

# **Tutti contro tutti?**

## **La solitudine della competizione, la condivisione nella cooperazione**

**28 novembre 2019 – VII edizione Evento annuale Sulleregole  
per le scuole secondarie di II grado**

### **INDICE**

INTRODUZIONE ALLA DISPENSA

MATERIALE 1 – ALCUNI SPUNTI DI RIFLESSIONE IN TEMA DI COMPETIZIONE E  
COOPERAZIONE

MATERIALE 2 – PICCOLA FILMOGRAFIA

MATERIALE 3 – PAROLE CHIAVE TRATTE DAL KIT DIDATTICO SULLEREGOLE

# **Tutti contro tutti?**

## **La solitudine della competizione, la condivisione nella cooperazione**

**28 novembre 2019 – VII edizione Evento annuale Sulleregole  
per le scuole secondarie di II grado**

### **INTRODUZIONE ALLA DISPENSA**

L'evento annuale 2019 di Sulleregole, riservato agli studenti della scuola secondaria di II grado, quest'anno è dedicato ai concetti di competizione e cooperazione.

Gherardo Colombo e la giornalista Francesca Schianchi dialogheranno con i ragazzi invitando a riflettere sul concetto di cooperazione e sul suo contrario, la competizione; su quanto essi facciano parte del nostro modo di intendere la vita e sulle strutture antitetiche di società su cui giacciono.

Per aiutare gli studenti a ragionare insieme intorno a questi temi, proponiamo una serie di spunti per attività di analisi, approfondimento, discussione e confronto. Presentiamo alcuni articoli e interventi di studiosi contemporanei di diverse discipline filosofiche e scientifiche; una parte del capitolo XIII del Leviatano del filosofo inglese Thomas Hobbes; la testimonianza di un detenuto; suggerimenti di film, corredati da una breve descrizione della trama e da un commento; un approfondimento teorico e una scheda didattica, con l'indicazione di un percorso di conoscenza e riflessione che fa parte di un kit, elaborato a cura di Sulleregole per aiutare a riflettere sui valori e i principi della Costituzione.

È possibile scegliere alcune di queste proposte per l'approfondimento e la riflessione individuale, oppure affrontare in classe un'attività collettiva. Si può lavorare dividendo la classe in gruppi, ciascuno dei quali sceglierà l'insieme di materiali che ritiene più interessante, per poi condividere gli esiti. I suggerimenti, alcuni dei quali anche in questa occasione volutamente provocatori, possono essere utili per la preparazione all'incontro, oppure anche successivamente per arricchire gli spunti che sono stati offerti e riprendere la discussione a scuola.

Nei giorni precedenti l'evento "Tutti contro tutti?" e durante lo svolgimento dello stesso, i vostri studenti potranno pubblicare domande, riflessioni, dubbi specifici sul tema tramite i social, alcuni dei quali troveranno spazio e risposta direttamente al termine dell'Evento stesso.

Buon lavoro!

Associazione Sulleregole

# Tutti contro tutti?

## La solitudine della competizione, la condivisione nella cooperazione

28 novembre 2019 – VII edizione Evento annuale Sulleregole  
per le scuole secondarie di II grado

### ALCUNI SPUNTI DI RIFLESSIONE IN TEMA DI COMPETIZIONE E COOPERAZIONE

1. COOPERAZIONE VS. COMPETIZIONE – *LEONARDO BECCHETTI*
2. COMPETIZIONE E COOPERAZIONE NELLA TEORIA DELL'EVOLUZIONE - *GIUSEPPE FUSCO*
3. COMPETIZIONE, COOPERAZIONE E ARCHETIPI – *JOHAN GALTUNG*
4. PERCHÉ È INEVITABILE L'ESTINZIONE DEL GENERE UMANO A BREVE TERMINE – *ROBERT J. BURROWES*
5. LA TEORIA DEL DESIDERIO MIMETICO IN RENÉ GIRARD – *ALFIO SQUILLACI*
6. IL LEVIATANO, CAPITOLO XIII “DELLA CONDIZIONE NATURALE DELL'UMANITÀ PER QUANTO CONCERNE LA SUA FELICITÀ E LA SUA MISERIA” – *THOMAS HOBBS*
7. ESTRATTO DA “LETTURA DEL DETENUTO”: PERDONO!
8. COLLASSO, CAPITOLO “DUE STRADE PER LA VITTORIA” – *JARED DIAMOND*
9. DA ANIMALI A DEI, BREVE STORIA DELL'UMANITÀ – *YUVAL NOAH HARARI*

## 1. COOPERAZIONE VS. COMPETIZIONE – *LEONARDO BECCHETTI*<sup>1</sup>

Competizione e cooperazione sono due forze fondamentali e per certi versi antitetiche. Entrambe, per motivi diversi, in grado di stimolare energie produttive, e fertilità sociale e imprenditoriale. La differenza tra le due, però, è che la competizione è una medicina amara. Un po' come una pesante chemioterapia per un paziente, essa è una sorta di 'farmaco' che distrugge le cellule tumorali dell'accidia sferzando e stimolando all'azione, ma producendo al contempo pesanti effetti collaterali sotto forma di distruzione di posti di lavoro e di imprese, e di stress psicologico, con ricadute negative sulla salute e sul benessere. La cooperazione, invece, è una forza interamente positiva ma non sempre facile da attivare. I suoi effetti indiretti sulle relazioni interpersonali sono benefici, a differenza di quelli della competizione. Eppure, a causa della presenza nell'ambiente socio-economico di condizioni difficili come l'asimmetria informativa e l'incompletezza contrattuale, essa richiede risorse invisibili e preziose quali quelle del capitale sociale e della fiducia per poter essere attivata e produrre risultati di super additività (ovvero un 'prodotto' superiore alla somma di quanto i singoli avrebbero potuto realizzare operando isolatamente).

La grande sfida del futuro è capire se sarà possibile perfezionare il 'farmaco' della competizione riducendone sempre di più gli effetti collaterali negativi o, addirittura, ottenere lo stesso risultato di stimolo alla produttività e all'operosità individuale (e di un lavoro che produca effetti benefici per gli altri stakeholder, o portatori d'interesse) facendo a meno della competizione stessa. La seconda sfida è capire in che modo è possibile coltivare e accrescere le risorse invisibili della fiducia e del capitale sociale per far sì che la cooperazione diventi pratica comune.

### *La concorrenza*

La concorrenza sembra essere un male di cui sino ad oggi non abbiamo potuto fare a meno. Un male necessario. A guardare più in dettaglio nel processo di 'distruzione creatrice' della concorrenza troviamo tre elementi: uno positivo e due negativi. Quello positivo è che la gara stimola a dare il meglio di sé e a progredire attraverso il pungolo del confronto con gli altri. I due negativi sono le conseguenze per i perdenti (le imprese che falliscono e i dipendenti che perdono il lavoro) e lo stress che la gara genera, determinato in gran parte proprio dal timore di dover pagare tali conseguenze in caso di sconfitta.

Perché dunque abbiamo scelto di sottoporci a questo strumento primitivo non privo di indesiderabili effetti collaterali? Il motivo sta nelle conseguenze positive attese, sintetizzate da Adam Smith

---

<sup>1</sup> *Leonardo Becchetti è professore ordinario di Economia politica presso l'Università di Roma 'Tor Vergata'. Tra i suoi principali temi di ricerca figurano finanza e micro finanza, responsabilità sociale d'impresa, rapporto banca-impresa, sviluppo economico ed economia della felicità. È presidente del Comitato etico di Banca Etica dal 2005. Editorialista di «Avvenire» e curatore di un blog su [www.repubblica.it](http://www.repubblica.it), dirige il sito [www.benecomune.net](http://www.benecomune.net), ed è autore di numerosi saggi, fra cui 'Il denaro fa la felicità?' (Laterza, Roma-Bari 2007), 'Il voto nel portafoglio. Cambiare consumo e risparmio per cambiare l'economia' (Il margine, Trento 2008), 'Il mercato siamo noi' (Mondadori, Milano 2012).*

nell'immagine della cosiddetta 'mano invisibile'. La gara competitiva produce offerta di qualità, innovazione e prezzi abbordabili, aumentando il benessere dei consumatori, e sembra rappresentare un meccanismo formidabile per soddisfare gli interessi e i desideri della maggioranza dotata di potere d'acquisto (molto meno se gli interessi sono minoritari o di coloro che potere d'acquisto non hanno). La concorrenza produce infatti un risultato per certi versi veramente straordinario, quello di trasformare una somma di egoismi individuali (rappresentati dal perseguimento della massimizzazione del profitto da parte dei singoli imprenditori) in benessere per la collettività. La concorrenza tra imprenditori, a parità di qualità del prodotto e in condizioni di simmetria informativa e libertà di entrata sul mercato di nuovi venditori, produce una dinamica al ribasso dei prezzi, che finisce per assottigliare i profitti fino a renderli nulli. In realtà, quando parliamo di benessere collettivo prodotto dalla concorrenza, abbiamo in mente una sola delle categorie di portatori d'interesse: non i lavoratori, non i fornitori, non le comunità locali, ma i consumatori. La riduzione dei prezzi aumenta infatti significativamente la soddisfazione dei consumatori accrescendo il loro surplus, definito come differenza tra il prezzo massimo che sarebbero stati disposti a spendere pur di acquistare un determinato bene (il cosiddetto 'prezzo di riserva') e il prezzo effettivamente pagato sul mercato.

È così vero che la concorrenza è una gara dalle caratteristiche sgradevoli che, quando costruiamo per divertimento gare 'buone', cerchiamo naturalmente di mantenere l'elemento positivo dello stimolo della competizione eliminando, al contempo, l'aspetto meno gradevole rappresentato dalle conseguenze negative per i perdenti. Nelle gare di sci di fine corso il vincitore ha una medaglia d'oro ma anche gli altri ricevono premi di consolazione, e senz'altro arrivare ultimi non pregiudica la possibilità di continuare a sciare per il resto della loro vita (cosa che invece accade ad un perdente della competizione, il quale, se licenziato, non riesce a trovare un nuovo lavoro).

La domanda che sorge spontanea è allora se sia possibile un'evoluzione verso una forma meno primitiva, in grado di mantenere gli elementi positivi della concorrenza superando quelli negativi. È questa una sfida che, oltre alle istituzioni con i vari ammortizzatori, le imprese etiche e socialmente responsabili sembrano più capaci di raccogliere in futuro. Già oggi esistono piccoli ambiti di 'economia liberata' nei quali le imprese interiorizzano gli obiettivi dei portatori d'interesse cui si rivolgono nella loro azione individuale. Una banca etica o un micro credito non cerca di fare condizioni buone ai propri clienti, di favorire l'accesso al credito dei non bancabili perché morsa dal pungolo della competizione, ma perché ha interiorizzato e fatto proprie le regole di funzionamento su cui vigilano i suoi stakeholder. Sarà possibile, in futuro, che le imprese etiche o socialmente responsabili, invece di intendere il termine 'competere' in modo tradizionale, lo intendano nell'accezione latina di cum petere, ovvero di puntare assieme verso un certo obiettivo evitando al contempo che questa 'benevolenza' si trasformi – come argutamente ricorda Adam Smith – in un danno per i propri portatori d'interesse? In altri termini, le regole che esse si sono date saranno abbastanza forti da fronteggiare gli istinti predatori che le imprese tipicamente manifestano quando possono sfruttare rendite di posizione in assenza del pungolo della concorrenza?

### *La cooperazione*

Se la concorrenza è un male necessario, la cooperazione è una forza incredibile le cui potenzialità non abbiamo ancora imparato a sfruttare appieno. Per comprenderle fino in fondo dobbiamo

guardare ai dilemmi sociali che disseminano la vita economica e che sono ben stilizzati nella teoria dei giochi in situazioni quali il ‘dilemma del prigioniero’, il ‘gioco della fiducia’ (trust game), il ‘dilemma del viaggiatore’, il weakest link e altri ancora.

I dilemmi sociali sintetizzano la caratteristica forse più importante delle relazioni sociali ed economiche. Queste ultime si svolgono sotto tre tipiche condizioni: asimmetria informativa tra le parti, complementarità e assenza di contratti completi. In parole semplici, la vita è fatta di attività complesse il cui svolgimento richiede l’applicazione congiunta di diversi individui, ognuno dei quali apporta le proprie originali e specifiche competenze (non sovrapponibili con quelle degli altri). Tipicamente è quello che accade in ogni azienda quando si sviluppa un nuovo progetto o si partecipa ad una gara pubblica. Per provare a raggiungere l’obiettivo c’è bisogno di riunire attorno al tavolo diversi esperti (l’economista, il tecnologo, il giurista, l’esperto di marketing, ecc.). Se questi sceglieranno di cooperare, il progetto sarà qualcosa di più della somma dei singoli contributi (mettendo assieme le diverse competenze è infatti possibile generare super additività) e il risultato sarà più vicino. Ma le parti non si conoscono e non sanno se possono fidarsi l’una dell’altra (l’asimmetria informativa, appunto), né possono fare affidamento su una sponda legale in grado di tutelarli da qualunque abuso ricevuto dalle controparti, perché è quasi sempre impossibile scrivere un contratto che definisca tutte le fattispecie (i contratti sono necessariamente ‘incompleti’). In una situazione come questa c’è dunque il rischio che il fidarsi degli altri e trasferire ad essi le proprie conoscenze possa essere tradito dal loro abuso della nostra fiducia, e il solo pensarla porta alla paralisi della fiducia stessa e al fallimento dell’intrapresa. Tutto questo aiuta chiaramente a capire che la fiducia è un ‘rischio sociale’, ma anche la risorsa più preziosa che può alimentare la cooperazione e la fertilità delle relazioni economiche e sociali.

*Cooperazione nella forma d’impresa:* quando la cooperazione fa concorrenza all’impresa tradizionale

La cooperazione non è solo una modalità superiore ma difficile da conseguire nelle relazioni interpersonali. I suoi principi hanno anche profondamente influenzato le forme d’impresa negli ultimi due secoli. Si parte dalla metà dell’Ottocento, quando i probi pionieri di Rochdale, in Inghilterra, decidono di creare la prima cooperativa di consumo modificando profondamente gli ‘ingredienti’ dell’impresa tradizionale. In questo modello di massimizzazione di profitto l’impresa è un’organizzazione che produce la torta del valore aggiunto, ma la ripartisce in modo ineguale tra i diversi stakeholder. È proprio il principio della massimizzazione del profitto a stabilire la priorità dei proprietari dei beni capitali nella divisione del surplus rispetto a tutti gli altri coinvolti nell’opera (lavoratori, fornitori, clienti, comunità locali). Come abbiamo già accennato in precedenza, le istituzioni nazionali progressivamente imbrigliano gli ‘istinti animali’ del capitale producendo regole più eque a tutela del lavoro e dei stakeholder, ma la globalizzazione sparglia nuovamente le carte, aumentando il potere del capitale (che impara subito a muoversi su scala globale) rispetto a quello delle istituzioni. Ne nasce una nuova corsa al ribasso su diritti del lavoro e ambiente, che produce l’effetto statistico visibile di una contrazione della quota di PIL attribuita ai salari e di un aumento sensibile di quella attribuita agli azionisti. Eppure, sin dalla metà dell’Ottocento, a partire dalla sfida dei pionieri di Rochdale nasce e progressivamente emerge una forma di impresa differente, nella quale categorie di portatori d’interesse diverse da quelle dei proprietari del capitale decidono di costruire nuovi modelli d’impresa non fondati sul dogma della massimizzazione del

profitto. Molte altre forme di impresa cooperativa nascono in quel periodo in altre parti d'Europa e del mondo: le cooperative agricole in Danimarca, le cooperative di lavoro in Francia e la cooperazione bancaria al confine tra Italia, Austria e Germania (grazie alle intuizioni pionieristiche di Friedrich Wilhelm Raiffeisen).

All'inizio del terzo millennio, ricorda Vera Zamagni (La cooperazione, 2008), l'associazione mondiale delle cooperative (ICA) aveva riunito a sé 291 federazioni di cooperative in 87 Paesi del mondo, per un totale di 800 milioni di soci con più di 250.000 cooperative solo in Europa.

L'aspetto più interessante è il dibattito parallelo che si sviluppa nella storia del pensiero economico attorno al futuro della forma cooperativa d'impresa. Secondo i sostenitori del pensiero neoclassico la cooperativa è solo una forma transitoria, destinata a scomparire di fronte a quella tradizionale delle imprese massimizzatrici di profitto, una volta che le «magnifiche sorti e progressive» del mercato si saranno pienamente compiute. Con mercati e istituzioni perfette, infatti, non ci sarà bisogno di temperare dall'interno gli spiriti animali imprenditoriali perché basteranno briglie e regole esterne, e la mano invisibile del mercato. Eppure, dai tempi in cui quelle previsioni furono formulate, le imprese cooperative hanno continuato a crescere e a diffondersi in tutto il mondo. La ragione profonda per la quale questo è successo è racchiusa in una bella frase di John Stuart Mill che, nel capitolo IV dei Principles of Political Economy, afferma che «la forma di associazione che, se l'umanità continua a migliorare, ci si deve aspettare che alla fine prevalga, non è quella che può esistere tra un capitalista capo e un lavoratore senza voce alcuna nella gestione, ma l'associazione degli stessi lavoratori su basi di eguaglianze che possiedono collettivamente il capitale con cui essi svolgono le loro attività e che sono diretti da manager nominati e rimossi da loro stessi».

Non solo, dunque, il traguardo della perfezione di mercati e istituzioni è ben lungi dall'essere raggiunto (ancor più dopo il nuovo rimescolamento e scompaginamento prodotto dalla globalizzazione) e forse mai lo sarà. Molto più in profondità, la cooperazione non è un tappabuchi del mercato, ma l'orizzonte ultimo di una realizzazione piena della natura umana. Pertanto essa resterà meta delle aspirazioni degli individui non solo nella definizione dei rapporti interpersonali, ma anche nella costituzione delle forme organizzate di impresa in un percorso che, in tempi recenti, ha subito un'ulteriore accelerazione con la nascita dei pionieri etici ed equosolidali. I nuovi pionieri solidali sono costituiti sulla base del principio di mutualità allargata, secondo la quale l'organizzazione nasce per produrre benefici a vantaggio di terzi. Con il commercio equosolidale, le banche etiche e i fondi etici, il salto in avanti ulteriore consiste nello spirito agonistico e competitivo di queste nuove organizzazioni rispetto alle forme tradizionali d'impresa. Facendo leva sul voto col portafoglio dei consumatori e sul loro auto interesse lungimirante, i nuovi pionieri cooperativi e solidali offrono beni e servizi ad alto contenuto di responsabilità sociale ed ambientale trasformando tale responsabilità da pura voce di costo a fattore competitivo. E chiedono ai consumatori di diventare consapevoli che votare con i loro consumi e risparmi per queste nuove forme d'impresa sarà una leva potentissima per stimolare contagio e competizione, spingendo le imprese tradizionali a diventare più responsabili socialmente e ambientalmente. Lo stimolo e il fermento lanciato dai pionieri etici sta avendo successo e sta progressivamente trasformando il mercato. Solo negli Stati Uniti circa il 15% dei fondi d'investimento gestiti utilizza oggi criteri di valutazione sociale e ambientale nella scelta delle aziende in cui investire. L'alleanza tra pionieri etici e cittadini responsabili ha trasformato l'etica in fattore competitivo, contribuendo a sviluppare il fenomeno della responsabilità sociale d'impresa: ha così dimostrato che il principio cooperativo,

evoluto in forme nuove, non si accontenta di rimanere confinato nella 'riserva indiana' della filantropia e del tempo libero, ma ambisce a trasformare e umanizzare tutta l'economia facendo concorrenza all'impresa tradizionale.

Da: <http://www.multiversoweb.it/> (8 febbraio 2010)

## 2. COMPETIZIONE E COOPERAZIONE NELLA TEORIA DELL'EVOLUZIONE - GIUSEPPE FUSCO<sup>2</sup>

Un'idea popolare della teoria dell'evoluzione è che essa spieghi quanto si osserva nel mondo dei viventi con un processo di cambiamento, generazione dopo generazione, dominato da una lotta per la sopravvivenza e per l'affermazione individuale. Tuttavia, questo scenario di estrema competizione male si accorda con la larga diffusione in natura di comportamenti cooperativi, in particolare di quelli cosiddetti altruistici, dove, almeno in apparenza, si osservano individui adoperarsi per il bene della collettività. In effetti, per capire l'evoluzione della cooperazione e dell'altruismo è necessario superare una visione semplicistica della selezione naturale, che la identifica con la lotta individuale per la sopravvivenza, e prendere in considerazione meccanismi più sottili attraverso i quali essa si esercita, di là dai luoghi comuni. La conferenza ci introdurrà ad alcuni meccanismi evolutivi che hanno particolare rilievo per l'evoluzione delle relazioni cooperative e che, insieme ad altri, contribuiscono a spiegare la straordinaria varietà di espedienti attraverso i quali si realizza la continuità dei viventi attraverso il tempo.

Guarda la conferenza qui: <https://youtu.be/VKw4OmDyYQE> - Da: <https://qui.uniud.it> (7 febbraio 2017)

---

<sup>2</sup> *Giuseppe Fusco è Professore associato di Zoologia presso il Dipartimento di Biologia dell'Università degli Studi di Padova. La sua attività di ricerca si colloca nel contesto multidisciplinare della biologia evoluzionistica dello sviluppo. Si occupa principalmente dell'evoluzione morfologica e dello sviluppo postembrionale di artropodi, assieme a problematiche più generali della biologia evoluzionistica, quali i limiti della selezione naturale nei processi evolutivi. I risultati delle sue ricerche sono regolarmente pubblicati in riviste scientifiche a diffusione internazionale, ma ha anche contribuito a opere di divulgazione scientifica e testi universitari. All'Università di Padova insegna evoluzione biologica e biologia sistematica in diversi corsi di laurea dell'area biologica. Tiene abitualmente conferenze sui temi dell'evoluzione rivolte ad un pubblico di non specialisti.*

### 3. COMPETIZIONE, COOPERAZIONE E ARCHETIPI – *JOHAN GALTUNG*

“I segreti del successo della Finlandia con la scuola — e tutto quanto”, *The Atlantic* (11 luglio 2013), reca molti messaggi ai lettori USA da quello specifico stato assistenziale. Uno di essi è un sistema scolastico classificato fra i migliori al mondo, senza verifiche standard né affollamenti di tipo sud – ed est! – asiatico, con esami degli studenti limitati allo stretto necessario, con meno enfasi sulla competizione. Ed un altro, strettamente collegato: i finnici hanno un’uguaglianza incredibile e pochissima povertà; e una povertà infantile estremamente bassa. I due punti sono correlati.

L’articolo indica saggiamente la piccola scala e la grande omogeneità come due fattori sottostanti al “successo”, noto pure agli altri paesi nordici. Tuttavia, come fatto presente, vi si trovano “consistenti comunità di lingua svedese e russa” – la prima dominante fino al 1809) e la seconda fino alla rivoluzione russa del 1917 – ci è voluto tempo perché si integrassero. Quel che l’articolo manca di cogliere è il nesso con quella rivoluzione e il suo impatto sui movimenti operai: elevare il livello dei ceti più bassi per una maggiore uguaglianza è possibile; istruzione e sanità ne sono strumenti basilari; è compito del governo; richiede programmazione; e, cosa non colta dall’URSS: funziona meglio con una democrazia.

L’articolo avrebbe potuto marcare maggiormente come s’insegna agli studenti a cooperare in classe anziché a competere per il primo posto, insegnamenti e citazioni di fine corso e roba del genere. Comunque, quel che più c’interessa non è la Finlandia, bensì le verifiche e la competizione.

Donde spunta l’idea? Le idee viaggiano in vario modo. Attraverso lo spazio, da paese a paese, per diffusione. Attraverso il tempo, da generazione a generazione, per trasmissione. E dal basso, da idee più profonde, da archetipi, nelle nostre culture; per isomorfismo, stessa struttura. Forse non riconoscibili a chi vive tale cultura, e ne assume l’archetipo come normale e naturale per cui è protetto dall’insito elemento di sfida da un bassissimo livello di consapevolezza.

Eppure l’esame, il venire esaminati, sottoposti ad esame, a verifica definitiva, ha ovviamente a che fare con il Giorno del Giudizio, quello eterno da parte del Giudice delle Anime nelle religioni abramitiche. Si verificano intere vite, in prospettiva non di “promozione/ bocciatura” bensì di “salvezza-dannazione”, per l’eternità, di cui le vite sono frazioni di secondo. Ovviamente altre religioni ne prendono le distanze. L’induismo: viene data una seconda opportunità con la reincarnazione! Il buddhismo: come rinati! Il cristianesimo cattolico, più morbido, ha il purgatorio e l’intercessione (dei santi, di Maria). Ma è chiara l’idea generale: una rapida verifica per valutare qualcosa di poco duraturo – come la scolarizzazione – per qualcosa di molto duraturo – come il resto della propria vita; apporre uno stampo indelebile sulla persona.

Lo schema isomorfo, da struttura simile, è un meccanismo molto possente. Ci si sente al sicuro, anche se magari non piace; quel Giorno è temuto mesi, anni in anticipo; il giudizio lodato o condannato. Ma lo schema persevera, ovviamente sostenuto specificamente dai veri credenti, fondamentalisti che sentono nelle viscere ciò che è in palio.

Autorità definitiva, nulla di meno. Gli insegnanti, i professori diventano giudici, come Dio. A qualcuno piace. Ma in essenza sono a servizio di qualcosa che li oltrepassa, lo Stato, con il

monopolio non solo della forza, ma anche degli esami. Sparissero gli esami, sparirebbero anch'essi può darsi che pensino.

Dal momento che l'induismo ha sfidato il cristianesimo, il giudizio è divenuto meno definitivo; agli studenti si dà una seconda, una terza opportunità. Ed è stato messo in questione pure dal buddhismo: migliorarsi, far meglio, accettare le sfide, competere non con altri ma con se stessi; far meglio ogni giorno, migliorare, ma non competere con chi è migliorato di più.

Per una particolare posizione nella società possono esserci requisiti specifici, ma allora quelle tali nicchie possono organizzare le verifiche per tale posizione, anche con graduatorie ove ci siano più candidati che posti disponibili; invece di verifiche generali, multi-scopo con selezionatori accollati per tutta la vita e oltre; perfino nel modo in cui si verrà ricordati.

Competizione e verifiche hanno serie ripercussioni.

Ci sono vincitori e sconfitti; la disuguaglianza viene istituzionalizzata, anzi premiata. Qualunque competizione è un conflitto per un obiettivo da poco, vincere; più c'è competizione più c'è conflitto irrisolto.

La disuguaglianza ha serie ripercussioni.

Quanto più la società è disuguale, tanto meno si ha partecipazione positiva dal basso. Quelli cui si dice che non valgono possono crederci. Più la società è disuguale, meno capacità c'è di risolvere i conflitti; la distanza sociale è troppa perché stiano allo stesso tavolo. I conflitti si fanno protratti, suppurano, peggiorano, colpiscono il corpo sociale.

Non si nega che la competizione possa stimolare qualcuno a dare il proprio meglio; ma si nega d'altronde che ciò non possa avvenire in competizione con se stessi, senza produrre conflitti irrisolti e disuguaglianza insormontabile. Ognuno ha spazio per migliorare se stesso, ma può aver bisogno di consigli, anche per non diventare troppo ambizioso. La competizione con altri conduce al conflitto; con se stessi può condurre alla frustrazione, magari con un'aggressività più introversa. Ma i segnali d'allarme sono in se stessi; perciò più facilmente scoperti e suscettibili di reazione. Come per il fumare, ridurlo o cessarlo colpisce se stessi. Bruciare combustibili fossili è più come la competizione; ne soffrono le conseguenze altri – le future generazioni, altri paesi – non se stessi.

Con il venir meno del cristianesimo giudiziario, rigoroso, anche le verifiche e gli esami verranno meno. L'archetipo a sostegno degli esami che non rispecchiano altro che loro stessi – per esempio mettere alla prova degli adolescenti con equazioni matematiche di secondo grado del tutto inutili – può forse cessare di esistere. Così, la Finlandia è molto secolarizzata e con un cristianesimo piuttosto morbido; ma non è sempre stata così. La cooperazione distribuisce buone idee; la competizione le rende proprietà privata, monopoli, segreti, favorendo lo spionaggio. La cooperazione con auto-miglioramento e aiuto reciproco a tal fine rende una società alquanto gradevole, con alti tassi di felicità. Come la Finlandia.

Da: Transcend Media Service (15 luglio 2013)

Versione originale: Competition, Cooperation and Archetypes

<http://www.transcend.org/tms/2013/07/competition-cooperation-and-archetypes/>

Traduzione di Michelangelo Lanza per il Centro Studi Sereno Regis - <http://serenoregis.org>

#### **4. PERCHÉ È INEVITABILE L'ESTINZIONE DEL GENERE UMANO A BREVE TERMINE – ROBERT J. BURROWES<sup>3</sup>**

L'espressione "estinzione umana a breve termine" è relativamente recente nella letteratura scientifica, ma a differenza di altre realtà che le 'élite' nazionali e i canali d'informazione dominanti sono riusciti a soffocare, questa continuerà a filtrare finché non inizierete a sentirla regolarmente. Perché? Perché questa verità è semplicemente troppo grande da poter essere soffocata in modo permanente e l'ambiente del nostro pianeta ce ne fornisce direttamente prove continue sotto forma di catastrofi naturali e ambientali e altro, indipendentemente da quanto ce ne diano notizia o meno i mezzi d'informazione.

E' opinione diffusa oggi che stiamo per vivere la sesta grande estinzione di massa nella storia del pianeta. L'ultima è avvenuta 65 milioni di anni fa, quando scomparvero i dinosauri. Oggi stiamo perdendo la biodiversità a un ritmo simile ad allora. Ma questa estinzione la stiamo causando noi stessi. E noi ne saremo una delle vittime. L'unico dubbio è quando avverrà esattamente. E questo dubbio è fondato sulla presunzione non dichiarata, e fortemente discutibile, che possiamo continuare ad evitare una guerra nucleare.

Quindi, che significa l'espressione "estinzione umana a breve termine?" In sostanza, secondo quegli scienziati che la usano, significa che gli esseri umani si estingueranno intorno al 2030. Per avere una sintesi di questa opinione, ricca di riferimenti, ascoltate la lezione del prof. Guy McPherson su Crisi del clima ed estinzione umana a breve termine (conferenza, audio inglese 59'04"). Perché il 2030? Perché, secondo McPherson, la "tempesta perfetta" di attacchi ambientali che stiamo attualmente infliggendo al clima del pianeta, compresi i 28 cicli ambientali autorigeneranti che già si sono instaurati, sono già molto ben oltre quello che la Terra possa sopportare e assorbire e che si verificheranno in successione dei crolli definitivi di sistemi e processi ambientali fondamentali – ovvero, perdita degli habitat – che darà il via all'estinzione dell'homo sapiens.

Ora, va detto che sono molti gli scienziati che non condividono i termini temporali di questa prospettiva. Ad esempio, il giornalista scientifico Scott K. Johnson espone la sua opinione in Dove sbaglia Guy McPherson. E, recentemente, il dott. Piers J. Sellers, direttore esecutivo di scienze della Terra al Goddard Space Flight Center della NASA, ha affermato che: "E' praticamente certo che assisteremo all'aumento di 2° gradi Celsius prima del 2100, ma anche possibile che siano 3° o più. Gli impatti in questo spazio temporale considerato saranno enormi. Più rimandiamo delle azioni correttive, più devastante sarà il quadro". Vedasi: *Esitando sul Cambiamento Climatico*.

Anche se Johnson e Sellers avessero ragione e McPherson torto sulle previsioni, ci sono tuttavia moltissimi altri scienziati convinti che oggi stiamo per raggiungere dei "punti di rottura", superati i quali la sopravvivenza degli uomini diventerà molto problematica. Nel 2009, ad esempio, Johan Rockström, James Hansen e loro colleghi hanno spiegato che sono stati superati già tre dei nove limiti planetari interconnessi – relativamente al clima, alla perdita di biodiversità e ai cicli biogeochimici. Vedasi: *Uno spazio vitale sicuro per l'umanità*.

---

<sup>3</sup> *Robert J. Burrowes è da sempre impegnato a comprendere e a porre fine alla violenza dell'uomo. Ha condotto numerose ricerche fin dal 1966 nel tentativo di comprendere il motivo per cui gli esseri umani sono violenti; attivista della non-violenza dal 1981. Autore di 'Why Violence?'*

Inoltre, nel 2012, il Prof. Kevin Anderson, Vice Direttore del primario istituto britannico di modelli climatici, il Tyndall Centre for Climate Change Research, lanciò l'allarme che attualmente le emissioni sono fuori controllo e a questo passo andiamo verso un aumento della temperatura del pianeta di 6°C; aggiunse che anche l'International Energy Agency e altre organizzazioni simili ad essa, prevedevano, all'attuale passo, un aumento di 4°C di temperatura globale (a livello pre-industriale) entro il 2040. Anderson accusò anche molti studiosi climatici di rimanere troppo inerti di fronte alle valutazioni poco realistiche fornite dai vari governi. Vedasi: Quello che non ti diranno mai sulla catastrofe del clima.

Quello che tali valutazioni non considerano necessariamente è l'impatto sinergico dei vari attacchi combinati al clima, compresi anche quelli non legati al clima. Questi comprendono gli attacchi all'ambiente causati dalla violenza militare (che spesso lasciano vaste aree inabitabili), la distruzione delle foreste pluviali, l'agricoltura industriale, le attività minerarie, la pesca commerciale e la diffusione della contaminazione nucleare causata da Fukushima. Stiamo anche distruggendo sistematicamente le già limitate riserve idriche di acqua del pianeta, il che significa che la scarsità di acqua sta già diventando oggi una realtà per una parte della popolazione del pianeta, e che entro il 2020 assisteremo al crollo dei sistemi idrogeologici. Le attività umane attuali stanno già facendo estinguere ogni giorno circa 200 specie, tra mammiferi, pesci, uccelli e insetti; l'80% delle foreste del mondo e il 90% dei grandi pesci degli oceani sono già stati distrutti.

