandalizzano l'area circostante. Il Cereal Killer è colpevole di essere un negozio per hipster e dai prezzi esosi per una banale tazza di latte e cereali. La rappresaglia coglie benissimo il senso di frustrazione e svuotamento di senso che ha regolato lo sviluppo del quartiere, ormai quasi attrazione turistica: una passeggiata a Brick Lane rende clamorosamente l'idea del senso di artificialità. Proteste simili hanno avuto luogo anche a Berlino nel 2016, nel quartiere di Friedrichshain.

Le rivolte di Brixton (anch'esso quartiere iconicamente conosciuto e citato per la gentrificazione, la quale costituirà la ragione centrale dei disordini successivi al 1981 (elencati all'inizio di questo articolo) e quella di Shoreditch sono due storie diverse e parallele. Raccontano entrambe del nesso tra differenza e spazio nel momento in cui il rapporto tra i due termini salta. Raccontano anche di due diversi e analoghi modi in cui una violenza verticale e orientata verso il basso agisce a livello urbano, prima con misure poliziesche, poi con il bel volto del mercato. Nel primo caso la differenza è razziale e viene messa sotto scacco; nel secondo è feticcio per turisti e benestanti e viene intromessa improvvisamente nel quartiere. La reazione in entrambi i casi vede una trasformazione: il compattamento attorno alla propria differenza innesca un riconoscimento d'identità; di razza, di quartiere, anche di classe. I

piani si sovrappongono, la loro articolazione non sempre è mediata e il loro potenziale risulta trattenuto. Ma il meccanismo è tale da illuminare l'elasticità della differenza e la sua potenza come risorsa o strategia. A mostrare invece la propria carenza strutturale nella gestione di queste forze è la città, come spazio di mediazione e soprattutto come garanzia della sostenibilità economica e sociale del neoliberismo. Se la comunità interculturale delle città riesce a sopravvivere pacificamente è solo perché quel modello riesce a funzionare mettendo a frutto le differenze di cui dispone; ma nel momento in cui quelle risorse si sottraggono al profitto mostrando una ragione non conciliabile - è il caso di Brixton -, oppure quando proprio grazie al profitto agiscono come divisori, come a Shoreditch, ecco che il modello fallisce. Il mercato promette una conciliazione plastica e prolungata delle differenze, ma la sua durata è data dalla disponibilità economica a cui sono sottoposte. Tolta questa condizione, restano le differenze più profonde: etniche nel primo caso, materiali nel secondo. La loro sopravvivenza è messa alla prova con la forza.

Oggi la comunità afrocaribica è pienamente riconosciuta a Londra ed è protagonista di varie attività nella città, la più celebre delle quali è il carnevale di Notting Hill a fine agosto. La differenza si è cristallizzata nel folklore, e forse

rimane solo nella vita privata e di stretta comunità; la sua messa a valore è invece nel grande mercato etnico di Brixton. Il sociologo Stuart Hall racconta come fosse normale, per i giamaicani, riferirsi a Londra come la città in cui prima o poi ci si sarebbe trasferiti da grandi, per la vita vera. È la forza simbolica del centro, della capitale dell'impero. Costituendosi come desiderio ha assolto il suo ruolo immaginario, quello reale un po' meno: la *Swamp 81* non è che uno dei sigilli di questa mancanza.

Altri tipi di città - intanto - si sono sviluppate, su linee diverse da quelle londinesi: l'architetto Rem Koolhaas le ha chiamate *città generiche*, si sono sviluppate in paesi che fino a cinquant'anni fa non erano economicamente rilevanti a livello mondiale. La città modello è Singapore, città cresciuta improvvisamente, com-



Se la comunità interculturale delle città riesce a sopravvivere pacificamente è solo perché quel modello riesce a funzionare mettendo a frutto le differenze di cui dispone.

posta come per una caduta di spore sul terreno e che conferma lo schema economico finora osservato, anzi meglio, perché essendo città-stato non deve contrattare tra diverse legalità. In questo caso anche la differenza centro-periferia è obsoleta, perché nello spazio delle città generiche non sono categorie distinguibili. L'organizzazione urbana non segue più gerarchie canoniche, tutto è apparentemente neutro, privo di storia, di una grazia violenta e leggera. Siamo nel piano del futuribile.

Per quanto riguarda il Cereal Killer Cafè, nel frattempo si è dato da fare. Non intimorito dall'aggressione si è messo in moto, è stato al centro di numerose recensioni di *youtuber* entusiasti ed è diventato simbolo del successo imprenditoriale che bizzarria ed estroversione possono riscuotere se combinate con qualche buona idea. In questi anni ha aperto tre nuove sedi, la prima delle quali sempre a Londra, Camden Town. Con le ultime due, il salto di qualità a Dubai e a Kuwait City. La prossima sommossa dovrà inventarsi qualcosa di nuovo.



MONDI DEL

LA SCUOLA

La norma del superdotato

MONDI DELLA SCUOLA

Al fine di realizzare, nel rispetto degli ordinamenti della scuola, dello Stato e delle competenze e delle responsabilità proprie del personale ispettivo, direttivo e docente, la partecipazione nella gestione della scuola dando ad essa il carattere di una comunità che interagisce con la più vasta comunità sociale e civica, sono istituiti, a livello di circolo, di istituto, distrettuale, provinciale e nazionale, gli organi collegiali di cui agli articoli successivi.

Decreti delegati (1973-4)

Il sistema educativo di istruzione e di formazione è finalizzato alla crescita e alla valorizzazione della persona umana, nel rispetto dei ritmi dell'età evolutiva, delle differenze e dell'identità di ciascuno, nel quadro della cooperazione tra scuola e genitori, in coerenza con le disposizioni in materia di autonomia delle istituzioni scolastiche e secondo i principi sanciti dalla Costituzione e dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.

Legge Berlinguer (2000)

1. Iniziamo dalle parole. I primi paragrafi delle leggi, quando sono ben fatte, contengono un sunto del sistema concettuale che orienta l'intero testo. I decreti delegati, che hanno istituito gli organi collegiali nei quali ancora si svolge parte consistente della vita scolastica, nascono dall'onda lunga del '68, risultato del fermento e del conflitto che attraversa la scuola italiana all'inizio

degli anni Settanta; un quarto di secolo li separa dalla riforma Berlinguer, legge che non entrerà mai in vigore ma la cui premessa sarà traslata, pari pari, nella riforma Moratti del 2003. Al centro di ciascuna dichiarazione d'intenti, due concetti: da una parte la comunità, dall'altra la persona umana. Attorno a collettività e singolo altre parole collaborano, fino a formare quella figura che, nei giochi dei bimbi, emerge dalla congiunzione dei puntini numerati: da una parte responsabilità, partecipazione alla gestione, comunità sociale e civica, dall'altra crescita e valorizzazione, differenze e identità di ciascuno. Più che le parti politiche che hanno collaborato alla redazione dei testi, conta il senso comune che in essi trova espressione: la scuola è uno specchio della società, e queste poche linee definiscono due modelli teorici diversi.

Diversi però non significa contrapposti. Negli stessi anni che vedono la nascita degli organi collegiali nella scuola italiana c'è una piccola rivoluzione: scompaiono le classi differenziali per alunni con handicap, che vengono integrati all'interno delle classi cosiddette normali. La comunità scolastica cui si fa riferimento è complessa, esattamente come è complessa e diversificata la società; al suo interno si impara a stabilire i rapporti con l'alterità, anche a partire da quella cognitiva, perché la scuola ha la funzione fondamentale di fornire una prima esperienza formalizzata di quelle relazioni extra-familiari che caratterizzeranno tutta l'esistenza dell'individuo adulto. Da quasi mezzo secolo la scomparsa delle classi differenziali costituisce un vanto per la scuola italiana, che non trova corrispettivi in molti paesi europei, dove le separazioni continuano a permanere già a partire dalle classi elementari.

Non è possibile inserire un alunno con disabilità all'interno di una classe senza prevedere strumenti e mezzi grazie ai quali egli potrà affrontare al meglio il proprio percorso scolastico. A partire dagli anni Novanta, una lunga serie di leggi, raccomandazioni e note ministeriali ha via via precisato quali strumenti compensativi e dispensativi possono agevolare l'integrazione delle differenze, spingendo contemporaneamente sulla particolarità di ogni studente e sulla non riducibilità del singolo. È la *ratio* che orienta la non applicata riforma Berlinguer, ma anche quella dell'on. Moratti e tutte le altre che le hanno seguite. «La crescita e la valorizzazione della persona umana, nel rispetto dei ritmi dell'età evolutiva, delle differenze e dell'identità di ciascuno»: non esistono norma e normalità, tutti gli studenti hanno la loro individualità spiccata, con punti di forza e debolezza, che devono essere valorizzati o colmati attraverso una progressiva individualizzazione e personalizzazione dell'istruzione.

In parziale contrasto con le dichiarazioni programmatiche, la normativa si trova però davanti a un problema pratico: come far sì che tutti abbiano

secondo le proprie necessità, i propri bisogni? La soluzione trovata è quella di definire alcune categorie: la disabilità più o meno grave (legge 104 art. 3 comma 1 e art. 3 comma 3), i Disturbi Specifici dell'Apprendimento (legge 270), i Bisogni Educativi Speciali. Quest'ultima non è che una macrocategoria, all'interno della quale si inseriscono tutti gli alunni che per diversi motivi hanno bisogno di un piano educativo personalizzato, di una didattica individualizzata quindi: alunni con difficoltà linguistiche, socioeconomiche, con problematiche relazionali, ma anche *gifted boy*, plusdotati o superdotati.

2. Il superdotato vive una vita difficile: il suo alto potenziale cognitivo, dicono citando *gli studi* (ma quali?), lo porta spesso a sviluppare difficoltà di socializzazione e, in prospettiva, a rischiare l'abbandono scolastico più di altri studenti. Le sue capacità, dovute a una combinazione di fattori naturali e antropici – ha una buona testa ed è stato tirato su bene – paradossalmente gli creano delle difficoltà, quando si trova fianco a fianco con i compagni. «Essi non riescono ad adattarsi ad una metodologia di insegnamento-apprendimento che schiaccia la loro creatività, blocca la curiosità intellettuale, non diversifica le metodologie e le prassi, preferendo modalità rigide, incapaci di flessibilizzare la didattica a seconda dei bisogni e delle inclinazioni personali. In una parola: non coltivano il talento di ciascuno». La didattica dovrà quindi modellarsi secondo le loro esigenze, esattamente come fa per gli alunni in difficoltà in altri versanti, e più in generale come dovrebbe essere per tutti gli studenti. Che fare?

Giacomino, il nostro genietto, durante le lezioni spesso si annoia. Capisce al volo i contenuti, sembra non abbia bisogno di studiare, esegue gli esercizi assegnati nella metà del tempo che impiega la classe, chiede costantemente di poter approfondire alcuni argomenti. Inoltre, rompe un po' le scatole: rivolge delle domande complesse al docente, che non sempre le accoglie con la giusta apertura. La didattica è pensata per l'intera classe, non si possono variare troppo i ritmi; inoltre il professore coglie nelle parole di Giacomino un tono che, a tratti, potrebbe sembrare di sfida. I compagni guardano il secchione e un po' lo ammirano, un po' lo invidiano, e comunque lo sottono. La scuola, in ottemperanza alla normativa italiana ed europea, decide di prendere provvedimenti.

Il consiglio di classe (CdC), in conformità alla legislazione e alle circolari ministeriali, affronta il caso di Giacomino all'interno della più generale categoria dei BES: in effetti il suo è un bisogno educativo speciale, al pari di quello – pur diverso – di un madrelingua inglese o nigeriano che si trovi in

Italia, o di un ragazzo in affidamento, o di mille altri casi. In quanto tale, deve essere predisposto per lui un piano educativo personalizzato, o PDP, grazie al quale si definiscono le caratteristiche del soggetto e gli obiettivi di apprendimento, a partire dalle zone di sviluppo prossimale e dalla considerazione della plusdotazione come risorsa da condividere in classe. Fatto questo, tutto il CdC declinerà il PDP del ragazzo con BES, ad esempio proponendo ulteriori sviluppi delle UDA affrontate in classe, o facendogli organizzare esposizioni, anche CLIL, e comunque affiancandolo al 104 e ai due DSA, non prima di essersi sincerati che nel PEI e nel PDP del 104 e nei PDP dei DSA sia presente la spunta sull'opzione 'incoraggiare l'apprendimento collaborativo'. Il *gifted boy* non solo migliorerà secondo i propri ritmi, ma contribuirà alla collettività mettendo a disposizione di tutti il proprio dono.

Le lezioni prendono così un altro ritmo: non solo Giacomino vede valorizzato il proprio valore, ma anche gli altri compagni comprendono le proprie possibilità ed escono dall'anonimato sonnacchioso in cui erano rinchiusi. Da elemento della classe (singolare collettivo, di per sé veicolo di anonimato) ciascuno studente diviene persona, e i professori scoprono – ma d'altra parte la legge e gli studi già glielo dicevano – che ciascuno è diverso, che non esiste un parametro oggettivo e univoco di misurazione delle capacità ma che le intelligenze sono *multiple* e differenziate, che vanno insomma prese per il verso giusto. La didattica individualizzata non sarà solo per Giacomino, superdotato, per Giulia, disabile, per Clelia e Mirco, dislessico e discalcolico, per Destiny, nigeriana, Iosiph, moldavo, e Maicol, che ha la mamma sola che non si sa bene cosa faccia per vivere e un po' risente della situazione, ma anche per Carlo, che non ama la matematica ma ha una spiccata intelligenza cinestetica (il prof di ginnastica discetta sul fatto che «almanco l zuga bèn a balón» e pronostica future convocazioni), Maria dalla spiccata intelligenza musicale (suona il flauto dolce come una dea) e Luca che, dotato di straordinaria intelligenza etica, non si piega mai ai soprusi, e gli è pure toccato fare un occhio nero a un bullo – di un'altra classe, ma anche lui col PDP. I compiti in classe e a casa saranno diversi per ogni studente, tarati secondo le valutazioni fatte dal consiglio di classe, se necessario assieme a tutti gli attori interessati. Le differenze di ognuno saranno messe a valore, liberate dalla norma omologante della *classe* e messe in risalto sotto l'egida della *persona*. Ciascuno di questi ragazzi sarà libero di sviluppare la propria intelligenza, di modo da mettere a frutto al meglio le specifiche capacità, garantendosi un destino di realizzazione e felicità, al contempo contribuendo «allo sviluppo del capitale umano e dei giovani che rappresenta, in una società complessa come quella attuale, uno dei più importanti fattori competitivi per raggiungere gli obiettivi

di una crescita intelligente, inclusiva e sostenibile che anche l'Europa si pone per il 2020».

3. Se le cose stanno così nello spirito della normativa, la realtà è un po' diversa. Tuttavia, l'applicazione ideale del modello educativo che si è provata a tratteggiare è intanto utile per riflettere sui suoi risvolti pedagogici. L'interazione fra individuo-alunno (inteso nella sua differenza) e comunità-classe non è mai semplice e si definisce attraverso diversi passaggi.

In generale, il nostro modello di convivenza prevede che la libertà del soggetto sia limitata dall'esistenza degli altri entro lo spazio della comunità, così che la tendenza all'espansione infinita e narcisistica del sé da parte del bambino e dell'adolescente in formazione venga via via contenuta dallo scontro con la realtà, cioè dai divieti, dalle imposizioni, dalle strutture e istituzioni preesistenti con le quali si trova a fare i conti. Dalla puntualità al saluto fra conoscenti fino allo stigma sociale (prima che giuridico) su stupro e omicidio, la limitazione progressiva della libertà del soggetto è alla base della stessa esistenza di una comunità, e viene costruita in dialogo e scontro con la comunità stessa. La personalità si costruisce anche attraverso il limite che il bambino e l'adolescente incontra, importante almeno come l'atto creativo, se non di più.

La scuola creativa è il coronamento della scuola attiva: nella prima fase si tende a disciplinare, quindi anche a livellare, a ottenere una certa specie di «conformismo» che si può chiamare «dinamico»; nella fase creativa, sul fondamento raggiunto di «collettivizzazione» del tipo sociale, si tende a espandere la personalità, divenuta autonoma e responsabile, ma con una coscienza morale e sociale solida e omogenea.

La limitazione del sé e l'espressione del sé non sono contrastanti, sono consequenziali e legati fra loro, ci dice Gramsci. Non ci si può esprimere da un punto di vista sociale, lavorativo, artistico se prima non vi è stato uno scontro con un limite (gli altri, le istituzioni, l'organizzazione) in grado di dare una forma alla propria libertà e al proprio desiderio. La prospettiva neoliberale ritiene invece che questa funzione modellizzante possa essere assolta dal mercato, che fornisce il materiale merceologico e consumistico adatto alla più varia definizione e differenziazione del soggetto, costruendo un formidabile volano per mantenere in accelerazione il ciclo produzione-consumo-distruzione (ne parliamo nella sezione *Mondi della merce*). L'individuo deve presentarsi solo al bazar, e diventa persona consumando. In questa direzione, le linee pedagogiche à la page, che mirano alla personalizzazione della didattica,

evitano sempre più la proposta della comunità come soggetto collettivo capace di svolgere un ruolo di formalizzazione.

Giacomino non deve scontrarsi contro le difficoltà e le insicurezze dei suoi compagni, con le conseguenti frustrazioni e con i dolori derivanti; deve sviluppare serenamente la propria genialità per contribuire al progresso collettivo. L'armonia dello sviluppo, l'assenza del trauma, la riduzione del grado di incidenza del mondo sul sé sono elementi fondamentali, finanche contraddittori, che vengono ostracizzati. In questo modo però la forma più alta di realizzazione, quella che ha come interlocutori e limiti l'altro, gli altri, la comunità, è intralciata dalla scuola, che spinge a considerare la realizzazione come realizzazione del sé punto. La scuola, comunità ristretta in cui è più facile mostrare le estreme conseguenze di una posizione teorica, ci palesa l'essenza dell'individualismo.

4. La realtà, si diceva, è un po' diversa. Le richieste di personalizzazione del programma non riescono in realtà ad essere soddisfatte, sia per la forza d'inerzia del sistema scuola (nel quale sono coinvolti milioni di persone, difficile quindi da cambiare radicalmente) sia per l'effettiva impossibilità di realizzare queste indicazioni.

Come si può pragmaticamente individualizzare il programma degli studenti, la valutazione, gli apprendimenti e le competenze continuando comunque ad avere una classe? Come valorizzare ogni singola differenza? Cosa fare di chi non è né bravo né problematico, dei medi o mediocri? Sono domande cui, nella pratica, si risponde con un taglio netto.

Le differenze, anche per la facoltà sintetica della mente umana, sono ridotte a identità. La legge fornisce gli strumenti che poi, nelle aule insegnanti, sono impiegati per normalizzare brutalmente le differenze, che inoltre subiscono un processo di medicalizzazione e burocratizzazione. I ragazzi allora saranno «un 104», ulteriormente suddiviso in «un art. 3 comma 1» o «un art. 3 comma 3», «un BES», «un DSA»; per ogni caso dovrà essere prodotta la specifica documentazione prevista dalla normativa; mentre i ragazzi con certificazione, segnalazione o attenzione aumentano, diminuiscono i docenti di sostegno, unica vera risorsa per molte fra queste situazioni.

Giulio ha un PDP per dislessia, è quindi un DSA. Il consiglio di classe ha deciso di dargli del tempo in più e la possibilità di studiare ascoltando un audiolibro; l'ascolto gli rende più agevole seguire le parole stampate e, nonostante la dislessia non scomparirà, ci sono dei buoni miglioramenti.

Andrea ha un PDP per dislessia, è quindi un DSA; anche se è chiaro a tutti

i docenti che il suo problema non è a livello di lettura, ma qualcosa d'altro di sottile, difficile da definire, la normativa fa il suo dovere: norma le differenze all'interno di categorie. Non è disabile, niente 104; non ha solo dei Bisogni Educativi Speciali: quindi è un DSA. Il suo PDP prevede che gli vengano lette le consegne degli esercizi che deve svolgere in classe, è dispensato dalla lettura ad alta voce, può impiegare del tempo in più per completare le verifiche, può usare degli schemi per aiutarsi nelle interrogazioni. «Non servirà a molto, ma è meglio di niente»: sarà DSA ma non si saprà mai bene perché; poi uscirà dalla scuola.

Mohammed ha dei bisogni educativi speciali perché è appena arrivato dall'Algeria con sua madre che non sa una parola di italiano, mentre il padre lavora in fabbrica per portare a casa il pane. Sono stati tagliati i fondi per organizzare un corso di lingua italiana, ma dal primo consiglio di classe Mohammed diventa un BES. La didattica individualizzata consisterà nel fargli fare meno compiti e dargli verifiche più facili. Forse ce la farà e forse no, chissà.

E Gessica, che ha un PDP come iperdotata? La bibliografia ci consiglia di fornirle contenuti personalizzati, farle esprimere in pubblico le proprie nuove acquisizioni, metterla in contatto con altri *gifted boys*, verificare le sue conoscenze all'inizio di un nuovo argomento così da esentarla dal fare quel che sa già, ad esempio dal lavorare coi propri compagni, per non farla annoiare. Forse imparerà a fare i conti con le proprie capacità, mettendole al servizio degli altri e rifiutando alcune delle misure previste dal PDP, imparando come a volte mostrare la propria intelligenza sia la cosa giusta, mentre a volte sia meglio usarla discretamente per capire gli altri; oppure sarà sulla cresta dell'onda a 35 anni, dopo decenni di addestramento. Forse sarà un po' sola con il suo talento.

Per tutti loro, l'insegnante di classe dovrebbe dedicare un di più di attenzione con compiti personalizzati, minori o maggiori carichi di lavoro, stimoli e verifiche *ad hoc*. E i mediocri? I medi? I normali? Perché loro non hanno diritto a una didattica individualizzata, a un PDP? Nel mondo della differenza, la normalità diventa trasparente.

Le linee guida più recenti, in effetti, vanno in questa direzione, mentre d'altra parte decresce il complessivo tempo scuola, si aumentano gli studenti presenti in ciascuna classe, diminuiscono gli insegnanti di sostegno e il finanziamento per la scuola dell'autonomia è ai minimi storici. Nella pratica, a parte i casi gravissimi, la differenza che conta per usufruire di una didattica individualizzata è quella fra chi se la potrà permettere fuori da scuola (dal punto di vista non solo delle ripetizioni, ma anche di un ambiente familiare in grado di fornire strumenti adeguati) e chi non potrà.

