

Elisée Reclus

NATURA E SOCIETÀ
Scritti di geografia sovversiva

a cura di **John P. Clark**

elèuthera



INDICE

Traduzione dall'inglese dell'Introduzione
di Amedeo Bertolo e Guido Lagomarsino
Traduzione dal francese dei testi antologici
di Eva Civolani e Antonietta Gabellini
Traduzione dall'inglese di *Evoluzione delle città*
di Pier Luigi Errani (gentilmente concessa da Franco Angeli Editore)
© 1999 John P. Clark ed Editrice A coop. sezione Elèuthera
Copertina: Gruppo Artigiano Ricerche Visive

INTRODUZIONE AL PENSIERO SOCIALE DI RECLUS	7
Storia della Terra, storia degli esseri umani	9
Il geografo anarchico	12
Dialettica di natura e cultura	25
Una filosofia del progresso	54
Anarchismo e trasformazione sociale	74
La critica del dominio	104
L'eredità di Reclus	133
TESTI SCELTI DI RECLUS	137
I. Il progresso	139
II. Il sentimento della natura	165
III. L'evoluzione delle città	179
IV. Evoluzione, rivoluzione e ideale anarchico	203
V. Lo Stato moderno	227

VI. A mio fratello contadino	247
VII. Cultura e proprietà	255
VIII. Sul vegetarianismo	265
 BIBLIOGRAFIA	 275

**INTRODUZIONE
AL PENSIERO SOCIALE DI RECLUS**

STORIA DELLA TERRA
STORIA DEGLI ESSERI UMANI

Elisée Reclus apre il suo *magnum opus* di teoria sociale, *L'Homme et la Terre*, con queste parole: «L'homme est la nature prenant conscience d'elle-même», l'uomo è la natura che prende coscienza di se stessa¹. Al di sopra di quest'affermazione c'è un'immagine della Terra tenuta alta da due mani. Scopo di quella sua opera – e a dire il vero di tutto il suo lavoro di una vita – è quello di trarre le debite implicazioni di quella frase e di quell'immagine. Egli vuole tracciare il corso della storia umana per mostrare l'unitarietà di sviluppo sottostante tutte le diversità culturali ed epocali e situare questa storia della nostra specie in seno alla più ampia storia del pianeta. Così facendo, spera di contribuire proprio a quel processo di sviluppo planetario della coscienza che va descrivendo. Vuole aiutare l'umanità a scoprire il suo significato in quanto essere storico, in quanto «unità-nella-diversità», in quanto aspetto dei più ampi processi di auto-realizzazione della Terra. E spera anche che la scoperta di queste verità su noi stessi ci aiuti ad agire in maggiore accordo con la nostra stessa natura, in quanto comunità umana in evoluzione e comunità terrestre in evoluzione.

In breve, Reclus racconta la storia dell'umanità nel contesto della storia della Terra, ponendosi così saldamente nella tradizione delle grandi narrazioni storiche. Si tratta di una tradizione che appare oggi piuttosto datata, poiché son cadute nel discredito le «grandi narrazioni» del socialismo e del comunismo, ed

anche quelle del capitalismo trionfante, del progresso tecnologico e del nazionalismo sono in corso di demistificazione. Stiamo ora attraversando un periodo intermedio tra narrazioni, tra miti. È tempo di nichilismo, quando la ricerca dell'essere è sostituita dalla lotta per il potere. Senza un'età dell'oro da emulare o un'utopia da creare, ci troviamo intrappolati in un presente banale. Conserviamo pezzi e bocconi dei miti frammentati del passato e ci troviamo sempre più con pezzi e bocconi sconnessi dell'io. Nel caso peggiore ci limitiamo ad accumulare, nel migliore a riciclare. In ogni caso c'è una perdita del senso dell'essere, una perdita di creatività, una perdita di speranza. Reclus viveva in un'epoca molto diversa, al culmine del mito del progresso. I partigiani del sistema di dominio trasudavano ottimismo e compiaciuta soddisfazione. Gli avversari mostravano i denti con sacrosanta indignazione e s'accendevano di speranza idealistica per una trasformazione rivoluzionaria. Oggi il senso di rassegnazione ha preso il posto della speranza. Lo spirito conservatore diventa nulla più che cinismo incallito; il radicalismo è ridotto a marginalismo risentito. E tra i due regna la confusione.