Nonostante queste informazioni facilmente disponibili, i governi continuano a spendere ogni giorno prioritariamente \$US2,000,000,000 in violenza militare, il cui unico scopo è quello di terrorizzare ed uccidere esseri umani. Il punto è, semplicemente: potete pure analizzare da voi stessi le prove scientifiche e fare le vostre valutazioni sulle tempistiche e il livello di gravità della minaccia. Forse l'estinzione umana non avverrà fino al prossimo secolo. Ma sia che parliamo di estinzione entro il 2030, o 2040 o anche per il prossimo secolo, resta il fatto che l'estinzione è una possibilità ben definita. E dopo 200,000 anni di specie, sembra una cosa ragionevole chiamarla "estinzione a breve termine".

Dunque, è inevitabile l'estinzione umana a breve termine?

Secondo me, l'estinzione è un'evenienza molto probabile. Ma non solo perché stiamo infliggendo al nostro paese troppi colpi mortali. L'estinzione è inevitabile a causa delle paure umane, in particolare di quelle inconse. La paura in noi stessi e negli altri di cui non ci si rende conto, ma che spesso determina tre capacità di importanza vitale in qualsiasi contesto: il centro dell'attenzione, la nostra capacità di analizzare adeguatamente le prove (se cioè concentriamo o meno su di esse la nostra attenzione) e il nostro comportamento in risposta a tale analisi. Ad esempio, se tu non sai che è la tua paura che non ti fa vedere dei fatti sgraditi, allora non noterai neanche che la tua attenzione è rivolta altrove e hai già dimenticato quello che hai appena letto. O la tua paura ti impedisce di analizzare adeguatamente le prove e/o rispondere ad essa in modo intelligente. Vedasi Perché la Violenza? e Psicologia senza paura e Psicologia della paura: principi e pratiche.

Quindi, se state ancora leggendo questo articolo, probabilmente avete meno paura di quanta ne abbia la maggior parte delle persone. Molti altri hanno smesso di leggere molto prima di arrivare a questo punto. Lasciatemi quindi dire qual è il problema principale della paura. Distorce la concentrazione mentale, la capacità di analisi e il comportamento dei leader di un paese, vale a dire i proprietari di aziende e dei loro lacchè burocratici, militari, d'informazione, accademici, politici e

giudiziari. In sostanza, è impossibile massimizzare i profitti di un'impresa in un mondo che contempla dei vincoli ambientali, siano essi dettati dalla propria sensibilità o imposti per legge; quindi sarà la paura a determinare l'attività aziendale disfunzionale, a prescindere dai suoi costi ambientali. E i dirigenti di un'azienda faranno in modo che i loro lacchè politici e di altro genere non siano di ostacolo, poiché le paure che muovono il loro comportamento sono molto più profonde e forti delle paure legate all'ambiente. Per una maggiore spiegazione di questo punto, si legga: L'amore negato: psicologia del materialismo, della violenza e della guerra.

Ecco perché è inutile tentare di convincere i leader a modificare i loro comportamenti verso modelli di sostenibilità ambientale, di pace, di giustizia, ecc.: è una totale perdita di tempo. E' la loro paura che li blocca in ciò su cui sono concentrati, in quello che pensano e in quello che fanno; qualsiasi argomentazione, sia pure la più ragionevole ed evidente, non funzionerà per sbloccarli.

Quindi è la paura che spinge i comportamenti ambientali disfunzionali. E, la storia ci dice, sarà la paura ad impedirvi di prendere in tempo utile delle misure adeguate. Questo forse significa che è inutile fare qualsiasi cosa per impedire che avvenga l'estinzione umana a breve termine? Significa forse che siamo spacciati?

Beh, se siete come me, allora siete quel tipo di persone che non si arrendono senza lottare. Una grande lotta! Quindi potreste considerare l'ipotesi di aderire al 'The Flame Tree Project to Save Life on Earth', una strategia di quindici anni per affrontare sistematicamente tutte le nostre sfide ambientali in modo da minare la paura che muove i nostri leader. Potreste anche voler firmare l'impegno online The People's Charter to Create a Nonviolent World.

Il Flame Tree Project è stato ispirato da un grande ambientalista, Mohandas K. Gandhi, che identificò il problema dell'ambiente quasi cento anni fa, e dopo averlo fatto, scelse di vivere una vita di straordinaria semplicità e autosufficienza, simboleggiata dal suo motto: "La Terra ha abbastanza per tutti, ma non per l'avidità di tutti".

Lo spettro dell'estinzione può anche essere lì, dietro la nostra porta, ma se avete coraggio potete ancora lottare. Di certo tentar non nuoce. Ma è necessario lottare in modo strategico e sistematico, per tentare di sconfiggere quella maledetta paura che guida i nostri leader. Quanto volete aspettare ancora prima di unirvi a questa lotta?

Da: <http://www.informationclearinghouse.info/article40499.htm> 17.12.2014

Traduzione per [www.comedonchisciotte.org](http://www.comedonchisciotte.org) a cura di SKONCERTATA63

Revisione a cura del Centro Studi Sereno Regis <http://serenoregis.org>

## 5. LA TEORIA DEL DESIDERIO MIMETICO IN RENÉ GIRARD – ALFIO SQUILLACI

### *Analisi del libro “Menzogna romantica e verità romanzesca” di René Girard*

Cosa sappiamo del desiderio umano? L'opinione dominante, tanto nelle scienze umane che nel senso comune, è che l'uomo fissi in modo completamente autonomo il suo desiderio su un oggetto. Quest'approccio spiegherebbe la nascita del desiderio col fatto che ogni oggetto possiede in sé un valore suscettibile di polarizzare il desiderio medesimo.

Guardando da presso la nostra esperienza quotidiana vediamo che il desiderio che ho per questa donna, quest'ambizione di riuscire nel mio lavoro o questa nuova automobile che prevedo di comprare sembrerebbero procedere unicamente dalla mia libera scelta. Questa visione lineare del desiderio che collega con una linea retta il soggetto all'oggetto è a tutta prima di una semplicità evidente, ma ci costringe tuttavia ad un certo numero di contorsioni quando tentiamo di spiegare con lo stesso sistema esplicativo fenomeni strettamente legati al desiderio quali l'invidia o la gelosia.

Riflettendoci bene ma lo riconosciamo abbastanza di rado): noi desideriamo meno l'oggetto di quanto invidiamo la persona che possiede quell'oggetto; quest'ultimo non avendo quindi che un'importanza molto relativa. E, in alcuni casi, traiamo soddisfazione, più che dal possesso dell'oggetto stesso, dal fatto che l'altro non riesca a possederlo. Del resto la pubblicità, quest'inno al possesso di oggetti, offre alla nostra coscienza desiderante non già un prodotto nella sua, per così dire, cosalità, ma delle persone, degli altri, che desiderano questo prodotto e che sembrano bearsi del suo possesso.

Analizzando le grandi opere romanzesche (Cervantes, Stendhal, Proust et Dostoevskij), René Girard individua un meccanismo del desiderio umano completamente nuovo. Quest'ultimo non si fisserebbe in maniera autonoma secondo una via lineare: soggetto - oggetto, ma - per imitazione del desiderio di un altro - secondo uno schema triangolare: soggetto - modello - oggetto.

Don Chisciotte desidera chiaramente dedicare la propria vita all'imitazione di Amadigi di Gaula, così come il Cavaliere della Triste Figura immagina possa essere. Il Sig. de Rênal desidera prendere Julien Sorel come precettore soltanto perché è convinto che sia ciò che ha intenzione di fare il suo rivale Valenod, l'altro personaggio in vista di Verrières. (Il cristiano stesso impronta la propria esistenza secondo l'imitazione di Cristo, come un celebre trattato suggerisce).

L'ipotesi girardiana si basa dunque sull'esistenza di un terzo elemento, mediatore del desiderio, che è l'Altro. È perché l'Altro - che ho preso come modello - che desidera un oggetto (concepito come una cosa che l'Altro possiede e che a me manca) che mi metto a desiderarlo anch'io, e d'altra parte l'oggetto acquista valore soltanto perché è desiderato da un Altro. Si potrebbe pensare che l'introduzione di questo terzo "vertice" nell'equazione del desiderio sia una complessità supplementare puramente teorica ed arbitraria da parte di René Girard. Tanto più che la presenza di quest'Altro comporta una rimessa in discussione totale di quest'individualismo al centro della modernità che mostra l'uomo come un'entità libera ed autonoma e che trova la sua espressione letteraria nel tipo dell'eroe romantico. (Da qui la contrapposizione tra la verità romanzesca e la menzogna romantica adombrata nel titolo originale francese).

Il soggetto desidera, ma non sa cosa. Nella sua fluttuazione d'animo, incrocerà un essere fornito di qualcosa che gli manca e che sembra dare a quest'ultimo una pienezza che egli non ha. Questa pienezza evidente, così vicina e così lontana, è ciò che propriamente lo affascina. Il desiderio non

saziato del soggetto sembra porre sempre la stessa domanda al modello: «Cos'hai tu più di me?» (per sembrare così felice, per avere una donna così graziosa, per essere preferito dalla direzione, ecc.).

Fissare la propria ammirazione su un modello, è già riconoscergli o concedergli un prestigio che non si possiede, ciò che equivale a constatare la propria insufficienza di essere umano. Non è ovviamente una posizione delle più comode ma l'uomo che prova ammirazione e che attraverso essa invidia l'Altro, è innanzi tutto qualcuno che si disprezza profondamente.

Il desiderio che ha il soggetto per l'oggetto non è nient'altro che il desiderio che egli ha del prestigio - da egli stesso assegnato - a colui che possiede l'oggetto (o che si pone a desiderare contemporaneamente a lui l'oggetto). Così si istituisce la mediazione del modello ed una prima trasfigurazione dell'oggetto. Ad esempio, un'automobile è qualcosa di più di questa carcassa d'acciaio che permette di trasferirsi da un posto ad un altro, altrimenti qualsiasi modello d'auto servirebbe allo scopo; e invece è l'oggetto su cui proietta la mia carica libidinale, che mi permette non solo di avere ma anche di essere... uno sciupafemmine, un dirigente, un capo banda ecc. Ma anche il vestito per una donna ha questa funzione. Non è solo il piacere di possedere un capo di vestiario, è soprattutto quello di interpretare un ruolo che stimola la donna all'acquisto. Non cosa vuole avere, dunque, ma cosa vuole essere. Una donna cerbiatto? Una pantera, una vamp? Una trasgressiva o una conformista? È così che spesso la donna (o l'uomo) non si veste, ma si traveste.... L'oggetto posseduto fornisce dunque gli elementi di una identificazione sociale.

Come nota René Girard, il soggetto svalizzerà sempre quest'antiorità del modello, poiché ciò lo scoprirebbe e ne rivelerebbe la propria insufficienza, la propria inferiorità: il fatto che il proprio desiderio non è spontaneo, ma frutto d'imitazione. In questo gioco del desiderio il modello, a sua volta, non è risparmiato, più del soggetto. Anch'egli cerca di fissare il proprio desiderio ed attende che gli si indichi qualcosa di desiderabile. È proprio ciò che già fa il soggetto del nostro triangolo il quale, da questo punto di vista, è anch'egli un Altro. Sappiamo anche che non è l'oggetto nella sua cosalità che vedrà ora il modello, ma un oggetto trasfigurato dal desiderio del soggetto, che gli dà un "valore" completamente inatteso.

Il modello dunque non ha un ruolo passivo in questo triangolo. Non si accontenta di attendere una volizione del soggetto, fa al contrario tutto per farla nascere. Un oggetto da nessuno bramato non avrebbe alcun interesse, nessun valore capace di fissare il desiderio, pertanto il modello come qualsiasi soggetto desiderante tende a magnificare il proprio oggetto e ad esibire il proprio vantaggio - che diventa tale solo se dall'Altro è riconosciuto come tale. In altri termini il desiderio del modello ha bisogno di sentire altri desideri competitivi al proprio per trovare saldezza e pienezza del possesso. Tende dunque sempre a suscitare lui stesso la concorrenza, cioè a causare l'emergere di un rivale che egli tenderà a soppiantare.

L'innamorata che elogia le qualità del proprio partner presso le amiche cerca più di affermare vanità o orgoglio e la superiorità della propria felicità che a confermare il proprio desiderio. La risposta che intende suscitare è che le sue amiche, invidiose di questa felicità, si mettano a desiderare il suo partner e rifiutino ogni pretendente. Questo non farebbe che confermare l'innamorata nella sua vacillante certezza di aver scelto bene. La circolarità infernale del desiderio mimetico è ora in atto. Nessun acuirsi del desiderio per l'oggetto da parte del modello sfuggirà al soggetto, che vi vedrà la conferma della sua importanza e che intensificherà gli sforzi per possederlo. Ciascuno dunque, soggetto o modello, ha contribuito all'emergere dell'Altro come rivale. Il desiderio non si ferma mai

alla sola constatazione delle differenze: vuole diventare l'affascinate Altro, e dunque eliminare tutto ciò che lo distingue dal suo modello, perché tutto in quest'ultimo gli dice: «Fai come me».

«Il desiderio secondo l'Altro è sempre il desiderio di essere un altro. C'è un solo desiderio metafisico ma i desideri particolari che concretizzano questo desiderio primordiale variano all'infinito».

È proprio ciò che fa don Chisciotte con Amadigi di Gaula: per diventare un cavaliere perfetto, basta imitare gli atti di un cavaliere perfetto. Ed è anche il comportamento che assumono i bambini nel processo di crescita e socializzazione, come nella proprietà del linguaggio. Imitando gli adulti, genitori o insegnanti, con una precisione terribile, fanno come i grandi, meglio, diventano grandi.

Nei casi citati, non c'è reale contrapposizione tra le azioni e le intenzioni del soggetto e del modello; René Girard parlerà allora di mediazione esterna (desiderare di essere qualcun altro, nel processo di identificazione, senza innescare meccanismi rivalità, anche perché il modello è distante o astratto).

Don Chisciotte può bene imitare puntualmente ciò che pensa essere il comportamento del proprio eroe, ma ciò che separa l'uno dall'altro resta invariato nonostante gli exploits del cavaliere. Il modello Amadigi non designa nulla di particolare ed i fallimenti di don Chisciotte non comportano alcuna conseguenza poiché può facilmente passare ad altra cosa. Parimenti i bambini imitano da vicino i loro insegnanti, vengono anche incoraggiati a farlo, ma all'interno di un quadro pedagogico che mantiene una certa distanza tra soggetto e modello, e che ne proibisce la confusione. Se molte ragazze vogliono diventare maestre di scuola, è più tardi che ciò accadrà, e tutto si scioglie in questo "più tardi".

La distanza "soggetto - modello" che caratterizza la mediazione esterna non è una semplice questione di distanza fisica o temporale, ma attiene anche alla natura delle differenze che separano, all'origine, l'uno dall'altro.

«Benché la distanza geografica possa costituire un fattore, la distanza tra il mediatore e il soggetto è inizialmente spirituale. Don Chisciotte e Sancho sono sempre fisicamente vicini ma la distanza sociale ed intellettuale che li separa resta insormontabile.»

Tuttavia, salvo ad evolvere nel vuoto - che è una delle illusioni romantiche -, il desiderio inevitabilmente entrerà in contatto con altri desideri. Lo farà tanto più facilmente e rapidamente di quanto questi sono vicini, cioè si interessano agli stessi oggetti. Così, nulla separa il Sig. di Rênal de Valenod, che si affrontano tutti e due per predominare la vita sociale di Verrières e che stanno dunque molto attenti a ciò che fa l'altro: Julien Sorel non è il precettore qualsiasi ma è quello che permetterà al suo datore di lavoro di ottenere un vantaggio in questa lotta di prestigio.

Questa prossimità dei desideri e la rivalità che comporta, caratterizzerà ciò che Girard chiamerà inizialmente la mediazione interna e che diventerà successivamente il desiderio mimetico tout court. Il maestro che incoraggia il suo allievo ad acquisire la sua conoscenza, il capitalismo occidentale che osservava con benevolenza (anche con accondiscendenza) gli sforzi compiuti dall'economia giapponese per copiare i suoi prodotti, stanno nella stessa situazione della nostra innamorata vista precedentemente. La venerazione che porta loro il soggetto serve inizialmente a confermare questa differenza, questa superiorità.

L'adorazione del soggetto si nutre di quest'orgoglio che rende il suo modello così desiderabile: l'allievo intende almeno uguagliare il maestro, l'economia giapponese fare come l'economia occidentale. Più il soggetto imita il modello e meno ciò che li separa diventa percettibile, la (le) differenza (e) essendo propriamente assorbita (e) dal primo.

Quando l'allievo dispone delle stesse conoscenze del maestro, non c'è certamente più né maestro né allievo ma due persone che possiedono la stessa conoscenza: la gerarchia iniziale che permetteva di situare uno e l'altro nel mondo, uno rispetto all'altro nella loro relazione, è abolita. Il modello avverte il pericolo che può presentare per lui questa confusione, questa indifferenziazione che diventerebbe la peggiore delle situazioni. Tanto più che esiste sempre il rischio che l'allievo superi il maestro e che l'originale sia presto considerato la copia. Ma più i rivali mimetici sono vicini e tentano di differenziarsi tanto più finiscono per somigliarsi. Sono visibili in questa argomentazione gli echi della “dialettica servo-padrone” e della nozione di “coscienza infelice” elaborati da Hegel nella Fenomenologia dello Spirito e da Girard apertamente richiamati.

La questione della perdita delle differenze è centrale nell'ipotesi girardiana. Tutti gli aspetti delle culture umane sono fondati sulla creazione permanente di differenze che permettono di trovare il proprio posto a ciascuno e ad ogni cosa. La nostra necessità di comprensione e d'organizzazione del mondo si realizza grazie a questa creazione permanente di differenze, nei quali vediamo la l'incomparabile ricchezza/diversità dell'umanità.

Infatti, viviamo e pensiamo in un sistema principalmente “differenzialista”. Un certo pensiero positivo ha del resto spiegato il fatto che il senso poteva nascere soltanto in una situazione di squilibrio tra due termini e ciò ci spinge sempre a ricercare il punto discriminante per comprendere. Dinanzi all'identico, proviamo immediatamente la necessità di distinguere. Infatti, il nostro atteggiamento di fronte a gemelli di solito, è quello di trovare almeno una specificità all'uno o l'altro, che ci consenta di sapere chi è chi.

Il desiderio mimetico conduce ad abolire queste differenze, dunque a rendere confusi tutti i riferimenti preesistenti. Se nulla di ciò che mi distingueva dal mio vicino non esiste più, chi sono io effettivamente?

Il modello dispone di un mezzo radicale per mantenere la distanza col soggetto: quello di proibire al soggetto desiderante il possesso dell'oggetto. Al messaggio: «Fai come me» che irradiava dal modello se ne aggiunge uno completamente opposto: «Non fare come me».

In un sol colpo, il modello si trasforma in ostacolo e riunisce in se stesso due termini contraddittori: è allo stesso tempo colui che è adorato (poiché mostra al soggetto ciò che è desiderabile) e colui che è odiato (poiché, da rivale, gliene proibisce il possesso).

«Il soggetto prova dunque per il suo modello un sentimento lacerante formato dall'unione di due opposti che sono la venerazione la più sottomessa ed il rancore più intenso. È il sentimento che chiamiamo odio. Solo l'essere che ci impedisce di soddisfare un desiderio, che lui stesso ci ha suggerito, è realmente oggetto di odio. Quello che odia si odia inizialmente lui stesso a causa dell'ammirazione segreta che cela il suo odio. Per nascondere agli altri, e nascondere a sé stesso, quest'ammirazione infinita, non vuole vedere altro che un ostacolo nel suo mediatore. Il ruolo secondario di questo mediatore passa dunque in primo piano e dissimula il ruolo primordiale del modello religiosamente imitato.

Il portato teorico, d'importanza capitale, della teoria del desiderio mimetico di René Girard è di avere estratto dai romanzi la verità di questa circolarità: è perché è un modello che l'Altro è un rivale, ma è anche perché è un rivale che è un modello.

Da: [https://lafrusta.homestead.com/rec\\_girard.html](https://lafrusta.homestead.com/rec_girard.html)

## 6. IL LEVIATANO, CAPITOLO XIII “DELLA CONDIZIONE NATURALE DELL’UMANITÀ PER QUANTO CONCERNE LA SUA FELICITÀ E LA SUA MISERIA” – *THOMAS HOBBS*

La Natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta. di un altro, pure quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui. Infatti riguardo alla forza corporea, il più debole ha forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri che sono con lui nello stesso pericolo. E quanto alla facoltà della mente, (...), io trovo tra gli uomini una eguaglianza ancora più grande di quella della forza. Infatti la prudenza non è che esperienza, ed un tempo eguale la conferisce in egual misura a tu, gli uomini, in quelle cose in cui si applicano in egual misura. Ciò che può forse rendere incredibile una tale eguaglianza non è che un vano concetto della propria saggezza, che quasi tutti gli uomini pensano di avere in un grado maggiore del volgo, cioè di tutti gli uomini, tranne se stessi e pochi altri che approvano per la loro fama, o perché concordano con essi. Tale è, infatti, la natura degli uomini, che, per quanto possano riconoscere che molti altri sono più saggi o più eloquenti, o più dotti, pure difficilmente crederanno che ci siano molti saggi tanto quanto lo sono essi, poiché vedono ! loro ingegno da vicino e quello degli altri uomini a distanza. Ma questo prova che gli uomini sono eguali in quel punto, piuttosto che diseguali, Infatti ordinariamente non c'è segno più grande di egual distribuzione di qualcosa, del fatto che ogni uomo è contento della propria parte.

Da questa eguaglianza di abilità sorge l'eguaglianza nella speranza di conseguire i nostri fini. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine (che è principalmente la loro propria conservazione, e talvolta solamente il loro diletto) si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. (...) Cosicché nella natura umana troviamo tre cause principali di contesa: in primo luogo, la competizione, in secondo luogo, la diffidenza, in terzo luogo la gloria.

La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per guadagno, la seconda per sicurezza, e la terza per reputazione. Nel primo caso gli uomini usano violenza per rendersi padroni delle persone di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli, del loro bestiame, nel secondo caso per difenderli; nel terzo caso per delle inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione, o direttamente nei riguardi delle loro persone, o di riflesso nei riguardi della loro parentela, dei loro amici, della loro nazione, della loro professione o del loro nome.

Da ciò è manifesto che durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra e tale guerra è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo. La GUERRA, infatti, non consiste solo nella battaglia o nell'atto del combattere, ma in un tratto di tempo, in cui è sufficientemente conosciuta la volontà di contendere in battaglia; perciò la nozione del tempo va considerata nella natura della guerra, come lo è nella natura delle condizioni atmosferiche. Infatti, come la natura delle condizioni atmosferiche cattive non sta solo in un rovescio o due di pioggia, ma in una inclinazione a ciò di parecchi giorni insieme, così la natura della guerra non consiste nel combattimento effettivo, ma

nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario. (...) In tale condizione non c'è posto per l'industria, perché il frutto di essa è incerto, e per conseguenza non v'è cultura della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare per mare, né comodi edifici, né macchine per muovere e trasportare cose che richiedono molta forza, né conoscenza della faccia della terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società, e, quel che è peggio di tutto, v'è continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve.

Può sembrare strano a chi non abbia bene ponderato queste cose che la natura abbia così dissociato gli uomini e li abbia resi atti ad aggredirsi e distruggersi l'un l'altro e perciò, non fidandosi di questa inferenza, tratta dalle passioni, può desiderare forse che gli sia confermata dall'esperienza. Perciò, consideri tra sé che, quando intraprende un viaggio, si arma e cerca di andare bene accompagnato; che quando va a dormire, chiude le porte; che anche quando è nella sua casa, chiude i forzieri e ciò quando sa che ci sono leggi e pubblici ufficiali armati per vendicare tutte le ingiurie che gli dovessero essere fatte; quale opinione egli ha dei suoi consudditi, quando cavalca armato; dei suoi concittadini, quando chiude le porte; dei suoi figli e dei suoi servitori, quando chiude i forzieri. Non accusa egli l'umanità con le sue azioni, come faccio io con le mie parole? Ma nessuno di noi accusa in ciò la natura dell'uomo. I desideri e le altre passioni dell'uomo, in se stessi, non sono peccato. Neppure lo sono le azioni che procedono da quelle passioni, finché non si conosce una legge che le vieta; tali leggi, finché non si sono fatte, non possono essere conosciute, e non si può fare alcuna legge, finché non ci si è accordati sulla persona che la deve fare. (...)

A questa guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo, consegue anche questo, che niente può essere ingiusto. Le nozioni di ciò che è retto e di ciò che è torto, della giustizia e dell'ingiustizia non hanno luogo qui. Dove non c'è potere comune, non c'è legge; dove non c'è legge, non c'è ingiustizia. La forza e la frode sono, in guerra, le due virtù cardinali. La giustizia e l'ingiustizia non sono facoltà né del corpo né della mente. Se lo fossero, potrebbero essere in un uomo che fosse solo al mondo, così come i suoi sensi e le sue passioni. Esse sono qualità che sono relative agli uomini in società, non in solitudine. Consegue anche alla medesima condizione che non ci sia né proprietà né dominio, né un mio e un tuo distinti, ma che ogni uomo abbia solo quello che può prendersi e per tutto il tempo che può tenerlo. E ciò basti per quel che riguarda la triste condizione in cui è effettivamente posto l'uomo dalla pura natura, benché egli abbia una possibilità di uscirne: essa si trova in parte nelle passioni e in parte nella sua ragione.

Le passioni che inclinano gli uomini alla pace sono il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per condurre una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la loro industria. La ragione poi suggerisce convenienti articoli di pace su cui gli uomini possono essere tratti ad accordarsi. Questi articoli sono quelli che vengono altrimenti chiamati leggi di natura; di esse parlerò più particolarmente nei due capitoli seguenti.

## 7. ESTRATTO DA “LETTURA DEL DETENUTO”: PERDONO!

Caro Paolo, qualche giorno fa la lettura di una poesia che aveva per tema “Il perdono” mi ha invitato a ritornare nuovamente su questo sentimento appartenente all'essere umano eppure così lontano dalla collettività umana. Riflettevo su come si manifesti a volte in nodo naturale, altre volte a seguito di una profonda riflessione sulle vicissitudini e sulle sofferenze patite nel corso della propria vita e di quanta consapevolezza e appagamento spirituale possa recare a chi lo riceve e a chi lo dona.

Il pensiero del perdono ricorre in me ogni volta che vengo sfiorato dal ricordo dei miei genitori, credo perché non sono stato quel figlio che essi avrebbero voluto, oppure quando, sentendo la mancanza di mia moglie, mi dolgo (sempre, sempre) di averla esasperata e delusa così tante volte da costringerla, dopo venti anni di matrimonio, a chiedere la separazione. Mi coglie quando, guardando i nostri figli soffrire la consapevolezza che i loro genitori vivono ognuno per conto proprio, riconosco di non essere stato capace di tenere unita la famiglia e condividere così con loro, nel bene e nel male, tutta la vita.

Questo desiderio ritorna soprattutto la sera, quando la compagnia del passato mi fa ritrovare quel ragazzino grasso, grosso e prepotente, ribelle e insensibile alle regole, che non amava lo studio e pensava di sapere tutto del mondo, mentre di solito ci sbatteva contro la testa; quel ragazzino che i genitori, sapendo ormai inutili le loro punizioni, per quanto spesso tremende ed esagerate, internarono in un collegio: quel collegio dove ti conobbi.

Ricordi, amico mio, ci assomigliavamo in tutto, entrambi obesi e indisciplinati, ci difendevamo e coprivamo l'un l'altro, uguali come due fratelli. Ne combinammo di tutti i colori finché, un anno dopo, non fui dichiarato indesiderato ed espulso dal collegio. Eppure il nostro legame non s'interruppe e si fece ancora più forte quando, a tredici anni, fosti affidato a tua sorella e ti trasferisti da lei a Pavia.

Due ragazzi terribili, grandi e grossi che, con il cruccio di dover perdere peso, iniziano a praticare il pugilato. Che bello poi sfogare sul ring tutte quelle frustrazioni che ci avevano reso aggressivi e indomiti! Tanto che, solo un paio d'anni dopo, avevamo raggiunto un ottimo livello agonistico risultati altrettanto importanti persino in dispute internazionali.

Quante volte ci trovammo sul ring uno di fronte all'altro! Allora, sapevamo offrire al pubblico lo spettacolo che chiedeva: eravamo diventati talmente bravi a simulare quei colpi terribili che si scatenava un'ovazione ogni volta che colpivamo. Il pubblico non sapeva che decidevamo anticipatamente persino chi doveva prendere più cazzotti.

“Questi due prima o poi si sposano”- dicevano scherzosamente nel nostro ambiente, talmente ci vedevano affiatati. Sì, Paolo, eravamo dei ragazzi terribili, forse per questo, quando ci esibivamo nelle nostre città, il pubblico si ammassava per vederci combattere.

Ricordi, amico mio, solo per caso lo facemmo anche il giorno del tuo diciottesimo compleanno, nel palasport della tua città.

Volevamo festeggiarti alla grande, Paolo; per questo la tua società sportiva organizzò quel match tra pugili lombardi e veneti. La nebbia impedì poi a questi ultimi di raggiungere Pavia e quindi, considerate anche le spese e la quantità di spettatori, decidemmo di combinare gli incontri tra noi lombardi. L'ultimo fu quello che vide salire sul ring noi due. L'incontro sarebbe dovuto andare a te.

Del resto quella era la tua città, quello era il tuo pubblico, quelli erano i tuoi amici e quella in prima fila era la tua fidanzata. Fummo subito d'accordo, come sempre.

Perché allora successe poi quello che è successo? L'euforia, l'attesa di quel momento, il desiderio di lealtà verso la tua gente: cosa t'indusse a non rispettare più la nostra regola? Questa domanda viene sempre a darmi tormento.

Ricordi, amico mio? Per la prima volta, dopo centottanta incontri, la violenza dei tuoi colpi mi mise al tappeto. “Cosa cazzo ti succede?” - ti chiedevo tra i denti, appena qualche attimo prima. Non capivo, non riesco a capire ancora adesso.

Mi rialzai deluso, tradito, ma deciso a lottare. Quanti colpi feroci e potenti ci scambiammo allora! Poi, quel gancio prepotente, avvelenato, che ti assestai alla mandibola, facendoti crollare al tappeto. Non ti rialzasti più.

Il pubblico iniziò a inveire contro di me, mentre ti trasportavamo via in barella, mentre dalla tua bocca traboccava quella schiuma bianca. I carabinieri mi scortarono fuori dal palasport, facendomi uscire dalla porta di servizio.

Qualche ora dopo una telefonata annunciò la tua morte, Paolo. Era finito tutto in una tragedia. Io ti avevo ucciso, amico mio.

Rimasi senza combattere per oltre un anno. Veramente ero deciso a non farlo più. Mi convinse a ritornare sul ring il mio allenatore. “Se molli adesso – mi disse – mollerai tutta la vita”.

Ritornai sul quadrato, amico mio, ma non ero più la stessa persona, la cattiveria e la rabbia che fanno di un pugile un demolitore non erano più parte di me. Combattevo da “tecnico”, rispettando l'avversario. Lo sport mi ha insegnato la disciplina. Tu Paolo, con il tuo sacrificio, mi hai reso un uomo migliore. Ti chiedo perdono. Per tutti i giorni di vita che ti ho tolto.

# **Tutti contro tutti?**

## **La solitudine della competizione, la condivisione nella cooperazione**

**28 novembre 2019 – VII edizione Evento annuale Sulleregole  
per le scuole secondarie di II grado**

**ALCUNI SPUNTI DI RIFLESSIONE IN TEMA DI COMPETIZIONE E COOPERAZIONE**

8. COLLASSO, CAPITOLO “DUE STRADE PER LA VITTORIA” – *JARED DIAMOND*

go termine della società nel suo insieme. Molti dei valori propugnati dalle autorità civili e religiose si dimostrarono, alla fine, controproducenti. Ma quegli stessi valori erano stati per secoli alla base della forza della società; grazie a loro i norvegesi riuscirono a creare una comunità unica nel suo genere, che rimase per 450 anni l'avamposto più remoto d'Europa. Dobbiamo stare attenti a etichettare questo esperimento come un «insuccesso», perché comunque durò più a lungo di quanto la società americana di lingua inglese e origine europea sia durata finora. Ma alla fine i capi groenlandesi si ritrovarono senza seguaci. L'ultimo diritto che si arrogarono fu il privilegio di essere gli ultimi a morire di fame.

## Capitolo nono

### Due strade per la vittoria

*Bottom-up e top-down. Gli altipiani della Nuova Guinea. Tikopia. I problemi dei Tokugawa. Le soluzioni dei Tokugawa. Perché il Giappone ce l'ha fatta. Altre storie a lieto fine.*

Nei capitoli precedenti abbiamo raccontato la storia di sei popoli sconfitti da problemi ambientali che non hanno potuto o saputo risolvere. I loro insuccessi hanno molto da insegnarci, ma non ci devono indurre a un pessimismo generalizzato: molti altri popoli ce l'hanno fatta, a volte in contesti molto difficili (come ad esempio gli islandesi, sopravvissuti in un ambiente ostico per più di un millennio). Anche queste storie a lieto fine hanno molto da insegnarci, oltre a darci speranza e a far nascere in noi il desiderio di seguire il loro esempio. Esaminandole da vicino, ci accorgiamo che la soluzione a certi problemi ambientali è stata possibile grazie a due strategie contrapposte, che con espressione ormai consolidata etichetteremo *bottom-up* (dal basso verso l'alto) e *top-down* (dall'alto verso il basso).

A mettere in luce questa doppia via è stato soprattutto l'archeologo Patrick Kirch, che ha studiato varie isole del Pacifico e ha capito che è stata la diversa estensione del territorio a dettare agli abitanti, di volta in volta, il percorso da seguire nell'affrontare i problemi ambientali e, di conseguenza, a determinare il successo finale. La popolazione della minuscola isola di Tikopia (4,66 chilometri quadrati) riusciva ancora a sostenersi dopo 3000 anni di occupazione; Mangaia, di media grandezza (43,45 chilometri quadrati), subì un disastro ecologico innescato dalla deforestazione, simile a quello dell'isola di Pasqua; Tonga, ancora più grande (746 chilometri quadrati), ha ospitato con alti e bassi una complessa civiltà per 3200 anni. Perché l'isola più piccola e quella più grande riuscirono a controllare i loro problemi ambientali, mentre quella di media grandezza fallì? Secondo Kirch, il merito è rispettivamente di due strategie, *bottom-up* e *top-down*, che per vari motivi non potevano funzionare sull'isola di medie dimensioni.