	Competenze chiave europee	Competenze dal Profilo dello studente al termine del primo ciclo di istruzione	Livello ⁽¹⁾
1	Comunicazione nella madrelingua o lingua di istruzione	Ha una padronanza della lingua italiana che gli consente di comprendere e produrre enunciati e testi di una certa complessità, di esprimere le proprie idee, di adottare un registro linguistico appropriato alle diverse situazioni.	
2	Comunicazione nelle lingue straniere	E' in grado di esprimersi in lingua inglese a livello elementare (A2 del Quadro Comune Europeo di Riferimento) e, in una seconda lingua europea, di affrontare una comunicazione essenziale in semplici situazioni di vita quotidiana. Utilizza la lingua inglese anche con le tecnologie dell'informazione e della comunicazione.	
3	Competenza matematica e competenze di base in scienza e tecnologia	Utilizza le sue conoscenze matematiche e scientifico-tecnologiche per analizzare dati e fatti della realtà e per verificare l'attendibilità di analisi quantitative proposte da altri. Utilizza il pensiero logico-scientifico per affrontare problemi e situazioni sulla base di elementi certi. Ha consapevolezza dei limiti delle affermazioni che riguardano questioni complesse.	
4	Competenze digitali	Utilizza con consapevolezza e responsabilità le tecnologie per ricercare, produrre ed elaborare dati e informazioni, per interagire con altre persone, come supporto alla creatività e alla soluzione di problemi.	
5	Imparare ad imparare	Possiede un patrimonio organico di conoscenze e nozioni di base ed è allo stesso tempo capace di ricercare e di organizzare nuove informazioni. Si impegna in nuovi apprendimenti in modo autonomo.	
6	Competenze sociali e civiche	Ha cura e rispetto di sé e degli altri come presupposto di uno stile di vita sano e corretto. E' consapevole della necessità del rispetto di una convivenza civile, pacifica e solidale. Si impegna per portare a compimento il lavoro iniziato, da solo o insieme ad altri.	
7	Spirito di iniziativa*	Ha spirito di iniziativa ed è capace di produrre idee e progetti creativi. Si assume le proprie responsabilità, chiede aiuto quando si trova in difficoltà e sa fornire aiuto a chi lo chiede. E' disposto ad analizzare se stesso e a misurarsi con le novità e gli imprevisti.	
8	Consapevolezza ed espressione culturale	Riconosce ed apprezza le diverse identità, le tradizioni culturali e religiose, in un'ottica di dialogo e di rispetto reciproco.	
		Si orienta nello spazio e nel tempo e interpreta i sistemi simbolici e culturali della società. In relazione alle proprie potenzialità e al proprio talento si esprime negli ambiti che gli sono più congeniali: motori, artistici e musicali.	
9	L'alunno/a ha inoltre mostrato significative competenze nello svolgimento di attività scolastiche e/o extrascolastiche, relativamente a:		

* *Sense of initiative and entrepreneurship* nella Raccomandazione europea e del Consiglio del 18 dicembre 2006

Data.

Il Dirigente Scolastico

⁽¹⁾ Livello Indicatori esplicativi

A – Avanzato	L'alunno/a svolge compiti e risolve problemi complessi, mostrando padronanza nell'uso delle conoscenze e delle abilità; propone e sostiene le proprie opinioni e assume in modo responsabile decisioni consapevoli.
B – Intermedio	L'alunno/a svolge compiti e risolve problemi in situazioni nuove, compie scelte consapevoli, mostrando di saper utilizzare le conoscenze e le abilità acquisite.
C – Base	L'alunno/a svolge compiti semplici anche in situazioni nuove, mostrando di possedere conoscenze e abilità fondamentali e di saper applicare basilari regole e procedure apprese.
D – Iniziale	L'alunno/a, se opportunamente guidato/a, svolge compiti semplici in situazioni note.

5. Come fare poi a valutare tutto questo? Serve uno strumento che, oggettivamente, misuri l'avanzamento differenziato delle diverse soggettività – così, di prima battuta sembrerebbe una contraddizione in termini! La normativa da alcuni anni spinge per la realizzazione di prove comuni che consentano a ciascun studente di misurare oggettivamente il proprio livello in relazione alle mediane ottenute dall'istituto. Oggettivamente, rispondendo a dieci o venti domande a scelta multipla, lo studente potrà apprezzare i risultati conseguiti e valutare globalmente la propria crescita.

Esistono poi le griglie di valutazione, che individualizzano un criterio astratto come 10 o 7 o 4, affiancandogli aggettivi come accurato, preciso, corretto, abbastanza corretto, poco corretto, scorretto. In questo modo il voto non sarà più solamente un freddo numero, ma verrà riempito di significato. Davvero? Molte griglie di valutazione su molti parametri permetteranno poi una triangolazione accurata del singolo studente.

L'altro strumento a disposizione dei docenti è riassunto dal concetto di *competenza*. La scuola non deve ragionare solo sugli apprendimenti ma anche sulla capacità di usare le proprie conoscenze in compiti pratici, mettendole proficuamente in atto anche all'interno della vita sociale. Non solo: alla fine dei tre cicli di istruzione, il Cdc è tenuto a stilare una certificazione delle competenze, che in modo ancor più brutale, attraverso un *range* di quattro valori (A, B, C, D: non numerici, che altrimenti i ragazzi pensano sia un voto!) definisce il soggetto la cui individualità si vorrebbe preservare a aiutare nello sviluppo. «Riconosce ed apprezza le diverse identità, le tradizioni culturali e religiose, in un'ottica di dialogo e di rispetto reciproco»: Brando, padre contadino e madre parrucchiera, separati, ottiene D a questa voce al termine della secondaria di secondo grado (SSG), come d'altra parte in quasi tutte le altre, e infatti (ma qual è la causa?) esce col sei, anche se in fondo è un ragazzo buono e gentile.

6. Un discorso serio sulla scuola non ha luogo nell'arena delle contrapposizioni, soggetto da una parte e comunità dall'altra. Questo è il portato ideologico neoliberale, che sta in piedi solo a patto di accettare una premessa non esplicitata: che la società, in quanto tale, debba essere la ribalta dove l'individuo solo è messo in condizione di spendere le proprie carte. Già a scuola, in questi termini, se uno studente è più bravo, è giusto che lasci indietro gli altri. Afferma una nota pedagoga, specializzata in superdotati:

La Costituzione – e non solo – afferma che vi debbano essere “pari opportunità” fra gli individui. Ma al momento, a questa precisa fascia scolastica, tale

principio non viene garantito, soprattutto per quanto riguarda il diritto allo studio. In qualche maniera, il concetto di 'pari opportunità' deve essere personalizzato: se, banalmente, mi annoio in classe perché quelle cose le so già fare e tu, docente, non mi dai qualche altro strumento per far sì che non perda altro tempo, ma possa arricchire le mie competenze e capacità, questa è una negazione di tale diritto.

La Costituzione in verità non parla mai di pari opportunità se non, in un passo, in termini completamente diversi, fra uomo e donna; probabilmente la studiosa aveva in mente l'articolo 3, uno dei più pertinenti, assieme al 33, in materia di istruzione:

Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge [...]. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana [...].

In sostanza, le pari opportunità (o più verosimilmente l'uguaglianza) sono davvero tali se partono dalla personalizzazione, dalla differenza. Se pensare solo alla classe in quanto comunità porta alla cattiva uguaglianza, quella dell'omologazione e dell'indottrinamento, concepire l'individuo come isolato nei propri bisogni e desideri porta all'estremo opposto, all'individualismo puro e alla lotta di tutti contro tutti. Un discorso serio sulla scuola, esattamente come un discorso serio sull'uguaglianza, deve partire proprio dall'ottica relazionale, dal legame che unisce i soggetti dando vita così alla comunità.

RIFLESSI



IL DESIDERIO, LA MERCE E LA MORTE

Tropi Paradisi di Walter Siti

**CRITICA E DIDATTICA DELLA LETTERATURA E
LIMITI DEL PENSIERO POSTCOLONIALE**

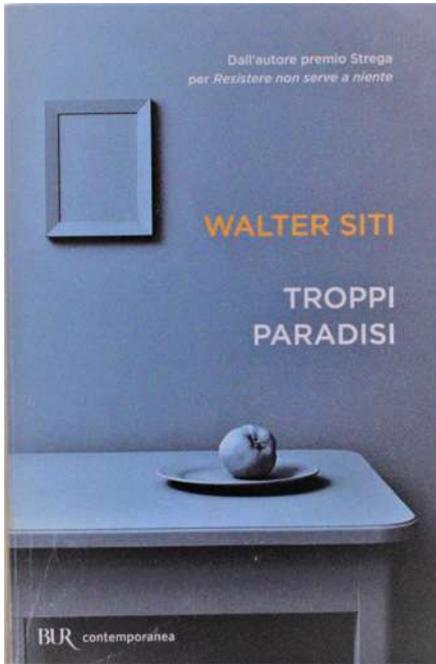
Il desiderio, la merce e la morte

Troppi paradisi di Walter Siti

RIFLESSI

Una domenica ero colto da alcune inquietudini, nulla di eccezionale. Un po' d'ansia, una certa angoscia esistenziale, la percezione di un vuoto; mi sembrava di essere tornato all'adolescenza. Entrato in un negozio ho comprato due camicie, credo per necessità, non amo fare acquisti; ho comprato inoltre una patacca di occhiali da sole, questi per sfizio, anche se non amo fare acquisti. Tornato a passeggiare scorrevo allegramente. Mi sono accorto che il vuoto era sparito, colmato. Possibile che sia stato colmato dalle merci? Me lo sono chiesto. Io però non amo fare acquisti, mi sento criticamente cosciente, capisco bene il mondo consumistico in cui sono inserito, tento di resistergli, mi pare di aver maturato una discreta indifferenza.

Il vuoto però era stato colmato. Mi è tornato in mente quel maledetto di Walter Siti e il suo *Troppi paradisi*. Il libro è l'ultimo di una trilogia, il protagonista si chiama Walter Siti come l'autore; chiamerò il primo Walter e il secondo Siti. L'opera è una finta autobiografia, un'*autofiction*, di quelle molto alla moda e che hanno spopolato tra la critica accademica. È un libro sapiente, ben scritto, provocatorio, soprattutto con i temi giusti: il trionfo dell'immagine pervasiva e spettacolarizzata e la derealizzazione della realtà; il sesso, le ossessioni; la merce e il narcisismo sociale. *Troppi paradisi* dieci anni fa mi era sembrato geniale, ne ho sempre parlato come di uno dei migliori romanzi (*autofiction*) italiani degli ultimi anni. L'ho riletto, il genio non l'ho ritrovato; oggi penso che il testo sia sopravvalutato, divorato dai discorsi che gli sono stati cuciti sopra. Innanzitutto il cinismo ostentato – che si spaccia per strumento



di verità – con la sua lettura del mondo che si vuole lucida, perché ripulita del moralismo, mi paiono un po' falsificanti, tipici del letterato che vuole scovare il pantano in cui siamo tutti immersi. Si tratta di una postura autoriale diffusa; scrittori come Siti, Pegoraro, Mazzoni, Houellebecq – forse schiacciati della loro stessa ideologia – vogliono offrire una raffigurazione della realtà senza il filtro delle illusioni, come a suggerire l'impossibilità di sfuggire alle brutture di questo mondo e, ancor di più, sembrano affermare che chi ancora immagina una vita diversa è vittima di una speranza allucinatória. Inoltre il saggismo di *Troppi paradisi* scava la realtà, certo, ma alcune analisi sono invecchiate

in fretta, ormai dire che la televisione ha l'effetto di sostituire l'immagine alla realtà è scontato; possibile che gli intellettuali italiani abbiano dovuto aspettare il 2006 per capirlo?

In ogni caso *Troppi paradisi* resta un buon libro, capace di toccare nervi scoperti. Il protagonista si dichiara un mediocre, è un professore universitario omosessuale che entra di traverso nel mondo televisivo, ossessionato dai culturisti. Si innamora infatti di Marcello, un bestione tutto muscoli che gli fa da amante a pagamento, un minorato mentale (così ne parla Walter) che ha trasformato il suo corpo e la sua stessa vita in una merce. Il protagonista dovrà operarsi al pene per poter penetrare Marcello, davanti a questo angelo l'erezione risultava bloccata. Così Walter analizza il suo mondo interiore:

Voglio possedere una *forma*, non una persona [...]; quello a cui ambisco è un possesso trascendentale, il possesso di mia madre, di

mio padre e dell'universo. Mi sono allontanato dalla Natura, internandomi nel mondo dei desideri abnormi e onnipotenti; laggiù non c'è più alcun bisogno di generare, e quindi di penetrare; c'è solo bisogno di spalancare gli occhi e deglutire; è il mondo delle foto e non ha senso soddisfarle col cazzo¹

Il libro è tutto costruito sul montaggio di riflessioni saggistiche e narrazioni. Si racconta di un'ossessione legata a un rapporto fallito con i genitori, fatto non solo di incomprensioni, ma anche di vergogna e sensi di colpa. A livello narrativo è la morte del padre a spingere il protagonista verso i bodybuilder. Questo è uno degli eventi più significativi sia sul piano individuale, sia – non solo metaforicamente – per la psicologia collettiva; tale morte è affrontata come fosse nulla: «Sta famosa esperienza archetipica, nel complesso, si è rivelata fiacca, niente de che»²

In questa affermazione risiede la rottura centrale del libro, non solo perché riguarda il protagonista, ma anche perché vi è rappresentato un fatto culturale significativo per la civiltà occidentale: la rimozione della morte. Significativamente non solo Walter sarà rispinto verso i culturisti, ma ne incontrerà il campione. Marcello è l'estrema conseguenza di un modello umano, è un informe, una massa desiderante senza confini.

Credo che non abbia mai detto *no* una volta nella vita, è puro come l'acqua che prende la forma del recipiente dove si versa. È inconsistenza, labilità, forse anche ormai (grazie alla coca) deficit mentale. L'acqua può inquinarsi con i peggiori batteri – ma non è il sesso, non è certo il sesso a sporcarlo: una collina può essere percorsa da tutti senza che si intacchi la perfezione della sua curvatura. Non può permettersi la volontà, tanto grande è il suo bisogno d'affetto. A forza di presentarsi come ciascuno lo modella, non è più niente per sé, se non un grumo di narcisismo e di spavento. [...] L'icona divina, scesa dal mondo pneumatico, è un disgraziato, un figlio storto, un compagno di pena³

Un mentecatto vicino al vero, in quanto essere formato interamente da sogni confezionati dal mercato, e totalmente incapace di costruirsi un'identità

1 W. Siti, *Troppi paradisi*, BUR, Milano, 2015, p. 292.

2 *Ivi*, p. 197.

3 *Ivi*, p. 277.

che non sia proprio quella di soddisfare i desideri degli altri, forma infantile di relazione con l'altro che è figlia proprio di un processo mancato: il divenire adulto attraverso la costruzione di una propria identità: «Lui ha *darvero* quattro anni: non fa figli, non lavora, è un perverso polimorfo, ha paura degli adulti»⁴.

Anche Marcello è un nevrotico, accomunato – in modo speculare – al protagonista per l'incapacità di rielaborare il trauma della morte: nel suo caso della moglie. La morte del padre sembra togliere a Walter un tabù fondamentale: libera il desiderio dell'incesto; sgrava quindi il protagonista dal peso di uno degli imperativi sociali più elementari. Il dispiegarsi totalmente libero del desiderio è una pista tematica fondamentale all'interno del romanzo, al di sotto vi è il presupposto che tale libertà desiderante permetta di raggiungere una verità (assoluta): la comprensione profonda dell'uomo, lo svelamento del suo sottofondo biologico, la possibilità di osservare le sue pulsioni pure in quanto svincolate dalle norme sociali e dalla moralità di ogni tempo. In altre parole è il rifiuto dell'idea che il desiderio possa e debba essere castrato e indirizzato, è il rifiuto della dimensione dialettica, per cui tale indirizzamento non comporta solo vincoli di falsità e dolore per l'individuo, ma anche una possibilità di convivenza e serenità. Il sottofondo biologico è ambiguo, fatto di pulsioni aggressive e individuali, ma anche di spinte alla cooperazione e alla convivenza.

Il protagonista non riesce a penetrare il suo angelo salvatore, colui che deve dargli l'accesso al paradiso. La madre e Marcello iniziano a sovrapporsi e il protagonista risulta incapace di penetrare-possedere la madre-Marcello «[Marcello] è stato in quel momento che si è incarnato in mia madre. Lasciando quella vera completamente informe [...]. Se mi sono inflitto l'amore per Marcello è stato per scontare l'amore infame tributato a lei»⁵. Per riuscire a possedere il suo angelo, Walter dovrà operarsi al pene, inserire una protesi. Questo passaggio narrativo rimanda, rimbalzando da un inserto saggistico all'altro, a una modificazione antropologica: a un divenire diversi, al cambiamento dei tratti culturali, valoriali, estetici dell'individuo. Tale modificazione permetterà anche «la riconciliazione familiare» durante una visita al cimitero:

Mia madre estrae dal borsone un paio di forbici per tagliare i tralci secchi del gelsomino, si china a fatica. Mia madre potrei scoparla anche adesso, grassa com'è: la protesi mi ha fornito quell'indifferenza

4 *Ivi*, p. 361.

5 *Ivi*, p. 316.

che non ero riuscito a mettere insieme in sessantasei anni. Nonostante tutto non ce l'ha fatta a castrarmi [...]. Caro papà, abbiamo avuto tutti e due le nostre soddisfazioni, molto diverse tra loro ma paragonabili: ognuno per la sua strada, senza invidie e senza rancori. Non sono meno maschio di te⁶

Troppi paradisi si inserisce pienamente – e con sapienza – nella corrente postmoderna, con la sua paradossale grande narrazione di un mondo senza ideologie. Quel che conta è che il romanzo ci spinge a prendere atto di una dura verità: è un tentativo di fare i conti con il presente; è la resa davanti all'immanenza del mondo. La castrazione paterna, il veto del padre «non puoi possedere tua madre, vai altrove per esaudire il tuo desiderio» è psichicamente e culturalmente considerato uno dei fondamenti stessi della civiltà. Il divieto di possedere la madre è un modo per costringere l'individuo a fare un percorso per poter esaudire il proprio desiderio, è un modo per evitare che si desideri ciò che desidera il padre, è la strada quindi per costruire un *proprio* desiderio particolare, l'unica maniera per evitare che al nostro desiderio basti un oggetto qualsiasi su cui scaricare le proprie pulsioni. Simbolicamente ci viene detto «devi trovare un oggetto individualizzato, particolare, un nome proprio». Per farlo, però, devi costruire una tua identità, anche questa è un prodotto della relazione con l'altro. Se consumi l'amore con tua madre ti specchierai in lei e continuerai ad essere l'immagine che lei ha di te e riprodurrai lo stesso desiderio di tuo padre; devi invece farti carico dell'esigenza di un tuo desiderio, andare per il mondo, fare un percorso e incontrare degli altri. Solo la relazione con gli altri ti permetterà di dare forma alla tua identità, sarai felice, soffrirai, troverai immagini inaspettate di te, dovrai farti spazio nel mondo, cambierai continuamente e ti costruirai una personalità. Senza desiderio niente percorso, niente incontro, niente identità e – circolarmente – niente desiderio. Il rifugio nella madre-Marcello, il ritorno al desiderio-possesso riduce all'abbraccio narcisistico di sé stessi: non per nulla Marcello avrebbe dovuto chiamarsi Walter come il protagonista. Ciò che viene rappresentato è un fallimento sociale:

Forse, a pensarci bene, l'interesse per gli oggetti gonfiati, per la merce tutto involucri e logo, presuppone una qualche forma di impotenza: impotenza a usare semplicemente le cose quando se ne ha bisogno. Il consumismo ci induce all'impotenza perché la merce non deve bastare mai, e quindi deve essere letteralmente *impossedibile*. (È

6 *Ivi*, p. 425.

anche un modello di amore non corrisposto: il consumismo insegna a desiderare, non a essere desiderati.)

L'altro ridotto a oggetto da consumare per rispondere alle proprie inquietudini rappresenta l'incapacità di andare oltre sé stessi e di elaborare un desiderio trascendentale. Qui c'è il trauma non detto della morte, la sua rimozione, come ostacolo inaffrontabile; la morte che non crea solo il dolore della perdita, ma anche la mancanza di senso perché richiama la finitezza della vita, prima di tutto della mia. Ogni società elabora le sue forme di trascendenza, i modi con cui l'individuo supera la propria miseria riconnettendosi a qualcosa che lo oltrepassa e ingloba. Può essere Dio, un ciclo di reincarnazioni, l'appartenenza del mio piccolo soffio al grande Tao; può essere l'amore con i suoi frutti, i figli che resteranno dopo di me; può essere l'appartenenza a una comunità; può essere l'impegno politico che mi unisce a una speranza collettiva e a lasciare qualcosa che legghi i vivi e i morti con chi ancora verrà.

Credo che si possa essere d'accordo, però, sul fatto che il grande progetto dell'Occidente, l'*unicum* che lo contraddistingue tra tutte le società umane, sia l'ambizione di costruire una convivenza senza Dio. Non mi vengono in mente altri esempi, forse la Cina confuciana, ma ho l'impressione che lì fosse un affare delle élite e che nelle povere campagne gli dèi locali andassero forte. Da noi il progetto, consapevole o no, è di massa. Inutile controdedurre ricordando il successo del Papa, anche tra i giovani, e la devozione a Padre Pio, o Comunione e Liberazione e oltre. Sono, per quanto paradossale sembri, fenomeni residuali o di reazione; la gente stima gli uomini di chiesa, i santi, magari prega e va a messa, ma nessuno crede più *davvero* nell'esistenza di un altro mondo, col Paradiso e la resurrezione delle anime⁷

Esistono trascendenze atee e materiali, alcune pure immanenti. Ogni società elabora le proprie, con la sua dose di falsificazioni, di normalizzazioni, di violenza. La nostra società risponde al problema della morte, alle inquietudini, al problema della costruzione dell'identità con i suoi modi. Ignora il problema, o meglio: lo risolve dandoci dei palliativi, usa la merce come modo per governare, preme sui desideri dell'individualità di massa.

Per resistere senza la speranza dell'aldilà, e nel Paradiso, bisogna poter sperare nel paradiso in terra [...]. Dare l'illusione del paradiso

7 *Ivi*, p. 145.