In quest'epoca di rassegnazione qualsiasi narrazione d'autorealizzazione appare sospetta, com'è evidenziato dalle recenti critiche all'idea stessa di «grande narrazione». Quelle critiche sostengono che ogni tentativo di scoprire un'universalità transstorica o anche solo un filo unificante che attraversa il tessuto della storia tradisce una volontà intellettuale di potenza, riflette un imperialismo culturale o addirittura costituisce una camuffata apologia del dominio. È vero che tali narrazioni sono state spesso colpevoli di una o più di quelle colpe ed è anche vero che è una funzione del pensiero critico quella di sottoporre ogni interpretazione ad una spietata disamina. E tuttavia la «grande narrazione anarchica» di Reclus lancia una sfida a tale rigetto assoluto dell'esigenza d'una concezione più complessiva, olistica, della storia. Benché sia vero (e non molto sorprendente) che Reclus non sfugge del tutto ai difetti tipici dei creatori di narrazioni universali, ci sono tuttavia differenze fondamentali tra il suo tentativo e la maggior parte degli altri. Una differenza importante è l'identità del suo protagonista storico (cioè del soggetto o agente della storia). Non si tratta, come è il caso della

tipica «grande narrazione», dell'umanità occidentale, «civilizzata», e del suo processo di trionfante dominio planetario. Si tratta invece di un'umanità-nella-natura impegnata in un processo di autorealizzazione. È inoltre significativo il fatto che, nonostante l'imperfetta realizzazione di questo scopo, Reclus si sforza di capire lo sviluppo storico tramite un approccio fondamentalmente dialettico che cerca l'unità-nella-diversità, che apprezza varie culture per le loro qualità specifiche e per il loro permanente contributo al progresso e che evita di ridurre queste culture a stadi obsoleti di sviluppo verso gli attuali livelli, suppostamente più elevati, di successo sociale, economico politico ed intellettuale. Reclus contribuisce pertanto enormemente al progetto, ancor oggi in corso, di scrivere la storia della Terra dal punto di vista dell'autorealizzazione planetaria naturale e sociale. La sua storia del progresso prefigura così imprese intellettuali recenti come la «storia socio-ecologica della libertà»² di Murray Bookchin e la «storia universale» di Thomas Berry e Brian Swimme³, ecologica e centrata sulla Terra.

Questa dunque è la versione reclusiana della storia terrestre: un resoconto completo del pianeta, dalle origini ai suoi tempi, attraverso i processi evolutivi epocali ed infine attraverso i molteplici episodi della storia umana dentro questa storia. È dunque un resoconto dell'intersezione tra la storia naturale e la storia umana, la storia della «natura che diventa cosciente di se stessa».

Note al capitolo

1. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, Librairie Universelle, Parigi, 1905-08, vol. I, p. 1.

2. Si veda Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto 1982, ed in particolare il cap. VII, pp. 167-191.

3. Si veda Brian Swimme e Thomas Berry, *The Universe Story: From The Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*, Harper San Francisco, San Francisco 1992.