Le società poco numerose che vivono su un'isola o su un territorio di piccole dimensioni possono adottare una strategia *bottom-up* per gestire i loro problemi ambientali. In questi casi tutti gli abitanti conoscono a fondo l'intera isola, sanno che un qualsiasi cambiamento farà

sentire le sue conseguenze su tutto il territorio, sono legati tra loro da interessi comuni e si sentono partecipi di una stessa identità. Ogni membro della comunità capisce che adottare certi comportamenti andrà a beneficio di tutti. Questo tipo di gestione cooperativa parte dal basso, cioè dal singolo abitante, e va verso l'alto, il bene comune.

Questa strategia è molto diffusa anche nelle piccole comunità del nostro mondo quotidiano, come un condominio, un quartiere o un ufficio. Per esempio, tutti gli abitanti della strada di Los Angeles dove vivo io si sono riuniti in un'associazione di quartiere, il cui scopo è mantenere la zona sicura, coltivare lo spirito di comunità e preservare la bellezza del luogo. Tutto ciò torna a beneficio degli stessi residenti. Ogni anno eleggiamo i dirigenti dell'associazione, partecipiamo a varie assemblee per discutere la linea di condotta comune e versiamo una quota per autofinanziarci. Con questo denaro, l'associazione provvede alla cura delle aiuole poste agli incroci delle strade, impedisce ai residenti di tagliare gli alberi senza validi motivi, esamina i progetti immobiliari per impedire l'edificazione di case sgradevoli a vedersi o smisuratamente grandi, esercita pressione sui pubblici ufficiali riguardo a questioni che interessano l'intero quartiere. Per fare un altro esempio, nel capitolo I abbiamo visto che i proprietari terrieri della zona di Hamilton, nella Bitterroot Valley, si sono uniti per creare la fondazione Teller Wildlife Refuge, con lo scopo di accrescere il valore economico delle loro terre, migliorare l'economia della zona e creare zone controllate per la caccia e la pesca. È un'ottima iniziativa a livello locale, ma da sola non risolve i problemi degli Stati Uniti, né quelli del mondo.

La strategia top-down, all'opposto, è adatta a un popolo numeroso dotato di un'organizzazione politica centralizzata, come per esempio Tonga. È un arcipelago di grandi isole, dove è impossibile che ogni abitante arrivi a conoscere bene l'intero territorio. Talvolta un problema originatosi in una parte remota dell'arcipelago finisce con il ripercuotersi negativamente anche sul modo di vivere di chi abita lontano dalla zona direttamente colpita dal danno ambientale. È possibile che un agricoltore non venga subito a conoscenza di ciò che accade in un'area lontana dalla sua, perché è difficile tenersi aggiornati su tutto ciò che accade nel resto del vasto arcipelago. Ma se anche fosse subito informato, egli potrebbe facilmente decidere d'ignorare la faccenda, ricorrendo alla solita giustificazione: il problema non lo riguarda perché non ha ancora avuto alcun effetto su di lui e perché le conseguenze, se ce ne saranno, tarderanno molto a farsi sentire. Viceversa, un agricoltore potrebbe anche essere portato a sorvolare su problemi presenti nella sua zona. Per esempio, potrebbe ignorare la deforestazione nell'area in cui

vive dando per scontato che esistano tantissimi alberi in altre parti dell'isola, pur senza aver mai verificato se questo assunto sia vero.

Le dimensioni di Tonga, tuttavia, non hanno impedito il sorgere di un governo centralizzato nelle mani di un capo o di un re. A differenza dei singoli abitanti, il re ha una visione d'insieme dell'intero arcipelago, oltre a motivazioni più forti nel curare gli interessi a lunga scadenza di tutti i suoi sudditi: essi garantiscono la sua ricchezza. Il sovrano o una qualsiasi autorità centrale può, dunque, decidere di gestire le risorse ambientali con il metodo top-down e seguire politiche che, a lungo andare, porteranno giovamento al popolo.

Questa situazione è familiare ai cittadini del Primo Mondo. Siamo abituati al fatto che gli enti governativi, in particolare (negli Stati Uniti) il governo federale e statale, perseguano politiche che agiscono sullo stato o sull'intera nazione, perché il patto democratico si basa sull'assunzione che chi governa possieda una visione d'insieme che il singolo cittadino non può avere. Chi abita nella Bitterroot Valley ha costituito «dal basso» il Teller Wildlife Refuge, ma la metà della terra è gestita «dall'alto» dal governo federale, sotto la tutela del Bureau of Land Management (un ufficio federale per la gestione del territorio).

Le società tradizionali di media grandezza, che occupano isole o terre di media estensione, a volte non riescono a seguire una politica coerente, top-down o bottom-up che sia. La grandezza dell'isola non permette agli abitanti di avere una visione d'insieme di tutto il territorio o interessi comuni sempre condivisi. Le inimicizie tra i clan spesso impediscono l'accordo e la cooperazione, e contribuiscono alla distruzione ambientale: ogni fazione conduce scorribande per abbattere gli alberi e seminare distruzione tra i nemici. Il territorio, inoltre, è troppo piccolo per permettere la formazione di un governo centrale. Oggi tutte le società umane sono organizzate in stati dotati di strutture centrali di controllo, e il problema è meno sentito; ma la catastrofe può ancora accadere nei paesi in cui il governo è debole.

Vediamo ora tre storie interessanti che illustrano queste due politiche contrapposte: due, la Nuova Guinea e Tikopia, dove ha prevalso (e funzionato) il bottom-up, e un'altra, il Giappone dell'era Tokugawa, dove il successo è stato assicurato dal top-down. Nonostante le notevoli differenze specifiche, queste tre società hanno dovuto affrontare gli stessi problemi: la deforestazione, l'erosione e la diminuzione della fertilità del suolo. Prima di procedere, però, vorrei sgombrare il campo da un equivoco: le due politiche non sono mutualmente esclusive, soprattutto in società di grandi dimensioni e composte da unità organizzate in una gerarchia piramidale. Per esempio, negli Stati Uniti e in altri paesi de-

mocratici la gestione bottom-up è tipica dei comitati di quartiere e di altri gruppi di cittadini, e coesiste con quella top-down del governo locale e centrale.

Gli altipiani della Nuova Guinea sono, a livello mondiale, uno dei grandi successi della strategia bottom-up. Sono abitati da circa 46 000 anni da una popolazione che, fino a poco tempo fa, è stata praticamente isolata dal resto del mondo, con l'eccezione di qualche scambio di beni di lusso (quali le conchiglie di ciprea e le piume dell'uccello del paradiso) con le società vicine. La Nuova Guinea, grande isola equatoriale situata a nord dell'Australia, è caratterizzata dalla presenza di una foresta tropicale pluviale sui bassipiani costieri e da un entroterra dall'orografia complessa: creste montuose e vallate si alternano fino a culminare in una catena di montagne coperte da ghiacciai e alte fino a 5030 metri. L'asprezza del territorio costrinse gli esploratori europei a restare confinati sulle zone costiere e lungo i fiumi per quattro secoli, con la convinzione che il resto dell'isola fosse coperto di foreste e del tutto disabitato.

Fu uno shock, dunque, quando negli anni Trenta del secolo scorso i primi aerei sorvolarono l'interno. Gli occidentali stupefatti videro scorrere sotto di loro un paesaggio agricolo, abitato da milioni di individui di cui non si sospettava nemmeno l'esistenza: ampie vallate aperte punteggiate di boschetti e suddivise a perdita d'occhio in orti ben disegnati, separati tra loro da canali d'irrigazione e di drenaggio, simili ai polder olandesi; ripidi pendii collinari su cui erano stati ricavati dei terrazzamenti che facevano venire in mente l'Indonesia o il Giappone; e villaggi circondati da palizzate difensive. Subito si intrapresero le prime spedizioni via terra, nel corso delle quali gli europei entrarono in contatto per la prima volta con un popolo di agricoltori, che coltivavano il taro, le banane, l'igname, la canna da zucchero e le patate dolci, e che allevavano i maiali e i polli. Oggi sappiamo che le prime quattro colture sopra elencate (insieme ad altre di minore importanza) furono domestiche in loco e che gli altipiani della Nuova Guinea furono uno dei pochissimi (nove in tutto) luoghi al mondo in cui l'agricoltura fu «scoperta» in modo autonomo. Le terre degli altipiani sono coltivate ininterrottamente da 7000 anni, il che fa della zona uno dei più interessanti e longevi esempi di gestione sostenibile del suolo.

Agli esploratori europei gli abitanti degli altipiani neoguineani apparvero senz'altro primitivi. Vivevano in capanne di paglia, erano sempre in guerra gli uni con gli altri, non avevano strutture gerarchiche, non conoscevano la scrittura e andavano in giro seminudi, anche quando faceva

freddo e pioveva molto. Non avevano metalli e costruivano i loro strumenti in pietra, legno, osso, bambù e quant'altro a loro disposizione.

L'apparenza, spesso, inganna. Gli «arretrati» neoguineani usano tecniche agricole così sofisticate che gli agronomi europei hanno tuttora difficoltà a capire perché, in alcuni casi, i metodi tradizionali funzionano mentre le innovazioni introdotte, con le migliori intenzioni, dagli occidentali non hanno dato i risultati che ci si aspettava. Si racconta ad esempio la storia di un esperto europeo che vide un orto coltivato a patate dolci, situato su un terreno a forte pendenza e in una zona umida, con canali di drenaggio verticali che scorrevano a perpendicolo giù per il pendio. Era un errore madornale, secondo le più elementari regole dell'agronomia, che prescrivono in quei casi canali orientati in orizzontale seguendo i contorni dell'orto. In soggezione di fronte alla saggezza occidentale, i locali scavarono nuovi solchi di scolo, con il risultato che l'acqua si accumulò nei canali e al primo acquazzone una frana si portò via tutto. I neoguineani, molto prima dell'arrivo degli europei, avevano imparato che i canali di drenaggio verticali si confacevano meglio alle condizioni di piovosità e alle caratteristiche del suolo tipiche degli altipiani.

Questa e molte altre tecniche furono perfezionate per migliaia di anni, provando e riprovando, fino ad adattarsi perfettamente alle particolari condizioni locali: altissima piovosità (fino a 10 000 millimetri di pioggia l'anno), terreno soggetto a frane e smottamenti, possibilità di gelate alle quote più elevate. Soprattutto i metodi per aumentare la fertilità del suolo si rivelarono decisivi nelle zone densamente popolate, in cui per sfamare tutti era necessario ridurre il periodo di maggese o, addirittura, eliminarlo del tutto, continuando a coltivare il terreno senza interruzione. Per mantenere i campi produttivi, i neoguineani diventarono veri esperti di concimazione, arrivando a usare 40 tonnellate di fertilizzante per ettaro. Usavano un miscuglio di erbe selvatiche, piante rampicanti e altro materiale organico, tra cui rifiuti umani, ceneri di legna, tronchi marci ed escrementi di pollo. Scavavano dei canali intorno ai campi per abbassare il livello della falda freatica e per impedire, in questo modo, che il terreno si saturasse di acqua; poi, riversavano sulla superficie del suolo tutto il materiale organico derivato dallo scavo dei solchi. Per mantenere alto il livello di azoto nel terreno coltivavano a rotazione i legumi, che sono in grado di fissare l'azoto atmosferico: è una tecnica oggi diffusissima in tutto il mondo, che i neoguineani scoprirono in modo del tutto indipendente. Sui terreni in forte pendenza costruivano terrazzamenti e barriere per trattenerne il suolo e, naturalmente, eliminavano l'acqua in eccesso attraverso l'uso di quei canali di scolo verticali che tanto scandalizzarono l'agronomo europeo. La com-

plexità di queste tecniche fa sí che il loro apprendimento, tramandato di padre in figlio, sia lungo e presupponga una forte familiarità con il territorio. Alcuni miei amici degli altipiani, mandati dai genitori a studiare in città, hanno trascorso l'infanzia lontano dal loro villaggio. Al ritorno si sono ritrovati del tutto incapaci di coltivare i loro orti, perché non avevano avuto la possibilità di imparare a farlo.

L'agricoltura sostenibile sugli altipiani della Nuova Guinea pone gravi problemi non solo di fertilità del suolo, ma anche di disponibilità di legname, dato che le foreste devono essere abbattute per destinare la terra all'orticoltura e per costruirvi i villaggi. Lo stile di vita tradizionale dell'isola prevede un massiccio uso di legna: per costruire abitazioni e recinzioni, per fabbricare armi e utensili e come combustibile per cucinare e riscaldarsi nelle notti fredde. Un tempo gli altipiani erano coperti di querce e faggi, ma migliaia di anni di sfruttamento hanno fatto sí che le aree piú densamente popolate (in particolare la valle del Wahgi in Papua Nuova Guinea e quella del Baliem nella parte indonesiana, vedi tav. 13) restassero completamente prive di alberi fino a quasi 2500 metri di quota. Come ha fatto la società guineana a risolvere il problema della deforestazione?

Fin dalla mia prima visita sugli altipiani neoguineani, nel 1964, ricordo di essere stato colpito dalla presenza di molti boschetti di casuarina. Questo albero originario delle zone tropicali è chiamato anche quercia di ferro o *she-oak*, cioè «quercia femmina»; ha foglie simili agli aghi di pino e il suo legno è di grande qualità, poiché è molto duro ma può essere tagliato facilmente. Tra le varie specie, la *Casuarina oligodon* è originaria degli altipiani della Nuova Guinea, dove è coltivata in grande scala. Ho detto «coltivata», perché la gestione di queste piante da parte dei neoguineani è razionale e pianificata, tanto che si può parlare di una vera e propria selvicoltura.

La *Casuarina oligodon* è una pianta dalle mille virtù, che i neoguineani hanno imparato a conoscere molto prima degli scienziati occidentali. Cresce velocemente; fornisce un legno di eccellente qualità per le costruzioni e come combustibile; le sue radici fissano l'azoto, e le molte foglie che lascia cadere forniscono altro azoto e carbonio al suolo. Piantare le casuarine negli orti coltivati, dunque, fa aumentare la fertilità del terreno e abbrevia il periodo di maggese, cioè il tempo in cui un appezzamento deve essere lasciato incolto per riacquistare fertilità prima di una nuova semina. Le radici, inoltre, trattengono il suolo sui terreni in pendenza, riducendone l'erosione. I neoguineani sostengono che questo albero, in qualche modo, protegge le piante di taro dall'infestazione di un coleottero, e l'esperienza mostra che hanno ragione, anche

se la scienza ancora non è riuscita a capire perché. Non da ultimo, i boschetti di casuarina sono ricercati anche per motivi estetici, perché forniscono ombra ai villaggi e perché il vento che stormisce attraverso le loro fronde crea effetti sonori molto apprezzati dai neoguineani. Anche nelle vallate in cui le foreste originarie sono sparite, dunque, la coltura della casuarina rende possibile la sopravvivenza di una società per cui il legno è fondamentale.

Quando si è iniziato a praticare la selvicoltura? Per rispondere a questa domanda, la paleobotanica ci viene in aiuto con metodi analoghi a quelli visti per l'isola di Pasqua, i maya, l'Islanda e la Groenlandia: l'analisi del polline depositato nelle carote di sedimenti prelevati da laghi e paludi; la presenza di carbone o particelle carbonizzate prodotte da incendi (spontanei o provocati); l'accumulo di sedimenti che indicano il sopraggiungere dell'erosione, dopo il taglio delle foreste; e la datazione al radiocarbonio.

Il risultato di questa analisi indica che la Nuova Guinea e l'Australia, all'epoca unite in una sola massa terrestre, furono colonizzate per la prima volta circa 46 000 anni fa da gruppi sparsi che dall'Asia si spostarono verso oriente, attraversando l'Indonesia e passando da un'isola all'altra su zattere o canoe. Sugli altipiani neoguineani, nei sedimenti vecchi di 32 000 anni già si trova una grande quantità di carbone originato dagli incendi, e il polline delle specie erbacee inizia ad aumentare a scapito di quello degli alberi: ciò indica che, in quel periodo, gli esseri umani avevano già cominciato a frequentare gli altipiani, forse per cacciare e per raccogliere noci di pandano, come fanno ancora oggi. Circa 7000 anni fa la deforestazione si fece sistematica e comparvero i primi canali di drenaggio artificiali nei fondovalle: dunque a questa data devono essere fatte risalire le origini dell'agricoltura sugli altipiani neoguineani. Il numero di alberi continuò a diminuire fino a 1200 anni fa, quando la prima grande ondata di casuarina fece la sua comparsa quasi simultaneamente in due vallate distanti tra loro 800 chilometri: quella del Baliem a ovest e quella del Wahgi a est, che già abbiamo visto essere le piú vaste e le piú deforestate. Ciò nonostante, sono in grado di sostenere le popolazioni piú dense e numerose della Nuova Guinea, cosa che, probabilmente, doveva accadere già 1200 anni fa.

Se si interpreta l'improvvisa comparsa di grandi quantità di polline di casuarina nei sedimenti come una prova dell'inizio della selvicoltura, dobbiamo capire perché questa pratica sia cominciata in quel periodo e in due zone cosí distanti. Si è scoperto che proprio in quegli anni si scatenò una vera e propria crisi, dovuta in parte all'inarrestabile deforestazione accompagnata dall'aumento della popolazione, ma anche a due

fattori esterni. A quell'epoca risale uno spesso strato di tefra (un tipo di cenere vulcanica), denominata dai geologi «Ogowila», che ricopre le zone a est (valle del Wahgi compresa) ma non a ovest (dove sta la valle del Baliem). La tefra Ogowila è il prodotto di una colossale eruzione avvenuta sulla Long Island, situata appena al largo della Nuova Guinea orientale. Ho visitato l'isola nel 1972; è un anello di montagne del diametro di 25 chilometri, disposto intorno a un enorme cratere occupato da un lago vulcanico, che è uno dei più grandi del Pacifico. Come si è detto nel capitolo II, i nutrienti apportati dalla caduta di ceneri vulcaniche stimolano la crescita delle colture e, di conseguenza, l'aumento della popolazione che, a sua volta, richiede una quantità sempre maggiore di legna da costruzione e da ardere. Questa situazione dovette verificarsi anche sugli altipiani neoguineani, stimolando la ricerca di nuove risorse per mantenere la popolazione in crescita, e dovette portare alla scoperta delle proprietà benefiche della casuarina. Un secondo possibile evento scatenante fu una serie di eventi di tipo El Niño che si verificarono nel Pacifico in quegli anni, portando periodi di gelo e siccità negli altipiani.

Un altro boom della casuarina si verificò tra i 300 e i 600 anni fa. Anche in questo caso, gli stimoli per intensificare le pratiche di selvicoltura vennero probabilmente dall'esterno. Uno fu la tefra Tibito, una caduta di ceneri vulcaniche ancora più imponente della tefra Ogowila, che fece aumentare ulteriormente la fertilità del suolo e il numero della popolazione. Anche la tefra Tibito era stata provocata da un'eruzione avvenuta a Long Island, che è all'origine del cratere da me visto. Un secondo fattore fu, probabilmente, l'arrivo sugli altipiani neoguineani della patata dolce andina, che permise di aumentare notevolmente la produzione di cibo. Dopo la sua comparsa iniziale nella valle del Baliem e in quella del Wahgi, la coltura della casuarina si diffuse, in periodi diversi, in altre zone degli altipiani (come è dimostrato dal polline contenuto nelle carote di sedimenti), e fu adottata in alcune località esterne agli altipiani soltanto nel xx secolo. Il diffondersi della selvicoltura, a partire dalle due valli in cui era stata introdotta, comportò anche quello di altre tecniche e invenzioni.

Ho parlato della coltura della casuarina sugli altipiani della Nuova Guinea per fare un esempio di strategia bottom-up nella risoluzione di un problema: anche se non esistono documenti scritti che ci dicano esattamente come avvenero le cose, sappiamo che ben difficilmente la soluzione arrivò in qualche modo dall'alto, perché le società degli altipiani sono e sono sempre state egualitarie all'estremo. Fino agli anni Trenta, quando arrivarono i governi coloniali olandese e australiano, non era

mai sorta nessuna unità politica più grande della tribù, e i vari villaggi, tutti gelosamente autonomi, erano sempre in conflitto tra loro o al massimo stringevano sporadiche alleanze. Non c'erano leader o capitribù, ma soltanto individui un po' più carismatici e autorevoli degli altri, i cosiddetti *big men*, che però non avevano alcun privilegio di rango: vivevano in una capanna e coltivavano la terra come tutti gli altri. Per prendere una decisione gli abitanti del villaggio si sedevano tutti insieme e parlavano, parlavano e parlavano (come avviene spesso ancora oggi). I *big men* non avevano l'autorità per dare ordini e potevano soltanto cercare di convincere gli altri ad appoggiare le loro proposte. Per chi viene da fuori (non soltanto per me, ma anche per i funzionari del governo), questa maniera di prendere decisioni dal basso può risultare piuttosto frustrante: una qualsiasi richiesta non viene rapidamente esaminata dal capovillaggio, ma sottoposta al vaglio di tutti. Bisogna armarsi di santa pazienza e passare ore, se non giorni, a discutere con chiunque desideri manifestare il suo punto di vista.

Deve essere stato questo il modo in cui la coltura della casuarina e tutte le altre utili pratiche agricole furono adottate sugli altipiani della Nuova Guinea. Gli abitanti dei vari villaggi constatarono il processo di deforestazione che si stava svolgendo sotto i loro occhi, capirono che le loro colture crescevano più lentamente perché il suolo aveva perso la fertilità originaria, a partire dal momento in cui le foreste erano state abbattute, e si ritrovarono a corto di legna. I neoguineani sono il popolo più curioso e aperto alla sperimentazione che abbia mai conosciuto. Durante uno dei miei primi viaggi in Nuova Guinea, ho visto un indigeno esaminare con attenzione una matita, oggetto ancora sconosciuto a quei tempi, e provarne vari usi alternativi: sotto i miei occhi divenne di volta in volta un fermaglio per capelli, un'arma, un bastoncino da masticare, un orecchino, un ornamento da naso. Ogni volta che porto a lavorare con me dei neoguineani in zone lontane dal loro villaggio, essi raccolgono senza sosta le varie piante del luogo, chiedendo alla gente del posto informazioni sulle loro proprietà, e ne selezionano alcune da portare con sé al villaggio, per trapiantarle nei loro orti. È probabile che qualcuno, 1200 anni fa, notò delle pianticelle di casuarina che crescevano sulle sponde di un ruscello, le portò a casa per curiosità e scoprì gli effetti benefici che avevano nel suo orto. I vicini curiosi dovettero sicuramente notare la novità, la copiarono e le fecero diffondere in tutto il villaggio, e poi in tutto l'altipiano.

Oltre alla carenza di legname e alla perdita di fertilità del suolo, i neoguineani degli altipiani dovettero affrontare un problema di crescita demografica. L'aumento della popolazione fu limitato in parte dallo

stato di guerriglia permanente e in parte da pratiche adottate fino a non molto tempo fa: infanticidio, contraccezione e aborto (procurato grazie a piante particolari), astinenza sessuale e amenorrea da lattazione, fenomeno che rende le donne non fertili mentre allattano. In questo modo i neoguineani evitarono il destino dell'isola di Pasqua, di Mangareva, dei maya, degli anasazi e di molti altri popoli, che perirono per la deforestazione e l'aumento demografico. Gli abitanti degli altipiani sono riusciti a creare una società in sviluppo sostenibile per decine di migliaia di anni, con o senza agricoltura, nonostante i cambiamenti climatici e l'impatto ambientale della popolazione.

Oggi i neoguineani si trovano ad affrontare una nuova esplosione demografica, seguita all'introduzione di pratiche sanitarie moderne e di nuove colture, alla fine (o per lo meno alla riduzione) delle lotte intertribali e all'insorgere di nuovi tabù sociali, per cui ad esempio l'infanticidio non è più considerato una soluzione accettabile per la sovrappopolazione. In passato, i neoguineani sono sempre stati capaci di adattarsi a grandi cambiamenti quali l'estinzione della megafauna del Pleistocene, lo sciogliersi dei ghiacciai e l'aumento delle temperature alla fine delle glaciazioni, la nascita dell'agricoltura, la deforestazione, la caduta di tefra vulcanica, i fenomeni di tipo El Niño, l'arrivo della patata dolce e l'invasione degli europei. Saranno capaci di adattarsi anche alle mutate condizioni odierne?

Tikopia, una piccola e remota isola tropicale del Pacifico sudoccidentale, è un altro esempio di successo della strategia bottom-up. Estesa per soli 4,66 chilometri quadrati, ha una popolazione di 1200 individui e quindi una densità di 258 abitanti per chilometro quadrato, un valore molto elevato per una società di tipo tradizionale, priva di moderne tecniche agricole. Ciò nonostante, l'isola è abitata ininterrottamente da quasi 3000 anni.

La terra più vicina a Tikopia è la microscopica isola di Anuta (solo 0,37 chilometri quadrati), situata a 137 chilometri di distanza e abitata solamente da 170 persone. Per incontrare isole più grandi ci si deve spostare di 225 chilometri, per trovare Vanua Lava e Vanikoro (rispettivamente parte degli arcipelaghi delle Vanuatu e delle Salomone), ciascuna grande solamente 160 chilometri quadrati. Per dirla con le parole di Raymond Firth, un antropologo che è vissuto a Tikopia per un anno, nel periodo 1928-29, e che vi è ritornato varie volte:

Se non ci si è mai vissuti, è difficile capire l'isolamento di questa terra dal resto del mondo. È così piccola che raramente ci si può sottrarre alla vista e al suono del mare [nessun punto dista più di 1,2 chilometri dalla costa]. Il concetto che i na-

tivi hanno dello spazio è stato peculiarmente plasmato da questa realtà. L'idea di una massa di terra davvero grande è, per loro, quasi inconcepibile [...] Un giorno, un gruppo di indigeni mi ha seriamente domandato: «Amico, esiste una terra dove non giunga il suono del mare?» L'isolamento ha anche un'altra, meno ovvia, conseguenza. Per ogni tipo di riferimento spaziale, gli abitanti usano solo le espressioni che nella loro lingua significano «verso il mare» e «verso la terra». Anche le parti del corpo sono localizzate in questo modo: ho sentito un uomo dire a un altro che era sporco di fango sulla «guancia verso il mare». Giorno dopo giorno, mese dopo mese, non c'è mai niente che spezzi la linea del limpido orizzonte, e non esiste neanche la più pallida foschia, che potrebbe indicare l'esistenza di altre terre.

Con le piccole canoe tradizionali di Tikopia era pericoloso viaggiare in mare aperto nel Pacifico sudoccidentale, soggetto ai cicloni, per raggiungere una qualsiasi delle isole più vicine, anche se i tikopiani consideravano il viaggio una grande avventura. La taglia piccola delle canoe e l'infrequenza dei viaggi limitavano notevolmente la quantità di merce che poteva essere trasportata, tanto che gli unici scambi di un certo peso erano alcuni minerali pregiati e i giovani in età da matrimonio. Sull'isola non c'è roccia di buona qualità per costruire gli attrezzi (proprio come accadeva per Mangareva e Henderson, di cui ho trattato nel capitolo III), per questo i suoi abitanti importavano l'ossidiana, il vetro vulcanico, il basalto e la selce da Vanua Lava e da Vanikoro che, a loro volta, importavano in alcuni casi quel materiale da altre isole molto più distanti, negli arcipelaghi delle Bismark, delle Salomone e delle Samoa. C'era poi un piccolo commercio di prodotti di lusso: ornamenti di gusci di conchiglia, archi e frecce, e (inizialmente) vasellame.

Era impossibile importare generi alimentari in quantità sufficiente da contribuire in modo significativo alla sopravvivenza dei tikopiani. Inoltre, si doveva mettere da parte abbastanza cibo per non morire di fame durante la stagione secca (a maggio e a giugno) e nell'eventualità di un ciclone (Tikopia è situata sulla principale traiettoria ciclonica dell'Oceano Pacifico ed è soggetta, in media, a 20 cicloni a decennio). Per 3000 anni, sopravvivere su Tikopia significò risolvere due problemi: come produrre, in maniera affidabile, una quantità di cibo sufficiente per 1200 persone? Come impedire che la popolazione aumentasse più di quello che le risorse dell'isola potevano sopportare?

Lo studio antropologico di Firth, considerato un classico del genere, è la nostra fonte d'informazione principale sullo stile di vita tradizionale dell'isola. Anche se Tikopia era già stata «scoperta» dagli europei nel 1606, l'isolamento fece sì che l'influenza europea rimanesse trascurabile fino all'Ottocento. Le prime visite dei missionari ebbero inizio nel 1857, e le prime conversioni degli isolani al cristianesimo non cominciarono che dopo il 1900. Per questo, nel 1928-29, Firth ebbe l'op-

portunità unica, rispetto agli antropologi che vennero dopo di lui, di osservare una cultura che conteneva ancora molti dei suoi elementi tradizionali, anche se già avviata al cambiamento.

La sostenibilità della produzione alimentare a Tikopia è avvantaggiata da alcuni dei fattori ambientali di cui si è discusso nel capitolo II e che contribuiscono a rendere alcune società del Pacifico più favorite di altre e meno esposte al rischio di degrado ambientale: l'alto tasso di piovosità, la latitudine equatoriale, l'intensa caduta di ceneri provocate dai vulcani presenti su altre isole e di polveri provenienti dall'Asia. Questi fattori sono un puro colpo di fortuna geografico, cioè sono vantaggi per cui gli abitanti dell'isola non possono prendersi alcun merito. La restante parte del successo, però, deve essere attribuita alle loro sagge decisioni. Tutta l'isola è strettamente controllata a livello locale per assicurare una produzione alimentare continua e sostenibile, in contrasto con quanto avviene in prevalenza su molte altre isole del Pacifico, che adottano un'agricoltura basata sul taglio e l'incendio delle foreste, per ricavare terreno coltivabile. Quasi tutte le piante di Tikopia sono utilizzate in un modo o in un altro: persino le erbacce sono usate per concimare gli orti, e tutte le specie arboree sono risorse alimentari in tempo di carestia.

Avvicinandosi all'isola dal mare, Tikopia sembra coperta da una fitta foresta pluviale vergine, caratterizzata da più strati di vegetazione, proprio come quella che ricopre come un mantello le isole del Pacifico disabitate. Soltanto quando si approda e ci si inoltra tra gli alberi, ci si rende conto che la vera foresta pluviale è limitata ad alcune macchie sui pendii più scoscesi, e che il resto dell'isola è coltivato. La maggior parte di Tikopia è adibita a frutteto, costituito da alberi originari dell'isola oppure importati dalle isole vicine per la loro utilità. Tra le specie ad alto fusto le più importanti sono la palma da cocco, l'albero del pane e la palma da sago; altre meno diffuse sono una specie di mandorlo nativo (*Canarium harveyi*), la *Burckella ovovata*, che fornisce noci, il castagno taitiano *Inocarpus fagiferus*, il noce *Barringtonia procera* e il mandorlo tropicale *Terminalia catappa*. Tra gli alberi di media altezza troviamo il noce di betel, noto per l'effetto narcotico dei suoi frutti, la *Spondias dulcis*, dai frutti simili al mango, e l'*Antiaris toxicaria*, di cui si usa la corteccia per fabbricare tessuti. Al di sotto di queste piante più alte si trovano le ortaglie in cui si coltivano l'igname, le banane e il taro palustre gigante *Cyrtosperma chamissonis*, qui presente in una rara varietà adatta ai terreni asciutti. Questa differenziazione verticale delle colture è unica nel Pacifico: i tikopiani sono riusciti a imitare la struttura di una foresta pluviale, sostituendo le specie originarie con specie commestibili o comunque utili.

Sull'isola ci sono altre due zone coltivate. Una è una piccola palude di acqua dolce, in cui si coltiva la varietà comune di taro palustre gigante, che ha bisogno di molta umidità; l'altra consiste di colture intensive, lasciate a maggese per periodi molto brevi, di tre radici commestibili: il taro, l'igname e la manioca, una importazione sudamericana che sta soppiantando l'igname. Questi campi richiedono un lavoro quasi costante di sarchiatura e di pacciamatura con erba e sterpi, per impedire che le colture si essicchino.

L'alimentazione basata su questi prodotti è molto ricca di fibre e carboidrati, ma povera di proteine. Per soddisfare il loro fabbisogno proteico, in assenza di animali domestici più grandi dei polli e dei cani, i tikopiani facevano tradizionalmente affidamento, in minima parte, sulle anatre e sul pesce pescato nell'unico lago salmastro dell'isola, ma soprattutto sul pesce e sui crostacei marini. Lo sfruttamento sostenibile delle risorse ittiche era regolamentato da alcuni tabù alimentari e dal fatto che era sempre necessario il permesso di un capo prima di ogni pesca.

Esistevano poi due risorse alimentari di emergenza, utili per far fronte all'annuale stagione secca, quando la produzione agricola era scarsa, e ai cicloni occasionali, che potevano distruggere gli orti e i frutteti. Una era data dalla fermentazione dei frutti dell'albero del pane, con cui si produceva una pasta molto nutriente che si conservava anche per tre anni. L'altra risorsa era lo sfruttamento degli ultimi alberi dell'originaria foresta pluviale, da cui si raccoglievano frutta, noci e altre parti commestibili. Non tutto era di buon sapore, ma in caso di emergenza impediva che i tikopiani morissero di fame. Nel 1976, mentre stavo visitando l'isola polinesiana di Rennell, chiesi ai locali quali frutti fossero commestibili e quali no; mi furono mostrati gli alberi buoni, quelli non buoni e quelli «buoni solo per *hungi kenge*». Questo era il nome dato dagli isolani al ciclone più devastante a memoria d'uomo, che sconvolse Rennell nel 1910 portando i suoi abitanti sull'orlo della morte per fame. La salvezza arrivò grazie a certi frutti normalmente sgraditi ma comunque commestibili. A Tikopia, soggetta in media a due cicloni all'anno, questi cibi di emergenza dovevano essere ancora più importanti che a Rennell.