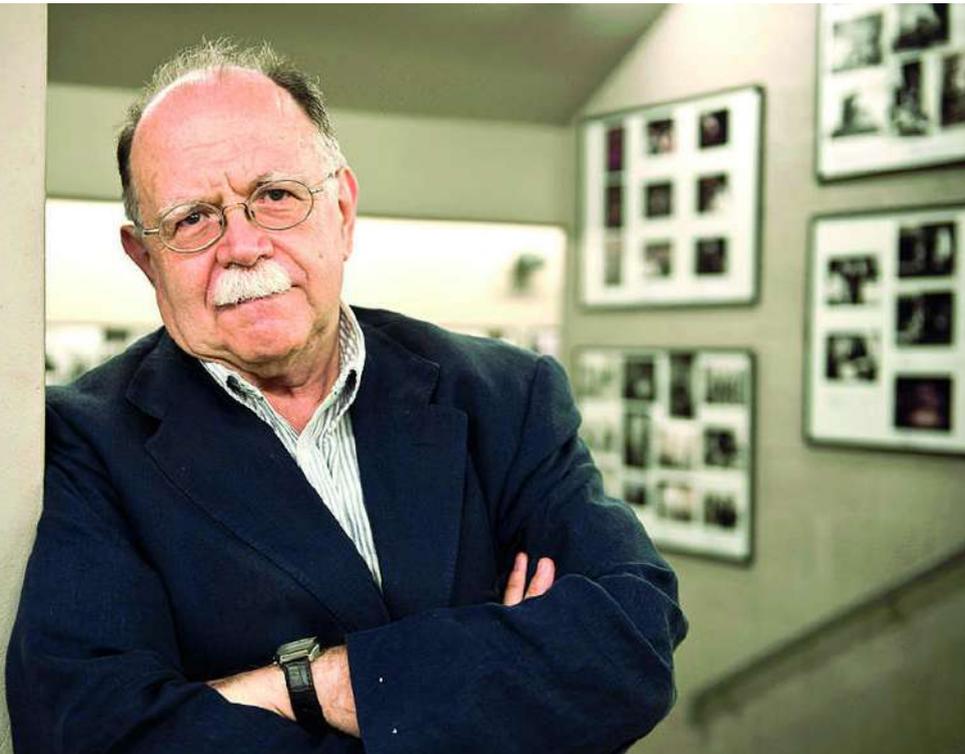
in terra è l'obiettivo finale del consumismo; o, se si vuole, il consumismo è una protesta per l'inesistenza di Dio. Comprando si è onnipotenti, soprattutto se compri qualcosa che ti serve a poco [...] La merce come surrogato della felicità, non è certo una scoperta nuova [...] Ma più il tempo passava, più ci si rendeva conto che alcune cose non erano comprabili: le persone, gli oggetti troppo distanti da noi, i sogni, i rapporti umani. La falla rischiava di far abortire il progetto, o almeno di ritardarne l'avanzata trionfale; un modello di soluzione è stato fornito proprio dall'arte e dalla letteratura. Fin da quando Dio c'era ancora, e la realtà era puzzolente, brutta, refrattaria, l'arte garantiva una via di mezzo, un mondo alternativo informato a una *ratio* superiore. A ogni scatto in avanti dell'economia, man mano che i cittadini d'Occidente facevano una vita più meccanizzata e standard, l'arte li risarciva di quel che andavano perdendo, i fiori i sentimenti puri l'eccesso l'infanzia [...] Se l'arte era capace di compiere questo non restava che ampliare il procedimento, soprassedendo sulla qualità e puntando a un'arte di massa. È quello che il Novecento ha lentamente ottenuto, col cinema, col design, con la pubblicità, coi video musicali; e alla fine col look, con l'estetizzazione dell'esistenza, col trasformare in spettacolo la stessa informazione e l'economia tutta. Ormai si comprano [...] non i prodotti ma le immagini dei prodotti, la «life quality» che è garantita dal logo. Lo «stile di vita» Nike, Versace eccetera⁸

Il romanzo ci pone davanti ad alcuni dei modi con cui la nostra società accetta e maschera le proprie brutture. Walter inizia il suo racconto dichiarandosi un mediocre «Mi chiamo Walter Siti, come tutti. Campione di mediocrità. Le mie reazioni sono standard, la mia diversità è di massa»⁹. Ha ragione Walter, la sua *diversità* è di massa. La questione non è morale: sono o no migliore di quel protagonista? Quasi sicuramente le nostre ossessioni non sono scandalose come le sue, ma la miseria è simile. La vita con i suoi vuoti, l'incapacità di fargli fronte, la difficoltà a riconoscerli. La risposta non è di massa né individuale, bensì collettiva. Quali strumenti elabora la nostra società per dar senso all'esistenza? A tratti ha ragione Siti, il problema della trascendenza è scartato, la morte rimossa, il paradiso è già in terra e risiede nella merce, nel suo godimento privo di soddisfazioni: il desiderio – motore stesso della vita – se spersonalizzato si incancrenisce nell'ossessione di possedere e così ci riconsegna a noi stessi. Sappiamo che ogni società è frutto

8 *Ivi*, p. 145-46.

9 *Ivi*, p. 11.

di immagini del mondo, falsificazioni della realtà, interpretazioni della storia, modi di intendere i rapporti umani e la vita, scontri di potere, sogni, speranze, paure, pregiudizi... Si tratta, in sintesi, di un prodotto umano, di una costruzione; non è natura, ma l'esito di conflitti sotterranei. Sappiamo che le risposte alle grandi questioni della vita sono il risultato parziale e temporaneo di rappresentazioni. È lecito, quindi, voler osservare i limiti del progetto di mondo dell'Occidente; così come è lecito chiedersi se ci riconosciamo ancora in tale progetto. Potremmo volerne un altro, non è moralismo.



Critica e didattica della letteratura e limiti del pensiero postcoloniale

di Emanuele Zinato

RIFLESSI

La questione della revisione del *canone*, cioè della lista degli autori ritenuti indispensabili per una cultura e una tradizione, dibattuta anche in sede didattica, è stata avviata dagli studi postcoloniali e di genere secondo i quali la letteratura occidentale, considerata una parte della cultura, è vista foucaultianamente come una grammatica del potere occidentale o maschile, come documento di un progetto ideologico dominante e repressivo.

La scuola e l'università, nel contesto delle grandi migrazioni e dei conflitti del mondo globalizzato, non possono certo fare come lo struzzo e evitare il confronto con questa prospettiva, che mette radicalmente in discussione il peso specifico di ogni singolo autore canonico (ad esempio, Platone, Kant, Hegel, o Shakespeare, Dante, Goethe) oltre che quello degli strumenti utilizzati per “spiegarlo” e interpretarlo.

Pur senza blindarsi nello splendore non durevole delle nostre tradizioni, occorre tuttavia saper valutare, insieme alla sua carica critica, il limite e il rischio di questa corrente teorica e delle sue “ricadute” didattiche. La categoria di *studi postcoloniali* condivide – nella sua stessa formulazione prefissoide – l'orizzonte dei *post*, vale a dire il presupposto di essere *oltre* (la fine della storia e delle ideologie). È nata a opera di studiosi di letterature comparate e di storici della mentalità, espatriati da paesi ex coloniali (dall'India all'Inghilterra, dall'Africa e dal Medio Oriente agli Stati Uniti). I più rilevanti sono Edward Said, palestinese, Homi Babha e Gayatri Spivak, indiani, che hanno vissuto in gioventù l'apogeo e il fallimento dei grandi movimenti di liberazione nazionale

e che dunque hanno cercato di superare il marxismo terzomondista con apporti eterogenei (poststrutturalismo, Foucault, Derrida, nuovo storicismo). Questi teorici della cultura hanno complicato insomma la prospettiva della lotta di classe con le nozioni di *soggettività*, *differenza*, *alterità*. Said, ad esempio, ha chiamato *orientalismo* l'immagine dell'Altro costruita dall'Occidente e basata su stereotipi e pregiudizi funzionale alle strategie di dominio politico-economico. Trapiantate nei campus americani, queste prospettive hanno conosciuto negli anni Novanta una fortunata ricezione adialettica, polarizzata su due estremi: *apologia* o *rifiuto*. Per i professori conservatori si è trattato del puro "risentimento" da parte delle minoranze etniche e sessuali, distruttivo nei confronti dei valori culturali "alti" dell'università statunitense. Per i "democratici" dei campus, invece, smascherare l'ideologia del dominio nei testi letterari e emarginarli nel canone è stato il solo modo per valorizzare le *differenze* in sedi didattiche ufficiali.

In un articolo apparso sul "Manifesto", Remo Ceserani - uno studioso italiano di recente scomparso e molto attento alle teorie letterarie d'oltreoceano - ha raccontato un decennio fa lo sconcerto di una insegnante francesista e femminista americana davanti alle richieste sempre più banalizzanti delle sue stesse studentesse del ceto medio bianco. Nelle università americane, in cui si è praticata la prospettiva della differenza e degli *Studies*, gli studenti si aspettano ormai solo letture di testi che riflettano in modo semplicistico e immediato situazioni di repressione etnica o sessuale. Ne deriva da un lato una tentazione liquidatoria, non diversa da quella che circolava nel nostro '68 a proposito della letteratura, rifiutata dal movimento in nome della saggistica politica e, soprattutto, della prassi. Dall'altro canto, il multiculturalismo, con il conseguente meticcio, è stato visto euforicamente come grande occasione di libertà comunicativa. Questa opzione ideologica presuppone che le *differenze* e i *meticcianti* siano di per sé agenti di liberazione, fenomeni di fuoriuscita culturalista dalle ipoteche delle funebri ideologie novecentesche. Il mercato globale, spostando interi popoli e ridisegnandone l'identità, implicitamente democratizzerebbe le culture, distruggendo le eredità del Novecento: identità oppressive, fanatismi e totalitarismi.

Il fatto è che il mercato non costituisce un'alternativa alle ideologie: è a sua volta un'ideologia. Presuppone infatti che l'universale umano non sia altro che il solipsismo mercantile. L'uomo sarebbe, a ogni latitudine, un animale aziendale, naturalmente disposto alla competizione e allo scambio monetario, alla lotta darwiniana e hobbesiana di tutti contro tutti. Inutile proporre degli innaturali vincoli solidali, come ha tentato di fare il socialismo novecentesco:

si arriverebbe sempre e comunque al Gulag.

La letteratura, caparbiamente ambigua, ha tuttavia una sua specificità: trattata dai *postcolonial studies* come uno degli agenti simbolici del dominio, è invece uno dei pochi “discorsi” capaci di svelare il volto tendenzioso dell’odierno “pensiero unico”. Credo occorra insomma evitare sia la tentazione di leggere tutta la letteratura occidentale come “fiancheggiatrice” dell’ideologia bianca e maschile, che quella di far uscire la letteratura dal ghetto in cui si trova spacciandola didatticamente per una forma di pacificazione dell’immaginario col mondo, di allenamento al gioco della complessità multiculturale, estirpandone la radice indocile, tragica, aporetica, irriducibile. È proprio il riconoscimento della sua paradossale specificità e della sua indocile irriducibilità a tutte le ideologie, che può oggi riattivare una funzione minima ma vitale dell’esperienza letteraria e del lavoro umanistico.

Ad esempio, un intellettuale critico come Bourdieu, attento alle contraddizioni del dominio maschile, ha opposto al culturalismo delle differenze un paradossale *corporativismo dell’universale* (in *Le regole dell’arte*, 1989, pp. 425-437) propugnando, con una critica etica e simbolica, l’ambizione all’universale. L’intellettuale capace di smascherare la natura ideologica dell’attuale pensiero unico non coincide con il tuttologo culturalista ma con uno “specialista paradossale”, in grado di salvaguardare criticamente – nel frullatore del marketing – la specificità dei propri saperi.

Ipotizziamo ora, a fini esemplificativi, la costruzione di un percorso didattico, adatto al penultimo o all’ultimo anno dei licei, sul tema dell’Altro. Occorre partire dalla necessità di evitare le banalizzazioni: il discorso dell’alterità spesso ipostatizza la situazione dello straniero, dell’esule, del migrante. Questa tentazione per i docenti democratici è ancora più forte negli anni più recenti, come reazione alle politiche infami dei respingimenti e al sorgere di nuovi razzismi e sessismi di Stato. L’imperativo “alternativo” o democratico dell’educazione interculturale e delle differenze spesso porta purtroppo a eguagliare situazioni contestuali lontanissime. Occorre invece innanzitutto storicizzare. L’individuazione di *cesure* è un momento-chiave nell’opera dell’interprete-storiografo e anche del docente: una storia che dia conto dell’Alterità potrà partire a esempio dal cinque-seicento come esordio della modernità, davanti al problema di assimilare altri popoli e altri spazi entro la filosofia della storia occidentale. “Così come la Grecia antica prese coscienza di sé e della propria relatività nello scontro coi persiani, l’Europa

moderna prese coscienza di sé e insieme della relatività, con la scoperta dell'America e con l'avvio imperialistico dell'unificazione planetaria". (F. Orlando, *L'Altro che è in noi*, Bollati Boringhieri, 1996). Esiste insomma una terza via e un diverso modo di guardare a come l'immaginario letterario ha rappresentato la condizione imperialista: diversa da quella egemone degli studi culturali e postcoloniali, incapaci di distinguere la specificità della letteratura rispetto agli altri discorsi codificati dalle ideologie.

Prendiamo brevissimamente in esame tre testi letterari, lontani tra loro, dislocati fra Cinque e Novecento, appartenenti dunque a diversi momenti della storia della colonizzazione del mondo. Tutti e tre tematizzano la scoperta dell'America come momento chiave dell'incontro con l'altro non occidentale.

Tasso, nella *Gerusalemme liberata*, bolla come empia e mostruosa l'alterità amerinda, proseguendo una tradizione che da Plinio e dal *Romanzo d'Alessandro* arriva fino ad Ariosto. È la tradizione del selvaggio come "cannibale", che troverà larga eco nel Caliban shakespeariano (ne *La Tempesta*), e che è all'origine della stessa imposizione del nome alle Nuove Terre: Caraibi. A un livello secondo, tuttavia, Tasso dà voce suo malgrado – in negativo – all'intero rimosso "corporeo" occidentale (*Gerusalemme Liberata*, canto XV).

Giuseppe Parini nel *Mattino*, mediante l'ironia illuminista, al contrario di Tasso denuncia, come avevano fatto Las Casas e Montaigne, lo sterminio degli indios e polemizza contro l'ozio e i privilegi dell'aristocrazia. A un livello secondo, più segreto, però, forse ammira l'epopea della conquista (secondo Chateaubriand, l'unica a stare alla pari con quella antica) così come non sa del tutto reprimere l'appetibilità edonistica dei lussi dell'Antico regime (i piatti coloniali, il caffè, la cioccolata).

La poesia di Primo Levi *Huayna Hapac* (in *Ad ora incerta*, 1983) infine, apparentemente denuncia lo sterminio degli indios (visto come una sorta di preannuncio dei campi di annientamento nazisti), dando voce a un imperatore Inca sconfitto, mediante una maledizione biblica e una profezia di distruzione. L'avidità dell'oro inoculerà un veleno nel seno stesso dell'occidente, là dove l'uomo bianco "tiene in culla i suoi mostri". Ma le metafore biologiche del mostro in culla e della contaminazione inoculata, rinviano al fondo notturno del pur controllatissimo e razionale Levi (le pulsioni animali, la cecità biologica della materia). La maledizione leviana riguarda insomma non solo la parte occidentale del mondo ma, leopardianamente, l'universalità dell'intero genere umano e i suoi limiti oscuri (l'ombra, insomma, che gli intellettuali illuministi hanno spesso ignorato).

Oltre che *storizzare sempre*, nelle situazioni didattiche occorre anche costantemente valorizzare la *specificità* della letteratura: il discorso letterario,

grazie alla sua polisemia, in un'epoca unidimensionale, resta il solo a dare voce al *represso*, anche contro e oltre le intenzioni esplicite dell'ideologia – razzista, sessista o viceversa 'democratica' – dell'autore.

Si sentono spesso docenti obiettare desolati che a scuola “non c'è più tempo”. E a ragione. Ma nelle pieghe stesse dell'attuale terribile strettoia didattica, non bisogna rinunciare a condurre i lettori in formazione a cogliere *nell'uno il molteplice*, a scoprire che “c'è un'intesa segreta tra le generazioni passate e la nostra” (W. Benjamin). Per restituire al lettore la sua “forza critica verso il passato, il docente può di continuo, coi suoi studenti, rivitalizzare la ricchezza della scrittura letteraria. Riscoprire nei testi la coesistenza dialettica di contrari vuol dire in sostanza evitare di ridurre la letteratura (e la concreta esperienza umana, a cui sempre la letteratura allude), in nome della differenza, a mera vicenda di fiancheggiamento e di occultamento del dominio. Nel contesto delle nuove spaventose contraddizioni planetarie si può riaffermare che la complessità antropologica di *homo sapiens*, irriducibile alla merce, non è in fondo diversa dalla complessità dei testi letterari, la cui *forma* non è mai riducibile a una sola *ideologia*.

VOGI





INTERVISTA ALL'ASSOCIAZIONE ANTÉROS

INTERVISTA A GLOBAL PROJECT

INTERVISTA A NONUNADIMENO

INTERVISTA A POTERE AL POPOLO

LE POLITICHE IDENTITARIE E LA SINISTRA

di Eric Hobsbawm

Intervista a NonUnaDiMeno

VOCI

Potete descrivere in poche parole il movimento di Non una di meno, ripercorrendo le tappe principali della sua storia e spiegare quali sono gli obiettivi generali che si pone?

NUDM fa parte di un movimento definito quarta ondata del femminismo. Ha due momenti fondativi: l'omicidio di Lucia Perez e la lotta delle donne polacche contro la proposta di bando totale dell'aborto. La Polonia è un paese ipercattolico e conservatore, e aveva già una legge molto proibitiva sull'aborto; quando è stata fatta una proposta di bando totale le donne sono scese in piazza una serie di lunedì, nominando questa mobilitazione *black monday*. La forma che hanno scelto per protestare contro questa proposta era quella dello sciopero, seguendo un ragionamento che è poi diventato fondamentale per tutto il movimento globale femminista. E cioè: se le nostre vite non valgono, allora noi scioperiamo, così vi rendete conto di quanto il nostro lavoro produttivo e riproduttivo valga. Questi scioperi hanno bloccato effettivamente il Paese per settimane. Poi argentine e polacche hanno chiamato una mobilitazione internazionale per il 25 novembre 2016 (la giornata dell'Onu contro la violenza sulle donne). Questo appello ha avuto un enorme successo, molte capitali sono state travolte da una vera e propria ondata di corpi di donne, transdonne, persone lgbt che protestavano.

Nell'assemblaggio tra violenza di genere, femminicidio e attacco all'aborto tutti hanno individuato una violenta rappresaglia del patriarcato contro le

conquiste del femminismo e dei movimenti lgbt degli ultimi anni e soprattutto contro le nuove richieste di diritti che venivano portate avanti in tutti i paesi. Perché quello femminista non è un movimento conservatore, ma un movimento rivoluzionario che non si accontenta di ciò che c'è già. Il 25 novembre c'è stata la mobilitazione in tutto il mondo e dopo è stato lanciato lo sciopero per 8 marzo 2017: e infatti l'8 marzo è stata la giornata mondiale dello sciopero transfemminista che ha avuto un enorme successo. In Italia noi siamo NUDM e riprendiamo *Ni una menos* che è il movimento argentino. In Italia quindi noi nasciamo rispondendo a questo appello. Molte città si sono mobilitate e sono state lanciate assemblee cittadine che rappresentano tutt'ora una forma nuova dei movimenti sociali. Sono vere assemblee cittadine – non solo di gruppi e collettivi – a cui partecipano tutte le donne, ma anche soggettività lgbt e uomini, appartenenti a gruppi ma anche no, con l'unica discriminante che sono assemblee orientate a discutere di tematiche, pratiche, obiettivi transfemministi.

All'inizio questo movimento si è dato come strumenti organizzativi dei tavoli di lavoro tematici, questo perché le assemblee nazionali avevano individuato dei temi centrali per le mobilitazioni. Questi tavoli si sono trovati in occasione di ogni assemblea nazionale, prima si faceva la riunione per tavoli e poi la sessione plenaria. I tavoli dovevano fare un'analisi di fase in base all'ambito tematico e poi fare delle proposte politiche ed operative. È un movimento quindi che si occupa sia di fare una critica dell'esistente sia di costruire a partire dal sé pratiche reali sia di normatività sia di mutualismo, solidarietà. Da questo percorso è nato un documento straordinario che è il “Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza di genere”: il titolo è lungo perché esprime già una serie di significati che va a toccare, sia la violenza maschile sulle donne, sia la violenza di genere, perché la violenza è fondata anche sul genere come dispositivo di classificazione e normalizzazione dei soggetti. È interessante che questo movimento globale venga definito *#feminism* da Mook Monroe: cioè un gruppo che lavora molto sui social. I social producono reti internazionali, ma anche soggettivazione politica perché permettono a tutte di conoscersi e essere informate. Questo aspetto è uno degli elementi fondamentali perché attraverso la mappatura degli ospedali che fanno obiezione di coscienza si dà uno strumento a tutte le donne per sapere dove andare e non andare nel caso del momento del bisogno. Quindi anche la costruzione autonoma di strumenti utili a tutte per dribblare le pecche del sistema.

Voi cercate anche di aprire case delle donne, giusto? Soprattutto per chi non può entrare in contatto con voi via social...

Certo. Nasceranno case delle donne in ogni città. Ma anche le assemblee sono già luoghi fisici in cui trovarsi, sono aperte, sono attraversate da un sacco di persone.

Il concetto di transfemminismo identifica una certa evoluzione del movimento femminista e una scelta di campo da parte di NUDM: cosa significa e in che modo caratterizza le vostre rivendicazioni?

Transfemminismo è attualmente inteso come l'apertura del femminismo a tutti i generi che sono oppressi dall'etero-patriarcato. Dal punto di vista teorico il transfemminismo nasce come critica feroce al femminismo essenzialista, transfobico, tendenzialmente bianco, borghese e cittadino. Negli anni '80 è nato un dibattito negli U.S.A in cui da un lato Crenshaw butta fuori il tema dell'intersezionalità, evidenziando i limiti che avevano le politiche dei movimenti che lasciavano alcuni soggetti completamente esclusi da ogni tipo di lotta politica, ad es. la donna nera. La donna nera è una soggettività invisibile perché i movimenti antirazzisti non si occupano di genere, sono fondamentalmente uomini neri contro la bianchitudine; e il femminismo si occupa solo di donne bianche. La donna nera resta esclusa da entrambi. Crenshaw dice che la donna nera è l'elemento che può tenere insieme entrambi i movimenti, perché la donna nera negli Stati Uniti contiene sia un elemento di classe perché povera, vive nei ghetti etc, è nera quindi è discriminata per il colore della pelle, in più è pure donna e ha tutti gli elementi di discriminazione delle donne. In più sempre negli stessi anni si sviluppa anche in ambito di movimenti e parzialmente all'università la necessità di spingere oltre questa cose e dire non è solo la donna nera, ma sono anche le donne trans-nere che sono ancora più repressate dal sistema. Tanto che nelle carceri USA le donne trans-nere sono in proporzione tantissime, perché sono nere, povere, non possono accedere alla difesa e sono perseguitate in senso stretto. Il transfemminismo nasce così.