IL GEOGRAFO ANARCHICO

Elisée Reclus nasce il 15 marzo 1830 a Sainte-Foy-la-Grande, una cittadina sulle rive della Dordogna, nella Francia sud-occidentale. Suo padre, Jacques Reclus era pastore protestante a Sainte-Foy e professore nel vicino *college* protestante. Era, a dire il vero, un «protestante tra protestanti», avendo deciso di lasciare la Chiesa Riformata francese per diventare pastore d'una «Libera Chiesa» nella città di Orthez. Lasciando la Chiesa istituita, Jacques Reclus rinunciò anche, coerentemente, alle possibilità di carriera personale e di sicurezza economica per sé e per la sua ampia famiglia. Secondo il nipote e biografo di Elisée, Paul Reclus, Jacques influenzò fortemente i suoi figli, grazie alla sua dedizione ai principi, alla «messa in pratica del comunismo» nella sua vita quotidiana e all'essersi palesato, tramite la sua indipendenza dalla religione ufficiale, come un «precursore dell'anarchismo»¹. Reclus riecheggia questa opinione quando dice che suo padre «non era un uomo ordinario, soddisfatto di vivere in accordo con il suo mondo: ebbe sempre la stravagante volontà di vivere in accordo con la sua coscienza»². Altrove egli nota che mentre Jacques Reclus dapprima dominava i figli con la forza della sua personalità, la sua influenza duratura prese forma dal creare in loro un ideale di coscienza «indefettibile»³. La stessa indipendenza di pensiero di Elisée e la sua ricerca di una comunità giusta furono così condizionate dal retaggio paterno di dissenso religioso. In un certo senso il

suo anarchismo può essere visto come l'estrema rivolta protestante contro le religioni dominanti dell'era moderna: il capitalismo e lo Stato.

Su Elisée agirono anche altre influenze familiari. Ad esempio, la sua dedizione al bene universale fu incoraggiata dall'esempio di sua madre, Margaret Trignant, che destava l'ammirazione della famiglia e della comunità per il suo impegno incessante nel portare avanti una scuola per ragazze, mentre era nel contempo impegnata ad allevare coscienziosamente tredici figli, undici dei quali sopravvissero fino all'età adulta. Margaret influenzò i suoi figli anche tramite la sua conoscenza della letteratura, il suo stimolo alla buona scrittura⁴, ed il suo «profondo amore» per la famiglia⁵. Anche se a un certo punto Reclus ruppe con i suoi genitori a causa delle loro concezioni religiose conservatrici, entrambi lasciarono una traccia durevole sul suo carattere e sui suoi ideali. Inoltre, i suoi legami con tutta la famiglia restarono straordinariamente forti per tutta la sua vita. Il che è particolarmente vero per quanto riguarda il fratello maggiore Elie, con cui mantenne una profonda relazione personale, politica ed intellettuale per tutto il corso delle loro lunghe vite. Pur se Reclus ebbe più tardi a lanciare un fiero attacco alla famiglia autoritaria patriarcale, la famiglia come comunità amorevole di mutuo appoggio e solidarietà ebbe una forte influenza sulla sua successiva concezione di una buona società.

Reclus venne principalmente educato in istituzioni protestanti. A dodici anni venne mandato alla Scuola Morava di Neuwied in Germania, dove imparò il tedesco, il latino, l'inglese e l'olandese. Il suo germogliante cosmopolitismo venne incoraggiato non solo dai suoi contatti con un'altra cultura e con diverse lingue, ma anche dalla sua personale esperienza di pregiudizi contro gli stranieri e dalle manifestazioni di odio nazionalistico da parte di molti dei suoi compagni di studi. Queste esperienze contribuirono a far crescere in lui un costante impegno per la giustizia universale e per la solidarietà umana.

Egli fu poi allievo del *College* protestante di Sainte-Foy, in cui ottenne la maturità, dopo di che andò all'Università protestante di Montauban. All'epoca – diciassettenne – aveva già manifestato interesse per le idee politiche radicali e stava diventando sempre più ribelle nei confronti dell'ambiente calvinista