Oltre a una produzione alimentare continua e affidabile, per far sì che la società tikopiana non crollasse era necessario garantire anche la stabilità della popolazione. Nel corso della sua visita del 1928-29, Firth contò 1278 abitanti. Dal 1929 al 1952 la popolazione aumentò ogni anno dell'1,4 per cento in media, che è un ritmo di crescita modesto, certamente inferiore a quello delle generazioni di tikopiani che seguirono il primo insediamento dell'isola, 3000 anni fa. Anche supponendo che nei primi tempi dell'insediamento umano il ritmo di crescita demogra-

fica sia stato soltanto dell'1,4 per cento all'anno, e che l'insediamento iniziale sia stato formato da 25 persone giunte a bordo di una canoa, dopo mille anni la popolazione della piccolissima isola avrebbe raggiunto un totale di 25 milioni di persone, e nel 1929 la folle cifra di 25 miliardi di miliardi. Ovviamente, questo è impossibile: con una crescita costante di questo tipo, sarebbero bastati 283 anni per ottenere la cifra di 1278 individui, che è probabilmente il massimo sostenibile. Come fecero gli isolani a mantenere il loro numero quasi costante?

Firth venne a conoscenza di sei diversi metodi di controllo demografico, che i tikopiani ancora usavano nel 1929, e di un settimo metodo adottato in passato ma non più in uso al tempo della visita dell'antropologo. In Occidente, misure quali la contraccezione o l'aborto sono scelte individuali, motivate, in modo più o meno implicito, da considerazioni di tipo economico. Per i tikopiani, invece, il controllo delle nascite è un gesto consapevole e collettivo, compiuto per evitare la sovrappopolazione dell'isola e per impedire che una famiglia possa avere più figli di quelli che riesce a sfamare. Ogni anno i capi di Tikopia praticano un rituale in cui pregano che la popolazione raggiunga un'ideale crescita zero. Vari tabù impediscono di procreare dopo che il figlio maggiore ha raggiunto l'età del matrimonio, o di avere più figli di un determinato numero (in genere quattro, ma in certi casi basta un maschio e una femmina, o un maschio e due femmine).

Tra i metodi tradizionali, il contraccettivo più semplice era il coito interrotto. Si praticava spesso l'aborto, indotto con pressioni o pietre calde poste sulla pancia di una donna giunta quasi al termine della gravidanza. Altrimenti, si ricorreva all'infanticidio, seppellendo vivo o soffocando il neonato. I figli più giovani delle famiglie povere rimanevano celibi, di conseguenza le donne in età di matrimonio erano spesso in eccesso rispetto agli uomini e molte di loro decidevano di rimanere nubili, piuttosto che contrarre dei matrimoni poligami (a Tikopia, rimanere nubili o celibi significava soltanto non avere bambini e ciò non impediva i rapporti sessuali, purché si ricorresse al coito interrotto o all'aborto e all'infanticidio, se necessario). Ancora un altro metodo di controllo demografico era il suicidio: tra il 1929 e il 1952 sei uomini e una donna si sono impiccati e dodici donne si sono uccise buttandosi a mare. Molto più comuni di tali suicidi diretti erano quelli «indiretti», che si verificavano come conseguenza di pericolosi viaggi per mare. In questo modo persero la vita ottanta uomini e tre donne tra il 1929 e il 1952. Più di un terzo di tutti i giovani celibi che morivano a Tikopia perdevano la vita in mare (non tutti erano suicidi consapevoli, ovviamente: in certi casi erano conseguenze del comportamento spericolato tipico

della gioventù). In ogni modo, la tetra prospettiva di morire di fame su un'isola affollata in tempo di carestia doveva essere uno spettro che giocava un ruolo importante nelle scelte compiute dagli isolani. Per esempio, nel 1929 Firth venne a sapere che un uomo chiamato Pa Nukumara, fratello minore di un capo clan, si era inoltrato in alto mare con i suoi due figli, nel corso di un periodo di forte siccità e carestia, con l'intento esplicito di ottenere una fine rapida, invece di morire lentamente di fame sulla spiaggia.

Il settimo metodo di controllo demografico era la guerra. Non ce n'era traccia ai tempi della visita di Firth, che ne venne comunque a conoscenza dalle tradizioni orali degli isolani. Circa trecento anni fa un banco di sabbia chiuse una vasta baia trasformandola nell'odierno lago salmastro. Questo determinò la morte di tutti i crostacei e una diminuzione drastica della fauna ittica, con la conseguenza che il clan Nga Ariki, che viveva allora in quella zona di Tikopia, rischiò di morire di fame. La reazione del clan fu di annettersi altri territori, attaccando e sterminando il clan Nga Ravenga. Dopo due generazioni, il clan Nga Ariki attaccò anche il clan Nga Faea, che preferì abbandonare l'isola su canoe (optando, dunque, per il suicidio), piuttosto che aspettare la fine sulla terraferma. Queste memorie orali sono confermate da riscontri archeologici, che hanno dimostrato la chiusura della baia e l'abbandono dei villaggi.

Quasi tutti questi metodi scomparvero o declinarono sotto l'influenza europea, nel corso del xx secolo. Il governo coloniale britannico delle isole Salomone impedì i viaggi per mare e la guerra, mentre i missionari cristiani predicavano contro l'aborto, l'infanticidio e il suicidio. Di conseguenza, la popolazione di Tikopia, che contava 1278 persone nel 1929, raggiunse il numero di 1753 individui nel 1952, quando due tremendi cicloni (avvenuti a 13 mesi di distanza l'uno dall'altro) distrussero metà delle colture dell'isola, causando una forte carestia. Il governo coloniale delle isole Salomone rispose alla crisi inviando cibo e si diede da fare per risolvere i problemi di sovrappopolazione, permettendo ai tikopiani in sovrannumero di stabilirsi sulle meno popolate isole Salomone. Oggi i capi clan di Tikopia limitano a 1115 gli abitanti dell'isola, un numero prossimo a quello tradizionalmente mantenuto tramite l'infanticidio, il suicidio e altri metodi, oggi inaccettabili, di controllo demografico.

Quando e come si originò l'interessante società tikopiana? Gli scavi archeologici effettuati da Patrick Kirch e Douglas Yen mostrano che questo peculiare sistema economico non fu inventato all'improvviso, ma si sviluppò nel corso di quasi 3000 anni. L'isola fu colonizzata per la prima volta attorno al 900 a.C., da un popolo appartenente alla cosiddetta «cultura di Lapita», antenato dei moderni polinesiani, di cui ho par-

lato nel capitolo II. Il suo impatto sull'ambiente fu pesante. Incendiarono le foreste, come dimostrano i resti di carbone rinvenuti nei siti archeologici, e decimarono gli uccelli marini e terrestri, i pipistrelli, gran parte della fauna ittica, dei crostacei e delle tartarughe marine. Nel giro di un migliaio di anni, cinque specie di uccelli (la sula di Abbott, la berta di Audubon, la rallina, il megapodio di Freycinet e la rondine di mare nera) si estinsero, e lo stesso destino toccò poco dopo anche alla sula piedirossi. I cumuli di rifiuti rivelano che i pipistrelli della frutta furono sterminati e che pesci e uccelli, complessivamente, si ridussero a un terzo dell'originale. Anche i crostacei praticamente sparirono, tra cui una vongola gigante e un mollusco del genere dei Turbinidi, un tempo consumati in grandi quantità.

Attorno al 100 a.C. la situazione iniziò a cambiare. Gli scavi archeologici mostrano che a partire da quel momento l'accumulo di carbone comincia a diminuire e compaiono le mandorle native dell'isola (*Canarium harveyi*), a indicare che i tikopiani avevano abbandonato la tecnica agricola del taglio e dell'incendio e avevano cominciato a favorire la crescita di frutteti spontanei. Per compensare la drastica diminuzione di pesce e carne, la popolazione si diede all'allevamento intensivo dei maiali, che forniva agli isolani quasi la metà di tutte le proteine che consumavano. Intorno al 1200 un cambiamento improvviso nei resti degli artefatti segna l'arrivo di polinesiani provenienti dall'oriente (Figi, Samoa e Tonga) con peculiari caratteristiche culturali. Furono loro a introdurre la tecnica di fermentazione dei frutti dell'albero del pane.

Intorno al 1600 fu presa una decisione di capitale importanza, testimoniata dalle tradizioni orali e confermata dai riscontri archeologici: tutti i maiali dell'isola furono uccisi e furono rimpiazzati, come risorsa proteica, da un maggiore consumo di pesce, crostacei e tartarughe. Stando ai resoconti dei tikopiani, i loro antenati avevano preso quella decisione perché i maiali distruggevano gli orti e sradicavano le colture, sottraevano cibo agli uomini, non erano convenienti da un punto di vista economico (ci vogliono circa 5 chilogrammi di verdure per fare mezzo chilo di carne di maiale), ed erano diventati un cibo di lusso consumato solamente dai capi. Con l'eliminazione dei maiali e, più o meno nello stesso periodo, con la trasformazione della baia in una palude salmastra, Tikopia assunse l'aspetto che aveva quando gli europei cominciarono a trasferirsi sull'isola, nell'Ottocento. Per ben tre millenni, fino a quando il governo coloniale e i missionari non fecero sentire la loro influenza, i tikopiani furono dunque capaci di sopravvivere in maniera autonoma, gestendo con grande attenzione quel loro remoto frammento di terra.

Tikopia oggi è divisa in quattro clan, ognuno governato da un capo ereditario, dotato di molti più poteri di un *big man* neoguineano (che è invece una carica non ereditaria). Nonostante la presenza di questa struttura gerarchica, la sua storia è caratterizzata in gran parte da strategie di tipo bottom-up. Tikopia è piccola, tanto che le si può girare attorno in mezza giornata di cammino, e questo permette ai suoi abitanti di conoscere bene l'intero territorio e di conoscersi tra di loro. La terra è suddivisa in piccoli appezzamenti di proprietà di varie famiglie patriarcali, e ogni casa possiede terreni in varie parti dell'isola. Se un orto non è coltivato, chiunque lo può utilizzare temporaneamente, senza bisogno di chiederne il permesso al proprietario. La costa è di tutti, e tutti possono pescare dove vogliono, anche di fronte alle case altrui. Un ciclone o un periodo di siccità fa sentire i suoi effetti sull'intera isola. Dunque, nonostante le differenze individuali (all'interno del clan) e tra i vari clan (per la quantità di terra posseduta), tutti gli abitanti dell'isola si trovano ad affrontare gli stessi problemi e sono tutti alla mercé degli stessi pericoli. Da sempre, le decisioni importanti sono prese in maniera collettiva. Raymond Firth ha intitolato il suo primo libro *We, the Tikopia* («Noi, Tikopia»), perché aveva sempre sentito pronunciare questa frase (*Matou nga Tikopia*) dai locali che gli raccontavano la storia e la struttura della loro società.

I capi di Tikopia hanno un potere assoluto sulle terre e sulle canoe del loro clan, e possono ridistribuire le risorse. Tuttavia, secondo gli standard polinesiani, la società tikopiana è tra le più democratiche e con le minori differenze sociali. I capi e le loro famiglie fanno i contadini, come tutti i loro sudditi, e si procurano il cibo da sé. Secondo Firth,

in ultima analisi, il modo di produzione è inerente alle tradizioni della società: il capo non è altro che l'interprete principale di quelle tradizioni e colui che le mette in pratica per primo. Lui e il suo popolo condividono gli stessi valori: un'ideologia basata sulla consanguineità, rituali e moralità consolidati da miti e leggende. Il capo è in gran parte un custode di questa tradizione, anche se non è il solo a ricoprire questa funzione. I suoi parenti più anziani, gli altri capi dell'isola, la gente del suo clan e persino i membri della sua famiglia sono tutti partecipi degli stessi valori e lo consigliano e ne criticano le decisioni.

È chiaro che in queste condizioni è quantomeno azzardato parlare di una strategia decisionale di tipo top-down.

La prossima storia a lieto fine assomiglia a quella di Tikopia, perché riguarda un'isola densamente popolata e priva o quasi di rapporti con l'esterno, con pochi scambi commerciali e con una lunga storia di indipendenza. Ma le analogie finiscono qui, perché l'isola che stiamo per

considerare ha una popolazione 100 000 volte piú grande di quella tikiopiana, un forte governo centrale, la seconda economia al mondo, una società molto stratificata e capeggiata da un'élite ricca e potente, e non può che applicare soluzioni top-down ai suoi problemi. Stiamo parlando del Giappone, di cui racconteremo la storia durante l'era Tokugawa, prima del 1868.

L'antica perizia giapponese nella gestione del territorio non è molto nota in Occidente. Al contrario, in molti testi si afferma che le tecniche scientifiche di gestione forestale sono state inventate in Germania nel XVI secolo, e che si sono diffuse nel resto d'Europa nei secoli successivi. Come conseguenza di questo fatto, la superficie complessiva delle foreste europee, dopo essere diminuita costantemente a partire dalla nascita dell'agricoltura, circa 9000 anni fa, è andata aumentando negli ultimi due secoli. Nel 1959, quando ho visitato la Germania per la prima volta, sono rimasto sorpreso nello scoprire che gran parte del paese era coperta da distese di foreste ben curate, perché me l'ero immaginata solo un paese industrializzato, molto popolato e urbanizzato.

In realtà il Giappone sviluppò una sua politica di gestione forestale (seguendo una strategia tipicamente top-down) piú o meno nello stesso periodo e in modo indipendente. Come la Germania, il Giappone è un paese industrializzato, molto popoloso e urbanizzato. Ha la piú alta densità demografica tra i paesi piú ricchi, con 386 individui per chilometro quadrato, che diventano ben 1930 se si calcola la sola superficie abitabile. Nonostante una popolazione cosí numerosa, il 70 per cento del territorio giapponese consiste di montagne coperte di foreste e scarsamente popolate (vedi tav. 14), mentre la maggior parte degli abitanti e delle colture si addensano sulle pianure, che costituiscono soltanto un quinto del paese. Queste foreste sono cosí ben protette e gestite che la loro estensione è ancora in crescita, anche in presenza di un forte sfruttamento da parte dell'industria del legname. In virtù di questo grande manto forestale, i giapponesi chiamano la loro nazione «il verde arcipelago». Anche se la copertura boschiva sembra molto antica, in realtà risale quasi tutta a meno di 300 anni fa: in quell'epoca, il Giappone invertí il corso di una grave deforestazione e iniziò a piantare nuovi alberi e a gestirli minuziosamente a livello locale.

La politica forestale giapponese fu la risposta a una crisi ambientale e demografica, paradossalmente provocata da un periodo di pace e prosperità. Per quasi 150 anni, a cominciare dal 1467, il Giappone fu sconvolto da guerre civili, seguite al crollo della coalizione delle forti casate feudali che erano andate al potere dopo la disintegrazione dell'autorità imperiale. Il controllo del paese passò nelle mani di decine di signori feu-

dali (detti *daimyo*), sempre in lotta fra loro. Le guerre si conclusero grazie alle vittorie militari di un guerriero di nome Toyotomi Hideyoshi e del suo successore Tokugawa Ieyasu. Nel 1615, Ieyasu espugnò la roccaforte della famiglia Toyotomi a Osaka, il cui suicidio collettivo segnò la fine delle guerre.

Già nel 1603 l'imperatore aveva investito Ieyasu del titolo ereditario di *shogun* (supremo capo militare). Da allora fu lo shogun a esercitare davvero il potere dal suo palazzo nella nuova capitale Edo (la moderna Tokyo), mentre l'imperatore, che aveva dimora nella vecchia capitale Kyoto, rimase una figura formale senza alcuna autorità. Circa un quarto del territorio giapponese era direttamente amministrato dallo shogun e il resto era suddiviso tra 250 *daimyo*, che lo shogun controllava con pugno di ferro. I *daimyo* non potevano combattere tra loro in nessun caso e dovevano chiedere il permesso dello shogun per tutto, anche per sposarsi, costruire un palazzo o lasciare le loro proprietà in eredità ai figli. Dal 1603 al 1867, il cosiddetto periodo Tokugawa, una dinastia di shogun mantenne il paese libero da guerre e da influenze straniere.

La pace e la prosperità fecero esplodere il Giappone. Nel giro di un secolo la popolazione raddoppiò per una fortunata combinazione di cause: condizioni di pace, assenza delle epidemie che stavano colpendo l'Europa (il Giappone, infatti, vietava l'entrata a tutti i visitatori e viaggiatori stranieri), aumento delle rese agricole, grazie all'arrivo di due nuove specie molto produttive (le patate e le patate dolci), bonifica delle paludi e razionalizzazione della coltura del riso. Le città diventavano sempre piú grandi, al punto che nel 1720 Edo era la piú popolosa del mondo. In tutto il Giappone, la pace e un forte governo centralizzato determinarono la nascita di una moneta unica e di un sistema uniforme di pesi e misure, la fine dei dazi e dei pedaggi, la costruzione di strade e il miglioramento della navigazione tra le isole. Tutti questi fattori causarono un aumento esponenziale dei commerci interni.

I rapporti del Giappone con il resto del mondo, però, si ridussero quasi a zero. I grandi navigatori portoghesi, mossi dalla brama di commerci e di conquiste, circumnavigarono l'Africa e raggiunsero l'India nel 1498, le Molucche nel 1512, la Cina nel 1514 e infine il Giappone nel 1543. Questi primi visitatori, pur ridotti di numero, causarono un vero sconvolgimento nel paese, perché vi introdussero le prime armi da fuoco. I cambiamenti furono ancora piú drastici sei anni dopo, quando arrivarono i missionari cattolici. Centinaia di migliaia di giapponesi, inclusi alcuni *daimyo*, si convertirono al cristianesimo. Purtroppo, i missionari gesuiti e francescani manifestarono un comportamento non ir-

reprendibile, fatto di gelosie e competizione, e si sparse la voce che i frati stavano cercando di cristianizzare il Giappone per permettere all'Europa di impadronirsi del paese.

Nel 1597 Toyotomi Hideyoshi fece crocifiggere 26 cristiani. Quando i daimyo cristiani cercarono di corrompere o assassinare i funzionari del governo, Tokugawa Ieyasu decise che gli europei e la cristianità costituivano una minaccia alla stabilità dello shogunato e del Giappone (a posteriori, se si guarda alle vicende della Cina, dell'India e di molti altri paesi, dove l'arrivo di mercanti e missionari fu seguito dall'intervento militare, si capisce che i timori di Ieyasu non erano affatto infondati). Nel 1614 Ieyasu bandì il cristianesimo e cominciò a torturare e a condannare a morte i missionari e tutti coloro che si rifiutavano di rinnegare il nuovo credo. Nel 1635 lo shogun arrivò a proibire ogni viaggio al di fuori del paese. Quattro anni dopo, espulse dal Giappone i pochi commercianti portoghesi rimasti.

Per il Giappone cominciò, dunque, un periodo di isolamento che durò più di due secoli; non solo si interruppero i rapporti con la lontana Europa ma anche, e soprattutto, con la Corea e la Cina. Gli unici mercanti stranieri ammessi erano alcuni olandesi (considerati meno pericolosi dei portoghesi, perché anticattolici), tenuti isolati come germi pericolosi su un'isola nel porto di Nagasaki, e pochi cinesi, anch'essi trattati come intoccabili. Erano permessi solo pochi scambi con i coreani dell'isola di Tsushima, con gli indigeni delle isole Ryukyu (tra cui Okinawa) a meridione, e con la popolazione aborigena ainu dell'isola Hokkaido a settentrione (allora non ancora annessa al territorio nazionale). S'interruppero, con i commerci, anche le relazioni diplomatiche e le mire espansionistiche (soprattutto dopo il fallimento dei due tentativi d'invasione della Corea alla fine del Cinquecento, sotto il governo di Hideyoshi).

Durante questi secoli di isolamento, il Giappone riuscì a soddisfare autonomamente tutti i suoi fabbisogni domestici e, in particolare, a essere autosufficiente nella produzione di cibo, di legname e di molti metalli. Le importazioni erano ristrette allo zucchero, le spezie, il ginseng, le medicine, il mercurio, 160 tonnellate all'anno di legno pregiato, la seta cinese, le pelli di cervo, il piombo e il salnitro, componente della polvere da sparo. Alcuni di questi scambi diminuirono con il tempo, con l'aumentare della produzione domestica di seta e zucchero, e con la graduale restrizione dell'uso delle armi da fuoco, che vennero alla fine proibite. Questo stato d'eccezionale autosufficienza e autoimposto isolamento durò fino al 1853, quando una squadra navale americana, comandata dal commodoro Perry, costrinse i giapponesi ad aprire i loro

porti per fornire carburante e viveri alle baleniere e alle navi mercantili americane. Era ormai chiaro che i Tokugawa non potevano più proteggere il Giappone dai barbari bianchi con i cannoni, e nel 1868 lo shogunato crollò. Il Giappone cominciò così la sua trasformazione, straordinariamente rapida, da società isolata e quasi feudale a stato moderno.

La deforestazione fu un fattore chiave nella crisi ambientale e demografica del Seicento, quando salì vertiginosamente il consumo di legname (quasi del tutto dettato da necessità domestiche). Fino alla fine dell'Ottocento, gli edifici giapponesi erano fatti quasi esclusivamente di legno. Questa tradizione derivava in parte da una preferenza estetica per quel materiale, e in parte dalla grande disponibilità di alberi che aveva caratterizzato tutta la storia antica del Giappone. Con l'inizio del periodo di pace, di prosperità e di boom demografico, l'uso del legno per le costruzioni aumentò, per far fronte ai bisogni delle popolazioni in crescita. A partire dal 1570, Hideyoshi, il suo successore Ieyasu, e molti daimyo si diedero a costruire enormi castelli e templi, per mettersi in mostra e far colpo sui rivali. Soltanto per edificare i tre castelli più grandi di Ieyasu, ad esempio, fu necessario il taglio a raso di circa 15 chilometri quadrati di foresta. Sotto i primi tre shogun, sorsero circa 200 città fortificate e nuovi centri urbani. Oltre agli edifici di prestigio destinati all'élite, anche le case dei cittadini comuni cominciarono ad assorbire quantità insostenibili di legno. Ciò era dovuto al fatto che le città erano sempre più popolate, gli edifici venivano costruiti sempre più vicini gli uni agli altri ed erano quindi soggetti a continui incendi, soprattutto d'inverno quando si accendevano i camini; di conseguenza, le città dovevano essere ricostruite in continuazione. Il più terribile di questi incendi, il Grande Incendio dell'era Meireki, nel 1657 si portò via metà della capitale Edo e uccise 100 000 persone. Inoltre, il legname da costruzione veniva trasportato soprattutto via nave, e queste a loro volta erano fatte di legno. Un colossale spreco di legna, ad esempio, si ebbe con la costruzione della grande flotta che partecipò al tentativo fallimentare di conquistare la Corea.

Il legno era ovunque usato come combustibile per il riscaldamento delle abitazioni, per cucinare e per diversi usi industriali (quali la produzione del sale, delle piastrelle e delle ceramiche), e trasformato in carbone per ottenere le alte temperature indispensabili per fondere il ferro. La popolazione in crescita aveva bisogno di più cibo e, conseguentemente, di una maggiore quantità di terreno agricolo, ottenuto abbattendo le foreste. I contadini concimavano le loro terre con residui organici (foglie, corteccia e ramoscelli) di origine boschiva, e sfamavano i loro buoi e cavalli con foraggio (piante del sottobosco ed erbe) trat-

to dalle foreste. Per ottenere una quantità di concime sufficiente a un ettaro di terreno servivano dai 20 ai 40 ettari di foresta. Fino al 1615, quando si conclusero le guerre civili, gli eserciti in guerra capeggiati dai daimyo e dallo shogun traevano dalle foreste il foraggio per i cavalli e i bambù per costruire armi e palizzate difensive. Molti daimyo pagavano le tasse allo shogun sotto forma di legname.

Tra il 1570 e il 1650 culminarono l'esplosione edilizia e il processo di deforestazione. In un primo momento, il taglio delle foreste avveniva per ordine diretto dello shogun o del daimyo, oppure a opera dei contadini, a seconda dei loro bisogni. Col tempo, però, gli imprenditori si misero a fare di loro iniziativa. Per esempio, in seguito a un ennesimo incendio della città di Edo, uno scaltro mercante di nome Kinokuniya Bunzaemon, ancora prima che il fuoco fosse stato domato, salpò alla volta di Kiso per acquistare delle enormi quantità di legname, che rivendette a Edo con grossi profitti.

La prima zona del Giappone a essere deforestata, già nell'800, fu il bacino di Kinai, che si trova a Honshu, la più grande isola del paese e sede delle due città storiche di Osaka e Kyoto. Prima del 1000, la deforestazione aveva già colpito la vicina e più piccola isola di Shikoku. Nel 1550 circa un quarto del Giappone (soprattutto la parte centrale di Honshu e quella orientale di Shikoku) era in gravi condizioni, ma in altre zone del paese c'erano ancora molti boschi secolari.

Nel 1582 Hideyoshi fu il primo a ordinare l'abbattimento degli alberi in tutto il Giappone, perché la legna necessaria alla costruzione dei suoi fastosi edifici monumentali sopravanzava la quantità disponibile sui terreni di sua proprietà. Prese il controllo di alcune delle più preziose foreste giapponesi e pretese da ogni daimyo un certo quantitativo annuale di legname come tributo. Oltre ai boschi, la classe al potere rivendicava il diritto di possesso anche di tutte le specie pregiate di alberi che crescevano nei villaggi o sui terreni privati. Per trasportare tutta quella legna, che proveniva da aree sempre più distanti dalle città o dai castelli cui era destinata, il governo faceva dragare e ripulire i fiumi, in modo che i tronchi potessero raggiungere la costa trasportati dalle zattere o direttamente dalla corrente. Lì venivano caricati sulle navi e trasportati nei porti cittadini. Il taglio degli alberi si estese a tutto il Giappone: dalla punta estrema di Kyushu, l'isola più meridionale, su tutta Shikoku, fino alla punta più settentrionale di Honshu. Nel 1678 iniziò l'abbattimento delle foreste nella parte meridionale di Hokkaido, l'isola a nord di Honshu a quei tempi non ancora parte dello stato giapponese. Nel 1710 erano state abbattute tutte le foreste più facilmente raggiungibili delle tre isole principali (Kyushu, Shikoku e Honshu) e della

parte meridionale di Hokkaido; le uniche rimaste erano quelle situate in zone inaccessibili, perché in forte pendenza o perché il trasporto dei tronchi era troppo costoso con la tecnologia dell'epoca.

La deforestazione non ebbe solo conseguenze economiche, ma anche sociali. Si scatenarono vere e proprie guerre per il legno, tra villaggi rivali, oppure tra i villaggi e il daimyo o lo shogun. Altri conflitti scoppiarono tra i commercianti che volevano usare i fiumi per trasportare i tronchi e i pescatori e i contadini, a cui l'acqua serviva per l'irrigazione. Come si è visto per il Montana (capitolo 1), gli incendi spontanei aumentarono, perché i nuovi alberi che crescevano sui terreni disboscati erano più infiammabili delle vecchie foreste che erano state abbattute. Nei terreni a forte pendenza privati della copertura arborea aumentò il ritmo dell'erosione del suolo per l'azione delle piogge, dello sciogliersi delle nevi e per i frequenti terremoti. Le inondazioni dovute a un aumento delle acque di deflusso superficiale provenienti dai pendii ormai spogli di vegetazione, l'aumento dei livelli idrici nei canali d'irrigazione causato dall'erosione del suolo e dall'interrimento dei fiumi, l'aumento dei danni provocati dai temporali e la carenza di fertilizzanti e di foraggio contribuirono a far calare i raccolti in un periodo in cui la popolazione era in crescita: il Giappone dell'era Tokugawa, dalla fine del XVII secolo in poi, fu sconvolto da terribili carestie.

Il Grande Incendio dell'era Meireki del 1657 fu un campanello d'allarme che mise a nudo la crescente carenza di legno e di altre risorse, oltretutto in un periodo di forte crescita demografica. Questa situazione avrebbe potuto condurre a una catastrofe simile a quella dell'isola di Pasqua. Invece, nel corso dei due secoli successivi, il Giappone riuscì gradualmente a stabilizzare la popolazione e a rendere sostenibili i consumi. Il cambiamento fu un classico esempio di strategia top-down: gli shogun invocarono i principi del confucianesimo e imposero un'ideologia ufficiale che incoraggiava la parsimonia e l'accumulo di scorte per proteggere il paese contro un eventuale disastro.

Un importante fattore di cambiamento fu l'aumento del consumo di pesce e del commercio di generi alimentari con gli ainu, per allentare la pressione sulla produzione agricola giapponese. L'espansione della pesca comportò anche l'adozione di nuove tecniche, quali la pesca in acque profonde e l'uso di reti più grandi. I daimyo acquisirono la giurisdizione anche sulle acque prospicenti i loro territori, e le gestirono con oculatezza, regolamentando i permessi di pesca. Diminuí l'uso del fertilizzante vegetale e si cominciò a utilizzare la farina di pesce. La caccia ai mammiferi marini (balene, foche e lontre marine) aumentò, grazie an-

che alla nascita di cooperative che finanziavano l'acquisto delle imbarcazioni e dell'equipaggiamento necessario e che pagavano una gran quantità di manodopera. L'intensificarsi del commercio con gli ainu sull'isola di Hokkaido procurò al Giappone prodotti come salmone affumicato, cetrioli di mare essiccati, alghe, pelli di cervo e di lontra marina, in cambio di riso, sakè, tabacco e cotone. Purtroppo questo portò all'estinzione dei salmoni e dei cervi sull'isola di Hokkaido, e alla fine dell'autosufficienza degli ainu. Questo popolo di cacciatori divenne dipendente dalle importazioni dal Giappone, fu piegato dal dissesto economico e dalle malattie, e fu alla fine conquistato militarmente dai Tokugawa. Per risolvere i propri problemi, dunque, una nazione non si fece scrupolo di sfruttare le risorse di un'altra fino all'esaurimento: una comoda soluzione che i popoli occidentali (e anche il Giappone, nel Novecento) hanno applicato più volte nel corso della storia.

Un'altra impresa importante fu il controllo della crescita demografica. Tra il 1721 e il 1828 la popolazione del Giappone rimase praticamente stabile, passando da 26 100 000 a 27 200 000 abitanti. A confronto con i secoli precedenti, i giapponesi dell'epoca si sposavano più tardi, allattavano i bambini più a lungo e avevano figli a intervalli di tempo maggiori, grazie all'amenorrea da lattazione e alla contraccezione, all'aborto e all'infanticidio. La diminuzione delle nascite fu la risposta delle coppie giapponesi alla scarsità di cibo, come è mostrato dai tassi di nascita, che seguono un andamento inverso rispetto ai prezzi del riso.

Altre politiche furono volte a ridurre il consumo del legno. A cominciare dalla fine del XVII secolo, aumentò l'uso del carbone come carburante al posto della legna. Costruzioni più leggere rimpiazzarono case costruite con grandi quantitativi di legno, fornelli per cucinare più efficienti sostituirono i focolari domestici aperti, piccole stufe a carbone portatili sostituirono l'uso di riscaldare l'intera casa con camini e così via.

Molte misure imposte dall'alto miravano a sanare lo squilibrio tra il taglio degli alberi e la crescita di nuove foreste. In un primo momento ciò era ottenuto semplicemente vietando il taglio degli alberi, poi venne incoraggiato attivamente il rimboschimento. Già nel 1666, solo nove anni dopo l'incendio dell'era Meireki, un editto dello shogun metteva in guardia contro i pericoli dell'erosione, dell'interrimento dei fiumi e delle inondazioni, tutti fenomeni provocati dalla deforestazione, ed esortava la popolazione a piantare nuovi alberi. A cominciare da quello stesso anno, il Giappone intraprese uno sforzo nazionale a tutti i livelli per regolamentare l'uso delle sue foreste; già nel 1700 era operativo un elaborato corpo di leggi per la gestione forestale. Come ha sintetiz-

zato efficacemente lo storico Conrad Totman, il sistema era incentrato sullo stabilire «chi poteva fare una certa cosa, dove, quando, come, quanto e a quale prezzo». Dunque, la prima fase della strategia metteva l'accento su misure «negative», che non riportavano la produzione del legname ai livelli passati ma che, almeno, servivano a guadagnare tempo, evitavano che la situazione peggiorasse fino a quando potessero essere adottate misure «positive», e regolamentavano la corsa sfrenata al legno, sempre più scarso, che stava erodendo la società giapponese.

Queste misure di tipo negativo regolamentavano tre diversi stadi della catena di approvvigionamento del legname: la gestione delle aree boschive, il trasporto della legna e il consumo del legname nelle città. Lo shogun, che controllava direttamente circa un quarto del territorio, nominò un funzionario del Ministero delle finanze responsabile delle foreste. Quasi tutti i 250 daimyo seguirono il suo esempio, e in pratica ogni foresta del Giappone era controllata da un apposito ispettore. Questi funzionari avevano vasti poteri: recintarono le zone deforestate per permettere la ricrescita, concessero licenze per l'abbattimento degli alberi o il pascolo e vietarono di bruciare tratti di bosco per uso agricolo. Le foreste che non erano controllate né dallo shogun né dai daimyo cadevano sotto la responsabilità dei villaggi ed erano considerate proprietà comune. Il capovillaggio stabiliva le regole per la raccolta di legna ed erbe, proibiva ai contadini «forestieri» di entrare nei suoi boschi e stipendiava guardie armate per far rispettare le regole.