In Italia, dentro NUDM, componenti del femminismo della differenze e del transfemminismo si sono assemblate in una maniera inedita. NUDM non è solo transfemminista, ma anche intergenerazionale! Dentro ci sono dalle signore settantenni che vengono dal movimento degli anni '70 e nuove soggettività *queer*. Queste due genealogie si sono incontrate e non scontrate. Cioè hanno assunto l'elemento del riconoscimento come pratica femminista.

NonUnaDiMeno si dichiara anticapitalista, in che termini lo è? Quali pratiche mette in atto verso la configurazione di una società strutturata in maniera differente?

Il femminismo è anticapitalista perché è una pratica che non può scorporare il capitalismo dal sessismo, dall'etero-patriarcato e dal razzismo. Il nesso tra gli elementi di classe, razza e genere è strutturale, non è che uno venga prima degli altri. Oggi il capitalismo assembla forme di governo conservatore, neofondamentalista e neoliberista: oggi quello che succede nei governi occidentali, pensiamo Polonia, USA, Italia, è un assemblaggio mortifero tra forme di attacco ai diritti delle donne e delle persone lgbt per l'affermazione di una cittadinanza bianca, maschile, proprietaria, cristiana ecc. da un lato; ma anche di forme di ipersfruttamento, precarietà, neocolonialismo, nuove guerre. Tutte queste forme compongono il nuovo governo che alcuni chiamano populista, reazionario, ma che è anche, appunto, neoliberista. L'attacco all'aborto allora non è un'eventualità, ma è perfettamente coerente anche con le forme di governo neoliberali. Negare e controllare le forme di produzione e riproduzione è necessario in una fase di riaccumulazione che è diventata accumulazione permanente, in cui continuamente va ristabilito che cosa deve essere riespropriato dalle forme di vita.

Scendendo al concreto, quali sono le pratiche anticapitaliste? Anche nel locale o se ce ne sono di comuni a tutto il movimento di NUDM.

Da un lato c'è lo sciopero. Nella pratica siamo in corso di definizione permanente perché non abbiamo ancora una formula definitiva di sciopero. Ne abbiamo provati tanti, nel 2019 ne abbiamo fatti tre grossi, ma in realtà non è inteso solo come giornata di blocco della produzione e della riproduzione, è inteso come azione di tradimento dell'imperativo produttivo e riproduttivo del capitale eteropatriarcale. La domanda che ci stiamo facendo è: come facciamo singolarmente e collettivamente a tradire e sottrarci a tutte le forme di valorizzazione, sfruttamento ed estrazione che il capitale applica sui nostri corpi. Come si fa? Facendo alcune cose, ma anche non facendone altre: la cooperazione è una di queste, il mutualismo anche. Il fatto di non accettare una serie di obblighi lavorativi è un'altra possibilità. Anche il sindacato sociale femminista, che non è un sindacato solo vertenziale, opera in questo senso. Lo sciopero sociale femminista è una forma quanto meno di resistenza alla messa a valore dei nostri corpi e al genere. Le reti *queer* e transfemministe hanno infatti elaborato forme di sciopero dai generi: da un lato sottrarsi al genere in tutte le sue forme, tradirlo, mancare alle aspettative di genere che ci sono nella società; ma anche dall'altro lato tradurre questo nel fatto che se le mie doti supposte femminili, come relazionalità, capacità comunicative, cura e via dicendo, fanno parte del

pacchetto che mi viene cucito addosso per accedere a un posto di lavoro io allora non le faccio più. Perché in quel modo non solo mi stai appiccicando addosso un'identità, ma mi stai sfruttando senza pagare tutto un lavoro gratuito che è quello della relazione, della comunicazione, etc. Lo sciopero dai generi consisteva nel non essere disponibili 24h su 24, non rispondere sempre, non vestirsi in un certo modo perché veniva richiesto in un certo ambiente lavorativo... Fra le altre pratiche ricordo quella sulle molestie sul lavoro, che è stato uno dei temi centrali per NUDM, che vede la necessità di comunicare collettivamente, perché si sa che una molestia è una violenza sessuale, e si fa fatica a denunciarla. Chiunque subisca una molestia ha paura di parlarne, si sente sotto ricatto continuo, quindi solo la forma di condivisione collettiva può aiutare.

Se questo riassunto può andare mi sembra che l'anticapitalismo sia innanzitutto una presa di coscienza del ruolo che è stato attribuito alla donna e che la donna va a compire anche involontariamente all'interno del sistema. Quindi primo passo far notare queste cose, e poi mutualismo e socializzazione.

Direi così: da un lato forme di soggettivazione che sono le condizioni necessarie e non sufficienti, cioè prendere coscienza; poi c'è la fase di organizzazione: cioè partire da sé per trovare elementi comuni e organizzarsi. Infine c'è la fase del danno al capitale, con lo sciopero e con le forme di organizzazione collettiva e sindacale femminista.

Parliamo di intersezionalità, dato che su questo concetto noi abbiamo avuto alcuni dubbi. Come idea teorica è interessante per la sua tensione a una ricomposizione delle lotte. Le perplessità però sono due. La prima è di carattere pratico: ci chiediamo come si faccia nella prassi a coniugare le lotte, se una tale capacità sia affidata all'empatia e alla coscienza individuale del singolo, oppure no.

Innanzitutto l'intersezionalità non è una sommatoria delle sfighe, ma è un'interazione. Faccio un esempio: la donna trans nera di cui parlavamo prima non ha la stessa forma di oppressione che in Italia - conta sempre molto anche il contesto di cui parliamo - ho io donna bianca, cis e tendenzialmente etero. Però faccio un altro esempio: la donna bianca, trans e ricca che lavora nel mondo della moda e ha una casa di produzione di vestiti, sta molto meglio di me probabilmente.

Quindi vedi che la sommatoria degli elementi non funziona. Innanzitutto

bisogna guardare alle forme di oppressione in termini intersezionali intesi non come sommatoria ma come modalità di interazione fra diverse forme di oppressione. Quindi questa è la prospettiva. Come si fa? Questo nelle pratiche del movimento NUDM è un tema, perché innanzitutto ci ritroviamo fin dall'inizio sul fatto che il nostro movimento è un movimento bianco, tendenzialmente. Noi sappiamo che una questione fondamentale di tutti i femminismi, in realtà, anche di quelli radicali, è che nessuno può parlare per nessuno e si parla sempre a partire da sé. Io so dove sono, e quando io nomino la mia oppressione, il mio posizionamento nessuno può dirmi “no, tu sei così o colà”. Quindi parlare al posto delle migranti è un'operazione in qualche modo di sovrascrittura e di appropriazione - di furto, in qualche modo - del posizionamento. Quindi la domanda è: come si fa a coinvolgere altre soggettività. Forse la domanda è sbagliata, è posta male, molto occidentale come prospettiva, perché è sempre inclusiva: cioè noi siamo al centro e andiamo ad attrarre qualcun altro al nostro interno. Invece se ci sono delle donne che stanno resistendo altrove forse stanno bene lì, non ci riconoscono e forse non vogliono neanche essere incluse in questa forma. L'unico modo per capire questo non è tanto l'empatia o la coscienza di sé. Il punto è riconoscere il posizionamento di ognuna. Riconoscerlo non nei termini di sapere dov'è, ma dargli valore. Il riconoscimento femminista è una forma di relazione: la relazione femminista è fatta di rispetto, anche di conflitto, però è un riconoscimento. Quindi una lotta intersezionale, secondo me - e qua ovviamente non parlo per tutte - deve partire dalla rivisitazione del nostro punto di partenza e la costruzione di relazioni con quelle che per ora sono altre da noi, che non sono per esempio dentro il movimento, che però sicuramente, continuamente lottano e resistono perché sono più povere, vivono in posti di merda, sono sfruttate ecc... Come si costruisca questa relazione è per me la domanda fondamentale. Sicuramente si può lavorare di inchiesta, per esempio, ma anche l'inchiesta può portare a rischi di colonizzazione, quindi il rapporto fra chi ricerca e la ricercata deve essere stabilito in maniera molto chiara, e essere sempre messo a critica, altrimenti tu semplicemente vai a chiedere a qualcuno qualcosa e poi te lo riporti a casa. Invece anche lì deve costruirsi una relazione. L'intersezionalità, secondo me, si può costruire così: riconoscendo le lotte delle altre e provando a portare il nostro supporto, mettendo in gioco i nostri corpi e i nostri privilegi, come ha fatto Carola, per esempio.

L'intersezionalità si può intendere dal punto di vista delle lotte anche in termini di efficacia, nel senso che una lotta che scinde, che mette avanti delle cose lasciandone indietro altre, è una lotta più debole. Quindi solo se teniamo insieme tutti gli aspetti delle nostre oppressioni, poi possiamo avere la forza di distruggerle, di superarle. I vari assi di composizione dell'io si intrecciano tal-

mente tanto nella vita delle persone che tu puoi farne valere l'uno o l'altro solo in termini strategici, ma non li puoi scindere, perché nella vita delle persone non viene prima uno, poi l'altro.

L'intersezionalità mi sembra un ottimo concetto teorico per chi fa politica, permette di evitare alcuni errori, lasciando indietro una rivendicazione per perseguirne un'altra; però dal punto di vista della presa di coscienza di chi dovrebbe appunto attivarsi politicamente mi sembra difficile, perché è proprio teoricamente molto denso.

Mi sono dimenticata di dire una cosa fondamentale. Ovvero che oggi il concetto di intersezionalità è messo a critica in maniera molto dura da alcune attiviste nere, per esempio, che vivono in occidente e che dicono "l'intersezionalità è stata per molte donne bianche una specie di *black washing* delle proprie politiche, per cui, un po' come con i *postcolonial*, basta che tu dica: "io sono bianca, quindi riconosco il mio privilegio e quindi sono a posto, non serve che faccia altro per mettere in discussione questo mio posizionamento". Quindi l'intersezionalità è diventata un po' un'arma a doppio taglio. Però resta il fatto che chi l'ha nominata per la prima volta era una donna nera, Crenshaw.

Conta sempre nel femminismo chi parla e da dove. Se ne parlo io, che sono donna bianca, media, può essere una cosa che non parla direttamente della mia esperienza, intesa in termini femministi, quindi l'agglomerato di privilegi e forme di oppressione che mi porto dietro nella mia vita. Se lo dice una donna nera, lo dice negli anni '80, nell'America della *prison industrial complex*, in cui le donne nere e le donne trans finivano in galera molto di più, ha un altro significato, perché lo dice lei: "c'è bisogno di intersezionalità". Se lo dico io, rischia di diventare una forma di ripulimento del mio discorso e allo stesso tempo di colonizzazione di quello dell'altra. Oggi questo termine è appunto messo in discussione perché è diventato quasi neutro: siamo tutti intersezionali, un po' come una volta tutti erano *queer*, e quindi alla fine non si capiva bene quale fosse l'elemento critico e conflittuale dell'esserlo, e quindi effettivamente l'intersezionalità è un concetto *trick*. Non è assunto criticamente. Non per niente io prima vi dicevo che il punto per me è sentire la parola dell'altra. Cioè l'unico modo di fare intersezionalità, se esiste ancora, è quello di mettermi in relazione con le altre donne. Altrimenti diventa solo un'evocazione astratta, molto utile come dici tu per fare discorsi politicamente corretti, ma non efficace dal punto di vista della soggettivazione reale.

Della teoria intersezionale non ci convince soprattutto la lettura del

capitalismo come sistema che si regge contemporaneamente su tre gambe: classismo, razzismo e sessismo. La classe perde centralità quale fattore determinante il sistema e quindi la lotta di classe non rappresenta più il perno di una azione antisistemica?

Allora, qui proviamo un po' a rispondere teoricamente. Fatalità ho appena comprato l'ultimo libro che ha scritto Federico Zappino, *Comunismo queer*. E proprio il primo capitolo si intitola *L'eterosessualità come forma di produzione*. Lui dice: il punto non è tanto fare un'analisi che è comunque corretta, un po' foucaultiana diciamo, del fatto che il neoliberalismo è un sistema di estrazione e di produzione tipicamente inclusivo e includente, da cui le politiche di *diversity management*, come dicevate voi, *pink washing*, ecc... Il neoliberalismo funziona così: come un grande sistema di inclusione e di valorizzazione, ma noi ci dimentichiamo che in questa forma di inclusione, valorizzazione e estrazione, esistono sempre delle gerarchie: non esisterà mai il gay bianco anche D&G che sarà considerato uguale al maschio bianco etero, dentro il capitalismo. Perché il capitalismo è fondato sull'eterosessualità, non tanto sul maschilismo, ma sull'eterosessualità come forma della produzione delle soggettività, che viene ben prima della classe intesa in termini marxiani.

Da qui poi mi viene la domanda: cosa intendiamo per classe? Io non è che penso che la classe non sia un elemento fondamentale di soggettivazione e di organizzazione, dipende da come definiamo la classe. Oggi potremmo immaginarci che chi non fa parte dei vertici della gerarchia eterosessuale, con la dovuta coscienza di classe, possa diventare classe in sé, perché produce. Perché diventa classe dal momento in cui produce, il capitale la fa produrre, a seconda delle sue caratteristiche. Era il proletariato, adesso per esempio possiamo dire che le donne sono messe a produzione in un certo modo, come dicevamo prima. E questo è il nesso inscindibile fra capitalismo e regime eterosessuale, intendendo l'eterosessualità come la matrice fondativa della nostra società; non come un orientamento possibile, ma come l'orientamento unico possibile nel nostro mondo, che produce soggettività, valore, che permette continua estrazione dalle forme di riproduzione - e qua entra la critica femminista al marxismo.

Federico dice: rivediamo la cumulazione originaria di Marx, cosa dice? A un certo punto, c'è una nuova forma di produzione, deve nascere il proletariato, ma come facevano a costruire una classe di proletari laddove esistevano comunità che producevano e riproducevano relazioni di valore al loro interno con forme di cooperazione differenti, in cui la riproduzione della specie era affidata alle donne...Fanno le *enclosures*, le recinzioni dei campi. Non era tanto togliere la terra alle comunità e ai villaggi, ma il punto era rendere queste persone che

vivevano la vita, il *bios* intendo, quindi la vita relazionale riproduttiva di queste comunità, completamente vuota e atomizzata. Contestualmente il capitale cosa fa in quella fase? La cumolazione originaria non è soltanto l'espropriazione di quelle terre e la costruzione delle fabbriche prigioni in cui poi i lavoratori venivano messi per essere risocializzati alla nuova forma di riproduzione. Insieme a tutto questo cosa avviene? Nasce la scienza naturale, occidentale moderna. Nasce la modernità e il razionalismo. La caccia alle streghe non è un passaggio eventuale nella nascita del capitalismo, la caccia alle streghe è necessaria al capitalismo per costruire una nuova razionalità. Infatti nelle comunità le donne vengono bruciate. Il capitalismo nasce sulle ceneri delle streghe che ha bruciato perché doveva costruire una nuova scienza, che fatalità è una scienza che si presume oggettiva, maschile, istituzionale (tutto il resto è superstizione) e questi sono elementi che vanno tutti insieme. Il capitalismo non si sarebbe sviluppato senza questo elemento.

Oggi, a me viene da dire che questo è uno dei fondamentali, nel senso che senza l'adesione totale alla nuova ideologia naturalistica, non si sarebbe potuto produrre una "verità". Cosa dice la scienza a un certo punto? Dice: tu sei donna e ti devi riprodurre, se non lo fai diventi isterica; lui è omosessuale, quindi è contro-natura. Cioè la scienza diventa la nuova forma di legittimazione delle differenze delle soggettività costruite per la riproduzione sociale capitalista. Serviva la famiglia, serviva la famiglia tradizionale, serviva la donna in un certo ruolo, chiusa in casa, e se non va l'uomo, fuori a produrre. Come si fa a non vedere il genere? La fundamentalità della costruzione del genere all'interno del capitalismo? Esso va avanti con la divisione di genere. Questa viene costruita alla nascita del capitalismo, in questi termini. Il patriarcato c'era già, ma viene costruita per rendere più produttiva possibile e riproducibile la nuova società.

Passo a un altro ordine di questioni, legato al desiderio. Di fronte a un sistema che ti invita costantemente a godere, in che modo si può dire che il desiderio possa essere una chiave antisistemica?

Uno degli hashtag del movimento NUDM è #cimuoveildesiderio. Il capitalismo sussume e valorizza, non è che produce. Il desiderio è nostro, lui l'ha tradotto in qualcosa che può essere valorizzabile e depotenziato della carica conflittuale che ha, ma il desiderio è nostro. Pensate a *L'antiedipo*, alle *macchine desideranti* di Deleuze e Guattari, che parlano dell'esplosione dei movimenti nel '68 e individuano là dentro il vero desiderio: questo è stato il vero problema per il sistema, perché durante quelle contestazioni si è espressa la distruzione dell'architettura eterosessuale attraverso libero amore ecc... e la lotta. Questo

ha scompaginato tutto a riprova del fatto che il desiderio è nostro. Il neoliberismo funziona per sussunzione, ma di tutto, per rendere tutto produttivo, valorizzabile e utile alla riproduzione del sistema stesso, per cui i tuoi desideri devono essere compatibili e aderenti al progetto. Ma nella psiche e nel corpo ciò crea un conflitto: tu pensi di seguire un desiderio, invece a un certo punto entri in contraddizione con te stessa perché stai riproducendo quello che ti viene presentato e imposto come desiderio (ad es.: essere imprenditori di sé stessi). Quindi il vero desiderio è liberarsi dal desiderio indotto dal capitale. E saper nominare il primo per quello che è.

Il movimento femminista ha dichiarato recentemente (in occasione delle elezioni europee) di non fare riferimento ad alcun partito. Rifiutate la rappresentanza politica e la forma partito come mediatore di rivendicazioni che vengono dal basso? Pensate che un'azione politica a lunga durata (come il progetto di ristrutturazione sistemica che portate avanti) possa svilupparsi senza contatto con il piano istituzionale?

Questa è una grande questione, quella del “adesso che famo?”. Abbiamo fatto manifestazioni gigantesche in tutto il mondo, è il primo movimento - dico da anni - radicalissimo nei contenuti, nelle pratiche, negli obiettivi. Ad ogni botta facciamo centinaia di migliaia di persone in piazza; però intanto abbiamo Salvini e Di Maio. Non è che possiamo fare finta di vivere su una collina isolata dal mondo. Questo è un problema e però in questo caso posso parlare per me. Non abbiamo ancora fatto tanto dibattito ed è un argomento spinoso anche dentro a NUDM. Per ora in NUDM si è risolto con quel comunicato che tu hai citato, che è condiviso da tutte, e cioè che non esiste che partiti di qualunque tipo colonizzino o si appropriino delle istanze del movimento, questa è una cosa inaccettabile. Però questa cosa è avvenuta nel momento in cui alcune compagne del movimento si sono candidate, in maniera singola, seppur chiaramente riconoscibili, perché erano punte di diamante del movimento in alcune città e son state da alcune criticate ferocemente, proprio perché, essendo così riconoscibili, rischiavano di contaminare l'autonomia di NUDM.

Di fronte a questo caso alcune domande ce le siamo fatte: che cosa vogliamo noi? Non vogliamo che i partiti, giustamente, si appropriino dei nostri discorsi; non vogliamo neanche che le compagne entrino nei partiti e portino avanti le istanze di NUDM; non vogliamo questi governi: è un *cul de sac*, a un certo punto. Dal mio punto di vista, in qualche modo dobbiamo essere capaci di intervenire su quello che c'è adesso e contemporaneamente, come sempre - un occhio all'immediato e uno all'infinito - essere capaci di immaginarci altre

forme, come già stiamo facendo. Possiamo costruire altre società, ma dobbiamo anche fare i conti con la società che c'è perché noi ci viviamo dentro e non c'è un fuori. Fare questo significa anche mettere le mani nella merda, avere il coraggio di farlo apertamente e proprio perché lo fai apertamente di mettere in atto tutti i dispositivi di controllo, di confronto in modo di evitare i rischi di derive strambe, mantenendo una discussione democratica su ciò che si fa. Perché finché si censura qualcosa, quel qualcosa verrà fatto di nascosto e male.

Ma di queste cose si discute nelle vostre assemblee?

Come dicevo, non ancora a questo livello. Prima parlavamo di tre livelli di pratica politica: soggettivazione, organizzazione e attacco. Noi siamo nelle prime due fasi, stiamo lavorando tantissimo sul piano della costruzione di una soggettivazione forte, determinata e articolata e dell'organizzazione di questa soggettività. Anche le forme di mutualismo di cui parlavo prima sono in fieri, le stiamo inventando adesso, stiamo capendo quali sono le forme migliori, quelle che funzionano nell'immediato e che si possono espandere. Le elezioni europee sono arrivate come una bomba e hanno anticipato una domanda decisiva in un processo che era ancora in corso. Questo non è un tabù, non abbiamo avuto il tempo, considerate anche che siamo tante e costruire un'assemblea nazionale richiede mesi e ci sono sempre un sacco di robe di cui discutere e dare le priorità giuste è sempre complicato. Quindi, sicuramente se ne discuterà, però non è stato fino ad ora nell'agenda prioritaria.

C'è un ulteriore elemento che mi viene in mente adesso, a proposito del piano territoriale. Ci penso tantissimo in questo periodo: o noi abbiamo la prospettiva almeno europea, o rimarremo impiantate in dinamiche nazionali complicate e che non saranno mai sufficienti. Probabilmente una cosa che potrebbe aver senso sarebbe chiamare un'assemblea almeno europea, seria e operativa, in cui ci si interroga su questo.

Una domanda sul linguaggio e sulla funzione della provocazione durante le manifestazioni transfemministe. In primo luogo avete una riflessione condivisa sul linguaggio? Quali sono le strategie che mettete in pratica durante i momenti pubblici per essere comunicative al massimo e quanto invece pensate che sia necessaria la provocazione per destare l'attenzione della gente?

Parto dalla provocazione. Che coinvolge sia il modo in cui sei visibile nello spazio pubblico, sia il linguaggio che può essere anche quello provocatorio. Esso,

in quelle situazioni pubbliche, va nella direzione di creare un immaginario. La questione è: allo stesso tempo trovare il modo di essere comprensibile e creare una rottura, un qualcosa che sia completamente inaspettato agli occhi di chi è abituato a una certa ritualità di piazza. Sulla comprensibilità, rispetto all'uso anche di certi termini, è una questione che ci poniamo noi stesse, a proposito di un linguaggio che sia non solo inclusivo, ma anche comprensibile. Comunque se anche non arriva subito il significato del termine transfemminismo, che cosa sia il transfemminismo un po' lo vedi, con le pratiche di piazza, con i corpi che sono in piazza. Bisogna provare anche a determinare una rottura. Su questa esigenza magari a volte si sacrifica la comprensibilità, però uno ci stiamo lavorando, due ci si può arrivare anche in un secondo momento.