conservatore. Riandando con la memoria a questo periodo, egli rileva che l'angusto ambiente locale gli andava sempre più stretto, e così pure a suo fratello Elie ed ai loro compagni di scuola, man mano che sentivano le notizie che arrivavano da Parigi: dapprima di «lotte politiche» e poi «all'improvviso, della Rivoluzione stessa»⁶. La crescente riottosità dei fratelli Reclus venne palesata dal fatto che l'anno successivo vennero entrambi espulsi da Montauban per aver lasciato senza permesso la scuola per andare sulle rive del Mediterraneo. Per Elisée questa vicenda espresse contemporaneamente il suo rifiuto delle istituzioni stabilite e la sua nascente passione per l'esplorazione del più vasto mondo. Elie, successivamente, descrisse la reazione quasi estatica di Elisée nel vedere il mare per la prima volta. Nonostante la sua irrequietezza, Elisée riuscì a tornare a Neuwied, dove insegnò per breve tempo, dopo di che completò la sua educazione formale con un semestre di studio all'Università di Berlino. Questo periodo, per quanto breve, fu cruciale per il suo sviluppo, poiché fu proprio a Berlino che seguì le lezioni del famoso geografo Carl Ritter, che contribuì notevolmente a sviluppare in lui l'interesse per il suo futuro campo di specializzazione.

Già durante i suoi anni scolastici le idee politiche di Reclus sono piuttosto progressiste. In un manoscritto di quel periodo, il ventunenne Elisée sintetizza una concezione del mondo che delinea chiaramente il suo futuro anarchismo e le sue idee di fondo. Ritene che scopo della storia sia «completare e assolutizzare la libertà», ma aggiunge che tale libertà non sarebbe altro che «colossale egoismo» se non congiunta con l'amore⁷. «Per ogni singolo uomo», afferma, «la libertà è un fine», ma in senso più ampio «essa è solo un mezzo verso l'amore e la fratellanza universale»⁸. Tutto lo sforzo d'una vita da parte di Reclus di trovare una sintesi tra gli ideali di libertà e di solidarietà è già quasi evidente. Quel che non è chiaro è quando per la prima volta si autodefinisce esplicitamente come anarchico, ma persino a questo primo stadio del suo pensiero le sue convinzioni sono sufficientemente chiare da fargli dichiarare, in termini che ricordano Proudhon, che «è nostro destino raggiungere quello stato di perfezione ideale in cui le nazioni non avranno più bisogno d'essere sotto tutela di un governo o di un'altra nazione; è l'assenza di governo, è l'anarchia, la più alta espressione

dell'ordine»⁹.

La concezione reclusiana di libertà s'era a quell'epoca già estesa aldilà dell'ambito politico verso altri ambiti, compreso quello economico. Egli dichiara che «la libertà politica non è nulla senza altre libertà» e che la libertà è priva di significato per «coloro i quali nonostante il sudore della loro fronte non possono comperare il pane per le loro famiglie e per quei lavoratori che solo s'offrono a nuove sofferenze con le rivoluzioni cui partecipano»¹⁰. Anticipa anche una successiva critica del socialismo autoritario nell'osservare che «alcune varianti comuniste [del socialismo], per reazione alla società attuale, sembrano credere che gli uomini debbano dissolversi nelle masse e divenire nient'altro che gli innumeri arti di un polipo», oppure «gocce d'acqua perse nel mare»¹¹. Per Reclus, al contrario, la comunità e la solidarietà non possono mai separarsi dalla libertà e dall'individualità. In questo, potrebbe essere paragonato a William Godwin, un altro pensatore anarchico proveniente dalle file del dissenso protestante¹². Erano entrambi eredi di un retaggio di profonda attenzione per la coscienza individuale e per il rispetto dell'autonomia personale.

Dopo avere lasciato Berlino, Elisée viaggiò con Elie attraverso tutta la Francia, da Strasburgo – a nord-est sul Reno – fino a Orthez, nell'angolo sud-occidentale dell'Esagono. All'epoca i due fratelli avevano sviluppato una passione non solo per le idee avanzate ma anche per l'azione politica radicale. Infuriati con il *coup d'état* di Luigi Napoleone del 2 dicembre 1851, essi complotarono per fare una marcia sul municipio di Orthez al fine di organizzarvi la resistenza. Solo un piccolo gruppo di aspiranti insorti si ritrovò la mattina successiva per la presa del municipio ed anche questi pochi, uno dopo l'altro, abbandonarono il progetto. Quando la banda rivoluzionaria decrescente raggiunse la sua destinazione, era costituita da due soli membri: Elisée ed Elie¹³. Nonostante la rivolta fosse finita in un fiasco, le autorità sembrarono prenderla molto sul serio ed i fratelli Reclus ritennero necessario lasciare la Francia e rifugiarsi in Inghilterra. Per Reclus questa fuga fu l'inizio d'un viaggio all'estero di cinque anni che influenzò profondamente la sua futura vocazione di geografo.