La burocrazia governativa prese il compito della gestione forestale molto sul serio. Per fare un esempio della pignoleria con cui si facevano le cose, ecco l'inventario del 1773 di una foresta vicino a Karuizawa, situata 129 chilometri a nord di Edo. L'area misurava 774 000 ettari e contava 4114 alberi, di cui 573 erano storti o nodosi, mentre 3541 in buone condizioni. Di questi, 78 erano grandi conifere (66 in buono stato), con tronchi alti da 7 a 11 metri e dalla circonferenza di 2 metri; 293 erano conifere di taglia media (253 in buono stato) e con tronchi dalla circonferenza di 1,5 metri; 255 erano conifere piccole e in buona salute, alte da 1,8 a 5,5 metri e con una circonferenza che poteva raggiungere il metro. Di queste ultime si autorizzava l'abbattimento dopo cinque anni, mentre tutte le altre non potevano essere toccate. C'erano anche 120 conifere di media grandezza che crescevano ad alta quota (104 di questi alberi erano in buona salute), alte da 4,5 a 5,5 metri e con una circonferenza da 1 a 1,2 metri e 15 conifere di piccola grandezza che crescevano sulle cime più elevate, alte da 3,6 a 4,2 metri e con una circonferenza da 20 a 30 centimetri. Anche di queste ultime si autorizzava l'abbattimento dopo cinque anni. Poi si passava alle querce (448, di

cui 412 in buona salute, alte da 3,6 a 7,3 metri e dalla circonferenza compresa tra 1 e 1,6 metri) e ad altri 1126 alberi di varia specie, tutti minuziosamente elencati e descritti. È la gestione top-down portata alle estreme conseguenze, che non lascia alcun margine all'iniziativa dei singoli.

Un'altra importante misura adottata dallo shogun e dai daimyo fu la repressione. Si stabilirono posti di guardia sulle strade principali e sui fiumi, per ispezionare le spedizioni di legname e assicurarsi che tutte le regole per la gestione forestale fossero rispettate. Non era facile superare le ispezioni, perché le regole erano numerose e complicate. I pregiati cedri e querce potevano essere utilizzati soltanto dagli esponenti del governo e il loro uso era vietato ai cittadini comuni. La quantità di legname che si poteva usare per costruire la propria abitazione dipendeva dallo status: un capovillaggio importante poteva avere 30 *ken* (un *ken* è una misura di lunghezza pari a 1,8 metri), suo figlio 18, un capovillaggio meno importante 12, un sottocapo 8, un contadino che pagava le tasse 6, mentre un contadino comune o un pescatore soltanto 4. Le leggi regolavano anche le minuzie della vita quotidiana. Per esempio, un editto del 1663 proibiva ai falegnami di Edo di fabbricare piccole scatole o utensili domestici con legno di cipresso o di *sugi* (una specie autoctona di cipresso), ma ne permetteva l'uso per costruire scatole di grandi dimensioni. Nel 1668 lo shogun vietò che si usasse il cipresso, il *sugi* o altro legno di buona qualità per le insegne pubbliche, e nel 1706 i grandi pini furono tolti dalla lista degli alberi che potevano essere usati per le decorazioni di fine anno.

Tutte queste misure repressive erano utili, ma per risolvere davvero la crisi bisognava anche stimolare in qualche modo la ricrescita delle foreste. A partire dal XVII secolo, il Giappone si pose all'avanguardia nel campo della selvicoltura. Numerosi agronomi, ingaggiati dal governo o dai privati, facevano osservazioni ed esperimenti, e pubblicavano le loro scoperte su una grande quantità di periodici e manuali, il primo dei quali fu il *Nōgyō zensho* del 1697, scritto da Miyazaki Antei. In questo trattato si possono trovare istruzioni su come raccogliere, estrarre, essiccare, conservare e preparare le sementi; come predisporre il terreno, pulendo, fertilizzando, frantumando e smuovendo il suolo; come mettere a bagno i semi prima di piantarli; come proteggere la semente piantata ricoprendola con pagliuzze; come ripulire il semenzaio dalle erbe infestanti; come trapiantare le nuove pianticelle, distanziandole tra loro adeguatamente; come rimpiazzare le piantine che muoiono nel corso dei quattro anni successivi alla semina; come sfoltire gli arboscelli; come potare i rami in modo da ottenere un tronco dalla forma desiderata.

Nacquero in quel periodo le tecniche dell'impianto delle talee e della capitozzatura (consistente nel lasciare nel terreno soltanto il ceppo o le radici, che sarebbero in seguito germogliati).

Gradatamente, e indipendentemente dalla Germania, il Giappone prese a considerare le foreste e gli alberi una coltura come tutte le altre, pur se a crescita lenta. Governo e imprenditori privati cominciarono a piantare alberi su terreni che avevano comprato oppure preso in affitto, soprattutto in zone economicamente vantaggiose, come quelle nei pressi delle città, dove la domanda di legname era molto alta. Da un lato, la piantagione forestale è costosa, rischiosa e richiede la disponibilità immediata di un grosso capitale. È necessario pagare la manodopera per piantare gli alberi e in seguito, per alcuni decenni, bisogna affrontare costi ancora più alti per prendersene cura. In questo arco di tempo non c'è modo di recuperare la somma spesa o ricavare profitto dall'investimento. Per produrre legname, infatti, è necessario aspettare che gli alberi siano abbastanza grandi da poter essere tagliati. In qualsiasi momento si corre il rischio di perdere tutto per il diffondersi di malattie o in seguito a incendi. Inoltre, quando si piantano gli alberi, è impossibile prevedere quale prezzo avrà il legname dopo qualche decennio, quando gli alberi saranno pronti per essere tagliati, dato che questo è soggetto alle fluttuazioni del mercato. D'altro lato, la piantagione forestale offre molti vantaggi rispetto alla pratica di tagliare le foreste vergini. È, infatti, possibile destinare una piantagione esclusivamente a specie pregiate, invece di dover dipendere da quelle spontanee. Si può ottimizzare la qualità degli alberi e massimizzare i guadagni potando gli alberi mentre crescono, per ottenere dei tronchi dritti e ben formati. Si può scegliere un terreno convenientemente situato in prossimità di una città e vicino a un fiume (la cui corrente sia adatta a trasportare i tronchi), in modo che i costi del trasporto non siano troppo alti, invece di dover portare giù il legname da un remota località di montagna. Si possono piantare gli alberi a intervalli di spazio regolari, riducendo così i costi del taglio finale. Alcuni selvicoltori giapponesi si fecero un nome specializzandosi nella produzione di legno destinato a usi particolari, e la legna di una certa marca poteva essere venduta a prezzi molto alti. Per esempio, le piantagioni Yoshino divennero famose perché producevano le migliori doghe per le botti del sakè.

La nascita della selvicoltura fu favorita dall'unità politica. Diversamente dall'Europa, a quei tempi divisa in centinaia di principati e stati, il Giappone dell'era Tokugawa era un unico paese con una forte autorità centrale. Il paese ha un clima uniformemente umido (anche se le temperature variano molto da nord a sud), è ricco di rilievi e ha una com-

posizione geologica abbastanza omogenea. C'è dunque una certa uniformità di condizioni ambientali che favoriscono la selvicoltura a gestione centralizzata. In Giappone, tradizionalmente, le foreste servivano a scopi diversi: l'élite aveva diritto esclusivo sul legname per le costruzioni, mentre i contadini potevano trarne fertilizzante, foraggio e materiale combustibile. Le piantagioni forestali, invece, erano specificamente dedicate alla produzione del legname da costruzione, mentre gli altri usi venivano consentiti soltanto a condizione che non danneggiassero l'attività principale. Le piantagioni forestali si diffusero a macchia d'olio in tutto il Giappone nella seconda metà del secolo XVIII. Nel 1800 il processo di graduale esaurimento delle risorse lignee del paese aveva invertito il suo corso.

A un osservatore esterno che avesse visitato il paese nel 1650, il Giappone sarebbe apparso sull'orlo di un collasso innescato dalla deforestazione e di una guerra civile per il possesso del legno. Perché i Tokugawa riuscirono a cavarsi dagli impicci (imponendo soluzioni dall'alto), mentre gli abitanti dell'isola di Pasqua, i maya, gli anasazi, i ruandesi (capitolo X) e gli haitiani (capitolo XI) non ci riuscirono? Più in generale, perché certi popoli riescono a prendere decisioni giuste (top-down o bottom-up che siano) e altri no? Ritourneremo sulla questione nel capitolo XIV.

Comunemente, si attribuisce il successo del Giappone dell'era Tokugawa al suo presunto amore per la Natura, al rispetto buddista per la vita o alla visione confuciana del mondo. Queste ipotesi possono essere facilmente respinte non soltanto perché non tengono conto della complessità della realtà giapponese, ma perché non funzionano se applicate al Giappone in altre epoche storiche. Prima della svolta, i giapponesi avevano quasi distrutto il loro ambiente, e lo stesso stanno facendo al giorno d'oggi con le risorse dell'oceano. La ragione, invece, ha a che fare con gli stessi fattori che abbiamo già discusso nel capitolo II, per spiegare perché l'isola di Pasqua e altre isole polinesiane e melanesiane finirono con l'essere del tutto deforestate, mentre Tikopia, Tonga e altre isole evitarono quella sorte: perché avevano la fortuna di essere zone ecologicamente forti, in cui gli alberi ricrescono velocemente. Così come nelle migliori isole polinesiane e melanesiane, in Giappone gli alberi crescono in fretta grazie all'alto tasso di piovosità, a un suolo giovane e all'intensa caduta di ceneri vulcaniche e di polveri provenienti dall'Asia, che ripristinano la fertilità del suolo. Non dobbiamo trascurare, poi, i vantaggi sociali del Giappone, ovvero alcune caratteristiche della società giapponese che già esistevano prima della crisi e che non sorsero in risposta ad essa. Non c'erano pecore né capre, il cui pascolo aveva

altrove devastato le foreste; i cavalli diminuirono nel primo periodo dell'era Tokugawa, perché la fine delle guerre aveva reso inutile la cavalleria; le acque erano pescose e fornivano proteine e materiale fertilizzante. La società giapponese faceva uso di buoi e cavalli come animali da traino, ma incominciò a ridurre il loro numero in risposta alla deforestazione e alla scarsità di foraggio: furono rimpiazzati dalla manodopera umana e dall'uso di vanghe, zappe e altri attrezzi.

Un insieme di fattori portò le élite e le masse alla consapevolezza (più diffusa di quanto non accadesse altrove) che era nel loro stesso interesse preservare le foreste. Gli shogun Tokugawa avevano imposto la pace e previdero, correttamente, che il Giappone non correva un grande rischio di rivolte intestine, né di invasioni provenienti da fuori. Si aspettavano dunque che la loro stirpe sarebbe rimasta al potere per molto tempo (come infatti accadde, per 250 anni). Dunque la pace, la stabilità politica e una ben fondata fiducia nel futuro incoraggiarono i Tokugawa a investire nella protezione dei loro domini e a fare progetti a lunga scadenza. I re maya, i presidenti del Ruanda e di Haiti non potevano o non volevano avere una visione a così lunga scadenza. La società giapponese nel suo insieme era (ed è ancora) relativamente omogenea da un punto di vista etnico e religioso, priva delle differenze interne che destabilizzarono la società ruandese e che rovinarono, forse, anche i maya e gli anasazi. L'isolazionismo, l'irrelevanza del commercio estero e la rinuncia alle guerre di espansione significavano chiaramente che il paese doveva dipendere unicamente dalle proprie risorse e che non avrebbe potuto risolvere i suoi problemi saccheggiando i vicini. Analogamente, grazie alla pace imposta dallo shogun, la popolazione sapeva che non avrebbe potuto porre fine alla carenza di legname assaltando un villaggio vicino e rubandogli la legna. Vivendo in una società stabile, senza l'afflusso di idee provenienti dall'esterno, i giapponesi avevano la certezza che il futuro sarebbe stato uguale al presente e che i problemi sarebbero stati risolti con le sole risorse disponibili.

I contadini benestanti dell'era Tokugawa partivano dal presupposto che le loro terre sarebbero passate ai loro eredi, e questa era anche la speranza degli abitanti più poveri del villaggio. Per questa e per altre ragioni, il vero controllo delle foreste giapponesi passò sempre di più nelle mani dei singoli proprietari: sia perché si aspettavano o speravano che i loro figli avrebbero ereditato il diritto di usufruirne, sia perché avevano contratti d'affitto o altri tipi di accordo a lunga scadenza che permettevano loro di raccogliere profitti. Gran parte della terra appartenente ai villaggi fu suddivisa in appezzamenti da dare in affitto alle varie famiglie, minimizzando in questo modo i conflitti che scaturiscono

dalla gestione collettiva dei terreni, di cui si parlerà nel capitolo XIV. Alcune foreste di proprietà dei villaggi erano gestite tramite accordi di vendita stilati molto prima che la legna fosse raccolta. Il governo negoziava contratti a lunga scadenza relativi a un terreno di sua appartenenza e divideva i profitti finali con il villaggio o con il mercante che, in cambio, si era occupato della gestione di quell'area forestale. Tutti questi fattori politici e sociali fecero sì che la gestione sostenibile delle foreste diventasse tutt'uno con gli interessi dello shogun, dei daimyo e dei singoli individui. Inoltre, fecero apparire del tutto insensati lo sfruttamento eccessivo delle aree boschive e le partiche forestali che non tenessero conto delle conseguenze a lungo termine.

Naturalmente, però, chi ha interessi a lunga scadenza non agisce sempre saggiamente. Spesso continua a privilegiare profitti a breve termine o prende decisioni del tutto sbagliate. È questo che rende la storia e le biografie individuali infinitamente più complicate e meno prevedibili di una reazione chimica, ed è per questo che il mio libro non predica il determinismo ambientale.

I leader che possono veramente contribuire a cambiare le cose sono quelli che non accettano passivamente lo stato dei fatti, ma che hanno il coraggio di prevedere una crisi, di agire prima che questa si manifesti e che, in modo risoluto, dall'alto della loro posizione prendono decisioni sagge. Allo stesso modo, i cittadini altrettanto coraggiosi e attivi nella loro comunità possono contribuire al cambiamento agendo dal basso verso l'alto. Gli shogun Tokugawa e i miei amici proprietari terrieri del Montana impegnati nell'organizzazione del Teller Wildlife Refuge esemplificano nel migliore dei modi i due tipi di gestione (top-down e bottom-up) che perseguono obiettivi a lunga scadenza e, al tempo stesso, gli interessi della comunità.

Anche se ho dedicato soltanto un capitolo alle storie a lieto fine, dopo sette pieni di sciagure e boschi abbattuti, non voglio per questo insinuare che i successi costituiscano una rara eccezione. Nel corso degli ultimi secoli, la Germania, la Danimarca, la Svizzera, la Francia e altri paesi dell'Europa occidentale hanno consolidato e poi esteso le loro aree forestali tramite decisioni prese dall'alto, come fece il Giappone. Allo stesso modo, 600 anni fa la società americana più popolosa e più rigidamente organizzata, ovvero l'impero inca delle Ande centrali, che contava decine di milioni di sudditi governati con pugno di ferro da un sovrano assoluto, fu capace di realizzare un processo di rimboschimento e di terrazzamento per impedire l'erosione del suolo, per aumentare i raccolti e per assicurarsi un approvvigionamento costante di legname.

Abbondano anche gli esempi che hanno portato al successo le pratiche gestionali bottom-up, applicate ad attività agricole su piccola scala, alla pastorizia, alla caccia e alla pesca. Un esempio a cui ho accennato nel capitolo IV proviene dal Sudovest degli Stati Uniti, dove alcune piccole società misero alla prova diverse soluzioni per cercare di sviluppare un sistema economico sostenibile in un ambiente ostile. Alla fine, le soluzioni adottate dagli anasazi, dagli hohokam e dai mimbres si rivelarono fallimentari, mentre i pueblo riuscirono a prosperare nella stessa zona per più di mille anni. Anche se i norvegesi della Groenlandia scomparvero, gli inuit si mantennero autosufficienti, come cacciatori-raccoglitori, per almeno 500 anni prima degli sconvolgimenti causati dalla colonizzazione danese nel 1721. Dopo l'estinzione della megafauna australiana del Pleistocene, avvenuta circa 46.000 anni fa, gli aborigeni riuscirono a sopravvivere indisturbati fino all'arrivo degli europei nel 1788. Tra le numerose società rurali piccole e autosufficienti dei tempi moderni, quelle maggiormente studiate sono alcune comunità in Spagna e nelle Filippine, che fondano le loro economie sul mantenimento di sofisticati sistemi d'irrigazione, e alcuni villaggi alpini della Svizzera, che praticano un'economia mista, basata sull'agricoltura e sulla pastorizia. In questi casi, le pratiche adottate sono rimaste in vigore per molti secoli, grazie ad accordi sulla gestione delle risorse pubbliche molto specifici a livello locale.

Ognuno di questi casi di gestione bottom-up riguarda società poco numerose che detengono un diritto esclusivo su tutte le attività economiche praticabili sul loro territorio. Esistono (o esistevano) casi interessanti e più complessi nel subcontinente indiano, dove il sistema delle caste permette a una dozzina di comunità specializzate economicamente di condividere la stessa area geografica, svolgendo attività differenti. Le caste commerciano tra di loro e spesso condividono l'area in cui abitano, ma sono rigidamente endogame. Queste varie comunità possono coesistere perché sfruttano risorse ambientali diverse e adottano stili di vita diversi tra loro. Ognuna si specializza in attività quali la pesca, l'agricoltura, l'allevamento, oppure si dedica alla caccia e alla raccolta. Esistono livelli di specializzazione ancora maggiore: per esempio, se più caste si dedicano alla pesca, ognuna si distinguerà dalle altre per l'adozione di metodi differenti praticati in acque diverse. Come nel caso di Tikopia e del Giappone dell'era Tokugawa, gli indiani sanno che per mantenersi possono contare soltanto su una quantità di risorse limitata e contano di trasferire queste risorse in eredità ai loro figli. Queste condizioni hanno permesso l'accettazione di norme sociali molto specifiche, in virtù delle quali gli appartenenti a ogni casta si rendono garanti di uno sfruttamento sostenibile delle loro risorse.

Rimane la questione del perché le società descritte in questo capitolo hanno superato con successo i loro problemi ambientali, mentre la maggior parte delle altre viste fin qui non ci sono riuscite. Parte della spiegazione fa leva sulle differenze ambientali: alcuni ambienti sono più fragili e pongono problemi più gravi di altri. Nel capitolo II abbiamo già preso in considerazione i fattori che rendono più o meno buone le varie isole del Pacifico, e che spiegano in parte perché nell'isola di Pasqua e a Mangareva successe una catastrofe, mentre a Tikopia no. Analogamente le storie degli altipiani della Nuova Guinea e del Giappone dell'era Tokugawa, trattate in questo capitolo, riguardano società che ebbero la fortuna di vivere in ambienti relativamente solidi. Ma non tutto si spiega con le differenze ambientali, come è dimostrato dai casi (come quelli della Groenlandia norvegese e del Sudovest statunitense) in cui una comunità riuscì a sopravvivere, mentre altre che praticavano economie differenti nello stesso ambiente non ebbero successo. Ciò vuol dire che l'ambiente non è il solo elemento discriminante: è importante anche scegliere correttamente un tipo di economia che vi si adatti. L'ultimo tassello del puzzle che dobbiamo considerare riguarda la sostenibilità di certi comportamenti economici. A prescindere dalle risorse su cui si possono basare (agricoltura, pastorizia, pesca, caccia o raccolta), alcune società sviluppano pratiche in grado di evitare lo sfruttamento eccessivo delle loro risorse, mentre altre non ci riescono. Il capitolo XIV prenderà in considerazione gli errori che devono essere evitati. Prima, però, nella parte terza tratteremo di quattro società moderne e le confronteremo con quelle antiche che abbiamo finora esaminato.

*Parte terza*  
Il presente

# **Tutti contro tutti?**

## **La solitudine della competizione, la condivisione nella cooperazione**

**28 novembre 2019 – VII edizione Evento annuale Sulleregole  
per le scuole secondarie di II grado**

### **ALCUNI SPUNTI DI RIFLESSIONE IN TEMA DI COMPETIZIONE E COOPERAZIONE**

9. DA ANIMALI A DEI, BREVE STORIA DELL'UMANITÀ – *YUVAL NOAH HARARI*

pochissime persone, mentre tutti gli altri aravano campi e portavano secchi d'acqua.

### *Un ordine costituito immaginario*

Le eccedenze di scorte alimentari prodotte dai contadini, insieme alle nuove tecnologie di trasporto, fecero sì che un numero sempre maggiore di persone vivesse insieme: dapprima in grandi villaggi, poi in cittadine, e infine in città vere e proprie, tutte collegate fra loro da nuovi regni e da nuove reti commerciali.

Tuttavia, per poter sfruttare queste nuove opportunità, non bastavano le eccedenze di prodotti alimentari e le migliorie nei trasporti. Il semplice fatto che si possa dare da mangiare a mille persone nella stessa cittadina o a un milione di persone nello stesso regno non garantisce che queste siano d'accordo su come spartire la terra e l'acqua, sul modo di comporre dispute e conflitti, e su come agire in tempi di siccità o di guerra. E, se non si riesce a raggiungere un accordo, le contese si propagano anche se i magazzini sono pieni. Non fu la carenza di cibo a causare la maggior parte delle guerre e delle rivoluzioni nella storia. La Rivoluzione francese fu capeggiata da ricchi uomini di legge, non da contadini affamati. La Roma repubblicana raggiunse il vertice della sua potenza nel I secolo a.C., quando da tutto il Mediterraneo navi piene di tesori vennero ad arricchire i Romani ben più di quanto i loro antenati avessero osato sognare. Eppure fu in questo momento che l'ordine politico crollò, distrutto da una serie di catastrofiche guerre civili. La Jugoslavia nel 1991 aveva risorse più che sufficienti per i suoi abitanti, e tuttavia si disintegrò in un terribile bagno di sangue.

Il problema alla radice di tali calamità è che gli umani, per milioni di anni, si evolsero all'interno di piccoli gruppi di poche decine di individui. I pochi millenni che separaro-

no la Rivoluzione agricola dalla comparsa delle città, dei regni e degli imperi non rappresentarono un tempo sufficiente perché si sviluppasse un istinto di cooperazione di massa.

Nonostante la mancanza di simili istinti biologici, nell'era dei cacciatori-raccoglitori centinaia di estranei erano in grado di cooperare grazie ai propri miti condivisi. La loro cooperazione, però, era debole, poco strutturata e limitata. Ogni gruppo di Sapiens continuava a condurre la propria vita in modo indipendente e a occuparsi delle proprie necessità. Un ipotetico sociologo vissuto 20.000 anni fa, prima della Rivoluzione agricola (e di tutti gli eventi che essa comportò), sarebbe probabilmente giunto alla conclusione che la mitologia aveva una portata piuttosto limitata. Le storie sugli spiriti ancestrali e sui totem tribali erano sufficientemente incisive da far sì che cinquecento persone avviassero un commercio di conchiglie, celebrassero qualche bizzarra festa o unissero le proprie forze per respingere un gruppo di Neanderthal, ma niente di più. La mitologia – avrebbe detto il nostro sociologo arcaico – non è in grado di far sì che milioni di persone estranee fra loro cooperino quotidianamente.

Ma si sarebbe sbagliato. Perché presto fu chiaro che i miti sono più forti di quanto chiunque avrebbe potuto immaginare. Quando la Rivoluzione agricola consentì di creare città affollate e imperi possenti, la gente cominciò a inventare storie su grandiose divinità, sacre patrie e società per azioni, così da rinsaldare i necessari legami sociali. Mentre l'evoluzione umana procedeva, come di consueto, a passo di lumaca, l'immaginazione umana stava erigendo sbalorditive reti di cooperazione di massa, quali non si erano mai viste sulla faccia della Terra.

Intorno all'8500 a.C. gli insediamenti più vasti al mondo erano villaggi come Gerico, che conteneva poche centinaia di persone. Nel 7000 a.C. nella cittadina di Çatalhöyük, in Anatolia, abitavano tra i cinque e i diecimila individui. Può darsi che fosse il più grande insediamento dell'epoca. Durante il V e IV millennio a.C. città con decine di migliaia

di persone punteggiavano la Mezzaluna fertile, e ciascuna di esse dominava molti villaggi circostanti. Nel 3100 a.C. l'intera valle del basso Nilo venne unificata in quello che fu il primo regno egiziano. I faraoni governavano su migliaia di chilometri quadrati e centinaia di migliaia di individui. Intorno al 2250 a.C. Sargon il Grande creò il primo impero – quello accadico – che poteva vantare oltre un milione di sudditi e un esercito permanente di 5400 soldati. Fra il 1000 e il 500 a.C. comparvero in Medio Oriente altri grandi imperi: il neo-assiro, il babilonese e il persiano. Avevano milioni di sudditi ed erano difesi da eserciti di decine di migliaia di soldati.

Nel 221 a.C. la dinastia Qin unificò la Cina, e poco tempo dopo Roma unificò il bacino del Mediterraneo. Le tasse applicate su quaranta milioni di sudditi Qin consentivano di mantenere un esercito di centinaia di migliaia di soldati e un complesso sistema burocratico che occupava oltre centomila funzionari. All'apice della sua potenza, l'impero romano raccoglieva le imposte versate da cento milioni di contribuenti. Queste entrate erariali finanziavano un esercito permanente che contava tra duecentocinquanta e mezzo milione di soldati; una rete stradale che millecinquecento anni dopo è ancora in uso; e teatri e anfiteatri che tuttora ospitano spettacoli.

Impressionante, senza dubbio. Ma non dobbiamo idealizzare le “reti di cooperazione di massa” che operavano nell'Egitto dei faraoni o nell'impero romano. Il termine “cooperazione” suona come qualcosa di altruistico, ma non sempre è volontario e di rado è egualitario. La maggior parte delle reti di cooperazione umana è stata sempre spinta verso l'oppressione e lo sfruttamento. I contadini pagarono questo spirito crescente di cooperazione con le loro preziose riserve di cibo, piombando nella disperazione quando l'esattore delle imposte si portava via un intero anno di duro lavoro con un singolo tratto di penna imperiale. I celebri anfiteatri romani erano spesso edificati da schiavi; lì i Ro-

mani ricchi e indolenti potevano assistere ai crudeli giochi gladiatori, durante i quali altri schiavi erano costretti a battersi fino alla morte. Persino le prigionie e i campi di concentramento sono reti di cooperazione, e possono funzionare solo perché migliaia di estranei riescono in qualche modo a coordinare le loro azioni.

Tutte queste reti di cooperazione – dalle città dell'antica Mesopotamia agli imperi come quello cinese o romano – si fondavano su un'idea di “ordine immaginario costituito”. Le norme sociali che le sostenevano non si basavano né su istinti radicati né su relazioni personali, ma su un comune credo in miti condivisi.

Come fanno i miti a sostenere interi imperi? Abbiamo già trattato un esempio di questo tipo: la Peugeot. Esaminiamo ora due dei più noti miti della storia: il Codice di Hammurabi del 1776 circa a.C., che servì da manuale di cooperazione per centinaia di migliaia di antichi Babilonesi, e la Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776 d.C., che tuttora serve da manuale di cooperazione per centinaia di milioni di americani moderni.

Nel 1776 a.C. Babilonia era la più grande città del mondo. Probabilmente anche l'impero babilonese era il più grande esistente, con oltre un milione di sudditi. Copriva gran parte della Mesopotamia, comprendendo il grosso dell'attuale Iraq e alcune regioni della Siria e dell'Iran attuali. Il re babilonese oggi più famoso è Hammurabi. La sua fama è dovuta principalmente al testo che porta il suo nome, il Codice di Hammurabi. Era una raccolta di leggi e di sentenze giudiziarie i cui obiettivi erano presentare Hammurabi come modello del giusto re; costituire la base per un più uniforme sistema giudiziario che valesse per tutto l'impero; infine insegnare alle future generazioni che cosa fosse la giustizia e come dovesse agire un sovrano giusto.

Le future generazioni infatti ne tennero conto. L'élite intellettuale e burocratica dell'antica Mesopotamia fece di

questo testo il proprio canone, e gli scribi continuarono a copiarlo per molto tempo anche dopo che Hammurabi era morto e il suo impero era ridotto in rovine. Il Codice di Hammurabi costituisce dunque una fonte preziosa per comprendere quale concetto gli antichi mesopotamici avessero dell'ordine sociale.<sup>35</sup>

Il testo inizia annunciando che Anu, Enlil e Marduk – le principali divinità del pantheon mesopotamico – avevano assegnato a Hammurabi il compito di “far sì che la giustizia prevalga sulla terra, di abolire la cattiveria e il male, di impedire che i forti opprimano i deboli”.<sup>36</sup> Fa poi l'elenco di trecento sentenze, secondo la formula: “Se accade la cosa tal dei tali, questo è il giudizio”. Per esempio, le sentenze 196-199 e 209-214 recitano:

196. Se un uomo di rango cava l'occhio di un altro uomo di rango, gli si cavi il suo occhio.

197. Se egli rompe l'osso di un altro uomo di rango, gli si rompa il suo osso.

198. Se egli cava l'occhio di un uomo comune o rompe l'osso di un uomo comune, gli si facciano levare e consegnare 60 sicli d'argento.

199. Se egli cava l'occhio di uno schiavo di un uomo di rango o spezza l'osso di uno schiavo di un uomo di rango, gli si faccia levare e consegnare la metà del valore dello schiavo (in argento).<sup>37</sup>

209. Se un uomo di rango colpisce una donna di rango e con ciò le fa perdere il suo feto, gli si facciano levare e consegnare 10 sicli di argento per il suo feto.

210. Se quella donna ne muore, gli si uccida la figlia.

211. Se egli fa sì che una donna comune perda il suo feto per averla percossa, gli si facciano levare e consegnare 5 sicli d'argento.

212. Se quella donna ne muore, gli si facciano levare e consegnare 30 sicli d'argento.

213. Se egli percuote una schiava di un uomo di rango e

in conseguenza di ciò ella perde il suo feto, gli si facciano levare e consegnare 2 sicli d'argento.

214. Se quella schiava ne muore, gli si facciano levare e consegnare 20 sicli d'argento.<sup>38</sup>

Dopo aver elencato i suoi principi di sentenza, Hammurabi dichiara ancora che:

Queste sono le giuste decisioni che Hammurabi, il bravo re, ha fissato indirizzando con ciò la terra sulla strada della verità e del corretto modo di vita... Io sono Hammurabi, nobile re. Io non sono stato indifferente o negligente verso l'umanità, attribuita alla mia cura dal dio Enlil, e della cui guida mi ha incaricato il dio Marduk.<sup>39</sup>

Il Codice di Hammurabi asserisce che l'ordine sociale babilonese è radicato su principi di giustizia universali ed eterni, dettati dagli dèi. Il principio di gerarchia è di somma importanza. Secondo il codice, la popolazione è suddivisa oltre che in due generi, anche in tre classi: gli individui di rango, i comuni e gli schiavi. A seconda del genere e della classe di appartenenza, le persone hanno un valore diverso. La vita di una donna comune vale 30 sicli d'argento e quella di una schiava 20 sicli, mentre l'occhio di un uomo comune vale 60 sicli d'argento.

Il codice stabilisce inoltre una stretta gerarchia all'interno della famiglia, secondo la quale i figli non sono persone indipendenti, ma proprietà dei loro genitori. Perciò, se un uomo di rango uccide la figlia di un altro uomo di rango, per punizione viene giustiziata la figlia dell'assassino. A noi può sembrare strano che all'assassino non sia fatto nulla, mentre viene uccisa la sua figlia innocente; ma ad Hammurabi e ai Babilonesi questo sembrava perfettamente normale. Il Codice di Hammurabi si basava sul presupposto che, se tutti i sudditi del re accettavano la propria posizione nell'ordine gerarchico e agivano di conseguenza, il milione di persone

che vivevano nell'impero sarebbero state in grado di cooperare efficientemente. La loro società avrebbe quindi potuto produrre sufficiente cibo per i suoi membri, distribuirlo in maniera efficiente, proteggersi contro i nemici ed espandere i propri domini, in modo da acquisire maggiore benessere e una migliore sicurezza.

Circa 3500 anni dopo la morte di Hammurabi, gli abitanti delle colonie britanniche del Nord America si convinsero che il re di Gran Bretagna non li trattava in modo equo. I loro rappresentanti si riunirono nella città di Philadelphia, e il 4 luglio 1776 le colonie dichiararono che i loro abitanti non si consideravano più sudditi della Corona britannica. La loro Dichiarazione d'indipendenza proclamò principi di giustizia universali ed eterni che, al pari di quelli di Hammurabi, s'ispiravano all'autorità divina. Tuttavia il più importante principio dettato dal dio americano era diverso da quello degli dèi babilonesi. La Dichiarazione d'indipendenza americana asseriva:

Noi consideriamo le seguenti verità evidenti di per sé: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono stati dotati di alcuni diritti inalienabili dal loro Creatore; che tra questi diritti ci sono la vita, la libertà e il perseguimento della felicità.

Come il Codice di Hammurabi, il documento fondativo americano promette che, se gli umani agiscono secondo i suoi sacri principi, milioni di loro potranno cooperare efficientemente, vivendo senza pericoli e pacificamente in una società giusta e prospera. E proprio come il Codice di Hammurabi, la Dichiarazione d'indipendenza americana non fu un documento per un tempo e per un luogo: venne abbracciata anche dalle generazioni successive. Da oltre due secoli gli alunni americani la copiano e imparano a memoria.

Questi due testi ci mettono davanti a un ovvio dilemma. Sia il Codice di Hammurabi sia la Dichiarazione d'indipen-

denza americana sostengono di enunciare principi universali ed eterni di giustizia, solo che per gli americani tutti gli individui sono uguali, mentre per i Babilonesi le persone sono decisamente non uguali. Gli americani, naturalmente, direbbero che hanno ragione loro e che Hammurabi aveva torto. Hammurabi, naturalmente, replicherebbe dicendo che era lui ad avere ragione e che gli americani sbagliano. In realtà sono in errore entrambi. Sia Hammurabi sia i Padri Fondatori americani hanno immaginato una realtà governata da principi di giustizia universali e immutabili, quali l'eguaglianza e la gerarchia. Ma l'unico posto dove esistono simili principi è quello della fertile immaginazione dei Sapiens, quello dei miti che inventano e raccontano a se stessi. Questi principi non hanno alcuna validità obiettiva.

È facile per noi accettare il fatto che la divisione delle persone in "superiori" e "comuni" sia un parto dell'immaginazione. Tuttavia anche l'idea che tutti gli umani siano uguali è un mito. In che senso tutti gli umani sarebbero uguali tra loro? Esiste forse una realtà obiettiva, al di fuori dell'immaginazione umana, in cui siamo davvero tutti uguali? Siamo tutti uguali biologicamente? Cerchiamo di tradurre in termini biologici la frase più famosa della Dichiarazione d'indipendenza:

Noi consideriamo le seguenti verità evidenti di per sé: che tutti gli uomini sono *creati eguali*; che essi sono stati *dotati* di alcuni *diritti inalienabili* dal loro *Creatore*; che tra questi diritti ci sono la vita, la *libertà* e il perseguimento della *felicità*.