Fa parte anche della critica radicale all'ideologia del decoro: cioè fa parte della costruzione del genere essere per bene, adeguate, composte, non andarsela a cercare; la violenza di genere come sappiamo si declina in tantissimi modi, anche nelle forme di colpevolizzazione, di vittimizzazione secondaria... Riappropriarsi della libertà del proprio corpo e anche della indecorosità (come diciamo spesso negli slogan) è reagire al fatto che il nostro corpo è stato sessuato in termini patriarcali, quindi messo a disposizione come corpo da usare, da scopare, da desiderare in termini sessuali in questo senso, riappropriarsene come corpo proprio e eccedente quella griglia di valorizzazione è una forma di lotta politica. Cioè, non me ne frega un cazzo se a te dà fastidio, se ti scandalizzo, anzi, il mio obiettivo è anche scandalizzarti, rompere la logica di normalizzazione del fatto che tu mi vuoi o suora o puttana, perché non è che non ti piacciono le tette o non guardi i culi, però ci sono i luoghi adatti, c'è il manifesto per strada, c'è la trasmissione... però poi se sono io che uso il mio corpo liberamente sono scandalosa.

Vi racconto una roba bella che abbiamo fatto al concorso di *Miss maglietta bagnata* che c'è stato l'anno scorso al Portello. Noi abbiamo avuto un piccolo dibattito interno e a un certo punto abbiamo detto: l'unica risposta che possiamo dare, che non diventi moralizzatrice, colpevolizzante nei confronti delle tipe che vanno lì e fanno sto concorso è quella di rivendicare «tette libere per tutte». Il punto non è tanto esibizione delle nostre tette. Il punto è che viene fatto su quel palco ad uso e consumo di maschi che poi ci fanno i soldi - quelli che organizzano - e i maschi che si fanno le seghe quando guardano le tette messe a disposizione come corpi senza testa, senza personalità. Solo tette e basta. Invece noi rivendichiamo le nostre tette come strumenti di emancipazione e lotta politica e di liberazione. Quindi abbiamo fatto 'sta foto con i passamontagna e le tette nude e facendo con le mani il segno femminista e abbiamo fatto il botto. Il rischio è sempre che qualcuno ci rimanga un po' così, ma succedono tante cose nella vita per cui uno può sopravvivere.

Intervista a Potere al Popolo Padova

VOCI

La prima domanda è generale, tanto per cominciare: se io dico politiche della differenza a che cosa pensate?

F: - Penso a due differenze di tipo diverso: la prima ruota attorno a una media, diciamo, che è quindi un po' su e un po' giù, nel senso dell'oscillazione; dall'altra parte penso a differenze che si sommano e che quindi possono allontanarsi indefinitamente; questo secondo meccanismo mi pare sia quello che opera maggiormente. Ci sono però delle controtendenze politiche, oggettivo-economiche che pongono degli argini, in positivo o negativo, all'allontanarsi sempre di più delle specificità; questo vale a livello aggregato, dal punto di vista economico, di classe ecc. ma anche nella singola persona, nella psiche, nella relazione e quindi poi anche nella differenza tra soggetti. Dico politiche della differenza, ma mi risulta più interessante pensare al concetto di differenza stessa, da qui poi partire.

A: - Questa domanda fa sorgere altre domande, perché vorrei prima capire cosa avete in mente voi quando dite "politiche della differenza". In ogni caso a me viene in mente il discorso politico che è stato fatto negli anni '60-'70 e che cercava di criticare la messa in primo piano nell'analisi politica della questione economica e quindi di classe; si voleva estendere l'analisi alle varie tipologie di marginalità sociali di esclusione, un elemento che poi si è inserito nei discorsi femministi. Però le vedo come qualcosa di aderente a un certo periodo storico, poi superata.

L: - Anche io vi chiederei la stessa cosa, però l'ho già chiesta a I. [della redazione *Figure*] prima e lui mi ha detto, senza giri di parole, che a partire da un certo momento storico il concetto di classe unitario viene frammentato al suo interno da una serie di questioni come la razza, il genere ecc. portando così a altri tipi di concetti che superano o sostituiscono quello di classe. Così come l'ha messa I. non mi trovo d'accordo per una ragione fondamentale: il nesso di causa ed effetto è sbagliato, non è che ad un certo punto la classe viene da qualcuno divisa, ma è già così, è già composta da varie differenze che subiscono o vivono delle condizioni sociali leggermente o molto differenti, e che quindi vanno considerate anche in quell'aspetto, senza ritenere un aspetto necessariamente più importante di un altro.

Le politiche della differenza – che non si chiamavano così – sono state poste in maniera radicale, ma sono state anche assunte dal neoliberalismo, soprattutto di sinistra – pensate ai partiti della sinistra liberista che dal punto di vista dei diritti civili, a modo loro, si assumono queste tematiche, tanto che la gente crede ancora che il PD sia il baluardo contro la barbarie leghista perché questi non sono razzisti, non sono sessisti, non sono omofobi e via dicendo. Quindi le politiche della differenza sono un po' una bestia bifronte: da un lato sono cose nostre, della sinistra radicale e dall'altra i partiti della sinistra moderata, che possiamo definire la sinistra *liberal*, se le assumono. Voi come fate i conti con questa ambiguità? Sono battaglie anche vostre? Sapete che è un terreno scivoloso in cui c'è un avversario che in continuazione vi mangia le parole che usate, oppure no?

A: - Sicuramente sono tutti temi che hanno questa doppia faccia, sono molto scivolosi. Penso che il punto sia, per un movimento come Potere al Popolo (PaP), riuscire a tenere tutti questi punti insieme. Sappiamo che il problema economico, il problema di genere, il problema di razza, il problema della salute mentale, vengono anche usati al contrario e diventano il rovesciamento di questa cosa che potrebbe essere un'attenzione all'emarginazione e quindi alle politiche sociali o migliorative della vita dei bisogni di ognuno e che poi diventano l'estrema individualizzazione delle persone, delle politiche superficiali. Come le politiche sulle pari opportunità, dove ti dicono che c'è una certa percentuale per cui tu devi avere donne in un'azienda o devi avere determinati canoni statistici. Si tratta di un palliativo che non risolve un problema ben più radicale e radicato.

L: - Partirei con un esempio. Sabato scorso il Pride di Ferrara è stato aperto dal neosindaco della Lega. Evidentemente c'è un problema. Non solo le lotte per i diritti civili sono state spesso sussunte da un capitalismo *pink*, sono anche acquistabili da forze che professano esattamente il contrario in senso culturale. Secondo me i diritti civili e diritti sociali devono andare di pari passo: da un lato se te ne dimentichi una rischi di fare quel triste gioco veterocomunista che “la lotta di classe è la cosa più importante”, che non è sbagliato moralmente ma proprio politicamente: che tipo di società vuoi creare? Attraverso la lotta di classe e i rapporti di forza tenti di costruire un mondo migliore sapendo che il grimaldello per costruirlo effettivamente sta nella produzione, nella contraddizione capitale-lavoro, ma il cambiamento sta anche nel cambiamento del modo di pensare tutti i tipi di rapporti sociali (il capitalismo è anche una relazione e influenza le relazioni).

Dobbiamo veramente riuscire a fare andare di pari passo le due cose, tentando di non fare andare avanti né l'una né l'altra, perché alla fine sono una cosa sola, altrimenti ci troviamo col Pride iceberg con il sindaco della Lega, ma anche qualsiasi altro tipo Pride non politicizzato in cui le persone che partecipano percepiscono soltanto una festa – ed è giusto che sia così – ma non il contatto con tutte le altre condizioni simili; rischiamo di trovarci con persone che inneggiano alla lotta di classe ma non sono in grado di comprendere l'importanza della lotta al patriarcato e alle discriminazioni legate all'orientamento sessuale. Come PaP secondo me non ci riusciamo ancora, ma per una questione di tempi, di necessità di discutere, di organizzazione. Sia sulla questione di genere sia sulla questione dell'orientamento sessuale c'è da fare uno sforzo ulteriore di elaborazione di discorso e di come diffonderlo. Non una di meno (NUDM) sulla questione di genere ha fatto tanto e ci riesce, secondo me è una delle punte più avanzate da questo punto di vista e prova anche, a volte riuscendoci a volte meno, a tenere insieme le questioni.

F: - Avete detto tutto, aggiungo solo un aspetto: a volte l'ambiguità non è dovuta solo al contenuto stesso ma anche a delle scelte che sono state fatte negli anni da parte dei movimenti anti-sistema di abbandonare un po' l'elaborazione teorica alla controparte, cioè a quella controparte che è la sinistra *liberal*, pensando che si potesse trovare in questi degli alleati, trascurando il resto e pensando che là dentro ci siano delle risposte parziali a questi problemi. Quindi è stata delegata l'elaborazione anche teorica a questi ambienti, direi all'accademia più che altro, un ambito che mostra una certa facilità a essere sussunto dal capitale. Quello che credo che dobbiamo fare, invece, è provare

a tenere insieme le lotte con l'elaborazione teorica.

Le “politiche della differenza” fanno i conti con una serie di novità e anche con un problema più ampio, ossia che è giusto volere un mondo più libero, non solo nel modo borghese di intendere la libertà (economica, politica, ecc.), ma in generale come libertà di autodeterminarsi in quanto individui sociali. Ma non c'è il rischio della frammentazione? Finché si pone l'idea di lotta di classe al centro, in qualche modo si riesce ad avere un quadro chiaro, diciamo scientifico e oggettivo, del mondo, e del soggetto – la classe – che deve agire. Le politiche della differenza aprono invece a una vastità di soggetti e di lotte; ci sono diversi tentativi di tenerli insieme, penso ad esempio all'importanza del concetto di intersezionalità, o a quelli, forse un po' più inefficaci, che si rifanno al concetto di moltitudine. Resta però il problema della frammentazione, voi come vi ponete davanti a questo problema?

F: - L'intersezionalità delle lotte può essere quello che dicevamo prima, cioè può potenzialmente mettere in crisi il meccanismo - che è impersonale e quindi astratto - di riproduzione del capitale; bisogna però metterlo in discussione da ogni punto, da ogni contraddizione che si apre, sfruttando sia le vecchie che le nuove contraddizioni. Questa serie di novità che sono tenute in considerazione, che sono frutto contemporaneamente di lotte passate e del trasformarsi stesso del capitalismo che si adatta e reagisce a quelle lotte, hanno contribuito a liberare anche il pensiero rivoluzionario da incrostazioni ereditate da un tipo di società che aveva un tipo di capitalismo diverso. Allo stesso tempo c'è il rischio di venire semplicemente affascinati da una retorica nuova che non ci dice nulla di veramente nuovo. L'intersezionalità è il frutto dialettico delle lotte dal basso e delle trasformazioni del capitalismo. Noi dobbiamo stare attenti ad aprire le contraddizioni, ad allargarle e a non lasciare che tutte le singole lotte vengano sussunte.

A: - Aggiungo: sapendo anche che se ne possono creare sempre di nuove, bisogna avere anche un'attenzione nel modo di vedere le cose, nel modo in cui si attivano pratiche che permettono di stare nelle contraddizioni; significa stare in mezzo al cambiamento sociale, dove certe cose vengono sussunte dal capitalismo, perché il capitalismo continua a cambiare, ovviamente. Sul rischio della frammentazione di questi discorsi è un problema molto più ampio di cui si parla da tempo e riguarda praticamente tutto: il mondo del lavoro, il

mondo delle università, il mondo delle famiglie...

Le politiche della differenza ci portano a una frammentazione, ma è una frammentazione che esiste già nel tessuto sociale e che si sta amplificando sempre di più. La soluzione non ce l'abbiamo, ovviamente, altrimenti non saremo qua a discutere! L'intersezionalità come prospettiva teorica è qualcosa che sicuramente può tenere insieme tutti questi discorsi cercando di non isolarli in sé stessi. Ma va praticata.

L: - è vero che la questione della frammentazione sta nelle cose e non è portata dai movimenti, però secondo me la questione è doppia: c'è un problema oggettivo, ossia che prima era un po' più semplice individuare i luoghi e i modi della lotta di classe, perché c'erano tanti operai tutti nello stesso posto, le donne a casa ecc.; dopo è diventato via via più complesso, a causa delle trasformazioni del capitalismo. Quindi dobbiamo guardare alla duplicità di questa cosa: da un lato è vero che la frammentazione non è colpa solo di chi fa le lotte, dall'altro un po' sì, per l'incapacità di cambiare e mutare sguardo a seconda dei cambiamenti della società. Altra cosa: è ovvio, a partire dalle nostre risposte, che il concetto più interessante è quello di intersezionalità; il concetto di moltitudine tutto basato sull'immanenza delle cose, ha mostrato i suoi fallimenti, la dico tagliando con l'accetta: un *bug* nella storia dei movimenti rivoluzionari. Un compagno in un libro lo dice bene: "non si poteva farlo nella pratica, lo si decretò nel pensiero."

Invece l'intersezionalità pone questioni interessanti: la prima cosa che mi fa venire in mente è la questione della solidarietà interna agli oppressi e alle oppresse. All'interno del proletariato, della classe, degli oppressi o del popolo, ci sono delle differenze, degli interessi che a volte entrano in conflitto, ma la questione che fa lo scarto con la controparte, che pure al suo interno ha competizione, è riuscire ad impostare dei rapporti di solidarietà tra queste diverse posizioni, soggettività ecc. basate sul fatto di stare tutti ad una condizione di assoggettamento al capitalismo a condizioni generali. Al nostro interno ci deve essere la capacità di discutere di queste cose, di riuscire a costruire dei rapporti sociali diversi da quelli che ti impone il capitalismo, di spogliarli dalla violenza e dalla prevaricazione.

PaP si dichiara anticapitalista? Oltre a dirlo, come tenta di mettere in pratica l'anticapitalismo?

F: - Una pratica possibile anticapitalista, proprio perché non è solo anticapitalista, è quella di provare a sperimentare, costruire delle forme di vita

sociale e di produzione differenti; chiaramente sono anticapitalistiche perché provano ad agire in maniera differente, provano a creare un'anticipazione di ciò che potrebbe essere. Allo stesso tempo queste pratiche permettono di provare ad immaginare delle tappe, che non vuol dire riformismo, ma pensare alle scelte politiche e economiche generali; non scelte locali, localistiche e individuali, ma scelte collettive che pongano delle basi, o facciano direttamente qualcosa di non capitalistico. Come questo si faccia nella pratica immediata di un'organizzazione politica è più complicato dirlo, soprattutto nelle condizioni attuali, perché nelle condizioni attuali in cui la forza emancipatrice è localizzatissima, hai delle singole esperienze di pratiche: può essere Berta, può essere l'OPG a Napoli, a questo mondo ce ne saranno centinaia! Però sono comunque tutte ristrette, non hanno a che fare con la produzione dell'acciaio o dell'agricoltura in generale, non hanno a che fare con un settore economico, un settore di produzione di beni ecc. L'unico modo per essere effettivamente anticapitalisti non è essere esclusivamente anticapitalisti ma costruire un progetto di società nuova.

L: - Credo che per essere anticapitalisti innanzitutto bisogna levarsi l'illusione di poter stare fuori dal capitalismo, che ci sia da qualche parte un fuori. Allargare le contraddizioni da dentro (perché non c'è nessun fuori), cioè provare a dimostrare l'anticapitalismo e valorizzarlo, cercare di comunicarlo nel modo migliore possibile - e questi sono anche obiettivi di PaP - e quindi far vedere chiaramente che si può vivere in un modo diverso. Nel frattempo bisogna cercare di mettere un po' di granelli di sabbia negli ingranaggi del capitalismo; adesso questo non lo facciamo materialmente, almeno in Italia, non riusciamo a spostare granché i rapporti di forza.

Un posto come Berta, dove stiamo facendo questa intervista, ha come obiettivo quello di essere una dimostrazione che aiutandosi a vicenda, cooperando, lottando, ascoltandosi si può vivere diversamente. Una anticipazione di valore materiale e contemporaneamente simbolico.

F: - No, però lavorare dentro alcune contraddizioni che se portate fino in fondo mettono in discussione i meccanismi fondamentali della produzione capitalistica, questo si può fare. Chiaramente non lo si fa immediatamente, ma si lavora in questo senso; avere delle rivendicazioni basilari, arcinote, come ridurre l'orario è una rivendicazione transitoria, perché può esserci una riduzione dell'orario di lavoro nelle stesse condizioni, quindi lavoro sfruttato solo un po' meno sfruttato. Però se si vede qual è il meccanismo di funzionamento del capitalismo ridurre lo sfruttamento mette in discussione la

riproduzione del capitalismo.

Mi sembra che si sia toccata la questione cruciale che porta alla domanda successiva. Tantissimi gruppi, collettivi, movimenti hanno una fortissima ritrosia ad affrontare alcune questioni che sono legate all'organizzazione, alla struttura interna, all'idea di prendere il potere, all'idea di rapportarsi con le istituzioni e in che modo farlo. A me invece la questione pare cruciale; un'organizzazione, una strutturazione, ecc., bisogna darsela o no?

A: - Puoi dirti anche fuori dalle logiche di potere perché vuoi criticare quel modo che vedi come vecchio, come istituzionale, però una gerarchia, una strutturazione te la dai per forza se sei in più di 5 persone! Ovviamente le cose possono essere diversissime nel modo in cui si struttura un gruppo, un collettivo, un partito, un movimento, quindi io ho un po' di diffidenza verso chi pensa di essere puro in questo senso perché in realtà non lo è davvero mai.

L: - La ritrosia nei confronti dell'organizzazione da una parte è dovuta al non vedere la possibilità del cambiamento e al non crederci più di tanto, dall'altra c'è un modo di fare politica forse incrostato da anni e incentrato sull'aspettare che si sviluppino le cose per cercare di cavalcarle: opportunismo o settarismo. Sul partito, sull'organizzazione abbiamo questo pensiero perverso per cui il partito e l'organizzazione sono per forza una cosa staccata, che mette il cappello, che non vuole stare dentro o sciogliersi nelle mobilitazioni, ma le vuole necessariamente strumentalizzare.

La necessità che abbiamo è tutt'altra: un'organizzazione che non sia né opportunistica né settaria, ma che si metta come strumento a disposizione delle lotte che si sviluppano, che si faccia moltiplicatore di conflitto e che abbia una doppia testa: tra partito organizzato e movimento. Ciò significa avere anche una certa fluidità e stare dentro alle cose. In una fase politica con pochissime o zero mobilitazioni, senza organizzazioni di sinistra che possano rappresentare effettivamente gli interessi del proletariato e del popolo, il tentativo di costruire l'ossatura di una organizzazione comunista al passo con i tempi diventa fondamentale. È quello che stiamo provando a fare con PaP, è un tentativo difficile ma che rimane necessario. Alcuni risultati iniziano a vedersi. Berta, ad esempio.

F: - Se vogliamo ci sono due modelli, uno è quello formalmente tutto orizzontalista e dall'altro il modello del partito novecentesco che rispondeva ad un'esigenza di verticalizzazione con il rischio però di sclerosi. Noi ci siamo detti "proviamo a tenere insieme questi due elementi alla luce della trasformazione che c'è stata", alla luce del fatto che quelle due forme si sono rese duali, l'una e l'altra allo stesso modo. Proviamo a dire "ci serve un'orizzontalità, una collegialità delle decisioni, una possibilità di prendere parola all'interno dell'organizzazione, di non avere una stringente gerarchizzazione; pensiamo di essere più mobili, più fluidi nel dare le risposte, provare a coinvolgere le persone nella base territoriale" e via dicendo. Allo stesso tempo ci serve una verticalizzazione quantomeno nazionale per tramutare le istanze singole in punti di riferimento che possano andare al di là di dove tu arrivi direttamente, con l'idea che questi agiscono dialetticamente tra loro, cioè la verticalizzazione arriva dove tu non arrivi direttamente e ti consente di generare delle forme di organizzazione di base con le caratteristiche di collegialità, orizzontalità ecc.

L'ultima domanda è sui linguaggi. La sinistra radicale ha spesso difficoltà nell'essere comunicativa. Non solo per motivi strettamente materiali (non abbiamo in mano giornali, tv, e via dicendo) ma proprio per la difficoltà di farsi ascoltare dalle persone. A volte ho un po' l'impressione, che riguarda soprattutto le manifestazioni, che la lingua dei vari gruppi si rivolga di più ai suoi stessi militanti che all'esterno, quindi vi chiederei se anche secondo voi esiste un problema di linguaggi o anche più in generale di estetiche e se da questo punto di vista avete riflessioni.

L: - Siccome siamo ancora in una fase in cui l'egemonia culturale della sinistra vera è pari a zero, l'incapacità assoluta di far passare anche banali concetti nostri, necessita di fare battaglie prepolitiche di umanità. Necessita inoltre di un qualche tipo di strumento; prima ancora del linguaggio serve il mezzo, un mezzo che abbia la possibilità di penetrare veramente tra le persone, che non può essere soltanto il *social* perché i messaggi che passano attraverso questo canale sono fatti per disperdersi, purtroppo. Poi serve anche un ragionamento profondo sul linguaggio, su quali parole utilizzare, quali non utilizzare, su quando utilizzare alcune parole, perché è anche quello: tu "capitalismo" lo puoi anche dire, lo devi dire in alcuni momenti, però lo devi anche dire al momento giusto... Questa roba qua è una delle più grandi mancanze del movimento in generale. Senza farci gli elogi io penso che in PaP

e precedentemente in come è stata gestita la comunicazione nell'OPG, del Catai e di altri esempi di questo tipo ci siano stati degli avanzamenti da questo punto di vista, abbastanza innegabile anche dai risultati, perché avere Viola in televisione è un passo avanti, perché vuol dire prendersi un pezzettino dello strumento del nemico.

A: - Io penso che sui linguaggi ci sia molto da fare ancora. L'importante è mettersi in discussione, l'importante - come diceva L. - è capire cosa, quando e come dirlo, in piazza, quando si scrive una cosa sui social e ogni volta, perché cambia sempre il referente, di conseguenza cambia sempre il messaggio che vuoi dare. Non c'è una formula che dice "ho trovato il canale, ho trovato il mezzo, ho trovato il linguaggio", no, secondo me proprio no, sia perché è in continua trasformazione sia per tutto quello che abbiamo detto prima.