Secondo la biologia, gli uomini non sono stati "creati". Essi si sono evoluti diventando tali. E certamente non si sono evoluti per essere "eguali". L'idea di eguaglianza è inestricabilmente intrecciata con l'idea di creazione. Gli americani hanno acquisito il concetto di eguaglianza dal cristianesimo, il quale sostiene che ogni persona ha un'anima instillata per via divina e che tutte le anime sono eguali

davanti a Dio. Tuttavia, se noi non crediamo nei miti cristiani su Dio, sulla creazione e sulle anime, cosa significa che tutti sono “eguali”? L'evoluzione si basa sulla differenza, non sull'eguaglianza. Ogni persona porta con sé un codice genetico che ha qualcosa di differente, ed è esposta fin dalla nascita alle differenti influenze ambientali. Ciò conduce allo sviluppo di differenti qualità che portano con sé differenti opportunità di sopravvivenza. “Creati eguali” dovrebbe dunque essere tradotto con “evoluti differentermente”.

Allo stesso modo per cui gli individui non sono stati creati eguali, non è stato neppure il “Creatore” a renderli “dotati” di alcunché. C'è stato unicamente un cieco processo evolucionistico, privo di qualsiasi scopo, e ciò ha portato alla nascita degli individui che siamo. L'espressione “dotati dal loro Creatore” dovrebbe essere resa semplicemente con “nati”.

Allo stesso modo non esistono, in biologia, cose come i “diritti”. Ci sono solo organi, capacità e caratteristiche. Gli uccelli non volano perché hanno il diritto di volare, ma perché hanno le ali. E non è vero che questi organi, queste capacità e caratteristiche siano “inalienabili”. Sono invece passibili di costanti mutazioni e possono addirittura perdersi del tutto nel corso del tempo. Lo struzzo è un uccello che ha perduto la sua capacità di volare. Per cui l'espressione “diritti inalienabili” dovrebbe essere tradotta con “caratteristiche mutabili”.

E quali caratteristiche si sono evolute negli umani? La “vita”, certamente. Ma la “libertà”? Non esiste una cosa del genere in biologia. Al pari dell'eguaglianza, dei diritti e delle società a responsabilità limitata, la libertà è una cosa che la gente si è inventata e che esiste solo nella sua immaginazione. Da un punto di vista biologico non ha senso dire che gli umani sono liberi nelle società democratiche e che sotto le dittature non sono liberi. Quanto alla “felicità”? Finora la ricerca biologica non è riuscita ad arrivare a una

definizione di felicità che fosse misurabile oggettivamente. La maggior parte degli studi biologici riconosce soltanto l'esistenza del piacere, che è più facilmente definibile e misurabile. Così, “la vita, la libertà e il perseguimento della felicità” dovrebbe essere reso con “la vita e il perseguimento del piacere”.

Se si vuole dunque tradurre in termini biologici questo passo della Dichiarazione d'indipendenza americana, dovremmo dire:

Noi consideriamo le seguenti verità evidenti di per sé, che tutti gli uomini si sono evoluti in modo differente, che essi sono nati con certe caratteristiche mutevoli, e che tra queste ci sono la vita e il perseguimento del piacere.

È possibile che i propugnatori dell'eguaglianza e dei diritti umani si sentano sdegnati di fronte a questa linea di ragionamento. Probabilmente, la loro risposta sarebbe: “Lo sappiamo bene che le persone non sono uguali biologicamente! Ma se noi crediamo che, sostanzialmente, siamo tutti uguali, questo ci consentirà di creare una società stabile e prospera.” In merito a ciò, io non ho niente da dire. Infatti, questo è esattamente quello che intendo con “ordine immaginario costituito”. Crediamo in un particolare ordine non perché sia oggettivamente vero, ma perché crederci ci permette di cooperare efficacemente e di forgiare una società migliore. Gli ordini immaginari non sono cospirazioni maligne o inutili miraggi. Sono invece l'unico modo con il quale grandi numeri di individui possono cooperare efficientemente. Si tenga in mente, però, che Hammurabi potrebbe difendere il suo principio di gerarchia usando la stessa logica: “Lo so benissimo che gli uomini di rango, i comuni e gli schiavi non sono in sé tipi differenti di persone. Ma se noi crediamo che lo siano, ciò ci consentirà di creare una società stabile e prospera.”

*I veri credenti*

È probabile che non pochi lettori si siano irritati nel leggere i precedenti paragrafi. Quasi tutti noi, oggi, siamo educati a reagire in questo modo. È facile accettare l'idea che il Codice di Hammurabi fosse un mito, ma non vogliamo assolutamente sentire che anche i diritti umani lo sono. Non c'è forse il pericolo che la nostra società crolli, se la gente si rende conto che i diritti umani esistono soltanto nella nostra immaginazione? Riguardo a Dio, Voltaire era solito affermare: "non esiste alcun Dio, ma non ditelo al mio domestico, se no di notte viene a uccidermi". Hammurabi avrebbe detto la stessa cosa circa il suo principio di gerarchia e Thomas Jefferson circa i diritti umani. *Homo sapiens* non ha alcun diritto naturale, così come non hanno alcun diritto naturale i ragni, le iene e gli scimpanzé. Ma non diciamolo ai nostri domestici, altrimenti vengono a ucciderci durante la notte.

Tali paure sono del tutto giustificate. Un ordine naturale è un ordine stabile. È impossibile che domani la gravità smetta di funzionare – dovessimo anche smettere di crederci. Al contrario un ordine immaginario è sempre in pericolo di collassare, poiché poggia sui miti e i miti svaniscono una volta che non ci si crede più. Per salvaguardare un ordine immaginario sono indispensabili continui e strenui sforzi. Alcuni prendono la forma della violenza e della coercizione. Gli eserciti, le polizie, i tribunali e le prigioni sono incessantemente al lavoro per costringere gli individui ad agire in consonanza con l'ordine immaginario. Se un antico babilonese accecava il suo vicino di casa, di solito una certa violenza era necessaria per applicare la legge dell'occhio per occhio. Quando nel 1860 la maggioranza dei cittadini americani giunse alla conclusione che gli schiavi africani erano esseri umani e dovevano dunque godere del diritto di libertà, ci volle una sanguinosa guerra civile perché gli stati del Sud accettassero l'idea.

Tuttavia, un ordine costituito immaginario non può es-

sere mantenuto con la sola violenza. Richiede anche che vi sia chi creda davvero in esso. Il principe di Talleyrand, che iniziò la sua camaleontica carriera sotto Luigi XVI, servì in seguito il regime rivoluzionario e poi quello napoleonico; mutò la sua fedeltà in tempo per finire i suoi giorni lavorando per la monarchia restaurata, e riassunse vari decenni di esperienza di governo dicendo che "si possono fare molte cose con le baionette, ma è piuttosto scomodo starci seduto sopra". Un singolo prete può fare a volte il lavoro di cento soldati – molto più efficientemente e a costo più basso. Inoltre, quale che sia l'efficacia delle baionette, bisogna che ci sia chi le brandisce. Perché mai soldati, carcerieri, giudici e poliziotti dovrebbero mantenere un ordine costituito immaginario in cui non credono? Di tutte le attività collettive degli umani, la più difficile da organizzare è l'esercizio della violenza. Dire che un ordine sociale è mantenuto dalla forza militare suscita immediatamente la domanda: che cosa sostiene l'ordine militare? È impossibile organizzare un esercito con la semplice coercizione. Almeno alcuni dei comandanti e dei soldati devono per forza credere in qualcosa – sia esso Dio, l'onore, la madrepatria, la virilità o il denaro.

Un interrogativo ancora più interessante riguarda coloro che siedono al vertice della piramide sociale. Perché vorrebbero imporre un ordine costituito immaginario se non ci credessero essi stessi? Si sente comunemente sostenere che forse l'élite ci crede per cinica bramosia. Ma un cinico che non crede in nulla è difficile che sia bramoso. Non ci vuole poi molto per far fronte alle necessità biologiche oggettive di *Homo sapiens*. Una volta che siano state soddisfatte, si può spendere il denaro che avanza per costruire piramidi, fare vacanze intorno al mondo, finanziare una campagna elettorale, supportare la vostra organizzazione terroristica preferita o investire nel mercato azionario e accumulare ancora più denaro – tutte attività, queste, che un vero cinico troverebbe del tutto insensate. Diogene, il filosofo greco fondatore della scuola dei cinici, viveva in una botte. Una volta Alessandro

Magno andò a trovarlo proprio mentre prendeva il sole, e gli chiese se c'era qualcosa che potesse fare per lui. Al che il cinico rispose al sommo conquistatore: "Sì. Spostati un po' più in là, perché mi stai facendo ombra."

Ecco perché i cinici non costruiscono imperi, ed ecco perché un ordine costituito immaginario può reggersi soltanto se ampi strati della popolazione – e in particolare ampi strati dell'élite e delle forze di sicurezza – credono veramente in esso. Il cristianesimo non esisterebbe da 2000 anni se la maggioranza dei vescovi e dei preti non avesse creduto in Cristo. La democrazia americana non durerebbe da due secoli e mezzo se la maggioranza dei presidenti e dei membri del Congresso non avesse creduto nei diritti dell'uomo. Il sistema economico moderno non resisterebbe un solo giorno se la maggioranza degli investitori e dei banchieri non credesse nel capitalismo.

### *Le mura della prigione*

Come agire per far sì che la gente creda a un ordine costituito immaginario quale il cristianesimo, la democrazia o il capitalismo? Per prima cosa, non si deve ammettere mai che l'ordine è stato immaginato. Bisogna dire sempre che l'ordine in base al quale si regge la società è una realtà oggettiva creata dai grandi dèi o dalle leggi della natura. Gli individui sono ineguali non perché Hammurabi ha detto così, ma perché Enlil e Marduk l'hanno decretato. Gli individui sono eguali non perché Jefferson ha detto così, ma perché Dio li ha creati in quel modo. I mercati liberi sono il migliore sistema economico: non perché Adam Smith ha detto così, ma perché queste sono le leggi immutabili della natura.

Occorre poi una sistematica educazione delle persone. Fin da quando nascono, verranno costantemente indottrinate con i principi dell'ordine costituito immaginario: principi che saranno inseriti dappertutto. Eccoli così incorpo-

rati dentro favole, commedie, quadri, canzoni, regole del galateo, propaganda politica, architettura, ricette, moda. Per esempio, oggi la gente crede nell'eguaglianza, per cui è di moda per i ragazzi ricchi portare i jeans, originariamente un capo d'abbigliamento della classe operaia. Nell'Europa medievale si credeva nelle divisioni tra classi sociali, così a nessun giovane nobile sarebbe venuto in mente di mettersi un camiciotto da contadino. A quell'epoca sentirsi chiamare "signore" o "madama" era un privilegio raro, riservato alla nobiltà e spesso comprato col sangue. Oggi qualsiasi lettera formale comincia, a prescindere dal contenuto, con "Caro signore", "Gentile signora".

Le discipline umanistiche e le scienze sociali dedicano la maggior parte delle proprie energie al tentativo di spiegare esattamente come l'ordine costituito immaginario si intrecci nel tessuto della vita. Nello spazio limitato di cui disponiamo, possiamo solo scalfire la superficie del problema. Tre fattori principali impediscono alla gente di comprendere che l'ordine cui s'informa la loro esistenza esiste solo nella loro immaginazione – e sono i seguenti.

#### *a. L'ordine costituito immaginario è incastonato nel mondo materiale.*

Benché l'ordine immaginario esista solo nelle nostre menti, esso può essere intessuto nella realtà materiale, e persino scolpito nella pietra. Oggi gran parte degli occidentali crede nell'individualismo, crede che ogni essere umano sia un individuo, il cui valore non dipende da ciò che gli altri pensano di lui. Ciascuno di noi possiede all'interno di sé un brillante raggio di luce che dà valore e significato alla sua vita. Nelle moderne scuole dell'Occidente, insegnanti e genitori dicono ai bambini che, se i compagni di classe li prendono in giro, devono ignorare la cosa. Soltanto loro stessi, non altri, sanno qual è il proprio vero valore.

Nell'architettura moderna questo mito esce dall'immaginazione per prendere forma nella pietra e nella malta. La casa moderna ideale è suddivisa in diverse piccole stanze in modo che ciascun figlio possa avere un suo spazio privato, nascosto alla vista altrui e tale da dargli un massimo di autonomia. Questo spazio personale ha naturalmente una porta che, in molte case, secondo una pratica accettata, il figlio quasi sempre ha la possibilità di chiudere anche a chiave. Persino ai genitori è proibito entrare senza bussare e chiedere permesso. La stanza in questione è decorata nel modo che il figlio ritiene giusto, con i poster delle rock star alle pareti e con i calzini sporchi sul pavimento. Chi cresce in un simile spazio non può fare a meno di immaginarsi come un "individuo", il cui valore emana dall'interno e non dall'esterno.

I nobili medievali non credevano nell'individualismo. Il valore di una persona era determinato dal posto che occupava nella gerarchia sociale e da ciò che gli altri dicevano di essa. Venire derisi era un disonore orribile. I nobili insegnavano ai loro figli a difendere la propria reputazione a qualsiasi costo. Come nel moderno individualismo, il sistema medievale dei valori valicava l'immaginazione e si manifestava nella solida pietra dei castelli. Il castello di rado conteneva stanze private destinate ai figli (o, se per questo, destinate a chiunque). Il figlio adolescente di un barone medievale non aveva una stanza personale al secondo piano del castello, con i poster di Riccardo Cuor di Leone e di re Artù alle pareti e la porta chiusa che i genitori non avevano il permesso di aprire a piacimento. Egli dormiva accanto a molti altri giovani in una grande sala. Era sempre in mostra, e doveva sempre tener conto di ciò che gli altri potevano vedere e dire. Chi cresceva in simili condizioni concludeva naturalmente che il vero valore di un uomo era determinato dal suo posto nella gerarchia sociale e da ciò che gli altri dicevano di lui.<sup>40</sup>

### *b. L'ordine costituito immaginario modella i nostri desideri.*

La maggior parte delle persone non vuole accettare il fatto che l'ordinamento che governa la loro esistenza sia immaginario. Ma in effetti ognuno nasce in seno a un ordine immaginario preesistente, e i suoi desideri sono modellati fin dalla nascita dai miti che caratterizzano quell'ordine. I nostri desideri personali, dunque, diventano le più importanti difese dell'ordine costituito immaginario.

Per esempio i desideri più coltivati degli occidentali del nostro tempo sono modellati da miti romantici, nazionalisti, capitalisti e umanisti che esistono da secoli. Gli amici che danno consigli si dicono spesso: "Segui il tuo cuore". Ma il cuore è un doppiogiochista che di solito prende ordini dai miti dominanti in quel momento, e la stessa raccomandazione "Segui il tuo cuore" è stata impiantata nelle nostre menti da una combinazione di miti romantici ottocenteschi e miti consumistici del Novecento. La Coca-Cola, per esempio, ha commercializzato nel mondo la Diet Coke con lo slogan "Diet Coke. Do what feels good" ("Fa' quello che senti sia bene").

Anche i desideri che la gente ritiene più personali di solito sono programmati dall'ordine costituito immaginario. Si prenda in considerazione, per esempio, il diffuso desiderio di fare una vacanza all'estero. Non c'è niente di naturale e di ovvio in questo. Uno scimpanzé maschio alfa del proprio branco non si sognerebbe mai di usare il suo potere per andare in vacanza nel territorio di un branco dei dintorni. I membri dell'élite dell'antico Egitto spendevano i loro capitali per costruire piramidi e far mummificare i propri corpi, ma nessuno pensava di andare a fare shopping a Babilonia o una vacanza sugli sci in Fenicia. Oggi la gente spende un sacco di soldi per le vacanze all'estero perché ha una fede cieca nei miti del consumismo romantico.

Il romanticismo ci dice che, allo scopo di trarre il massimo vantaggio dal nostro potenziale umano, dobbiamo

fare quante più esperienze possibile. Dobbiamo aprirci a un ampio spettro di emozioni; dobbiamo provare vari tipi di rapporti personali; dobbiamo assaggiare molte cucine diverse; dobbiamo imparare ad apprezzare differenti stili musicali. Uno dei modi migliori per realizzare tutto questo è rompere la nostra routine quotidiana, lasciarci alle spalle lo scenario familiare e partire per terre lontane, dove possiamo “vivere” la cultura, gli odori, i gusti e i costumi di altri popoli. In continuazione sentiamo evocare i miti romantici su come “una nuova esperienza mi ha aperto gli occhi e cambiato la vita”.

Il consumismo ci dice che, per essere felici, dobbiamo consumare quanti più prodotti e servizi possibili. Se abbiamo la sensazione che qualcosa ci manchi o non sia proprio come si deve, probabilmente abbiamo bisogno di comprare un prodotto (una macchina, nuovi vestiti, cibo biologico) o un servizio (un aiuto in casa, una terapia di relazione, corsi di yoga). Ogni pubblicità televisiva è una piccola leggenda su come consumare un dato prodotto migliorerà la nostra vita.

Il romanticismo, che incoraggia la varietà, si combina benissimo con il consumismo. La loro unione ha dato vita a quell'infinito “mercato di esperienze” su cui è fondata la moderna industria del turismo. Quest'ultima non vende biglietti aerei e camere d'albergo. Vende esperienze. Parigi non è una città, l'India non è un paese – sono entrambe esperienze, al consumo delle quali si attribuisce un ampliamento dei nostri orizzonti, un contributo al nostro potenziale umano, un incremento della nostra felicità. Di conseguenza, quando i rapporti tra un milionario e sua moglie stanno attraversando un periodo difficile, lui decide di portarla a fare una costosa vacanza a Parigi. Il viaggio sarà il riflesso non di qualche desiderio isolato, ma di una fede ardente nei miti del consumismo romantico. Nell'antico Egitto un uomo facoltoso non si sarebbe mai sognato di risolvere una crisi matrimoniale portando la moglie in

vacanza a Babilonia. Piuttosto, avrebbe fatto costruire per la consorte la sontuosa tomba che lei aveva sempre voluto.

Al pari dei membri dell'élite dell'antico Egitto, moltissime persone di tante culture diverse dedicano la loro vita a costruire piramidi. Da una cultura all'altra cambiano solo i nomi, le forme e le dimensioni di queste piramidi. Esse possono assumere la forma, per esempio, di un cottage in un sobborgo residenziale, con tanto di piscina e di prato all'inglese, oppure di uno splendido attico con una vista invidiabile. Pochi sono quelli che mettono in discussione i miti che ci fanno desiderare la piramide.

### *c. L'ordine costituito immaginario è intersoggettivo.*

Anche se con qualche sforzo sovrumano sono riuscito a liberare i miei personali desideri dall'influsso dell'ordine costituito immaginario, io sono un singolo individuo. Per cambiare l'ordine immaginario, devo per forza convincere milioni di estranei a cooperare con me. Perché l'ordine immaginato non è un ordine soggettivo che esiste soltanto nella mia immaginazione: è piuttosto un ordine intersoggettivo, radicato nell'immaginazione condivisa di migliaia o milioni di persone.

Per comprendere bene questo concetto, occorre che capiamo le differenze tra “oggettivo”, “soggettivo” e “intersoggettivo”.

Un fenomeno *oggettivo* esiste indipendentemente dalla consapevolezza umana e dalle credenze umane. La radioattività, per esempio, non è un mito. Le emissioni radioattive c'erano molto prima che noi le scoprimmo, e sono pericolose anche se noi non crediamo che ci siano. Marie Curie, tra gli scopritori della radioattività, non sapeva, durante i lunghi anni in cui studiava i materiali radioattivi, che questi potevano danneggiare il suo corpo. Anche se non credeva che la radioattività potesse ucciderla, ciò nonostante morì

di anemia aplastica, una malattia mortale causata dalla sovrapposizione a materiali radioattivi.

Il fenomeno *soggettivo* è invece qualcosa la cui esistenza dipende dalla coscienza e dalle credenze di un individuo. Scompare o muta se quel particolare individuo cambia le sue convinzioni. Molti bambini credono nell'esistenza di un amico immaginario, che è invisibile e inudibile per il resto del mondo. L'amico immaginario esiste solamente nella coscienza soggettiva del bambino, e quando il bambino cresce e cessa di crederci, l'amico immaginario svanisce.

Il fenomeno *intersoggettivo*, infine, esiste all'interno di una rete di comunicazione che collega la coscienza soggettiva di molti individui. Se un singolo individuo cambia le sue credenze o muore, ciò ha poca importanza. Però se la maggior parte degli individui della rete muore o cambia le proprie credenze, il fenomeno intersoggettivo potrà mutare o scomparire. I fenomeni intersoggettivi non sono né imposture malevole né farse insignificanti. Esistono in forma diversa rispetto ai fenomeni fisici, come la radioattività, ma il loro impatto sul mondo può essere enorme. Molti dei più importanti motori della storia sono intersoggettivi: le leggi, le divinità, le nazioni.

La Peugeot, per esempio, non è l'amico immaginario dell'amministratore delegato della Peugeot. La società esiste nell'immaginazione condivisa di milioni di persone. L'amministratore delegato crede nell'esistenza della società perché ci credono anche i membri del consiglio d'amministrazione, come pure i legali della società, le segretarie dell'ufficio accanto, gli impiegati della banca, i broker della borsa e i venditori delle macchine Peugeot dalla Francia all'Australia. Se l'amministratore delegato, lui solo, dovesse improvvisamente smettere di credere nell'esistenza della Peugeot, sarebbe ricoverato alla svelta nel più vicino ospedale psichiatrico, e qualcun altro andrebbe a ricoprire il suo posto.

Allo stesso modo, il dollaro, i diritti umani e gli Stati

Uniti d'America esistono nell'immaginazione condivisa di miliardi di persone; e nessun individuo, da solo, ne potrebbe minacciare l'esistenza. Se io mi facessi avanti a dire che non credo nel dollaro, nei diritti umani o negli Stati Uniti, la cosa non importerebbe un granché. Questi ordini costituiti immaginari sono intersoggettivi; per poterli cambiarli dovremmo cambiare simultaneamente la coscienza di miliardi di persone, il che non è facile. Un cambiamento di tale dimensione potrebbe essere conseguito solo con l'aiuto di un'organizzazione strutturata come un partito politico, un movimento ideologico, un culto religioso. E comunque, per costituire tale organizzazione complessa sarebbe necessario convincere molti estranei a cooperare l'uno con l'altro. E ciò può accadere soltanto se questi estranei credono in alcuni miti condivisi. Ne consegue che, per cambiare un ordine costituito immaginario vigente, prima dobbiamo credere in un ordine immaginario alternativo.

Se volessimo per esempio smantellare la Peugeot, avremmo bisogno di immaginare qualcosa di più potente, come il sistema giudiziario francese. Per smantellare il sistema giudiziario francese ci servirebbe immaginare qualcosa di ancor più potente, come lo stato francese. E se volessimo smantellare anche quello, dovremmo di nuovo immaginare qualcosa di ancor più potente.

Non c'è modo di uscire dall'ordine costituito immaginario. Quando noi abbattiamo le mura della nostra prigione e corriamo verso la libertà, di fatto corriamo verso il cortile di ricreazione più ampio di una prigione più grande.

# Tutti contro tutti?

## La solitudine della competizione, la condivisione nella cooperazione

28 novembre 2019 – VII edizione Evento annuale Sulleregole  
per le scuole secondarie di II grado

### PICCOLA FILMOGRAFIA

Recensioni di Alessandro Cafieri tratte da "Conflitti – Rivista di ricerca e formazione psicopedagogica" ([www.cppp.it/conflitti](http://www.cppp.it/conflitti)); schede film tratte dal sito [www.mymovies.it](http://www.mymovies.it). (\*).  
Accanto a ogni titolo è stato indicato l'articolo o gli articoli della Costituzione attinenti.

**1. L'INSULTO** (ART. 3, 10, 11, 19)

*NB: per la VII edizione dell'Evento Sulleregole è fortemente consigliata la visione integrale del film*

- 2. GREEN BOOK** (ART. 3, 13, 16)
- 3. IL TRADITORE** (ART. 1, 2, 3, 17, 18)
- 4. IL VERDETTO** (ART. 2, 8, 32)
- 5. UN AFFARE DI FAMIGLIA** (ART. 4, 29, 30, 31, 36, 38)
- 6. BLACKKLANSMAN\*** (ART. 3, 17, 18)
- 7. UNA NOTTE DI 12 ANNI\*** (ART. 13, 15, 16, 17, 24, 27)
- 8. LA DONNA ELETTRICA\*** (ART. 21, 27, 41)
- 9. L'ALBERO DEL VICINO\*** (ART. 13, 14, 24, 30)
- 10. IN GUERRA\*** (ART. 1, 4, 35, 36, 39, 40, 41, 46)
- 11. QUASI NEMICI\*** (ART. 3, 4, 21, 34)
- 12. ODISSEA NELLO SPAZIO**
- 13. THE WOLF OF WALL STREET**
- 14. METROPOLIS**

## 1. L'insulto (art. 3, 10, 11, 19)

*Regia: Ziad Doueiri*

*Interpreti: Adel Karam, Rita Hayek, Kamel El Basha, Christine Choueiri, Camille Salameh*

*Origine: Libano, 2017*

*Durata: 113 minuti*

*Trama:* Beirut, oggi. Yasser è un profugo palestinese e un capocantiere scrupoloso, Toni un meccanico militante nella destra cristiana. Un tubo rotto, un battibecco e un insulto sproporzionato, pronunciato da Toni in un momento di rabbia, innescano una spirale di azioni e reazioni che si riflette sulle vite private di entrambi con conseguenze drammatiche, e si rivela tutt'altro che una questione privata.

In West Beirut, il film che ci ha fatto conoscere Ziad Doueiri, la guerra passava dall'apparire un'avventura personale al divenire una tragedia nazionale. Nella contemporaneità de L'Insulto la guerra civile libanese appartiene al passato, militarmente è finita nel 1990, ma basta una miccia piccola come una mezza grondaia che sgocciola per dare nuovamente fuoco alle polveri e trasformare un banale incidente in un processo mediaticamente incandescente, che spacca subito la nazione in due.

Doueiri e Joelle Touma, sua compagna e co-sceneggiatrice, sono partiti da un'occasione reale, un'uscita verbale infelice del regista in un momento di nervosismo, per andare all'origine del sentimento che sta sotto certe frasi, che non vengono mai pronunciate per caso.

Un'opera di immersione in profondità, dunque, tra lapsus e impulso, raccontata però in verticale, perché il conflitto, come la rabbia, come l'umiliazione, è qualcosa che monta. Raccontata in maniera diretta, appunto, attraverso tappe che si potrebbero dire prevedibili, eppure, non solo l'avverarsi del prevedibile è parte integrante del discorso, ma soprattutto è sfumato, colorato, drammatizzato da un ottimo copione, che si muove abilmente tra la sfera pubblica (e il film processuale) e il momento privato (dunque il dramma psicologico). Con il colpo di genio di fare dei due avvocati rivali un padre e una figlia, che non possono non portarsi in aula dell'altro: qualcosa che va al di là degli "atti", esattamente come il confronto tra Toni e Yasser va al di là dell'insulto pronunciato sul momento e affonda in una sofferenza, privata e collettiva, che ancora tormenta e fomenta.

Se il film ha un limite, nel suo essere quasi didattico sull'argomento, in quel limite c'è anche la sua forza comunicativa e la sua principale ragione d'interesse, al di là della bella scrittura e delle prove attoriali di Adel Karam e Kamel El Basha. Perché parlare del peso simbolico delle parole e delle sue conseguenze reali, vuole anche dire parlare della responsabilità di chi si esprime attraverso un mezzo che è megafono e dunque del ruolo del regista. Doueiri porta davanti ad una corte di giustizia le due parti, perché giustizia dev'essere e non rimozione, ma non auspica né vittime né colpevoli, solo di affrontare fino in fondo le cose, per poter finalmente voltare pagina.

## 2. Green Book (art. 3, 13, 16)

*Regia: Peter Farrelly*

*Interpreti: Viggo Mortensen, Mahershala Ali, Linda Cardellini*

*Origine: USA, 2018*

*Durata: 130 min.*

*Trama:* Tony, italoamericano che lavora come buttafuori in un locale notturno di New York, viene assunto temporaneamente come autista (e guardia del corpo) da Don, colto e apprezzato pianista di origini afroamericane, in procinto di partire per un tour nel Sud degli Stati Uniti. Siamo negli anni '60 del secolo scorso, ed esiste ancora la segregazione razziale.

L'apartheid, cioè la distinzione di valore tra persone a partire dalle presunte razze di appartenenza, sembrava, fino a qualche tempo fa, ricordo di un passato remoto, lontano anni luce, almeno nelle democrazie occidentali. Invece, ancora una volta, i ricorsi della storia, attraverso le notizie di cronaca, ci insegnano che non bisogna mai abbassare la guardia, quando si tratta di tutelare e garantire i diritti umani.

La nostra Costituzione, in quel baluardo rappresentato dall'articolo 3, ci ricorda che siamo tutti diversi (nessuno è identico ad un altro), ma che abbiamo gli stessi diritti (e doveri), perché siamo tutti importanti, in egual misura. Ci accomuna la dignità di esseri umani, nessuno escluso. Per quanto possa sembrare scontata questa affermazione, si tratta della pietra angolare della nostra democrazia.

Fatta questa premessa, "Green Book" è un film — tratto da fatti realmente accaduti — di scottante attualità, anche se ambientato in un contesto storico che credevamo ormai superato.

Protagonisti assoluti della vicenda, narrata prevalentemente coi toni della commedia e una certa dose di ironia, sono un geniale e raffinato musicista e il suo improvvisato e rozzo autista, con qualche idea razzista ma dall'animo altruista. Una improbabile coppia di "stranieri" che attraversano il profondo Sud degli Stati Uniti per una serie di concerti prenatalizi, in territori in cui ancora esistono assurde e discriminatorie regole di convivenza (in)civile.

Guida turistica del viaggio è il "Libro Verde" per automobilisti "negri" che vogliono evitare spiacevoli disagi, con l'indicazione dei locali in cui le persone "di colore" sono accettate. Una vergogna stampata e venduta per circa 30 anni, ma che costituiva un aiuto per chi si spostava in determinate zone degli USA.

Come ogni "road movie", anche questo si rivela un itinerario di formazione dei protagonisti. Durante il tragitto compiuto insieme, i due impareranno a conoscersi, comprendersi e ascoltarsi reciprocamente. A partire da nette differenze e accesi contrasti, che sfoceranno anche in momenti di alta tensione e scontro frontale, Tony e Don instaurano un rapporto che farà emergere progressivamente anche un forte sentimento di vicinanza e solidarietà, base necessaria per rispettarci e stimarsi vicendevolmente.

In un confronto così stretto e ravvicinato, come la dimensione del viaggio richiede, ognuno ne esce cambiato, scoprendo parti di sé prima ignorate e nuovi modi di stare al mondo. La diversità funge da specchio che ci permette di guardarci dentro più a fondo e riscoprire il comun denominatore dell'umanità che ci lega agli altri. Se si riconoscono le proprie debolezze e i propri limiti, si cresce e

matura, acquisendo nuovi strumenti per l'interazione sociale e la comprensione della complessità esistenziale.

Tony, uomo interessato quasi esclusivamente ai bisogni primari e dai modi sbrigativi (oltre che maneschi), toccherà più da vicino la bellezza dell'arte e della cultura, anche come stimolo per le relazioni (per esempio, cimentandosi nella scrittura di poetiche lettere alla moglie), oltre che l'importanza della riflessione e della mediazione, invece di reagire sempre impulsivamente. Don, invece, apprezzerà la semplicità e il pragmatismo propri di Tony, così come la sua franchezza, capacità di protezione e senso dell'unità familiare.

Grazie all'alleanza e complicità che sempre più stringono strada facendo, i due faranno fronte comune contro le ingiustizie che incontreranno durante il percorso, per via del solo colore della pelle di Don. La loro presa di coscienza sarà così decisa che, nel finale, si opporranno in maniera emblematica e plateale all'ennesima vessazione camuffata da tradizione e regola sociale.

"Green Book" risulta quindi un efficace e coinvolgente inno, oltre che alla necessità dell'eguaglianza dei diritti e di una società più giusta, all'amicizia: quella vera, fisica e carnale, che nasce dall'incontro e dalla condivisione di un cammino fianco a fianco. Senza muri e senza barriere.

### **3. Il traditore (art. 1, 2, 3, 17, 18)**

*Regia: Marco Bellocchio*

*Interpreti: Pierfrancesco Favino, Maria Fernanda Cândido, Fabrizio Ferracane, Luigi Lo Cascio, Fausto Russo Alesi*

*Origine: Italia, 2019*

*Durata: 148 min.*

*Trama:* nella Sicilia degli anni '80 esplode la guerra tra cosche mafiose per il controllo del traffico della droga. Tommaso Buscetta, boss latitante in Brasile, viene rintracciato ed estradato in Italia. Interrogato dal giudice Giovanni Falcone, decide di fare i nomi e rivelare il funzionamento dell'apparato criminale. Il maxiprocesso che segue fa emergere clamorosi sospetti di collusione tra Stato e "Cosa Nostra".

Con questo film, il maestro del cinema Bellocchio si confronta ancora una volta con la storia della nazione, andando a toccare i tasti dolenti e le ferite sempre aperte nella memoria collettiva (ricordiamo, ad esempio, tra i titoli precedenti, Buongiorno, notte, sugli "anni di piombo" e il terrorismo, e Vincere, ambientato in epoca fascista). E lo fa, oltre che col suo stile personale, psicologico e introspettivo, in modo crudo e diretto: la carneficina della prima parte della pellicola è un vero e proprio pugno allo stomaco, che a tratti ha richiamato alla memoria del sottoscritto l'impressionante incipit di *Salvate il soldato Ryan* (di S. Spielberg), con i soldati americani che cadono inesorabilmente sotto i colpi dei tedeschi, durante lo sbarco in Normandia.

La spietata brutalità di Cosa Nostra marcia subito a fuoco il racconto, che tocca l'apice "pirotecnico" (come contraltare dello sfarzoso e grottesco festeggiamento, in apertura, dedicato a Santa Rosalia) quando sopraggiunge la strage di Capaci, in cui perse la vita il compianto giudice Giovanni Falcone. Si tratta di uno dei momenti più bui e apocalittici della nostra Repubblica, sintetizzato con rara efficacia visiva.

Per non creare fraintendimenti o inopportune riabilitazioni, nemmeno la sceneggiatura fa sconti ai protagonisti: i mafiosi sono rappresentati inequivocabilmente come mostri feroci e senza scrupoli, ridotti poi a bestie in gabbia, in una sorta di zoologico girone infernale, durante il processo nell'aula bunker.

Ripercorrendo i momenti salienti di un'epoca che ha registrato un esponenziale progresso nella lotta alla criminalità organizzata e nella riaffermazione della legalità da parte delle istituzioni, il film è imperniato sulla figura ambigua di Buscetta, boss pentito che tenta in ogni modo di sopravvivere e vendicarsi, rinnegando – dopo l'iniziale opposizione a trasgredire il giuramento di gioventù – il codice etico criminale, nel momento in cui prevale la consapevolezza di essere stato "tradito" proprio da quel mondo, che non ha rispettato i patti impliciti. Dall'omertà alla verità il passo è breve, ma anche foriero di inevitabili conseguenze, come fardelli da portare sulle spalle per il resto della vita. Ed è il presunto richiamo alla struttura familistica della mafia a risultare sarcasticamente caricaturale, quando, nella lotta intestina per il potere, sono proprio i legami e gli affetti di sangue ad essere recisi e decimati, in una folle spirale di violenza senza fine.

Lungi dall'apparire quale eroe sacrificale, il personaggio di Buscetta esprime, attraverso dubbi e contraddizioni, il corto circuito di un sistema di dominio che richiede un'adesione totalizzante e

paramilitare, in estrema antitesi con i principi democratici ed egualitari alla base della nostra Costituzione, che regolano la convivenza civile e fondano la pace sociale.

La scelta del tradimento, può essere vista, in chiave evolutiva esistenziale, come tentativo di riscatto nei confronti di un copione già scritto, come possibilità per intraprendere nuove e inedite strade, anche in termini di ridefinizione della propria identità, tagliando i ponti con il proprio passato e le proprie origini. La mafia come metafora di sottomissione, conformismo, cieca obbedienza può essere allora sconfitta solo se ci apriamo alle sfide del cambiamento e della crescita, se pratichiamo l'infedeltà a quell'immagine di noi imprigionata nello specchio delle nostre sicurezze e dipendenze.

Come ulteriore tratto distintivo della cinematografia dell'autore, anche in questa opera la dimensione onirica irrompe prepotentemente nel piano della realtà, sottolineando il ruolo dell'inconscio e del livello fantasmatico nell'orientamento delle nostre scelte e azioni: in particolare, la suggestiva sequenza notturna finale pare alludere al compimento simbolico di una missione mai intimamente rifiutata, emblema di un'appartenenza che ha segnato indelebilmente il destino del controverso protagonista.

#### 4. Il verdetto (art. 2, 8, 32)

*Regia: Richard Eyre*

*Interpreti: Emma Thompson, Stanley Tucci, Fionn Whitehead, Jason Watkins*

*Origine: Gran Bretagna, 2017*

*Durata: 105 min.*

*Trama:* Fiona Maye è un giudice che si occupa di complessi casi di diritto familiare. Un giorno deve decidere sulla condizione drammatica di Adam, malato di leucemia e prossimo alla maggiore età, il quale rifiuta le necessarie trasfusioni di sangue, perché Testimone di Geova. Prima di emettere la sentenza, il magistrato si reca in visita al ragazzo in ospedale: l'incontro faccia a faccia segnerà le vite di entrambi.

Tratto dal romanzo "La ballata di Adam Henry", dell'affermato scrittore Ian McEwan, il film vede come assoluta protagonista una donna (interpretata dalla superlativa attrice Emma Thompson) nel doppio ruolo di giudice e moglie. E, forse, come si può intuire dall'evolversi della trama, madre mancata.

Estremamente ligia al dovere e identificata con la propria immagine professionale, la cui inflessibile autorevolezza rischia di trasformarsi in rigidità personale, Fiona si porta sempre il lavoro anche a casa, dove subentra una seria crisi col marito Jack, colto e affermato docente universitario, stanco di sentirsi ai margini della vita di coppia e distante, affettivamente e fisicamente, dalla donna che ha sposato, di cui è ancora — profondamente e dichiaratamente — innamorato. Un vissuto, quello di Jack, covato da tempo, e culminato nella verbalizzazione dell'esigenza di una tragicomica fuga extraconiugale, a cui seguiranno i fatti.

La pellicola si sviluppa su questo duplice binario: da una parte la vita professionale di Fiona, con un intricato dilemma da sciogliere in aula in tempi stretti, che interroga alla radice il rapporto tra fede e ragione, morale e legge, sopravvivenza e morte; dall'altro sentimenti e legami privati, con un matrimonio messo duramente alla prova, che rischia di implodere, a partire da silenzi, assenze e mancate comunicazioni.

Le certezze e le sicurezze di Fiona sono messe in discussione dall'incontro con Adam, adolescente "pronto a immolarsi" per via del credo religioso a cui la famiglia aderisce, con l'intransigenza tipica dei fondamentalismi. Il colloquio tra i due, fatto di brevi ma folgoranti battute, riaccende nel ragazzo la luce della speranza, stravolgendo le sue precedenti convinzioni.

Come previsto dalla legge, che tutela il diritto naturale alla vita, il tribunale ordina il trattamento medico obbligatorio per tutelare il minorenne, il quale cerca spasmodicamente, una volta tornato alla normalità di tutti i giorni, un contatto diretto con la persona che gli ha di fatto salvato la vita e riaperto le porte del futuro. Tra messaggi in segreteria, lettere e pedinamenti da parte del giovane, Fiona si ritrova sempre più in difficoltà e costretta a confrontarsi con le proprie emozioni, di fronte al ritrovato vigore e alla incontenibile passione che animano Adam, ostinato ad insistere per essere accolto a tutti i costi nell'esistenza della donna.

Nel mondo di Fiona, fatto di consuetudini, riti e schemi sociali precostituiti (come straordinariamente esemplificato dal personaggio del suo assistente Nigel), ora intaccato dall'infedeltà del marito e dalla sofferenza di una separazione in casa che prelude al divorzio, non sembra esserci posto anche per la possibilità di un rapporto umano imprevisto e sui generis. Ma

sotto la superficie della maschera indossata per rispondere alle aspettative proprie e del contesto di appartenenza, i nodi emotivi iniziano a fare breccia e chiedere il conto: dubbi e domande interiori spingono la donna, in un afflato di rinnovata umanità, scevra da vincoli e pregiudizi, a riprendere il senso delle relazioni, confrontandosi da una parte con la reazione di Adam, diventato nel frattempo maggiorenne, e dall'altra con l'amorevole vicinanza e comprensione di Jack, intenzionato a preservare e far rifiorire la loro unione.

Il tema del libero arbitrio attraversa così tutta la vicenda narrata, portando prepotentemente in primo piano il conflitto tra scelte individuali e imposizione esterne (etiche, ideologiche, legislative o frutto di decisioni altrui). Una tensione di mai facile soluzione, che costella continuamente di bivi i nostri percorsi vitali. "Siamo umani, troppo umani", avrebbe detto qualche filosofo.

E, nota a margine, non è un caso che nel film sia più volte citato il poeta irlandese Yeats: una figura criptica e imponente della letteratura moderna, che ha saputo raccogliere e condensare le ansie e le inquietudini del suo tempo, senza perdere di vista i richiami simbolici della tradizione e dei miti, utilizzati come filtri e chiavi di lettura del presente.

## 5. Un affare di famiglia (art. 4, 29, 30, 31, 36, 38)

*Regia: Hirokazu Kore-eda*

*Interpreti: Lily Franky, Kirin Kiki, Sakura Ando, Mayu Matsuoka, Jyo Kairi, Miyu Sasaki*

*Origine: Giappone, 2018*

*Durata: 121 min.*

*Trama:* Una allegra famiglia allargata condivide la quotidianità in un piccolo e umile appartamento di periferia, sopravvivendo di espedienti. Un giorno si aggiunge anche una bambina, apparentemente abbandonata dai genitori. Ma un improvviso incidente porterà alla luce insospettati segreti...

Vincitore della Palma d'Oro al Festival di Cannes 2018, il film di Kore-eda, regista giapponese con un passato da documentarista, ci riporta volentieri, come una boccata d'ossigeno, ad un cinema d'altri tempi, lontano dai ritmi frenetici e messaggi urlati del mondo contemporaneo. Si tratta di un cinema profondo, riflessivo, pacato, empatico, attento ai particolari, dalla fotografia ai dialoghi. In linea con la tradizione cinematografica nipponica d'autore (non a caso troviamo un evidente richiamo di Rashomon di Kurosawa).

A partire dalla quotidianità degli Shibata, un nucleo consapevolmente "anormale" e bizzarro, seguito anche dai servizi sociali, l'opera intende mostrare i rapporti e legami familiari nella loro più autentica essenza, senza pretese didattiche o pedagogiche, sospendendo ogni giudizio e aprendo il campo a dubbi e considerazioni circa la struttura della famiglia, tra vincoli naturali e giuridici, in un'epoca storica in cui il modello sociale tradizionale è entrato palesemente in crisi e abbiamo a che fare con nuove e molteplici configurazioni, dense di senso, significati e complessità.

Oggi ci tocca inesorabilmente constatare la fine della famiglia univocamente intesa, e riconoscere la realtà tangibile delle famiglie al plurale, tra separazioni e ricomposizioni, nella girandola di legami affettivi e sentimentali — con le conseguenti ricadute pratiche e materiali — che gli adulti decidono di allacciare, stringere, rinsaldare, sciogliere. È, in altri termini, la condizione "liquida" della società postmoderna, come ampiamente e lucidamente descritta dal compianto sociologo Zygmunt Bauman, uno dei più noti e acuti analisti della globalizzazione.

Ma il racconto di Kore-eda, più che concentrarsi sulla dissoluzione delle relazioni e l'allentamento (o scomparsa) delle reti comunitarie, con stile ironico e a tratti picaresco punta a sottolineare l'importanza, nella crescita di ogni bambino, dell'amore, cura e presenza genitoriale, della solidarietà e complicità fraterna, del senso di appartenenza e riconoscimento, della casa come nido protettivo e rifugio dalle fatiche e dai pericoli del mondo esterno.

Dietro ogni aspetto critico e discutibile delle condotte dei pittoreschi personaggi si cela l'altra faccia, il lato d'ombra che mette in discussione i nostri luoghi comuni, credenze e valutazioni morali: papà e figlio delinquono con piccoli furti per racimolare il denaro per vivere, ma, d'altro canto, le imprese sfruttano gli operai assumendoli "a giornata", senza garanzie future e sussidi in caso di malattia o infortunio; una ragazza "vende" il proprio corpo in un locale a luci rosse, ma cerca di conoscere la storia del suo cliente abituale e comprenderne la sofferenza; la nonna sottrae soldi ai familiari dell'ex marito, ma li usa per il sostento di tutti i suoi conviventi; la bambina

accolta dalla nuova famiglia è stata "tecnicamente" rapita, ma anche sottratta ad abusi e maltrattamenti...

Nonostante le contraddizioni, la famiglia protagonista si mostra sempre unita, vicina ai bisogni affettivi e rispettosa delle esigenze di ogni membro, anche di fronte a imprevisti e avversità. Se gli adulti hanno il compito di aiutare i giovani a diventare grandi, il padre scapestrato insegna al figlio a rubare con perizia e destrezza: paradossalmente, è ravvisabile in questa attitudine una specifica intenzionalità educativa propria del ruolo genitoriale, pur se contraria alle norme sociali vigenti. Anche perché le leggi, a partire da quelle dell'economia, hanno acuito le disuguaglianze sociali e diminuito drasticamente i diritti dei lavoratori (si veda la tragicomica sequenza del licenziamento della signora Shibata).

Altra tematica portante, che attraversa tutta la vicenda, è quella della scelta, a partire dai legami, perché è proprio la facoltà e la possibilità di decidere, anche le dipendenze e gli affetti, che ci rende pienamente liberi e autonomi. E scegliere comporta sempre l'accettazione delle conseguenze, nel bene e nel male, prima o poi, delle proprie azioni. Così come la legge e la giustizia sociale non sempre vanno a braccetto: nel clamoroso finale del film scopriremo perché.

Un'opera sorprendente, intensa e poetica, che fa pensare e commuovere allo stesso tempo. Da non perdere.

## 6. **BlacKkKlansman (2018)**

*Regia: Spike Lee*

*Interpreti: Adam Driver, Ryan Eggold, Topher Grace, Robert John Burke, Corey Hawkins, John David Washington, Jasper Pääkkönen, Paul Walter Hauser, Craig muMs Grant, Harry Belafonte.*

*Origine: USA 2018.*

*Durata: 128 minuti.*

*Trama:* anni 70. Ron Stallworth, poliziotto afroamericano di Colorado Springs, deve indagare come infiltrato sui movimenti di protesta black. Ma Ron ha un'altra idea per il suo futuro: spacciarsi per bianco razzista e infiltrarsi nel Ku Klux Klan. Come spettatori oggi siamo abituati a essere spiazzati e depistati, tra cambi di registro e rimescolamenti di generi. Il merito è anche di Spike Lee e di una carriera gestita, pur tra altissimi e bassissimi, mantenendo un elevato livello di temerarietà e iconoclastia. 'BlacKkKlansman' dimostra, ancora una volta, come ci sia bisogno di Lee nel cinema e nella società contemporanea. Ovvero di una voce lucida e cinica, che sappia generare potenti affreschi di puro entertainment e iniettare al loro interno elementi spuri, destinati a sovvertirne la natura. Un lavoro su commissione, lo script firmato da David Rabinowitz, Charlie Wachtel e Kevin Wilmott, e pensato per Jordan Peele, regista-rivelazione di 'Scappa - Get Out'. Come fu per 'Inside Man', Lee si mette al servizio della sceneggiatura altrui, ma con una sostanziale differenza: il tema qui è talmente vicino alla poetica di Lee da rendere impossibile una separazione netta tra autore e semplice professionista. E infatti Lee contamina, fa suo il plot: ne conserva il potenziale commerciale ma lo trasforma in una bomba cromatica, che mescola blaxploitation anni 70 e contestazione delle Pantere Nere, razzismo interno alla polizia e caricatura di un Male che è chaplinianamente ridicolo prima ancora di essere terrificante. A David Duke e ai membri del Ku Klux Klan non viene concessa l'austera dignità di un villain: restano caricaturali oggetti di scherno, fantocci di un potere antico, di cui rappresentano l'elemento più istintivo e ferino. Lee non ha mai amato la blaxploitation e la sua natura ambigua, né ha mai mancato di sottolinearlo. Ma 'BlacKkKlansman' - come già 'La 25a ora' per gli irlandesi di New York o 'SOS Summer of Sam' per il punk nascente - è l'ulteriore dimostrazione di come il regista americano ami addentrarsi in territori apparentemente lontani dal proprio per dimostrare di conoscerli appieno, fino al più inatteso riferimento culturale. Dove invece tutto quadra è nell'epilogo, che spezza il ritmo e cambia la natura di un film costruito sull'ironia e sulle radici del male, trasportandolo all'urgenza di un presente che merita un'immediata presa di coscienza. Le grezze immagini dei suprematisti bianchi comunicano l'amarezza di un esito non preventivato: c'era dell'ingenuità in chi seguiva le parole di Stokey Carmichael? Forse. Ma come si è giunti da lì a questo presente? Come sottolineato da James Baldwin e Raoul Peck in 'I Am Not Your Negro', il cinema ha giocato un ruolo decisivo nella costruzione di una cultura della segregazione. Là erano i bianchissimi ballerini di Stanley Donen, qui la visione del mondo offerta da 'Nascita di una nazione' prima e da 'Via col vento' poi. Forse restano solo le lacrime, come canta Prince nello struggente gospel postumo che domina i titoli di coda di 'BlacKkKlansman': ma Spike Lee sceglie, coraggiosamente, le risate di scherno e il loro sottovalutato potere.

## 7. Una notte di 12 anni (2018)

*Regia: Alvaro Brechner*

*Interepreti: Antonio de la Torre, Chino Darín, Alfonso Tort, César Troncoso, Soledad Villamil, Silvia Pérez Cruz, Mirella Pascual, Nidia Telles, César Bordón, Luis Mottola.*

*Origine: Francia, Argentina, Spagna 2018.*

*Durata: 123 minuti.*

*Trama:* settembre 1973. L'Uruguay è sotto il controllo di una dittatura militare. Il movimento di guerriglia dei Tupamaros è stato schiacciato e smantellato da un anno. I suoi membri sono stati imprigionati e torturati. In una notte di autunno, nove prigionieri Tupamaro vengono portati via dalle loro celle nell'ambito di un'operazione militare segreta che durerà 12 anni. Da quel momento in poi, verranno spostati, a rotazione, in diverse caserme sparse nel Paese e assoggettati a un macabro esperimento; una nuova forma di tortura mirata ad abbattere le loro capacità di resistenza psicologica. È interessante che a distanza di pochi giorni arrivino nelle sale cinematografiche italiane due opere che ci ricordano ciò che accadde in due Paesi dell'America Latina nella seconda metà del secolo scorso. Si tratta del documentario "Santiago, Italia" di Nanni Moretti sul Cile e di questo film. Entrambi, seppure con modalità narrative diverse, ci ricordano ciò che accade quando una brutale dittatura in nome di un preteso 'diritto' cancella qualsiasi forma di trattamento umano nei confronti dei detenuti. Seguiamo i 4323 giorni di detenzione di tre dei nove guerriglieri catturati ed assistiamo ad una scientifica quanto abietta strategia finalizzata non tanto ad ottenere informazioni (le quali con il trascorrere degli anni divengono sempre meno utili) quanto piuttosto per devastarne la psiche uccidendoli di fatto pur mantenendoli in vita. Di carcere in carcere siamo testimoni delle privazioni e umiliazioni a cui vengono sottoposti nonché alla falsa assistenza esibita nel momento in cui la Croce Rossa chiede di conoscerne le condizioni di detenzione. In questo inferno costituito da celle fatiscenti possono però essere dettate lettere d'amore per procura o si può arrivare al ridicolo di una defecazione difficile da realizzare per mancanza di un'autorizzazione superiore. Ciò che prevale però è la denuncia di un sistema di oppressione che ha cinematograficamente i tempi e i ritmi dei film che negli anni '70 avevano il coraggio di raccontare quanto accadeva e riuscivano ad attrarre un pubblico anche numericamente considerevole. Si pensi, a titolo di esempio, al cinema di Costa Gavras a partire da "Z - L'orgia del potere". Quanto è accaduto di recente con 'Sulla mia pelle' lascia ben sperare nel fatto che, per quanto lontane nel tempo e nello spazio, queste vicende uruguaiane attirino almeno un po' di attenzione. Scriveva Cesare Beccaria nel 1764: "Una crudeltà consacrata dall'uso nella maggior parte delle nazioni è la tortura del reo mentre si forma il processo, o per costringerlo a confessare un delitto, o per le contraddizioni nelle quali incorre, o per la scoperta dei complici, o per non so quale metafisica ed incomprensibile purgazione d'infamia, o finalmente per altri delitti di cui potrebbe esser reo, ma dei quali non è accusato". Film come questo possono forse aiutare a far riflettere anche chi, ancora oggi, vorrebbe che i metodi di tortura tornassero a non essere più considerati come reati.

## 8. La Donna Elettrica (2018)

*Regia: Benedikt Erlingsson*

*Interpreti: Halldóra Geirharðsdóttir, Jóhann Sigurðarson, Juan Camillo Roman Estrada, Jörundur Ragnarsson, Haraldur Stefansson, Thorir Sæmundsson, Davíð Þór Jónsson, Magnu's Trygvason Eliassen, O'mar Guðjo'nsson.*

*Origine: Francia, Islanda, Ucraina 2018.*

*Durata: 101 minuti.*

*Trama:* Halla è una donna single di circa cinquant'anni che dirige un piccolo coro nella verde ed educata Islanda. La sua esistenza quotidiana e insospettabile nasconde un segreto: Halla è infatti anche l'ecoterrorista a cui il governo e la stampa danno la caccia da mesi, per i ripetuti sabotaggi che ha compiuto contro le multinazionali siderurgiche che stanno attentando alla sua splendida terra. Halla, insomma, non resta in casa a farsi bombardare dalle notizie e dalle immagini catastrofiche che arrivano dalla televisione, esce, agisce e punta in alto, a salvare il mondo. Punta letteralmente in alto, scagliando le sue frecce contro l'industria nazionale per cercare di fare breccia nelle coscienze di politici e conterranei. È una supereroina, e il suo super problema è una bambina ucraina, di nome Nika, di cui ancora non sa niente, se non che potrebbe cambiarle la vita, e che la sua sola esistenza comporta una grande responsabilità. Benedikt Erlingsson voleva fare un 'feel good movie' su una minaccia planetaria e c'è riuscito, azzeccando un tono altro, né action né classica commedia, com'è altro il paesaggio geografico e sociale islandese rispetto al resto del globo. Un registro fatto di paradossi, il più visivo dei quali è la corsa della protagonista per nascondersi dal drone nel nulla degli sterminati spazi aperti dell'isola, come dentro una novella esistenzialista o un film di Hitchcock, o ancora il travestimento con la pelle di pecora, che riporta ad una dimensione mitica, di animalità come forza e di antica, vichinga collaborazione tra uomo e natura, oggi costantemente negata. Erlingsson scrive e dirige una storia tutta al femminile, nella quale il fisico e l'intensità espressiva di Hallora Geirharðsdóttir sono protagoniste assolute, addirittura raddoppiate dall'espedito narrativo della gemella di Halla, interpretata dalla stessa attrice. Ma la questione femminile è anche interna al racconto, nel richiamo della maternità, nelle metafore del ventre della terra, nel patto che lega le due sorelle e anche nella solitudine dell'impegno della protagonista, che però arriva allo spettatore in forma divertente e sentimentale, tra cellulari nascosti nel freezer, cugini di campagna, automobili dai colori improbabili e accanimento delle istituzioni e del destino contro un povero turista sudamericano. Piccola anti commedia della contemporaneità, imparagonabile alle punte cinematografiche di un Kaurismäki o di un Roy Andersson (per restare a Nord), 'La donna elettrica' è in ogni caso una visione salutare e gradevolissima, che, sotto la confezione leggera, fa la sua dichiarazione al mondo attraverso il megafono del cinema, con modi garbati ed evitando di prendersi troppo sul serio, lasciando quel genere di serietà, drammatica e alla fine inutile, al vociare indistinto della televisione. In questa operazione, di sdrammatizzazione da un lato ed eleganza del tocco, dall'altro, ha un ruolo fondamentale il disegno sonoro del film, sofisticato ed elettrizzante, con la messa in scena ritmica ed umoristica del trio di musicisti.

## 9. L'albero del vicino - Under the Tree (2017)

*Regia: Hafsteinn Gunnar Sigurðsson*

*Interpreti: Steinþór Hróar Steinþórsson, Edda Björgvinsdóttir, Sigurður Sigurjónsson, Þorsteinn Bachmann, Selma Björnsdóttir, Lára Jóhanna Jónsdóttir.*

*Origine: Islanda, Polonia, Danimarca, Germania 2017.*

*Durata 89 minuti.*

*Trama:* difficili rapporti con il vicinato rischiano di compromettere la tranquillità di una famiglia con insormontabili problemi di gestione. Agnes e Atli sono coppia giovane con bambina. La relazione dà segni di stanchezza e si rompe quando Agnes sorprende il marito guardare un video in cui fa sesso con la sua ex. Sbattuto fuori di casa, Atli torna a vivere con i genitori, nella loro villetta con giardino. Ma sotto quell'albero, che sconfinava nella proprietà dei vicini, c'è un lutto che pesa e un equilibrio apparente che è sul punto di scoppiare, con devastanti conseguenze. Commedia nera o tragedia intrisa d'ironia, comunque lo si voglia etichettare, 'Under the Tree' è un film che arriva esattamente dove vuole arrivare, seguendo un'escalation drammatica che il contesto urbano islandese, algido e trattenuto, finisce volontariamente per esasperare. La serietà di chi è coinvolto nella farsa è una delle principali premesse alla riuscita dell'effetto comico e il film di Hafsteinn Gunnar Sigurðsson gioca esattamente su questo principio. Si ride amaro, o forse il riso non affiora veramente alle labbra, ma è lì, sottotraccia, pronto a rincarare la dose, pronto a suggellare, nel finale, la beffa dell'assurdo, la tragicommedia dell'animale sociale. Nella civile Islanda, infatti, dove alzare la voce o parcheggiare fuori posto è un comportamento irrazionale, non c'è spazio per l'irrompere dell'emotività, lo scalpitare dei nervi sotto pressione appare subito violenza, disturbo psichico, occasione per cui chiamare la polizia. Semplicemente non c'è posto per una contravvenzione all'obbligo dell'armonia sociale; non è quello il luogo, come la riunione di condominio (una delle scene clou) non è il luogo per spostare il discorso sul personale: non si può usare la discussione sulle fogne per parlare di divorzio, è scorretto, al di là dell'urgenza intrinseca della materia. Innescata dal fastidio che l'ombra di un albero getta sull'angolo verde di una coppia di mezza età (e il paradosso è già dietro l'angolo, perché quanto sole potrà mai esserci, e quanto spesso, in quel di Reykjavik, per generare un'ombra?) la guerra tra vicini di casa è scheletro narrativo e pretesto riuscito di un film che non si esaurisce, però, soltanto in un racconto ben orchestrato. Attraverso il peso affidato al fuoricampo, occupato dal corpo mancante del fratello del protagonista, che si è fatto nel tempo dubbio, tarlo, vera e propria prospettiva deviata, Sigurðsson parla di cinema e legge il mondo con la lente del cinema, ricordandoci ad ogni istante che la nostra è sempre e soltanto una visione delle cose.

## 10. In Guerra (2018)

*Regia: Stéphane Brizé*

*Interpreti: Vincent Lindon, Mélanie Rover, Jacques Borderie, David Rey, Olivier Lemaire, Isabelle Rufin, Bruno Bourthol, Sébastien Vamelle, Valérie Lamond, Guillaume Daret.*

*Origine: Francia 2018*

*Durata 105 minuti.*

*Trama:* la fabbrica Perrin, un'azienda specializzata in apparecchiature automobilistiche dove lavorano 1100 dipendenti che fa parte di un gruppo tedesco, firma un accordo nel quale viene chiesto ai dirigenti e ai lavoratori uno sforzo salariale per salvare l'azienda. Il sacrificio prevede, in cambio, la garanzia dell'occupazione per almeno i successivi 5 anni. Due anni dopo l'azienda annuncia di voler chiudere i battenti. Ma i lavoratori si organizzano, guidati dal portavoce Laurent Amédéo, per difendere il proprio lavoro. Stéphane Brizé torna, a tre anni di distanza da "La legge del mercato", al sodalizio con Vincent Lindon per affrontare nuovamente una tematica che gli sta particolarmente a cuore: quella delle condizioni di lavoro ai giorni nostri. Ha dalla sua parte la garanzia della perfetta interazione, già sperimentata nel film citato, tra un attore di pregio come Lindon e interpreti non professionisti. La sceneggiatura è estremamente precisa, nulla è stato affidato al caso eppure l'esito finale è di una naturalezza straordinaria. In questa occasione però la struttura è decisamente diversa: del privato del protagonista sappiamo poco, esattamente quanto basta. Perché al centro c'è Laurent come uomo di punta della protesta ma ci sono soprattutto le dinamiche che intercorrono tra i dipendenti della fabbrica che si vuole chiudere e la proprietà nonché quelle che si sviluppano all'interno del comitato di lotta. Come afferma il sociologo Luciano Gallino le ideologie non sono finite, come qualcuno vorrebbe pretendere, ce n'è ancora una e dominante: la legge del mercato appunto. La lotta di classe, lungi dall'essere scomparsa, continua e a vincerla è il neoliberismo senza regole grazie a parole d'ordine come 'flessibilità' e 'delocalizzazione'. Dall'altra parte ci sono i Laurent Amédéo di questo 'mondo libero' come lo chiama Ken Loach. Che accettano, come quelli della Perrin, di lavorare per un certo numero di ore senza stipendio per garantirsi un futuro che verrà invece negato sulla base del fatto che un'azienda apre e chiude le proprie sedi quando vuole e anche se il dividendo azionario è del 25%. Brizé conosce quel mondo in cui gli operai (che si vorrebbero scomparsi) invece esistono ancora ed hanno familiari a cui garantire che il loro lavoro (cioè i cosiddetti mezzi di sostentamento) ci sarà anche un domani. Sta loro accanto e ci impone di seguirli, trattativa dopo trattativa, riunione dopo riunione senza mai trasformare il suo lavoro in docufiction (anche se le riprese dei momenti più caldi potrebbero tranquillamente passare come realizzate dal vero). Li vediamo pretendere una sola cosa: il rispetto dei patti. Rispetto appunto: un vocabolo che sembra non avere più alcun valore perché le persone diventano 'cose' nei confronti delle quali non si ha più alcun dovere, tantomeno un dovere morale. È una guerra impari quella che Brizé ci mostra, in cui chi ha, dalla sua, la forza del denaro finalizzata al profitto privo di regole si ammanta di una democrazia di facciata mentre sta instaurando una feroce tirannia transnazionale le cui vittime si nascondono nelle case di chi perde il lavoro.

## 11. Quasi nemici - L'importante è avere ragione (2017)

*Regia: Yvan Attal*

*Interpreti: Daniel Auteuil, Serge Gainsbourg, Romain Gary, Jacques Brel, Camélia Jordana, Yasin Houicha, Nozha Khouadra, Yvonne Gradelet, François Mitterrand, Nicolas Vaude.*

*Origine: Francia 2017.*

*Durata 95 minuti.*

*Trama:* Camélia Jordana, già attrice nell'acclamata commedia francese del 2017 'Due sotto il burqa', ora nelle vesti di una studentessa di giurisprudenza dell'Università di Parigi 2 Neïla Salah, in un'interpretazione che le è valsa il premio César come migliore promessa femminile del cinema francese. Il film è la storia dell'incontro e dell'inaspettato avvicinamento di una ragazza di origine araba proveniente dai sobborghi parigini e Pierre Mazard (Daniel Auteuil), un noto professore dai modi burberi e di estrazione benestante. Lui le insegnerà la nobile arte della retorica, arma con cui lei imparerà a imporsi sia nella sua carriera, che nella vita privata; ma il gesto del professore si rivelerà essere tutt'altro che altruista e tutti i nodi verranno al pettine. Supportato dalle teorie dei grandi studiosi e intellettuali della storia del pensiero e della filosofia, il professore - ma sarebbe meglio dire: il regista Attal - ci consegna a noi spettatori delle piccole lezioni di retorica, di eloquenza, sul parlare bene e sulla costruzione del consenso. Non conta solo ciò che si dice ma anche - e certe volte soprattutto - come lo si dice. E perciò tutto si può dire, bisogna solo vedere quali argomentazioni si portano. Il refrain del film, nocciolo essenziale delle lezioni di retorica del professore è: "La verità non importa, ciò che importa è avere sempre ragione". In questo senso, Mazard intende il dialogo come una colluttazione, uno scontro, un conflitto, in cui uno dei due interlocutori deve avere sempre la meglio. Come spesso succede, proprio quando si ha appreso e interiorizzato la tecnica arriva il momento di trasgredirla. Infatti, il film da un certo punto in poi procede invalidando ciò che prima aveva costruito in un espediente molto classico del racconto al cinema: ribaltando le premesse e mostrandone i punti deboli, le discrasie. Quindi, in maniera intelligente il regista francese non riduce le lezioni di Mazard a delle regoline da seguire pedissequamente, ma le descrive come degli strumenti da saper utilizzare anche in relazione al contesto, conoscendone il funzionamento, i punti di forza e le zone d'ombra o le irriducibili contraddizioni. La frase che sentiremo ripetuta più volte mentre il film volge al termine - e che stride con il motto della prima parte - è: "Quando si parla bene ci si dimentica come dire le cose in maniera semplice" che porta a compimento il senso generale del film, ne esaurisce l'argomento, rendendo onore alla sua complessità. Il racconto pur dimostrando un chiaro intento morale, non rinuncia al mordente e allo scorretto politicamente, utilizzati come strumenti prediletti per la costruzione dei momenti divertenti del film, che riescono a strapparci delle risate "a denti stretti" sulla cultura araba (ma che non si risparmiano neanche contro il conformismo, il perbenismo e l'ipocrisia dei tempi che corrono). Una satira ben dosata, anche perché affidata alle battute di un professore smaccatamente intollerante, sgradevole, arrogante, beffardo, ironico, cinico, ma sempre in maniera equa, onesta intellettualmente, fin colta, tale da renderlo un personaggio accettabile, a un certo punto quasi simpatico, umano tutto sommato. Ciò che non convince del tutto è la trascuratezza - decisamente fuori luogo rispetto al tenore generale del film - di certi dialoghi troppo sbrigativi, come nella scena in cui viene introdotta la chiave narrativa che porta i due personaggi a costruire il

loro rapporto. Si resta con l'idea che certi nuclei della narrazione si sarebbero potuti ampliare, dando loro il giusto respiro. Piccola nota finale: la risata di Camélia/Neila è bellissima nella sua spontaneità.