L: - Ci sono inoltre alcune cose che rappresentano degli avanzamenti e che non sono ancora compresi da tutti; cioè, anche l'uso dell'asterisco o queste cose dal mio punto di vista sono degli avanzamenti. Riuscire a comunicare non vuol dire accontentare, questo ci tenevo a dirlo, a volte bisogna dire delle cose che non piacciono alle persone, però le devi dire lo stesso.

F: - Non si può pensare di avere un linguaggio senza referente, ma si deve scegliere il proprio interlocutore, il soggetto di riferimento. Detto questo, c'è sempre, nella comunicazione politica, una doppia esigenza: da un lato quella di parlare ai militanti e da un lato quella di parlare alla gente, altro soggetto di riferimento che non è politicizzato, che non è militante. L'esigenza di parlare alle masse va tenuta in conto soprattutto adesso che c'è una difficoltà, nel senso che hai una varietà di strumenti di comunicazione e una nostra capacità di accesso solo ad alcuni. Il fatto che la nostra maggiore forma di espressione sia Facebook ci deve far ragionare: su Facebook non possiamo fare una comunicazione separata per militanti e per le masse, quindi dobbiamo scegliere in quale forma adattare il linguaggio e i contenuti della comunicazione per il pubblico duplice che vogliamo intercettare.

Per certi versi Facebook è flessibile e molto veloce, puoi separare temporalmente i momenti: fai un post militante e poi fai un post per le masse, ed effettivamente arrivi a pubblici diversi. Anche fare comunicazione può essere inoltre un modo di fare inchiesta: usare anche quella, pur non avendo mai formule definite, ma avendone solo di transitorie, provare stili, contenuti, registri diversi, ti fa mettere in pratica qualche strumento. Sperimentare non

significa che dobbiamo abbandonare tutto, trovare la formula nuovissima che è la sola adatta al tempo. Questo è ugualmente sbagliato perché i cambiamenti sono evidenti, ovvio, ma ci sono anche delle cose che tornano, quindi la soluzione non è abbandonare la propria storia, ma andare a ripescarci quello che può essere utile. Per verificare se è utile devi provarlo; anche in questo caso bisognerebbe provare a utilizzare degli strumenti di comunicazione più grossi, si dovrà riuscire, un giorno, ad avere un giornale, una televisione, una radio.

Intervista a Global Project

VOCI

Come prima cosa, ci dici in breve cos'è Global Project, come è nata la piattaforma e perché?

Global Project nasce dal movimento post-Genova del 2002 come luogo di aggregazione di un progetto di comunicazione globale (da cui il nome) e diviene poi, nel tempo, un luogo in rete che porta dei contributi nati dall'interno delle mobilitazioni sociali. Si rivolge a chi è interessato ad avere informazioni, notizie e spunti su mobilitazioni e movimentazione sociale. Si tratta di un portale che ospita e vive grazie ai contributi che arrivano da una determinata area politico-geografica (i centri sociali del Nordest, quelli delle Marche e altri in giro per l'Italia e non solo in Italia), ma non è semplicemente il megafono di qualche struttura più o meno organizzata o più o meno strutturata, perché conserva quest'impronta di voce plurale: è costruito attraverso un lavoro collettivo di un centinaio di persone che sono sparse per i quattro angoli del globo, per cui i contributi che ci sono dentro sono differenti perché sono il punto di vista di chi sta dentro una discussione costante.

Global Project appartiene a una grande famiglia di cui fa parte soprattutto *Melting Pot*, che è un sito tematico, un altro collettore dove il meccanismo dei contributi esplose all'ennesima potenza. C'è inoltre *Sport alla rovescia*, che è l'ambito di approfondimento specifico sullo sport come dispositivo sociale e sul suo modo di influire sulla trasformazione della realtà. E c'è il portale *Sherwood.it*, un collettore di produzioni musicali che conserva il portato della

storica Radio Sherwood che ancora esiste in forma di web radio. In sintesi, il progetto di Global Project è sempre una sperimentazione, un cambiamento continuo perché non esiste, non esiste come tutto il resto. Global Project diviene, si trasforma, altrimenti chi non si trasforma non è movimento.

Farei un'altra domanda aperta: se noi diciamo differenza, tu a cosa pensi?

Io sono presidente di un'associazione antirazzista, quindi potrei iniziare a parlare di questa serie di differenze. Potrei parlare di differenze intese come diversità, difformità. Differenza fa pensare al concetto di molteplicità. Poi bisogna in qualche maniera le differenze bisogna unificarle, facciamo gli identitari che sulla linea della differenza riconoscono solo essa, ma se tentiamo di ricucire complessivamente un discorso allora dobbiamo imparare il linguaggio della molteplicità. Differenza mi fa pensare a come tenere insieme i differenti, le differenze, mi fa pensare da una parte ai conflitti che esistono tra differenze, e mi fa pensare all'unica proposta politica attuale che almeno ambisce ad andare da quella parte, che è quella del confederalismo democratico, quella che si chiama rivoluzione del Rojava. Differenza vuol dire infine ricchezza, perché laddove c'è solo omologazione non c'è un apporto creativo. La differenza rompe l'omologia di ciò che c'è e genera diversità, la differenza, genera molteplicità.

Come interpretate voi il termine "politiche della differenza"? Se intendiamo con politiche della differenza le politiche basate sull'individuazione di una differenza, come quella di genere o la razza, voi pensate a pratiche e lotte puntuali o allargate al di là della differenza singola a partire dalla quale ci si muove?

Se la metti su questo piano ti rispondo eguaglianza, non differenza. Perché i diritti sono per tutti o per nessuno, no? I cortei che abbiamo visto per le strade più e più volte nel mese passato proprio qui a Padova questo ci dicevano, nei contesti più disparati: dal corteo di Libera al corteo contro Forza Nuova; passando anche per il corteo dei metalmeccanici e confederali, insieme contro le morti sul lavoro. Quindi nelle differenze c'è l'elemento dell'eguaglianza, perché se non la pensiamo così vuol dire che a qualcuno stiamo negando qualcosa, perché stiamo riconoscendo che a qualcun altro va dato quel qualcosa che viene tolto a quell'altro.

Allora o si fa il gioco tanto caro ai liberisti per cui c'è una partita 1-0,

quindi qualcuno fa +1 e qualcuno fa -1, o al contrario ci si pone nell'ottica che c'è una sfera da estendere che è la sfera che noi chiamiamo dei "diritti" e che non necessariamente è quella che viene canonizzata nel diritto e poi dalle leggi, con qualcuno che se ne deve far garante: contratto sociale, lo Stato e quant'altro... ma è un equilibrio e soprattutto una movimentazione sociale che devono garantire l'eguaglianza nelle diversità, il riconoscimento delle diversità affinché tutti quanti abbiano un trattamento eguale.

Egualità in termini di capacità, di riconoscimento delle capacità, eguale in termini di redistribuzione della ricchezza, di possibilità. Invece la diversità intesa come disuguaglianza mi fa pensare alla disuguaglianza di reddito (che non verrà per nulla appianata da questa porcata dei 5 Stelle), mi fa pensare alle disuguaglianze globali che fanno emigrare 60-70 milioni di persone.

Ma quindi nella tua idea la lotta per una differenza, ad esempio, non ci si deve mai barricare all'interno di questa differenza...

Quello è identitarismo! Se io mi rivendico differente in quanto differente costruisco la mia identità e la mia pratica sociale unicamente nella difesa della mia identità: può essere etnica, può essere altro. Non è mio diritto, perché il diritto è il frutto del campo di tensione che si dà tra i componenti attivi del mondo, tra il piano sociale e il piano politico, tra il basso e l'alto. Se io penso che esista una situazione data entro la quale mi devo collocare, io ne sono vittima, anche se poi magari mi piazco in un angolo e sto bene là; questo poteva accadere quando il cosiddetto ascensore sociale funzionava o col boom economico, fino a quasi gli anni '70.

Adesso siamo in condizioni ampiamente critiche, ed è evidente che uno non può più migliorare la sua condizione semplicemente rimanendo là dov'è, quindi o cerchi o ti muovi per cercare di stare meglio, per fare quello che vuoi tu, oppure vieni trascinato perché semplicemente sei spazzato via dalla trasformazione delle condizioni materiali attorno a te: questioni di impoverimento generale... siamo tutti precarizzati, non esistono più garanzie, perché quelle garanzie non è che stanno scritte sopra un pezzo di carta e quindi in virtù di quello vanno poi attuate.

Anni fa si parlava del 99% contro l'1%: il 99% che non ha, contro l'1% che ha tutto. Questa situazione si è data nel corso del tempo e sono le tabelle della Banca Mondiale a dirlo. Allora quel tipo di differenza che genera disuguaglianza sociale e che polarizza tutto quanto, diventa un elemento di identità in cui l'élite si chiude su stessa e produce Mario Draghi o Macron, forse anche Michelle Obama, non lo so. Però dall'altra parte, la differenza dove

ce l'hai? Ce l'hai col sovranismo. Che cos'è? Su cosa è basato? D'altra parte chiamiamo *sovranismo* ciò che si dovrebbe chiamare nazionalismo di base: Marine Le Pen sviluppa il concetto del padre e da minoritario lo porta ad essere una proposta, purtroppo, maggioritaria; costruisci un'identità comune e la perimetri, tiri su un filo spinato, dopodiché la battaglia si dà su tutti i piani. Come si fa ad assumere davvero la differenza e non limitarsi a ribadirla in un nuovo identitarismo?

Questo numero parte anche dall'idea che fino ad un certo punto l'elemento che veniva messo al centro del conflitto era quello della classe. In generale l'idea di classe come elemento centrale, conflitto capitale-lavoro, tende sempre più a sgretolarsi e diventa uno degli elementi che si affianca all'idea di conflitti di genere, antirazzisti e via dicendo. Non si corre il rischio di vedere oggi una frammentazione delle lotte? E non si rischia di essere un po' troppo vicini proprio alla sinistra liberale che da un lato ti parla di diritti civili ma dall'altro mantiene inalterate le disuguaglianze?

È la prima volta che succede nella storia? No! Su questo non c'è differenza credo. Siamo nel 1830 e qualcuno che ragiona, due in particolare, ci mettono un attimo (quei 18 anni!!), a capire che il problema sono le condizioni materiali della classe che produce. Le quali si determinano astruendo una condizione di equivalenza: quindi in termini matematici si dà una classe di equivalenza di milioni di persone che sono coloro che sono i veri produttori di ciò che sta trasformando il mondo.

Quindi la classe è un concetto preso dal capitale (classe di equivalenza) rispetto a una data condizione materiale e all'impossibilità di attuare qualunque cosa da solo, ma di doverlo necessariamente fare cooperando socialmente, per cui ogni cosa è prodotta attraverso lo sforzo collettivo e sociale di tutti.

Quella era l'epoca in cui la rivoluzione industriale stava trasformando realmente il mondo; adesso usiamo e abusiamo il termine rivoluzione, però in quel momento la trasformazione dei mezzi di produzione era una cosa potente, visibile, palpabile: avevi la macchina a vapore che arrivava di qua e di là e faceva andare fior di telai che prima funzionavano a mano. Dopo di che, dopo la lana, dopo l'automobile (credo siano i due segmenti della produzione che sono stati appieno fordisti, fondati sui principi tayloristi), arrivi già negli anni '30: la grande depressione del '29 - che poi è l'aperitivo a tutto quel tetro periodo di vent'anni che seguirà - là già si dà un elemento, anche in termini di organizzazione del lavoro, che prova anche a superare il modello

fordista; paradossalmente, appena si afferma il taylorismo nelle officine Ford, già si pone il problema di andare oltre, di spremere di più, cioè il capitale si pone il problema di migliorare la sua efficienza e la sua efficacia nel prodursi attraverso il lavoro.

Ora c'è una fabbrica che non produce oggetti che poi gli altri usano al di fuori della fabbrica (magari per andare in fabbrica e riprodurre gli stessi), ma c'è la fabbrica sociale, forse cominciamo a intravederlo adesso, con Facebook e compagnia. Per cui io parcellizzo, organizzo e costringo in forme predefinite le relazioni sociali, senza avere come finalità la produzione perché quello l'ho già fatto e continuo a farlo nel mondo occidentale come altrove. Quindi metto a valore le relazioni sociali, a quel punto la classe di equivalenza delle relazioni sociali oggettive, date, imposte dal vampiro che succhia, si devono ridefinire e io credo che stiamo vivendo e attraversando questa fase. Per cui è ovvio che la fabbrica, il metalmeccanico – lo dice anche Landini – ha finito di essere l'unico soggetto centrale della contraddizione tra il capitale e ciò da cui il capitale succhia sangue per riprodursi. Cioè la contraddizione centrale vede sempre il capitale da una parte che si vuole riprodurre, dall'altra parte non lo fa più solo attraverso il lavoro, ergo attraverso il tempo di vita dedicato al lavoro, lo fa sul tempo di vita, punto!

Per rispondere alla seconda domanda: tu dici “puoi essere femminista senza essere anticapitalista? Puoi essere per l'eguaglianza di genere, transgender ecc. senza essere anticapitalista?”. Sì, certo, il mondo ne è pieno, però tu puoi essere anticapitalista senza sposare e far tue queste battaglie? Manco per sogno. Il punto è sempre mettere in fila le cose, come si fa non lo so, provandoci.

E come si mettono insieme queste battaglie? Cosa ne pensate del concetto di intersezionalità?

L'intersezionalità è una proposta analitico-teorica interessante, perché mette chiunque dentro un prisma, un caleidoscopio, ne scompone le qualità che lo configurano che poi vanno ricomposte in altro modo. Una nuova ricomposizione di classe? Chissà. In sintesi, è una battaglia di libertà rispetto alla coercizione, all'essere sfruttato nelle più disparate forme. È chiaro che questa roba cerca di fare un pacchetto, però non identifica come invece faceva il *Manifesto* del partito, una figura che è quella centrale e che è anche quella maggioranza assoluta all'epoca, facendo quindi una proposta immediatamente maggioritaria. Questa è una fase di sperimentazione, “siamo nei tornanti della storia”, “stiamo vivendo tempi interessanti”: sono proverbi o modi di

dire per girare in positivo il fatto che nessuno ci sta capendo niente di questa fase, l'unica cosa che si capisce è la necessità di una sperimentazione.

Per ora si sta scomponendo e poi si ricomporrà – prima o poi, chissà come e chissà quando, chissà chi farà la proposta - però questa fase si legge, si affronta e se ne fa tesoro se, e solo se, si rinuncia alla categoria dell'unicità e si assume la categoria della molteplicità. Quindi tu scomponi, ma come fai a ricomporre? Se c'è qualcuno che lo sa, per favore lo dica e anche in fretta! Si sbrighi a scrivere qualche libretto più o meno colorato, perché ne abbiamo un sacco bisogno, ma siccome questa cosa non accade, probabilmente va cambiato il paradigma a monte, no? Nel frattempo, analizziamo, capiamo, estraiano quanto più sapere possibile e cerchiamo di ricomporre i saperi e di intrecciare le letture che facciamo a partire dall'osservazione della realtà, perché ciascuno la osserva dal proprio punto di vista situato soggettivamente, storicamente, determinato da una serie di cose. Anche il capitale lo fa, molto più di noi.

Io penso che non ci serva rimpiangere una figura, pur centrale, come la classe. Ci ritorneremo? Sì, forse, non lo so: forse non è più quello il tempo o forse verrà; abbiamo affrontato una fase in cui l'abbiamo decisamente messa da parte e se la metti da parte allora assumi la molteplicità e l'esistenza di differenze come “cazzo che bello, dai fammi capire cosa dice questo, là cosa succede”. Risolvere tutte le questioni adesso è difficile, siamo in mezzo al guado, non sappiamo quanto grande sia il fiume, però siamo in mezzo.

Quanto vi sta a cuore la capacità di comunicare? A chi vi rivolgete?

Ci sono due linee di discorso, una è quella rivolta – perdonate il termine – “alla gran massa degli ignavi”, a chi non è posizionato e schierato. La premessa sociale, socio-politica che abbiamo saltato è che i corpi intermedi della società non esistono più, sono tutti morti, buona fortuna a Landini e Zingaretti, sono loro i primi che ci dicono realmente come stanno le cose. Partiti, sindacati, associazioni, parrocchie, diocesi, preti, papi ecc... via! E questa roba qui apre, quindi si è distrutto l'incapsulamento, quindi tu parli potenzialmente a tutti. Il problema non è a chi parlo, è quanto mi faccio ascoltare, ma non perché ho una posizione di rendita, perché ho un messaggio che incide.

E un certo lessico...

Ahimè, “qui cominciano le dolenti note a farsi sentire”. Quale lessico usare per continuare a parlare coi 20 mila che erano qua in piazza il 15 di

marzo, quelli del *Friday*, che lessico usare? Con della gente che ha forse 16 anni, quale lessico devo usare? Lessico di Instagram? Perché il termine di relazione è quello. Quale lessico devo usare se parlo e mi rivolgo ai mille comitati ambientalisti contro la grande opera di turno o la situazione specifica: grandi navi, TAV, TAP e quant'altro, che lessico devo usare per parlare a questi? Siccome non so qual è, ma sicuramente so che è diverso da quello di prima – a proposito di differenze: che lessico devo usare per interagire con le assemblee di NUDM? Cambiare tutte le desinenze in “u”? È sufficiente fare questo? No! Perché c'è un contenuto che va molto oltre la forma. Come articolare, quali contenuti mettere davanti e quali mettere dietro? Che linguaggio parla la gente, che linguaggio devo ascoltare io che devo raccontare un corteo? Chi scrive di fatti plurali, prima di tutto deve ascoltare, sono capace di ascoltare?

Abbiamo scritto un pezzo che prova ad entrare un po' più dentro al corteo di Verona, ci ho messo mano anche io. Ho fatto un bel lavoro? Boh! Chi me lo sa dire? A chi chiedo? Chi è il mio termine di confronto e paragone? Qual è il mio ambito o luogo di discussione? Ecco perché è utile avere delle categorie che dismano, come dicevo prima, che scompongono; averle veramente sulla punta delle dita, perché poi dal punto di vista di chi si pone il problema di redigere un portale – pur tenendo conto della prospettiva soggettiva – è necessario avere anche delle griglie non preconcrete, griglie da cambiare, da trasformare. Come fare questo? Sicuramente provandoci, provando a sbarazzarmi di ciò su cui io stesso mi sono formato.

Come attivista militante mi capita di avere il microfono o megafono in mano durante le manifestazioni, parlare in assemblee, ma anche solo alle riunioni interne. Che linguaggi, anche schematici, usiamo in assemblea? Apriamo l'assemblea, la facciamo pubblica? Plenaria, tuttologa? O scomponiamo su filoni tematici? Questo esperimento di “Rete cittadina” contro Salvini, per farla breve, si articola con un numero di tavoli che io non ho ancora capito quanti siano.

Funziona? Funziona perché la gente ci viene, la gente ci discute e ci scrive nelle mailing-list, dà luogo a una discussione. Dopo come si ricompone? Dirigerla contro Salvini, cercare di aggirare con i mezzi di cui siamo capaci, con tanta fantasia e tanta creatività e un po' di spregiudicatezza, cercare di aggirare il disastro che ci si sta ponendo davanti. Allora tu scomponi, argomento per argomento, dopo però devi ricomporre una visione. Bel lavoro anche quello! Sabato abbiamo un'assemblea, ma non so come ricomporre un percorso che va avanti così sparso. Tu rischi veramente di sbriciolare, di fare tante briciole e poi quando vuoi fare i biscotti, l'impasto... la maionese impazzisce! Il tentativo organizzativo forse rimane là, non lo so, ma di sicuro

rimane il fatto che c'è una sedimentazione di produzione che è stata fatta, di analisi, di critica settoriale, specifica, microscopica, puntuale... si però qualcuno ha proposto delle cose che altrimenti non avrebbe fatto in altro modo. Qua chi non ci prova non ci riesce e già lo sappiamo questo. Noi non sappiamo se ci riusciamo, però almeno ci proviamo.

Intervista alla associazione Antéros

VOCI

Prima di tutto spiegaci cos'è Antéros, quando è nata e cosa fa.

È un'associazione LGBTI che è nata alla fine del 2012. LGBTI sta per lesbiche, gay, bisex, transgender e intersex. L'acronimo che adesso si tende ad usare è però LGBTQIA+ perché include anche le persone *queer*, le persone asessuali, e *agender*. *Antéros* è un'associazione senza scopo di lucro che si occupa delle persone che non rientrano nella norma di genere e nella norma sessuale (si può dire anche eternormatività, ciseteronormatività). L'associazione è nata a Padova e non è affiliata alle varie realtà nazionali; abbiamo un nostro statuto e una nostra direzione politica, sia per metodo che per contenuti. Per quanto riguarda il metodo teniamo molto all'orizzontalità e nonostante per fondare un'associazione sia necessario per legge avere una presidente e un direttivo, noi abbiamo deciso per statuto di non attribuire a queste persone poteri diversi o aggiuntivi rispetto alle altre socie soci e sociu – uso la “u” perché l'uso della “u” rientra tra i vari dispositivi utilizzati per neutralizzare il genere; non è particolarmente inclusivo verso tutte le persone usare il maschile e il femminile, in quanto esistono persone che non si riconoscono né nel genere maschile né nel genere femminile.

E lo usate sempre anche durante la pratica, mentre fate riunione o cose così? Siete sempre attenti?

Ci proviamo. Nello scritto fino ad ora abbiamo usato l'asterisco: un segno grafico immediatamente riconosciuto e riconoscibile per dire che ci si è interrogati sul genere e sul binarismo che c'è all'interno del genere. Per quanto riguarda i contenuti si tratta di portare avanti i diritti e le pari opportunità delle persone LGBTQIA+ e di portare avanti anche la cultura che fa parte della nostra comunità. Dico comunità perché, in questo momento, c'è ancora bisogno della comunità LGBTQIA+ in quanto c'è ancora una resistenza, da parte della società che si rispecchia nella norma cis-eterosessuale, ad accettare persone che non si collocano in questa norma. In realtà è tutto quanto molto più fluido perché anche le persone eterosessuali e *cisgender* hanno vari aspetti – chi più chi meno – che non rientrano perfettamente nella norma sessuale. Però di fatto questa divisione *di categoria* esiste ancora: si usa dire che la nostra comunità lavora per eliminare o sorpassare sé stessa, cioè arriverà un momento in cui non ci sarà più bisogno della comunità LGBTQIA+ e delle varie lettere dell'acronimo; ma non è oggi quel momento. La critica alla norma sessuale e alle varie norme di genere è una ricchezza che la nostra comunità ha da offrire, proprio perché anche le persone eterosessuali e *cisgender* sono in effetti oppresse da una serie di rigidità nell'esprimere il proprio genere, nella propria sessualità, nel come ci si rapporta alle altre persone, nel come si creano le relazioni... quindi penso che la nostra visibilità, oltre ad essere importante per noi, sia importante anche per le persone che non fanno parte della comunità stessa, e certamente può essere questa una buona motivazione per essere *allies* (mentre mettere al centro la propria eterosessualità non è una buona motivazione). La visibilità è importante perché quando c'è un'identità, o anche una caratteristica della persona che è poco accettata o poco conosciuta, uno dei modi per risolvere la discriminazione, che poi deriva da un senso di disagio verso qualcosa che non si conosce, è proprio l'esposizione, quindi far vedere che le persone non etero-cis esistono, che hanno delle famiglie o delle reti di relazioni, che vanno in posta, che vanno al supermercato... ma anche che hanno delle caratteristiche *diverse* da quelle considerate "normali". Infatti la parola *normale* è una parola che può essere oppressiva. Il senso di fare manifestazioni come il Pride è anche questo: esponendo le persone alla diversità, le persone ad un certo punto si abituano. Proprio per questo non è sensato chiedere un Pride "decoroso", perché un Pride decoroso non è altro che "Pride" in cui le persone sembrano tutte cis-eterosessuali, tutte "normali", in cui le diversità che disturbano vengono nuovamente nascoste.

Come è andata la relazione con il resto della cittadinanza, con l'esterno a Padova. Sentite anche come associazione, non solo come singoli, sentite delle resistenze da parte della città?

È un po' difficile da dire, nel senso che solitamente sono le persone che vengono da noi; più raramente facciamo volantaggio. In generale chi è veramente omofobo o transfobico o bifobico difficilmente te lo viene a dire in faccia. In questi anni ci sono stati episodi di violenza accaduti a Padova a persone a noi vicine, però non sono recentissimi. Per quanto riguarda forme più "striscianti" di ostilità, per ora non ne abbiamo ricevute. Si tratta, penso, da parte di chi non ci vede di buon occhio, di apparente indifferenza, almeno fintanto che non ci avranno proprio sotto il naso. Lì si ritorna al discorso di prima, ovvero mettere sotto il naso della gente quel tipo di persone che non vorrebbe vedere: quelle sono le occasioni in cui ti accorgi se la città è ostile o meno.

Andiamo sul concetto di questo numero. Se parlo di differenza, la prima cosa che ti viene in mente qual è? Cosa sono le politiche della differenza?

Un conto è la parola "differenze": per me le differenze sono una ricchezza, vuol dire che le persone non sono tutte omologate; l'omologazione è problematica perché schiaccia la soggettività e anche l'identità stessa della gente. Una persona che ha delle sensazioni, delle attrazioni o un'espressione di sé, una percezione di sé che non rientra in quello che è considerato "normale", può o vivere apertamente quella che è considerata la propria "differenza", oppure può provare ad omologarsi per scampare a tutta una serie di pericoli. Questa però è un'operazione che a lungo termine non regge. Non è nostra prassi fare forzature sul *coming out* delle persone perché, spesso, dietro alla decisione di "rimanere nell'armadio" c'è sofferenza o una situazione apparentemente senza uscita che ogni persona valuta secondo le sue possibilità e coi suoi tempi. Però si è visto, anche in base a studi di sociologia e di psicologia, che è benefico per la propria salute, intesa come benessere a 360°, fare *coming out* piuttosto che "falsare" la propria identità o le proprie pratiche per evitare dei rischi. Quindi, le differenze: possono metterti nei casini però di fatto sono una ricchezza perché non è vero che le persone sono tutte uguali!

Per quanto riguarda le politiche della differenza, sono in genere dei tentativi istituzionali, più o meno riusciti, di includere le differenze all'interno della società o di contesti lavorativi di vario tipo. Le politiche della differenza

possono essere fatte con il sincero proposito di migliorare le condizioni della gente, oppure possono essere fatte pro forma.

Quindi tu parli prevalentemente delle politiche istituzionali, sostanzialmente del PD, o comunque della sinistra moderata che si è presa a cuore questo tema, per lo meno più della destra. Come vi ponete voi nei confronti della politica istituzionale? Siete più vicine ai movimenti oppure non siete “antagoniste” rispetto alla politica istituzionale?

Noi siamo un’associazione, quindi per definizione non siamo “antagonisti”. Noi dialoghiamo e abbiamo sempre voluto dialogare, sia con le istituzioni, intese come comuni, regioni ed enti vari, sia con partiti, sia con i movimenti. Il dialogo comprende anche la critica e non preclude la contestazione. La comunità LGBTQIA+ non ha un orientamento politico collettivo, perché si tratta di persone che non hanno tutte la stessa mentalità! *Antéros* ha un proprio posizionamento politico che è a sinistra, ma questo non vale assolutamente per tutta quanta la comunità. La comunità ha anche un problema di allontanamento dalla politica in questo momento, perché ci sono state delle conquiste, anche se assolutamente insufficienti (ad esempio la legge sulle unioni civili), e in generale diciamo che non è più come 30 anni fa, quando non si riusciva ad avere una quotidianità decente se si era LGBT; quindi potendosi permettere di allontanarsi dalla lotta politica è finito che la comunità ha perso quella carica che aveva decenni fa.

Per quanto riguarda noi, l’approfondimento politico all’interno dell’associazione è molto importante perché non è assolutamente vero che non c’è bisogno di fare le lotte LGBTQIA+, tanto più in questo momento di reflusso in cui abbiamo Pillon e Fontana che dicono che le nostre famiglie non esistono, che siamo pervertite, criminali, blablabla.

Il movimento LGBTQIA+ vede nelle sue lotte un elemento anticapitalista e quindi porta avanti elementi di conflittualità rispetto al sistema?

In generale il movimento LGBTQIA+ non è un movimento anticapitalista e non è un movimento rivoluzionario, perché tendenzialmente è più una comunità, che risponde alla basilare necessità di avere dei luoghi sicuri, dei luoghi di ritrovo per incontrare persone, *partner*, o anche solo un giro di amici con cui avere delle esperienze in comune; non è detto che queste necessità portino ad una coscienza politica. La maggior parte della nostra comunità

non ha una visione politica un granché approfondita come del resto la maggior parte della comunità etero-cis. Eppure c'è un potenziale rivoluzionario, quanto meno dal punto di vista sessuale, nelle persone e nella comunità LGBTQIA+ anche per il solo fatto di esistere.

Per quanto riguarda *Antéros*, è molto importante la discussione politica, però non è una cosa calata dall'alto. Il nostro piglio è intersezionale, ultimamente, perché c'è una connessione tra le questioni che riguardano la norma di genere e le altre norme, quindi quella che riguarda la classe, quella che riguarda l'etnia, quella che riguarda l'abilità, quella che riguarda l'età. C'è un'entità dominante in questo momento che è l'uomo bianco cis-eterosessuale, benestante, ovviamente non disabile. Questa entità è estremamente compatta, viene rappresentata molto bene nei media e se viene rappresentata in maniera così compatta, forse vuol dire che tutti questi aspetti della persona, tutte queste identità non sono separate, non sono comparti stagni, ma sono parte di un progetto egemonico. In questo momento quella è l'immagine dominante e la cosa più efficiente è rendersene conto e provare a decostruirla da tutti i punti di vista. Volendo, anche da un punto di vista strategico, si può creare una alleanza tra tutte queste lotte e quindi si diventa più forti. In più, anche se è molto difficile riuscire a rendere bene il concetto di intersezionalità, se si riesce ad afferrarlo poi diventa anche più efficace la lotta che si fa contro l'individuo o la classe dominante.

A tuo parere si possono aggregare le lotte, e le varie politiche della differenza possono trovare un punto di intersezione? Perché potrebbe anche essere difficile. Una delle domande che ci poniamo spesso è: qual è il minimo comune denominatore di tutte queste lotte? Si può ricomporre un'unità a partire da una frammentazione e come si deve fare? Una volta c'era la classe, che riusciva a tenere insieme una lotta allargata; adesso ci sono tante lotte differenti che magari si sono espanse ben al di là della classe ma si sono frammentate in una miriade di rivendicazioni diverse.”

Facendosi delle domande! È una provocazione, però sì, bisogna riconoscere quell'ente dominante che non è solo di classe borghese ma è impastato anche di altre caratteristiche. Ad esempio è un po' più difficile essere un borghese di classe dominante se sei un uomo africano, in sedia a rotelle, omosessuale, capito? Essere di classe alta non è l'unica caratteristica che distingue l'entità contro cui vogliamo lottare. Poi comunque, la società attuale,

le differenze di classe, su cosa si reggono? Si reggono anche sulla coppia eterosessuale. Cercando di andare un po' più sul concreto, la società capitalistica funziona come un insieme di macro-gruppi, ma funziona se all'interno c'è la famiglia, intesa come un piccolo nucleo formato da uomo e una donna *cisgender* che si sposano e figliano. In questa coppia ci sono determinate regole e ruoli di genere. Ed è una relazione che tende a isolare le persone rispetto al resto della potenziale comunità di cui vorrebbero o potrebbero far parte, in quanto si tratta di una coppia monogamica. Insomma sono due persone che devono con il loro lavoro remunerativo e quello di cura tenere in piedi il nucleo famigliare, quindi pagare le bollette, pagare l'affitto, badare alla prole, e bisognerebbe trovare anche il tempo di fare lotta di classe e analizzare la propria situazione, però in realtà il tempo non lo si trova. La decostruzione, per esempio, della famiglia nucleare potrebbe essere un guadagno anche per la lotta di classe. Questo tipo di famiglia è un ingranaggio che rende possibile il nostro sistema sociale attuale; se ci fossero delle famiglie in cui ci sono più di due genitori si potrebbe lavorare di meno, comprare di meno, e si potrebbe avere più tempo per analizzare quello che ci succede intorno. Poi c'è la questione di vivere il sesso come un qualcosa di desiderabile ma allo stesso tempo come qualcosa su cui ci sono un sacco di tabù, un sacco di giudizi interiori che si applicano a quello che si fa, e anche questo porta via un sacco di risorse mentali (e in più crea una domanda e una offerta di servizi per accedere a questi tabù). Se ci fosse una vera rivoluzione sessuale per cui ci si libera da tutta una serie di fardelli, di moralismi attorno alle relazioni e all'attività sessuale (tra cui l'eterosessualità obbligata), di nuovo si avrebbero maggiore serenità e maggiori risorse per occuparsi di politica.

Comunque, se te la devo semplificare: la società attuale che è capitalista e che noi vorremmo smontare funziona anche sul fatto che ci siano un uomo e una donna per conto loro che gestiscono un micronucleo, con tendenzialmente lui che fa un *full-time* e lei che fa un *part-time* per fare il lavoro di cura. Questo è funzionale all'ingranaggio del capitale, se tu togli questo ingranaggio il capitale già inizia a traballare. Poi è logico che non è detto che basti, ma io non sto dicendo che basta, sto dicendo che decostruire la famiglia nucleare e decostruire la norma sessuale, potrebbero essere utili alla lotta.

Dato che mi hai parlato un po' del desiderio, volevo chiederti, appunto, se il desiderio viene visto dal movimento LGBTQIA+ come una forza liberatrice e in un qualche modo rivoluzionaria.

Dipende. Sì, sicuramente era così ai tempi di Stonewall [scontri volenti

avvenuti nel 1969 tra manifestanti trans/omosessuali e la Polizia newyorkese n.d.r.): era anche una rivoluzione sessuale, quella che facevano le trans e i gay di quel periodo, perché di nuovo si trattava di sbattere in faccia ai tutori dell'ordine morale e sessuale – e in quel caso era la polizia – il fatto che “no, noi non siamo così e vi prendiamo anche per il culo (e vi tiriamo i mattoni)”. Quindi, sicuramente questo potenziale c'è ed è anche stato messo in atto. Poi, come in tanti casi, quando una lotta ottiene dei risultati, perde di radicalità e quindi adesso ci sono alcune persone LGBTQIA+ che per sentirsi parte della società (che è, di fatto, ancora cis-eterosessuale) tendono a normalizzarsi ed assomigliare di più ad essa. La richiesta per esempio del matrimonio egualitario è giusta per il concetto di un pari trattamento di fronte alla legge, però vuole anche dire che le persone LGBTQIA+ vogliono fare propria un'istituzione che è un simbolo della norma patriarcale. Quindi un po' rivoluzionaria e un po' no, perché le persone LGBTQIA+ sono tante e non hanno tutte quante né le stesse idee politiche né la stessa consapevolezza politica. Però, per quanto riguarda noi, il desiderio è sicuramente una forza positiva che è bene vivere con consapevolezza, ovviamente senza obblighi, perché poi c'è anche un problema di ipersessualizzazione delle persone LGBTQIA+ che vengono viste automaticamente più desideranti quando in realtà non è così: ci sono persone LGBTQIA+ a cui il sesso non piace e va bene così.

Il desiderio può essere considerato un'arma a doppio taglio: da una parte ha una funzione liberatoria e conflittuale, dall'altra però è uno degli strumenti dello stesso sistema capitalistico che ti invita costantemente a godere.

Desideri indotti, però.

E come si differenzia un desiderio indotto da uno non indotto?

Non è tanto facile. Diciamo che i desideri verso le altre persone e i desideri di affetto e vicinanza e anche di piacere sessuale sono probabilmente dei desideri che fanno parte dell'essere umano (con alcune eccezioni).. Non ho bisogno di soldi per trovare una persona amica, un amore, una scopata (anche se, volendo, il capitalismo può sfruttare questi desideri creando locali ad hoc, e questo funziona straordinariamente bene se la sessualità in generale è tabù, o se in particolare una sessualità è poco accettata e quindi necessita di spazi sicuri). Comunque, tornando alla tua domanda, i desideri indotti sono quelli che vengono dai media, o che vengono sterzati dai media: il desiderare

certi oggetti, i beni posizionali sono un esempio classico. Però può venire sterzato dai media anche il modo in cui si desiderano le persone, qui andiamo un po' più sul complicato. Diciamo che quando c'è un'oggettivizzazione delle donne, oppure delle persone *transgender* oppure delle lesbiche o dei gay, può esserci anche lì un desiderio indotto. Infatti si tratta di trarre profitto da una categoria proponendone una determinata immagine, che spesso è irrealistica ma stuzzica delle aspettative sociali e, così facendo, crea dei nuovi desideri nell'utente; sono desideri destinati a rimanere irrealizzati e di conseguenza continueranno sempre a portare profitto. C'è differenza tra rispettare la soggettività di una determinata categoria e lasciare ad essa il compito di esprimere i desideri che ha, oppure invece non rispettarla e proporre al mondo dei *prodotti* che parlino di lei e per lei senza però consultarla.

Vorrei farti una domanda sulla questione dell'identità. L'identità va ricostruita e riconosciuta anche in un limite e quindi il rapporto con la norma viene riconosciuto ad un certo punto o si ribadisce invece l'esigenza di un'identità in continua metamorfosi, fluida etc... E come si relaziona quest'ultima con la società?

L'identità è sempre una costruzione, a differenza invece delle sensazioni e dei desideri delle persone. Tendenzialmente se io mi identifico come donna, quindi sono una donna, e mi piacciono le donne e solo le donne, posso dire che sono lesbica, però potrei anche dire che sono *queer*, per fare un esempio. Quindi l'identità è una cosa che si costruisce in base anche alla percezione di sé e alle proprie idee. Le identità nel caso delle persone LGBTQIA+ sono utili per delle rivendicazioni politiche o per ottenere delle leggi perché è un po' difficile fare una rivendicazione dicendo "noi persone non definite, noi persone fluide chiediamo il matrimonio" o "chiediamo maggiori diritti" o "chiediamo le adozioni", funziona meglio dire "noi, persone omosessuali" o "noi persone bisessuali, chiediamo il matrimonio egualitario e la genitorialità con normative identiche a quelle riservate alle persone eterosessuali (adozione ecc.)".

È pur vero che se pensiamo che il genere sia una costruzione culturale, allora tutte queste cose in futuro andranno a cadere, e quando non ci sarà più la norma *eterocisgender* allora non ci sarà neanche più bisogno delle varie lettere dell'acronimo. Però per adesso ce ne è ancora bisogno. Infatti anche chi porta fortemente avanti delle lotte per criticare i generi e gli orientamenti sessuali come categorie, in realtà comunque utilizza delle parole che li\le\lo identificano come persone non eterosessuali: possono essere "siamo *lelle*",

“siamo *froce*”, però comunque viene data un’identità, una definizione di sé.

È possibile secondo te vivere senza una norma? Liberarsi totalmente dalle norme è possibile? Nel senso che, se anche si ponesse un altro modello antropologico e sociale, ovviamente si ricomporrebbe anche una norma.

Penso sia fisiologico che si creino delle norme quando emerge qualche nuovo modello antropologico, però bisogna vedere quanto sono restrittive, perché se sono poco o per nulla restrittive non sono un problema in sé.

O se sono pronte a mettersi in discussione, ossia se sono norme che si auto-concepiscono come più aperte...

Sì. Purtroppo c’è una tendenza fortissima a voler trovare una soluzione univoca a tutte le questioni. Si fa molta fatica ad accettare che caratteristiche umane considerate fondanti, come il genere o l’orientamento sessuale, possano essere fluide; se lo si accetta, spesso si ricade di nuovo nell’istanza assolutista affermando che la fluidità sia una caratteristica universale. Quello che secondo me è importante ricordare è che, se anche c’è una tendenza che inevitabilmente ad un certo punto verrà considerata come la norma, non bisogna cancellare la possibilità di deviazioni; se si tiene a mente che quella tendenza magari più frequente, non è universale, e chiamiamo “norma” questo concetto, allora non è un problema. Le persone non seguono tutte la stessa tendenza. Non c’è una genesi identica in tutte le persone del genere e dell’orientamento sessuale, perché ci sono diversi fattori che possono pesare di più o di meno. Quindi un assolutismo in queste questioni è poco aderente alla realtà e, soprattutto, se si smettesse di usarlo per validare le persone allora un sacco di problemi verrebbero meno.

Le politiche identitarie e la sinistra

di Eric Hobsbawm

Traduciamo un articolo di Eric Hobsbawm pubblicato sulla *New Left Review*, no. 217, Maggio / Giugno 1996. La traduzione è integrale, fatta eccezione per l'ultimo paragrafo dedicato più specificamente allo scenario inglese. Si tratta di un articolo le cui posizioni sono oggi in parte superate da prospettive intersezionali; ma che riesce a descrivere una fase cruciale della politica istituzionale inglese, che nel giro di qualche mese sarebbe giunta ad una svolta sotto la guida di Tony Blair. Già dal 1994 Blair aveva costruito quello che è conosciuto come *New Labour*, una nuova fase del partito laburista, meno centrata sulla difesa dei lavoratori e più fiduciosa nella socialdemocrazia liberale, aprendo la pista, insieme a Bill Clinton negli USA, ad una fase di vasta riformulazione politica delle sinistre occidentali, durante gli anni '90 e nei primi duemila.

La mia lezione riguarda un tema sorprendentemente nuovo. Ci siamo talmente abituati a termini come “identità collettiva”, “gruppi identitari”, “politiche identitarie”, o anche “eticità”, che è difficile ricordare quanto di recente essi siano riemersi nel vocabolario corrente e nel gergo del discorso politico. Per esempio, se guardate all'*International Encyclopedia of the Social Sciences*, pubblicata nel 1968 - scritta cioè a metà degli anni Sessanta - non troverete alcun risultato alla voce *identità*, fatta eccezione per l'identità psicosociale, di Erik Erikson, che si è occupato principalmente di temi come la cosiddetta “crisi d'identità” degli adolescenti che cercano di capire chi sono. [...] Allo stesso modo *eticità*, nell'*Oxford English Dictionary* dei primi anni Settanta, compare solamente come parola rara che significa “paganesimo e superstizione paga-

VOCI

na”, riscontrabile in citazioni del XVIII secolo.

Insomma, si tratta di termini e concetti che entrano in uso solamente negli anni Sessanta. La loro comparsa è facilmente rintracciabile negli Stati Uniti, in parte perché sono sempre stati insolitamente interessati a monitorare la propria temperatura e la propria pressione sociale, e principalmente perché la forma più lampante di politica identitaria – ma non l’unica – cioè l’etnicità, è sempre stata centrale nella politica americana, sin dal momento in cui gli USA sono diventati una nazione di immigrazione di massa da tutta Europa. “Etnicità” nella sua nuova accezione compare per la prima volta in *Beyond the Melting Pot* di Glazer e Moynihan, nel 1963, e diventa un’ideologia vera e propria con *The Rise of the Unmeltable Ethnicism* di Michael Novak, nel 1972. Il primo, non serve che ve lo dica, è il lavoro di un professore irlandese ed ebreo, ora senatore senior per i democratici a New York; il secondo è di un cattolico di origini slovacche. Per il momento non ci soffermeremo troppo sul perché tutto ciò successe negli anni Sessanta, ma permettetemi di ricordarvi che – perlomeno in un paese precursore come gli USA – questo decennio vede anche l’emergere di altre due varianti delle politiche identitarie: il moderno movimento femminista (dopo il suffragismo) e il movimento gay.

Non voglio dire che prima degli anni Sessanta nessuno si ponesse domande sulla propria identità pubblica. In qualche caso limite era già accaduto; per esempio in Francia, nella zona industriale della Lorena, dove lingua e nazionalità ufficiali sono cambiate cinque volte in un secolo, e dove si è passati da una vita rurale ad una industriale e semi-urbana mentre le sue frontiere venivano ridisegnate per sette volte negli ultimi centocinquanta anni. Non sorprende che la gente dicesse: “I berlinesi sanno di essere berlinesi, e i parigini sanno di essere parigini, ma noi chi siamo?” Oppure, citando un’altra intervista: “Io vengo dalla Lorena, la mia cultura è tedesca, la mia nazionalità è francese, e io penso nel nostro dialetto locale”. In effetti, fatti come questo innescavano problemi di identità in un tempo in cui le persone non avevano le identità multiple e combinate che oggi sono naturali per la maggior parte di noi. E tanto più nel momento in cui venivano sconnesse dal proprio passato e da tutte le attività culturali della collettività. Tuttavia, fino agli anni Sessanta questi problemi di incertezza identitaria riguardavano solo aree marginali della politica. Non erano ancora determinanti.