## 12. 2001: Odissea nello spazio (1968)

*Regia: Stanley Kubrick.*

*Interpreti: Keir Dullea, Gary Lockwood, William Sylvester, Daniel Richter, Leonard Rossiter, Margaret Tyzack, Robert Beatty, Sean Sullivan, Douglas Rain, Frank Miller (III).*

*Origine USA, Gran Bretagna 1968*

*Durata 140 minuti.*

*Trama:* 2001. Sulla Luna, in prossimità del cratere Tyco, è stato trovato un monolito la cui esistenza viene tenuta sotto il massimo segreto. Il monolito improvvisamente lancia un segnale indirizzato verso il pianeta Giove. Diciotto mesi dopo l'astronave Discovery si dirige verso il pianeta. A bordo si trovano due astronauti, Frank e David, tre ricercatori ibernati e il computer della nuova generazione, HAL 9000, in grado di controllare il funzionamento di tutta l'astronave, nonché di dialogare con gli astronauti. L'infallibile computer segnala un guasto in uno degli elementi esterni dell'astronave ma il pezzo, sottoposto a numerosi test, risulta essere in ottime condizioni di funzionamento. I due astronauti debbono arrendersi al fatto che HAL ha sbagliato e decidono di disattivarlo. Hal fa allora in modo che il pezzo venga rimesso al suo posto e trancia il tubo dell'ossigeno di Frank. Quando David, uscito per recuperare il cadavere del compagno, tenta di rientrare il computer glielo impedisce. L'astronauta distrugge la memoria del computer, apprende il vero scopo della missione (raggiungere Giove per scoprire il mistero del monolito) e arriva sul pianeta su cui morirà per rinascere a nuova vita. Capolavoro in assoluto, non della storia del cinema di fantascienza ma di quella del cinema tout court, '2001' rappresenta una delle riflessioni più articolate giunte sul grande schermo sul rapporto civiltà/tecnologia nonché sul destino dell'umanità. Kubrick, che ha sempre amato poco l'ipertecnicismo (pur avvalendosi sempre e ai massimi livelli sul piano delle sue produzioni), riesce a sviluppare il suo discorso a partire da un romanzo di Arthur C. Clarke. Ciò che nel testo letterario è precisa descrizione, nel film diventa suggestione. A partire dalla scelta di una colonna sonora che ha fatto epoca, con le note del 'Danubio blu' ad accompagnare il volo delle astronavi. L'abbiamo ritrovata in mille versioni pubblicitarie o di accompagnamento a servizi televisivi, ma qui aveva una precisa funzione: commentare le immagini di un futuro ipertecnologico mediante la musica composta nel periodo in cui la temperie culturale era permeata della convinzione della bontà assoluta della Scienza e delle sorti progressive dell'umanità guidata dalla sua Luce. Il protagonista del film è un non-attore, è HAL 9000 o, meglio, il suo occhio e la sua voce. Gli umani sono a sua disposizione mentre lui sembra al loro servizio. Ma non si tratta della solita macchina "cattiva". L'uomo di Kubrick (come in "Il Dottor Stranamore" e, successivamente, in "Arancia meccanica") si prepara da solo la propria distruzione. HAL non impazzisce, HAL, molto più drammaticamente, va in crisi perché il suo sistema binario SÌ-NO, viene stravolto dalla presenza di un segreto da conservare, di una menzogna da dire. Lo scopo della missione non va rivelato e il computer non può resistere a questa intrusione dell'umana doppiezza nei suoi delicati apparati. Quando David lo disattiva progressivamente, HAL (che ha ucciso quattro uomini) ritorna allo stadio infantile, preludio al percorso che l'astronauta dovrà fare procedendo fino alla propria morte per poi risorgere come feto delle stelle, in gestazione per una nuova umanità. Riascoltare il respiro profondo dell'astronave a contrasto con il silenzio del nero dello spazio, in cui la morte muta, trova una sua ancor più tragica contestualizzazione; riaffrontare quell'occhio che

scava (come quello della macchina da presa) all'interno di milioni di anni di storia, consente di comprendere come questo film come molti altri (ma più di molti altri) fosse un'opera completa in se stessa e non necessitasse di un proseguimento. Che invece c'è stato. Si intitola '2010. L'anno del contatto', ed è da evitare con la massima cura.

### 13. The Wolf of Wall Street (2013)

*Regia: Martin Scorsese*

*Interpreti: Leonardo DiCaprio, Jonah Hill, Matthew McConaughey, Jon Favreau, Cristin Milioti, Jon Bernthal, Kyle Chandler, Ethan Suplee, Shea Whigham, Spike Jonze.*

*Origine: USA 2013.*

*Durata 180 minuti.*

*Trama:* assunto dalla L.F. Rothschild il 19 ottobre del 1987 e iniziato alla 'masturbazione' finanziaria da Mark Hanna, yuppie di successo col vizio della cocaina e dell'onanismo, è digerito e rigettato da Wall Street lo stesso giorno in seguito al collasso del mercato. Ambizioso e famelico, risale la china e fonda la Stratton Oakmont, agenzia di brokeraggio che rapidamente gli assicura fortuna, denaro, donne, amici, nemici e (tanta) droga. Separato dalla prima moglie, troppo rigorista per reggere gli eccessi del consorte, Jordan corteggia e sposa in seconde nozze la bella Naomi, che non tarda a regalare due eredi al suo regno poggiato sull'estorsione criminale dell'alta finanza e la ricerca sfrenata del piacere. Ma ogni onda cavalcata ha il suo punto di rottura. Perduti moglie, amici e rotta di navigazione, Jordan si infrangerà contro se stesso, l'inchiesta dell'FBI e la dipendenza da una vita 'tagliata' con cocaina e morfina. Alla fine di un film di Scorsese ci si convince ogni volta che non si possa andare più in là, che non ci sia più spazio per un'altra inquadratura dopo l'immersione subacquea de 'Le royaume des fées' ("Hugo Cabret"), che non ci sia un altro sguardo ammissibile dopo gli occhi celesti di un orfano dietro agli orologi e aggrappati alle lancette che scandiscono l'unico tempo che può vivere. Poi vedi 'The Wolf of Wall Street', commedia nera e stupefacente senza redenzione, e ti accorgi che è possibile. Navy Seal del cinema, Martin Scorsese si spinge daccapo oltre e questa volta negli angoli oscuri dove vivono le cose (molto) cattive e dove ingaggia una battaglia ad alto volume con gli avvoltoi di Wall Street, immorali gangster ma socialmente più accettabili di un gangster. Jordan Belfort, trader compulsivo impegnato a consumare (letteralmente) il mondo, è in fondo il fratello di quel 'bravo ragazzo' di Henry Hill (Ray Liotta in "Goodfellas"), che proprio come lui non è frutto dell'immaginazione ed è materia prima su cui si edifica il film. Recitato in prima persona da Leonardo DiCaprio, imperiale nella performance e imperioso nel film, 'The Wolf of Wall Street' afferra in piena e frontale autarchia un personaggio incontenente e talmente brillante che non smette di rilanciare e sperimentare i suoi limiti. Alla maniera del suo 'eroe' le immagini di Scorsese, brillanti e smaniose, sature e vuote, si rigenerano con la costanza di un moto perpetuo, svolgendo l'oscenità bestiale del mondo della finanza e proseguendo la sua analisi antropologica sull'avidità attraverso l'economia americana. Scrupoloso studioso di ambienti, di cui "L'età dell'innocenza" è il vertice incomparabile, Scorsese introduce in una ouverture" rapida e vorticosa l'universo degli operatori finanziari, un regno delirante e fuori controllo che fa fortuna a colpi di bluff e di transizioni più o meno legali, che pratica il piacere e il cinismo dentro un programma quotidiano di feste decadenti popolate da spogliarelliste, puttane, nani volanti e bestie da fiera. Un'orgia senza fine e senza altra ragione che perseverare nella perversione e nel vizio del denaro e della droga, il primo serve per ottenere la seconda. Così per 'montare' il toro furioso di Wall Street Jordan Belfort tira la cocaina, per restarci in equilibrio ingoia sedativi. Se si vuole accedere nei luoghi di 'The Wolf of Wall Street' è necessario seguire la 'striscia' bianca e mettere in conto la tachicardia, un'accelerazione di ritmo e un aumento della frequenza

delle immagini, in cui non si può fare a meno di leggere l'esperienza psicotropa e autodistruttiva che ha segnato la vita del regista e lasciato un'impronta indelebile nel suo cinema. Una conoscenza estrema e febbrile della 'materia' che ha forgiato il suo stile, l'eccitabilità della macchina da presa, il montaggio vertiginoso e incalzante, le atmosfere paranoiche, quelle ansiogene e quelle insonni. Gli abusi degli anni Settanta poi hanno prodotto un'identificazione primaria tra il giovane Scorsese e Jordan Belfort, di cui l'autore coglie assai bene i comportamenti ossessivi e la grottesca esuberanza, figurando un personaggio irrecuperabile, che cavalca ininterrottamente una cresta isterica e amorale fino al punto di rottura, un'onda di trenta metri che lo inghiottirà senza inghiottirlo davvero mai. Perché Belfort, in cima al suo yacht o sul palco(scenico) del suo ufficio, è un eruttante 're del mondo', di un serraglio di animali selvaggi e predatori. Lupo, leone (il logo della sua azienda e della sua immagine pubblica), toro (l'emblema di Wall Street), scimmie in stato di eccitazione permanente, ubriachi di potere e dipendenti da tutto. Scorsese non fa sconti, figuriamoci lezioni morali, per quelle rimandiamo a Oliver Stone e Michael Moore, rinunciando a qualsiasi forma di empatia col suo personaggio, escludendo la traccia sentimentale di "Casinò", la storia di un 'asso' che costruisce un impero per offrirlo a sua moglie, e mettendo in scena niente altro che la pura e semplice ambizione di dilapidare il mondo senza scrupoli e senza rimpianti. 'The Wolf of Wall Street' è (anche) lo stand-up di un buffone, corruttibile e corrotto leader di una gang disfunzionale, da cui emerge l'ambizione smisurata del trader di Jonah Hill, grande improvvisatore e habitué della commedia 'per adulti' a cui Scorsese regala una delle sequenze più prodigiosamente oscene e fuori misura del film. Maître in materia di cinismo e profitto personale resta nondimeno Jordan Belfort, che il regista riduce a un verme paralizzato dall'abuso di una sostanza chimica, costretto a strisciare fino alla sua vettura, vittima di un'umiliazione che ha contribuito a creare. Un uomo impossibile da redimere che quando infine cade non ha che un'idea nella testa: ricominciare. Un imperatore moderno e wellesiano, che fallisce il successo ed è un fallito di successo, senza 'Rosebud', traumi infantili o segreti da scoprire. Oscillante tra picchi e crisi, ansiolitici ipnotici e droghe stimolanti, 'The Wolf of Wall Street' agisce direttamente sulla chimica cerebrale dello spettatore, che rimane con una penna in mano e la rivelazione di qualcosa di mostruoso e appassionante sulla natura umana. Scorsese ripete la magia, questa volta nera e distruttiva

## 14. Metropolis (1927)

*Regia: Fritz Lang*

*Interpreti: Gustav Fröhlich, Brigitte Helm, Alfred Abel, Rudolf Klein-Rogge, Fritz Rasp, Theodor Loos, Erwin Biswanger, Heinrich George, Olaf Storm, Hanns Leo Reich.*

*Origine: Germania 1927.*

*Durata: 149 minuti.*

*Trama:* Nella città di sopra vivono i ricchi che godono di tutti gli agi. In quella inferiore gli operai, sfruttati come schiavi. Maria, che si occupa dei bambini di questi ultimi, li conduce un giorno a vedere un giardino della città di sopra. Qui incontra per la prima volta Freder, figlio del padrone assoluto di Metropolis, Frederer. Turbato dalla sua bellezza il giovane la va a cercare e scopre la dura vita degli operai. Maria mette tutte le sue forze nel tentativo di realizzare una mediazione tra quelle che definisce "le braccia e il cervello" ma lo scienziato Rotwang la rapisce e dona le sue sembianze a un robot che istigherà gli operai alla ribellione. Capolavoro del cinema in assoluto e di quello di fantascienza in particolare 'Metropolis' va collocato nella complessità socio-culturale del periodo in cui venne realizzato. La sceneggiatura è di Thea von Harbou, moglie di Lang, e già questo costituisce un elemento di riflessione perché la scrittrice pochi anni dopo avrebbe aderito al Partito nazista mentre il regista, ebreo per parte di madre, lasciò la Germania per raggiungere gli Stati Uniti. Sta in questo ibrido d'origine una delle possibili cause del fatto che 'Metropolis' venisse, ad esempio, pesantemente criticato da un regista come Buñuel e apprezzato invece da Hitler, che vedeva nello sviluppo della trama e, in particolare nel finale, un sostanziale sostegno alla sua ideologia. Al di là delle diverse letture coeve, il film costituisce una pietra miliare non tanto per la vicenda narrata, che ha molti debiti con il teatro (in particolare con quello di Ernst Toller e di Erwin Piscator) e non manca di elementi retorici, quanto per la visionarietà dal punto di vista scenografico. Lang si avvale della collaborazione di ben tre scenografi (Kettelhut, Hunte e Vollbrecht) ed è grazie alla continua riflessione sull'immagine che la città avrebbe dovuto avere che il film superò qualsiasi aspettativa. Come doveva presentarsi una metropoli in cui dominavano l'oppressione e lo sfruttamento? Quanto il riferimento biblico (e brugheliano) alla Torre di Babele doveva divenire significativo? Come far percepire il trionfo delle macchine come un Moloch assetato di sacrifici umani? Sono tutte domande a cui la visionarietà di Lang e dei suoi collaboratori offre una risposta con un'opera che subì innumerevoli mutilazioni nel corso degli anni ma che ora gode di un restauro filologicamente accuratissimo.

## Tutti contro tutti?

### La solitudine della competizione, la condivisione nella cooperazione

28 novembre 2019 – VII edizione Evento annuale Sulleregole  
per le scuole secondarie di II grado

**PAROLE CHIAVE TRATTE DAL KIT DIDATTICO SULLEREGOLE, al quale si rimanda integralmente per ulteriori approfondimenti:**

<https://www.sulleregole.it/kit-didattico/>

#### COMPETIZIONE / SELEZIONE

**competizione** s. f. [dal lat. *tardo competitio -onis* (der. di *competere* «competere»), attrav. l'ingl. *competition*].

1. a. Gara, lotta, contrasto fra persone o gruppi che cercano di superarsi, di conquistare un primato e sim.: c. sportive, politiche; b. Nel linguaggio econ., talora sinon. di concorrenza.

2. In ecologia, qualsiasi manifestazione di antagonismo tra individui o popolazioni dello stesso livello trofico, dalla quale risulti una modificazione dei rapporti numerici e degli spazi vitali, e pertanto delle condizioni di sopravvivenza e di accrescimento.

3. In botanica, il complesso delle azioni reciproche fra le piante di una consociazione: si manifesta soprattutto nella sottrazione di luce, di acqua e di alimenti fatta da una pianta a scapito delle altre.

**selezione** s. f. [dal lat. *selectio -onis*, der. di *selectus*, part. pass. di *seligere* «scegliere» (comp. di *se-* «a parte» e *legere* «cogliere, prendere, scegliere»)].

a. Scelta, operazione di scelta che ha per fine di trarre da un gruppo, anche molto vasto, gli elementi migliori o più adatti a determinati fini. b. In biologia, riproduzione non casuale tra gli individui che compongono una popolazione di una specie.

Il latino classico “*competere*” – cum + *petere* – significa incontrarsi, coincidere, concordare, accordarsi, corrispondere, essere padrone di se stesso. Nella sua forma transitiva, significa cercare insieme, nello stesso tempo, di acquistare, di ottenere qualcosa.

Nella sua accezione comune, *competere* significa che tutti vogliono la stessa cosa, allo stesso tempo, e quindi rivaleggiano gli uni con gli altri. In altre parole, *competere* significa gareggiare, per ottenere qualcosa che può essere ottenuto soltanto da uno dei tanti che la cercano. Nella società verticale la competizione è uno degli strumenti attraverso i quali si seleziona la comunità, o meglio si selezionano le posizioni delle persone della comunità. Siccome la gara prevede vincitori e sconfitti, quando ci si confronta per competizioni, il risultato è che chi vince sale

nella scala delle gerarchie sociali, mentre chi perde scende, e quando arriva al fondo (continuando a perdere in ognuna delle competizioni nelle quali gareggia), progressivamente diventa #inutile [utilità], e se necessario può essere eliminato o neutralizzato. Nella società orizzontale, invece, i rapporti si tengono sul presupposto che nessuno può essere scartato, perché ciascuno è degno in quanto essere umano.

La comunità progredisce attraverso la valorizzazione delle diversità. Prevede e permette la collaborazione ed è capace di gestire conflitti e litigi in modi civili, evoluti e non violenti. Non è quindi rilevante attribuire il risultato a una singola persona a scapito degli altri, ma, al contrario, è rilevante il risultato concreto ottenuto con il contributo di coloro che lo prestano per raggiungerlo. L'evoluzione della società verso il modello verticale o verso il modello orizzontale dipende per una parte consistente anche dalla relazione esistente tra l'educazione e la competizione, nel senso che, quanto più la scuola e in generale le agenzie educative presentano come positiva la competizione, tanto più ci si muove verso una società verticale; quanto più si considera positiva la cooperazione, tanto più si va verso una società orizzontale.

## Citazioni

*“Arriva un tempo, nell’educazione di ciascun uomo, in cui egli si convince che la competizione è ignoranza; che l’imitazione è suicidio; che deve saper accettare se stesso per il meglio e per il peggio, come parte sua.”* **Ralph Waldo Emerson**

*“La competizione porta alla sconfitta. Persone che tirano la corda in due direzioni opposte si stancano e non arrivano da nessuna parte.”* **William Edwards Deming**

*“Gli elementi fondamentali del rapporto tra individui che facciano propria la modalità esistenziale dell’avere sono la competizione, l’antagonismo e la paura. La componente antagonistica, nel rapporto incentrato sull’avere, deriva dalla sua stessa natura; se infatti l’avere è il fondamento del mio sentimento di identità perché ‘io sono ciò che ho’, il desiderio di avere non può che condurre al desiderio di avere molto, di avere di più, di avere il massimo.”* **Erich Fromm**

*“Le graduatorie servono a farvi capire a che punto siete, non chi siete.”* **David Foster Wallace**

*“Nelle culture moderne la competizione è considerata fonte di progresso. È mio parere tuttavia che la competizione provochi cecità, in quanto nega l’altro e riduce la creatività, riducendo le occasioni di coesistenza. L’origine antropologica dell’Homo sapiens non passa attraverso la competizione ma attraverso la cooperazione, e la cooperazione può verificarsi solo come attività spontanea tramite la mutua accettazione, e cioè attraverso l’amore.”* **Humberto Maturana**

## CONDIVIDERE

**condividere** v. tr. [comp. di con- e dividere] (coniug. come dividere). – *Dividere, spartire insieme con altri: il patrimonio è stato condiviso equamente tra i fratelli. Anche, avere in comune con altri: c. l'appartamento; più spesso fig.: condivido pienamente la tua opinione; non condivideva le mie idee; condividono la passione per la montagna. ♦ Part. pass. condiviso, con valore verbale o di agg.: è un'opinione condivisa da molti; obiettivi, programmi largamente condivisi, che incontrano largo consenso.*

La condivisione è l'utilizzo in comune di una risorsa o dello spazio. In senso stretto si riferisce all'uso congiunto o alternato di un bene finito, come ad esempio una residenza. È anche correlato al processo di dividere e distribuire. Altri esempi si possono trovare in natura. In un organismo che si nutre o respira, gli organi interni sono costituiti in modo tale da dividere e distribuire l'energia in ingresso e rifornire le parti del corpo che ne necessitano.

In senso lato, la condivisione si può riferire al libero uso di un bene, come di una informazione.

Il termine condivisione è particolarmente flessibile ed estensibile: condivisione nel mercato, come aiuto economico e ambientale (per esempio il carpooling); condivisione su internet: file sharing (per esempio Dropbox, Google Drive). Se si pensa ai social network, il termine slitta fino al significato, più lato, del comunicare, indicando l'azione del pubblicare, portare a conoscenza degli altri un pensiero, un testo, una canzone, un video, un sito – potenziando il canale di una formazione culturale collettiva; condivisione in informatica: con il time-sharing, per esempio, un singolo computer viene utilizzato per fornire più processi di elaborazione a molteplici utenti.

La condivisione può essere la partecipazione comune a un progetto, significare una tensione d'insieme, l'essere d'accordo, il riconoscimento della propria e/o altrui difficoltà nell'accettazione dello scambio dei ruoli, un'esperienza che accomuna senza che nessuno rinunci al proprio punto di vista, né risulti penalizzata la propria e altrui diversità – dunque esperienza più ricca, fertile di discernimento e di emozioni.

L'idea della condivisione porta con sé quella della solidarietà, e più specificamente, in una società orizzontale, la circostanza che la solidarietà è conseguenza naturale della orizzontalità (la Costituzione esprime il concetto attraverso il richiamo al dovere alla solidarietà. Nella società orizzontale, infatti, non potrà esistere contrapposizione fra diritti soggettivi e la società stessa, perché quei diritti saranno riconosciuti e inseriti in una trama di diritti e doveri dove questi sono giustificati soltanto dalla funzione di rendere possibili quelli.

### Citazioni

*“Prima di pensare a cambiare il mondo, fare le rivoluzioni, meditare nuove costituzioni, stabilire un nuovo ordine, scendete prima di tutto nel vostro cuore, fatevi regnare l'ordine, l'armonia e la pace. Soltanto dopo, cercate delle anime che vi assomigliano e passate all'azione.” **Platone***

*“Ciò che non giova all'alveare, non giova neppure all'ape” **William Marco Aurelio***

*“Le idee racchiuse in se stesse s’inaridiscono e si spengono. Solo se circolano e si mescolano, vivono, fanno vivere, si alimentano le une con le altre e contribuiscono alla vita comune, cioè alla cultura.”* **Gustavo Zagrebelsky**

## COOPERAZIONE

**Cooperazione** s. f. [dal lat. tardo *cooperatio* -onis]. – 1. Il cooperare, l’atto o il fatto di cooperare; opera prestata ad altri o insieme ad altri per la realizzazione di un’impresa o il conseguimento di un fine: c. attiva, intelligente; c’è bisogno della c. di noi tutti. Nella teologia morale, c. al peccato, aiuto prestato ad altri nel commettere un peccato. C. allo sviluppo, attività svolta dai vari governi per favorire la crescita economica e culturale dei paesi in via di sviluppo. 2. In senso economico e giuridico, azione svolta in comune, con fini mutualistici e non speculativi, dagli appartenenti a una organizzazione o categoria sociale unitisi in cooperativa, per raggiungere un fine comune di produzione, di consumo o di credito, eliminando il ricorso a intermediari.

All’opposto di cooperazione sta competizione. Mentre la cooperazione comporta il concorso di più forze sinergicamente rivolte verso un obiettivo comune, la competizione implica la necessità di una selezione e di una gara rivolta alla sopraffazione di uno su un altro, o su più altri. E contiene inevitabilmente in sé la semantica della violenza e dell’aggressività.

“Una percentuale crescente di antropologi sta arrivando alla conclusione che la cooperazione – non la dimensione del cervello o l’uso degli attrezzi, e senza dubbio non l’aggressività – fu l’atteggiamento che caratterizzò i primi esseri umani.” (Alfie Kohn, *La fine della competizione*)

Quando si parla di cooperazione o collaborazione si intende quindi – e molti sono i casi in natura (le società delle formiche, delle api, delle termiti) – quel processo di gruppi o organismi che agiscono per il mutuo beneficio, per la conservazione e l’accrescimento stesso della propria specie.

Con la cooperazione, la capacità dell’individuo aumenta a livello esponenziale grazie alle connessioni con gli altri individui.

Nelle scienze sociali e in politica l’efficacia della cooperazione, della connessione tra individui e financo Stati, è fortemente auspicata da sociologi, filosofi, scrittori.

Tendenzialmente la cooperazione è la forma di relazione tipica della società orizzontale, nella quale le persone collaborano su un piano di pari dignità per la realizzazione di un fine comune. Ciò si verifica non soltanto nelle attività di carattere economico/lavorativo, ma anche nell’istruzione (sia da parte del corpo docente che da parte degli studenti) e nelle più svariate formazioni sociali, compresa la famiglia (dove non esiste un capo, ma gli indirizzi della vita familiare sono, secondo il codice civile (art. 144) che in questo campo ne è un esempio, concordati tra i coniugi).

Albert Camus riteneva che la cooperazione, al contrario della competizione, favorisse l’affermazione di sé: lavorare con gli altri per riconoscere e affermare la propria e altrui umanità.

Benjamin Barber (teorico politico) proponeva la “risoluzione cooperativa dei conflitti” per sostituire la burocrazia competitiva ritenuta nemica della democrazia.

Morton Deutsch (psicologo sociale) convertiva il principio di sicurezza nazionale in “sicurezza reciproca”.

Roderic Gorney (sociologo) approfondiva lo stesso concetto: “La nostra sicurezza dipende in ultima analisi solo dalla capacità di ampliare il raggio d’azione della cooperazione percorrendo un ultimo passo fino ad abbracciare le comunità più vaste, vale a dire le nazioni”.

Anche la Costituzione italiana, nell’articolo 45, affronta l’argomento della cooperazione come una modalità virtuosa da incentivare.

Questa norma disciplina la società cooperativa che, nelle intenzioni del Costituente, dovrebbe contribuire efficacemente ad indirizzare l’economia verso forme solidaristiche.

Per quanto riguarda la società cooperativa, la previsione costituzionale era destinata al recupero e al riconoscimento della cooperazione pura, ovvero mossa da uno scopo esclusivamente mutualistico e solidaristico, senza scopo di lucro.

La successiva legislazione in materia ha inteso recuperare alcuni elementi di cooperativa spuria, soprattutto per permettere l’esistenza delle cooperative stesse, altrimenti destinate al tracollo finanziario. All’interno di questa categoria il d.lgs. 17 gennaio 2003, n. 6, di riforma del diritto societario, ha fatto emergere il modello delle cooperative a mutualità prevalente che si distingue dagli altri modelli puri.

## Citazioni

*“Ci si salva e si va avanti se si agisce insieme e non solo uno per uno.” ENRICO BERLINGUER*

*“Nel processo evolutivo va avanti chi è capace di cooperare, riuscendo così meglio a sopravvivere e a perpetuare la specie.” ROBERT NOZICK*

*“Non c’è prova migliore del progresso di una civiltà che il progresso della cooperazione.” JOHN STUART MILL*

## SOLIDARIETÀ

**Solidarietà** s. f. [der. di *solidario*, sull’esempio del fr. *solidarité*]. – 1. In diritto, modo di essere di un rapporto obbligatorio con più debitori (s. passiva) o con più creditori (s. attiva), caratterizzato dal fatto che la prestazione può essere richiesta a uno solo o adempiuta nei confronti di uno solo, avendo effetto anche per gli altri. 2. a. L’essere solidario o solidale con altri, il dividerne le idee, i propositi e le responsabilità: s. d’intenti; la s. fra i compagni, fra i colleghi; manifestare a qualcuno la propria s.; dichiarare la propria s. con un collega; atto, gesto, manifestazione di solidarietà. In senso più ampio, su un piano etico e sociale, rapporto di fratellanza e di reciproco sostegno che collega i singoli componenti di una collettività nel sentimento appunto di questa loro appartenenza a una società medesima e nella coscienza dei comuni interessi e delle comuni finalità: la s. umana; s. di classe, degli appartenenti a una stessa classe sociale; s. nazionale, esistente fra gli appartenenti a una stessa nazione, o anche fra i diversi partiti, pur se di

*contrastanti ideologie, di una stessa nazione; s. verso i paesi del terzo mondo; una generosa gara di s. per aiutare le popolazioni terremotate. In partic., governo di s. nazionale, sostenuto da partiti diversi e anche ideologicamente contrapposti, ma concordi nell'assumersi solidalmente, in situazioni di eccezionale gravità, la responsabilità di governo; nella seconda metà degli anni '70 del Novecento l'espressione governo di s. nazionale (o di unità nazionale) ha indicato l'esperimento di collaborazione tra forze governative e Partito Comunista, tentato in Italia allo scopo di fronteggiare la difficile situazione economica e politica. b. In diritto internazionale, s. di interessi, lo stesso che comunanza internazionale di interessi (v. comunanza, n. 1 b). c. Nel linguaggio giur. e sindacale, contratti di s., accordi collettivi tra datore di lavoro e sindacati in base ai quali si stabilisce una riduzione (temporanea o stabile) dell'orario di lavoro e, proporzionalmente, della retribuzione relativa; introdotti con lo scopo di difendere o di accrescere i livelli occupazionali, assumono la forma di contratti di s. interna (contratti «difensivi») quando la riduzione dell'orario di lavoro e la relativa diminuzione della retribuzione sono previste per evitare la riduzione dell'occupazione all'interno dell'impresa in difficoltà; assumono la forma di contratti di s. esterna (contratti «espansivi») quando alla riduzione stabile dell'orario di lavoro e alla diminuzione della retribuzione applicata dal datore di lavoro ai già occupati corrisponde l'assunzione di nuovo personale con chiamata nominativa e contratto a tempo indeterminato. 3. L'essere solidale, nel sign. tecnico dell'agg.: s. di due organi meccanici.*

Il diritto–dovere alla solidarietà è racchiuso persino nelle fondamenta della costruzione dei principali articoli della Costituzione Italiana; si tratta di principi classificati come inviolabili, irrinunciabili e inalienabili per l'ordinamento repubblicano.

Nell'articolo 2, i Costituenti affrontano il tema della solidarietà e il rapporto funzionale tra i doveri e i diritti, dove i primi possono esistere solo se finalizzati alla realizzazione dei secondi, validi per tutti: all'articolo 2 si giunge attraverso l'articolo 1 e attraverso il principio cardine della Costituzione, l'articolo 3 (principio di uguaglianza).

L'Italia è una Repubblica democratica dove il governo è esercitato da chiunque appartenga al popolo e non da ristrette oligarchie (principio democratico) [articolo 1].

Ma all'affermazione del principio democratico si giunge attraverso l'affermazione di un sovra-principio, contenuto nell'articolo 3, il principio di uguaglianza e dignità di tutti gli esseri umani.

L'articolo 3 è il nucleo centrale della Costituzione: tutti i cittadini, le persone, sono degni. Se tutti sono degni, a ciascuno è riconosciuto ogni diritto fondamentale; se tutti sono degni, tutti possono partecipare al governo della collettività (direttamente attraverso il voto, il referendum, le petizioni, o indirettamente attraverso i propri rappresentanti).

L'uguaglianza di tutti davanti alla legge, l'uguaglianza universale non delle persone, che sono evidentemente diverse per genere, etnia, lingua, religione e per le altre caratteristiche personali, ma delle possibilità è conseguenza naturale della dignità pari, riconosciuta dai costituenti per scongiurare che i tragici eventi (guerra, dittatura e uso della bomba atomica) del secolo passato si potessero ripetere.

L'interconnessione dei tre articoli (3, 1, 2) definisce le linee dell'ordinamento repubblicano, ponendo tre fondamentali principi: centralità della persona, pluralismo, solidarietà.

Tra i valori fondanti della nostra Repubblica, nell'articolo 2 la solidarietà emerge come base della convivenza sociale, cui tutti (quindi anche gli apolidi e gli stranieri [articolo 10], oltre che i

cittadini) devono attenersi: essa può avere riverberi in ambito patrimoniale (di cui all'art. 23 Cost.), e trova ulteriore suggello appunto nell'art 3 dove si prevede la cd. uguaglianza sostanziale.

Il riconoscimento dei diritti "inviolabili" dell'uomo è il rovesciamento della prospettiva dei regimi autoritari nei quali al centro del sistema è lo Stato, valore primario di fronte al quale i diritti non hanno tutela.

Accanto ai diritti si parla di "solidarietà politica, economica, sociale". Fin dall'inizio i Costituenti hanno sottolineato il legame fra diritti e solidarietà. Ecco così il duplice fine del riconoscimento dei diritti "inalienabili e sacri": "assicurare l'autonomia e la dignità della persona" e "promuovere a un tempo la necessaria solidarietà sociale". La convivenza sociale cioè deve essere costruita sulla base del principio di "solidarietà", perché la Costituzione "pone come fine ultimo dell'organizzazione sociale lo sviluppo di ogni singola persona umana".

La "persona" è stata sin dall'inizio il riferimento essenziale per le forze che lavoravano insieme per costruire un sistema nuovo. Dopo l'esperienza del fascismo era unanime l'accordo sull'antiorità della persona rispetto allo Stato e sulla necessità di rendere i diritti davvero "inviolabili", sottratti all'arbitrio del legislatore e immodificabili persino mediante il procedimento di revisione costituzionale (art. 138). Gruppi diversi per formazione politica e cultura trovarono un punto d'incontro nel valore della persona, patrimonio della tradizione cristiana e della cultura laica, al di là della divergenza sui presupposti. L'affermazione del costituente Togliatti che il fine di un regime democratico è "garantire un più ampio e più libero sviluppo della persona umana" trovò alla fine ampio consenso.

La prospettiva del liberalismo è arricchita: non basta garantire le sole libertà tradizionali; si tratta di assicurare a tutti condizioni minime di vita e di sviluppo per ricostituire quel minimo di omogeneità della società sottostante allo Stato, cui è legata la vita di ogni regime democratico. Il tessuto sociale in cui la persona si colloca è in primo piano; il richiamo dell'art. 2 alle "formazioni sociali", espressione di pluralismo, non solo registra la necessità che nessuno viva isolato ma sia necessariamente inserito nella famiglia, in enti e associazioni di vario tipo, ma garantisce anche i diritti alla persona all'interno stesso delle formazioni sociali che non possono limitarli o sacrificarli. Eppure i diritti non sono davvero effettivi se mancano le condizioni di fatto che ne rendano possibile l'esercizio. Assicurare a tutti le condizioni necessarie per vivere era l'intento fermo dei Costituenti che lo fissarono in primo luogo nei due commi dell'art. 38, assicurando il diritto all'assistenza e alla previdenza in modo da coprire tutte le persone, e in varie norme sugli altri diritti sociali. Nessuno deve essere lasciato solo: orizzonte che pare lontano dalla nostra quotidianità.

## **STORIE DI COMPETIZIONE E DI COLLABORAZIONE:**

[https://www.formazione-sulleregole.it/wp-content/uploads/2018/08/4.-competizione\\_SECONDARIA-2.pdf](https://www.formazione-sulleregole.it/wp-content/uploads/2018/08/4.-competizione_SECONDARIA-2.pdf)