Sembra che siano diventate molto più centrali negli anni Sessanta. Perché? Ci sono senza dubbio ragioni particolari nelle politiche e nelle istituzioni di questa o quella nazione – per esempio, nelle specifiche procedure imposte dalla costituzione degli USA, come le leggi sui diritti civili degli anni Cinquanta – che sono state prima applicate ai neri e poi estese alle donne, fornendo

un modello per altri gruppi identitari. Specialmente nei paesi dove c'è una competizione elettorale tra partiti, può essere che costituirsi come gruppo identitario conceda dei concreti vantaggi politici: ad esempio con le agevolazioni a favore dei membri di certi gruppi, con le quote riservate nel lavoro e così via. Questo è un caso statunitense, ma non solo. In India, ad esempio, dove il governo si occupa di garantire equità sociale, può essere vantaggioso dichiarare di appartenere ad una casta inferiore o ad un gruppo aborigeno, così da godere dell'accesso a posti di lavoro garantiti a quei determinati gruppi.

Il rifiuto delle identità multiple

Ma dal mio punto di vista l'emergere delle politiche identitarie è la conseguenza di rapidi e profondi sconvolgimenti e trasformazioni della società nell'ultimo quarto di questo secolo, che ho tentato di descrivere e capire nella seconda parte della mia storia del "Secolo Breve", *L'età degli estremi*. Questa visione non è solo mia. Il sociologo americano Daniel Bell, ad esempio, ha sostenuto nel 1975 che "la rottura delle tradizionali strutture di autorità e delle precedenti unità sociali e affettive – storicamente la nazione e la classe... ha reso più prominente la questione etnica".

Sappiamo infatti che sia lo stato-nazione e i partiti di classe tradizionali, sia i movimenti, sono usciti indeboliti da queste trasformazioni. In più, abbiamo vissuto - e stiamo vivendo - un'enorme "rivoluzione culturale", una "straordinaria dissoluzione delle tradizionali norme sociali, delle strutture e dei valori, che hanno lasciato orfani e traditi molti abitanti del mondo sviluppato". Se posso continuare a citarmi, "la parola *comunità* non era mai stata tanto indiscriminatamente usata e svuotata quanto nelle decadi in cui le comunità, nel senso sociologico del termine, erano difficili da trovare nella vita reale". Uomini e donne sono alla ricerca di gruppi cui appartenere, con sicurezza e indeterminatamente, in un mondo dove tutto il resto si muove e scorre altrove, dove niente è sicuro. E li trovano in un gruppo identitario. Di qui lo strano paradosso che, accidentalmente, il brillante, e per inciso caraibico, sociologo di Harvard, Orlando Patterson, ha individuato: le persone *scelgono* di appartenere ad un gruppo identitario, ma "si tratta di una scelta fondata sulla radicata e supposta convinzione che l'individuo non abbia assolutamente altra scelta che quella di appartenere a quello specifico gruppo". Che sia una scelta talvolta può essere dimostrato. Il numero di americani che si definiscono "indiano-americano" o "nativo americano" è quasi quadruplicato tra il 1960 e il 1990, da circa mezzo milione a circa due milioni, che è molto di

più di quanto possa essere spiegato con la semplice demografia; e, tra l'altro, dal momento che il 70 per cento dei "nativi americani" si sposa con coniugi di etnia diversa, è difficile stabilire chi sia esattamente un "nativo americano" dal punto di vista etnico.

Quindi, cosa capiamo da questa "identità" collettiva, questo sentimento di appartenenza ad un gruppo fondamentale, quali sono le sue basi? Vorrei portare quattro osservazioni alla vostra attenzione.

Primo, le identità collettive sono definite negativamente; cioè contro gli altri. "Noi" ci riconosciamo come tali perché siamo diversi da "loro". Se non ci fosse un "loro" da cui poterci differenziare, non dovremmo domandarci chi siamo. Senza persone esterne non ci sono membri interni. In altre parole, le identità collettive non si fondano su quello che i loro membri hanno in comune – e possono avere davvero poco di condiviso oltre al non essere "gli altri". Unionisti e nazionalisti a Belfast, o serbi, croati e musulmani bosniaci, che altrimenti sarebbero indistinguibili – parlano la stessa lingua, hanno lo stesso stile di vita, appaiono e si comportano allo stesso modo – accentuano la singola cosa che li divide, cioè la religione. Al contrario, cosa dà unità in quanto palestinesi ad una popolazione mista di musulmani di vario tipo, greci cattolici, greci ortodossi e altri che – come i loro vicini in Libano – potrebbero essere belligeranti l'uno con l'altro in altre circostanze? Il semplice fatto che non sono israeliani, come dopotutto le politiche israeliane non mancano di ricordare loro continuamente.

Ovviamente ci sono collettività che si fondano su caratteristiche oggettive che i loro membri condividono, come il sesso biologico o caratteristiche fisiche politicamente sensibili, come il colore della pelle e via così. Tuttavia, la maggior parte delle identità collettive somigliano più ad un abito che ad una pelle, vale a dire che, almeno in teoria, sono facoltative o non inevitabili. Malgrado la moda manipoli continuamente i nostri corpi, è ancora più semplice cambiare maglietta che un braccio. Molti gruppi identitari non si basano su oggettive somiglianze o differenze fisiche, anche se a tutti piace dichiarare che esse sono "naturali" piuttosto che socialmente costruite. Lo fanno sicuramente tutti i gruppi etnici.

Secondo, ne consegue che nella vita reale le identità, come i vestiti, sono intercambiabili o indossabili in combinazione e non uniche, come se fossero incollate al corpo. Ovviamente, come sa bene chi si occupa di sondaggi d'opinione, nessuno ha una sola identità. Anche solo per fini burocratici, le persone non possono essere descritte se non in termini di combinazioni di caratteristiche. Ma le politiche identitarie presuppongono che *una* tra le diverse identità che tutti abbiamo sia quella che determina o domina le nostre scel-

te politiche: essere una donna se sei femminista, essere protestante se sei un unionista di Antrim, essere catalano se sei un indipendentista catalano, essere omosessuale se sei nel movimento gay. E, ovviamente, che devi liberarti delle altre, poiché esse sono incompatibili con il te “reale”. Così David Selbourne, opinionista un po’ su tutto, ha fermamente invitato “l’ebreo in Inghilterra” a “smettere di fingere di essere inglese” e a riconoscere che la sua “reale” identità è quella di essere ebreo. Ciò è tanto pericoloso quanto assurdo. Non c’è alcuna incompatibilità pratica tra due identità, a meno che un’ autorità esterna non ti dica che non puoi adottarle, o a meno che non sia fisicamente impossibile farlo. Se io volessi essere simultaneamente e fino in fondo un devoto cattolico, un devoto ebreo e un devoto buddista, perché non dovrei? L’unica ragione che mi fermerebbe è che le rispettive autorità religiose potrebbero dirmi che non posso combinarle, o che potrebbe essere impossibile praticare ogni rispettivo rituale perché alcuni entrerebbero in contraddizione con altri.

Solitamente le persone non hanno difficoltà a combinare più identità e questo, ovviamente, è alla base della politica generale in quanto distinta dalle politiche identitarie di parte. Spesso le persone non si curano nemmeno di scegliere un’identità, sia perché nessuno glielo chiede, sia perché sarebbe troppo complicato. Quando i cittadini statunitensi vengono interpellati riguardo alla loro origine etnica, il 54 per cento si rifiuta o è incapace di rispondere. Insomma, assumere una politica identitaria esclusiva non viene molto naturale alle persone. È più probabile che si sia costretti a sceglierla dall’esterno – nella maniera in cui serbi, croati e musulmani della Bosnia che vivevano, socializzavano e si sposavano tra di loro, sono stati forzati a separarsi; o in forme meno brutali.

La terza cosa da osservare è che le identità, o la loro espressione, non sono fissate stabilmente, anche supponendo che tu abbia scelto uno in particolare dei tuoi potenziali “io”, come Michael Portillo¹ ha scelto di essere inglese invece che spagnolo. Possono spostarsi e possono cambiare, se necessario anche più volte. Per esempio, gruppi non-etnici, i cui i membri sono (tutti o quasi) neri o ebrei, si possono trasformare in gruppi coscientemente etnici. È quello che è successo alla Chiesa Cristiana Battista del Sud con Martin Luther King. Anche l’opposto è possibile, come quando l’IRA è passata dal nazionalismo feniano² al costituirsi in un’organizzazione di classe, che è ora all’interno del Workers’ Party ed è parte del governo di coalizione della repubblica irlandese.

1 Un politico e conduttore televisivo inglese. (ndt)

2 Un’organizzazione irlandese rivoluzionaria con lo scopo di creare una nazione irlandese indipendente dal Regno Unito, fondata negli USA nel 1858. (ndt)

La quarta ed ultima cosa da dire sull'identità è che essa dipende dal contesto, il quale può cambiare. Pensiamo ai membri contribuenti e tesserati della comunità gay di Oxford e Cambridge negli anni Venti, che dopo la crisi del 1929 e l'ascesa di Hitler, passarono, secondo le loro parole, dall'*Homintern* al *Comintern*.³ Burgess e Blunt per certi versi spostarono la loro omosessualità dalla sfera del pubblico a quella del privato. O consideriamo il caso dello studioso classicista tedesco e protestante, professore ordinario di Studi Classici a Londra, che scoprì improvvisamente che avrebbe dovuto emigrare dopo l'ascesa di Hitler, in quanto ebreo secondo gli standard nazisti – un fatto di cui non era consapevole fino a quel momento. A prescindere da come si fosse definito prima di quel momento, ora doveva cercare un'identità diversa.

L'universalismo della sinistra

Cosa c'entra tutto ciò con la sinistra? I gruppi identitari certamente non erano centrali. Cioè, i movimenti sociali e politici di massa della sinistra, quelli ispirati dalle rivoluzioni Francese e Americana e dal socialismo, erano sì comunità o gruppi alleati, ma che non avevano un legame in obiettivi specifici di quel singolo gruppo, bensì in grandi cause universali, attraverso le quali ciascun gruppo intravedeva la realizzazione del proprio particolare obiettivo: la democrazia, la repubblica, il socialismo, il comunismo e così via. Il nostro Labour Party nei suoi giorni migliori era sia il partito di una classe e sia, tra le altre cose, il partito delle minoranze nazionali e delle comunità immigrate in Gran Bretagna. Ed era tutto ciò perché era un partito di uguaglianza e giustizia sociale.

Non dimentichiamoci che rivendica di essere fondato su una classe. I movimenti laburisti e socialisti non sono stati, mai e da nessuna parte, movimenti legati esclusivamente al proletariato nel senso stretto marxista. Tranne forse che in Gran Bretagna, non sarebbero potuti diventare i vasti movimenti che sono stati, perché nell'ultimo ventennio del XIX secolo, quando i partiti laburisti e socialisti di massa sbocciarono sulla scena come fiori in primavera, la classe operaia industriale non era che una piccola minoranza, e in ogni caso gran parte di essa non faceva parte di un'organizzazione socialista laburista. Ricordate che al tempo della Prima guerra mondiale, i social-democratici ottennero tra il 30 e il 47 per cento dei voti in paesi come la Danimarca, la

³ *Comintern* è la rete internazionale comunista fondata da Lenin nel 1919; *Homintern* è un gioco di parole che indicava scherzosamente la rete informale di contatti tra omosessuali di alta fascia sociale, negli anni Venti. In particolare Hobsbawm si riferisce alle vicende del gruppo dei *Cinque di Cambridge*, un gruppo di studenti omosessuali che svolgevano attività di spionaggio per l'URSS, di cui facevano parte i citati Burgess e Blunt. (ndt)

Svezia e la Finlandia, che erano scarsamente industrializzate, proprio come la Germania (dove la percentuale di voti più alta ottenuta dal partito socialista, nel 1951, era del 48 per cento). E poi la ragione per cui i lavoratori stavano al centro non era una ragione di settore. I sindacati si occupavano degli interessi settoriali dei lavoratori salariati, ma una delle ragioni per cui le relazioni tra sindacati e relativi partiti non erano mai sceve da problemi, era proprio la pretesa di questi ultimi di avere obiettivi più inclusivi dei sindacati. La posizione socialista non dichiarava semplicemente che la maggior parte della gente era “lavoratrice manuale o intellettuale”⁴, ma che i lavoratori costituivano il soggetto storicamente attivo del cambiamento sociale. Dunque, chiunque tu fossi e se volevi un futuro, avresti dovuto unirti al movimento dei lavoratori.

Dal lato opposto, quando il movimento laburista non divenne altro che un gruppo di rappresentanza settoriale dei lavoratori industriali, come negli anni '70 in Gran Bretagna, perse sia la propria capacità di essere un centro potenziale della mobilitazione collettiva, sia la speranza di costruire un futuro. Il sindacalismo militante radicalizzò persone che non vi erano direttamente coinvolte ad un livello tale da concedere al governo Thatcher il suo argomento migliore – nonché una giustificazione per trasformare il partito-nazione dei Tory in una forza per la lotta di classe dall'alto sui salari. C'è di più: queste politiche identitarie proletarie non solo isolarono la classe operaia, ma la divisero stabilendo i gruppi dei lavoratori in antagonismo tra loro.

Dunque, cosa c'entrano le politiche identitarie con la sinistra? Lasciatemi chiarire definitivamente un fatto che non possiamo trascurare. Il progetto politico della sinistra è universale: è per *tutti* gli esseri umani. Possiamo interpretare queste parole in vario modo, ma non riguarda le libertà degli azionisti o dei neri, ma di tutti; non riguarda l'uguaglianza dei membri del Garrick Club⁵ né quella delle persone disabili, ma quella di tutti; non riguarda la solidarietà tra i membri *senior* di Ethon o tra gay, ma tra tutti. E le politiche identitarie non sono per tutti ma, intrinsecamente, per i soli membri di un dato gruppo specifico. È il caso perfettamente evidente dei movimenti etnici o nazionalisti. Il nazionalismo sionista, a prescindere dalle nostre simpatie o meno, si rivolge solamente agli ebrei, e ignora – o meglio, bombarda – tutto il resto. Come tutti i nazionalismi. Il nazionalismo che si proclama per il diritto *di tutti* ad autodeterminarsi non è che una farsa.

Ecco perché la sinistra non può fondarsi a sua volta sulle politiche identitarie. Il suo programma politico è più ampio. Per la sinistra, l'Irlanda è stori-

4 (ndt) L'espressione “workers by hand or brain” è tratta dal manifesto del Labour Party.

5 È un prestigioso *gentlemen's club* londinese fondato nel 1831. (ndt)

camente stata una e solo una delle tante collettività sfruttate, oppresse e perseguitate per le quali ha combattuto. Per il nazionalismo dell'IRA, invece, la sinistra era ed è solamente uno dei tanti alleati nella lotta per i propri obiettivi in certe situazioni. In altre si è dimostrata pronta a dare appoggio ad Hitler, come alcuni suoi leader fecero durante la Seconda guerra mondiale. E questo vale per ogni gruppo che fa delle politiche identitarie il proprio fondamento, etnico o di altro tipo.

Ora, la maggiore ampiezza del programma politico della sinistra ovviamente implica il suo sostegno ai diversi gruppi identitari, perlomeno in certi casi, ed essi viceversa si rivolgono alla sinistra. Certe alleanze di questo tipo sono talmente consuete e radicate che la sinistra si sorprende quando finiscono, come quando le persone si stupiscono di un matrimonio che finisce dopo una vita intera. Negli USA sembra quasi contro natura che gli *ethnics* – cioè le masse di immigrati poveri e i loro discendenti – non votino più automaticamente per i democratici. Sembra quasi incredibile che un afroamericano possa addirittura considerare l'idea di candidarsi per un presidente americano repubblicano (sto pensando a Colin Powell⁶). E ancora, gli interessi comuni degli irlandesi, degli italiani, degli ebrei e degli afroamericani nel partito democratico non erano una conseguenza delle loro particolari "etnicità", anche se alcuni politici pragmatici hanno dimostrato rispetto nei loro confronti. Ciò che li univa era la domanda di uguaglianza e giustizia sociale, e un programma considerato in grado di far avanzare entrambe le parti.

L'interesse comune

Ma è proprio questo che in molti a sinistra hanno dimenticato, immergendosi a capofitto nelle politiche identitarie. A partire dagli anni '70 c'è stata una tendenza – una tendenza in crescita – a vedere la sinistra essenzialmente come una coalizione di gruppi minoritari e interessi diversi: di razza, di genere, di orientamenti sessuali o culturali e di stili di vita, e anche di minoranze dal punto di vista economico come il classico sporcarsi-le-mani che una volta era la classe operaia industriale. Ed è abbastanza comprensibile, ma pericoloso, perché una maggioranza vincente non equivale ad una somma di minoranze.

Prima di tutto, lasciatemi ripetere: i gruppi identitari riguardano loro stessi e nessun altro. Una coalizione di questi gruppi che non sia tenuta insieme da una serie comune di obiettivi e valori ha un tipo di unità costruita ad hoc, come nazioni temporaneamente alleate in guerra contro un nemico comune.

6 È stato il primo segretario di stato afroamericano sotto George W. Bush. (ndt)

Si dividono non appena non si tengono più legate. In ogni caso, in quanto gruppi identitari, non fanno riferimento alla sinistra in quanto tale, ma solo per ottenere sostegno nei loro obiettivi quando è possibile. Pensiamo all'emancipazione delle donne come una causa intimamente legata alla sinistra, come certamente è stato sin primi momenti del socialismo, anche prima di Marx ed Engels; ma storicamente il movimento suffragista britannico prima del 1914 era un movimento di tutti e tre i partiti⁷, e la prima donna parlamentare, come sappiamo, era una Tory.

Secondo, qualsiasi sia la loro retorica, attualmente i movimenti e le organizzazioni delle politiche identitarie mobilitano solo minoranze, e in ogni caso ciò avviene prima di ottenere forza contrattuale e legale. Il sentimento nazionale potrà essere universale, ma per quanto io conosca, nessun partito nazionalista e secessionista attivo in stati democratici ha finora mai ottenuto i voti della maggioranza dell'elettorato (anche se i quebecchesi lo scorso autunno ci sono andati vicino – ma poi i nazionalisti si sono ben guardati dal pretendere esplicitamente una secessione completa). Non dico che non può o non potrà succedere – ma che il modo più sicuro per ottenere l'indipendenza nazionale con una secessione finora non è stato quello di chiederla con un voto alla popolazione, a meno che non fosse già ottenuta prima con altri mezzi.

Questo pone due ragioni pragmatiche per essere contro le politiche identitarie. Senza un obbligo o una pressione esterna, in circostanze normali difficilmente mobiliteranno più di una minoranza – perfino all'interno del loro gruppo destinatario. Perciò i tentativi di formare partiti politici femminili separati non è stata una via molto efficace per raccogliere il voto delle donne. L'altra ragione è che indurre le persone a scegliere una e una sola identità finisce per dividerle. E dunque isola quelle minoranze.

Di conseguenza, affidare una mobilitazione generale alle specifiche richieste di gruppi minoritari, i quali non corrispondono necessariamente con il loro elettorato, significa incontrare alcuni problemi. È una questione particolarmente evidente negli USA, dove le reazioni negative contro l'agevolazione di particolari minoranze e gli eccessi del multiculturalismo sono molto forti; ma il problema esiste anche qui.

Oggi sia la destra che la sinistra sono impegnate con le politiche identitarie. Sfortunatamente, il pericolo di infrangersi in una mera alleanza di minoranze è insolitamente maggiore per la sinistra, perché il disuso dei grandi slogan universalistici dell'Illuminismo, che erano essenzialmente gli slogan

7 Oltre al Labour e ai Tory la scena era dominata dal Liberal Party. (ndt)

della sinistra, non ha lasciato alcuna ricetta per riformulare un interesse comune che superi le barriere tra gruppi. L'unico dei cosiddetti "new social movements" che ha superato ostacoli di questo tipo è quello degli ecologisti. Ma, ahimè, il suo portato politico è limitato e sembra resterà tale.

Tuttavia, c'è una forma di politica identitaria che è realmente comprensiva, fintantoché si basa su richieste comuni, o almeno all'interno dei confini di un solo stato: il nazionalismo dei cittadini. Osservato su scala globale può sembrare l'opposto di una richiesta universale, ma visto nella prospettiva dello stato-nazione, dove molti di noi vivono e probabilmente continueranno a vivere, esso fornisce un'identità comune, o nelle parole di Benedict Anderson, "una comunità immaginaria" ma non per questo meno reale. La destra, e specialmente la destra al governo, ha sempre cercato di monopolizzarlo e solitamente riesce a manipolarlo. Anche il thatcherismo, che ha sepolto il conservatorismo uninazionale dei Tory⁸, lo ha fatto. Perfino il suo spettrale e morente successore, il governo Major, spera di evitare la sconfitta elettorale accusando i suoi avversari di non essere patriottici.

Perché è stato così difficile per la sinistra, di sicuro per la sinistra nei paesi anglosassoni, sentirsi rappresentativa della nazione intera? (Sto parlando ovviamente della nazione come comunità di persone in uno stato, non di un'entità etnica). Perché ha ritenuto difficile persino tentare nell'impresa? Dopotutto, la sinistra europea nacque quando una classe, o un'alleanza di classe, il Terzo Stato negli Stati generali francesi nel 1789, decise di proclamarsi "una nazione" contro la minoranza della classe dominante, creando così il concetto politico di "nazione". In fondo anche Marx prevedeva questa trasformazione del Manifesto del Partito Comunista. Si potrebbe andare oltre. Todd Gitlin, uno dei migliori analisti della sinistra americana, ha scritto con forza nel suo nuovo libro, *The Twilight of Common Dreams*: "Che cos'è la sinistra se non, e come minimo, la voce di tutto popolo? Se non c'è un popolo, ma solamente persone, allora non c'è sinistra".

[...]

⁸ In inglese "one-nation toryism", è una politica di democrazia nazionale in cui la nazione è considerata un organismo in sé coeso e finito, nella quale le classi cooperano per il suo bene. È interessante notare che non è sempre stato un modello di destra: con Ed Milliband è diventata appannaggio del Labour. La Thatcher aveva rigettato il modello, aprendo pienamente le proprie politiche economiche al neoliberismo e sigillandole nella celebra frase: *There is no such thing as society*, la società non esiste. (ndt)

Nell'adolescenza avrei voluto essere ebreo, bolscevico, negro, omosessuale, drogato e mezzo matto, e come se non bastasse monco, ma sono diventato solo un professore di letteratura.

Roberto Bolaño



Figure. Il termine si lega alla retorica, identifica un luogo di aggregazione e condensazione di senso. In alcune figure ciò che normalmente è irrelato viene congiunto; in altre si avvicinano al bruciare della contraddizione termini o concetti antitetici; ancora la figura gioca con i suoni delle parole, ne annida l'una nell'altra. In generale la figuralità accende un testo o un discorso, incide la memoria richiamando l'icasticità di un'immagine. Identifica un'attenzione alla lingua e all'immaginario che in essa si condensa. Interpreta la lingua infine nei termini di una complessità e ambiguità non sempre districabili, mobilitando l'esigenza di una dialettica e di uno sforzo non pacificabile del pensiero.