Reclus passò più di un anno in Inghilterra ed Irlanda, lavo-

rando dapprima come tutore a Londra e poi come bracciante agricolo nei pressi di Dublino. Fu durante questo periodo che gli maturò l'idea di esplorare le Americhe, con l'intenzione ultima di stabilirvi una comunità agricola in collaborazione con Elie e con alcuni amici. Non passò molto prima che mettesse in opera il suo piano.

All'inizio del 1853 aveva già attraversato l'Atlantico e si era installato in Louisiana¹⁴. Il suo *Fragment d'un voyage à la Nouvelle Orléans* racconta del suo passaggio tra le Antille, la risalita del delta del Mississippi e la vivida impressione procuratagli dall'impatto con la città di New Orleans. Questo scritto testimonia anche d'una fase importante nello sviluppo delle sue idee politiche e sociali. Dopo avere lavorato brevemente come scaricatore di porto, trovò un lavoro di tutore per i figli della famiglia Fortier, proprietari della *plantation* «Félicité» situata cinquanta miglia a monte di New Orleans, sulla riva destra del Mississippi. In questa piantagione, Reclus visse la maggior parte dei due anni e mezzo passati in Louisiana. Una delle più forti impressioni che trasse da quest'esperienza in una tipica piantagione del «Vecchio Sud» (di quelle romanticamente idealizzate) fu l'inumana crudeltà della schiavitù¹⁵. E la sua repulsione per il sistema schiavistico fu il principale motivo per cui decise di lasciare la Louisiana. Scrisse che non poteva continuare a guadagnare soldi impartendo lezioni ai figli di proprietari di schiavi e, in questo modo, «rubare ai negri che con il loro sudore ed il loro sangue avevano prodotto il denaro che io mi mettevo in tasca»¹⁶. Nel suo giudizio sul rapporto economico, pur indiretto, avuto con il sistema schiavistico si evidenzia il suo forte senso di responsabilità morale individuale: pur avendo nella casa padronale della *plantation* il ruolo apparentemente innocuo di tutore, egli sentì che, partecipando comunque a quell'istituzione, «anch'io tengo in mano la frusta»¹⁷.

Oltre ad intensificare il suo odio per il razzismo, il soggiorno di Reclus in Louisiana rafforzò anche la sua convinzione dell'umanità del capitalismo. Pur se già le sue esperienze in Europa l'avevano condotto ad aborrire i mali dell'ineguaglianza e dello sfruttamento economico, in America scoprì una mentalità economicistica che andava ben al di là di tutto quanto aveva visto nelle più tradizionali società europee. Ne concluse che lo

spirito del commercio e del guadagno materiale avevano infettato profondamente la cultura americana e l'avevano avvelenata. Come scrisse al fratello Elie, gli sembrava che il Paese fosse «una grande casa d'aste, dove tutto viene venduto, schiavi e padroni compresi, voti e onore, Bibbia e coscienze. Tutto appartiene al più ricco»¹⁸. La ripugnanza per le virtù della «libera impresa» non lo lasciò mai per tutta la sua vita.

Dopo avere lasciato la Louisiana, Reclus passò diciotto mesi nella Nueva Granada (Colombia), dove tentò senza successo di realizzare il suo sogno di una comunità agricola cooperativa. I suoi sforzi vennero frustrati dalla febbre gialla, da una programmazione inadeguata e dall'essersi messo in società con un francese che risultò inaffidabile. Reclus fu ridotto alla miseria da quest'impresa disastrosa e finì con «il non avere neppure i mezzi per comprarsi un paio di scarpe»¹⁹. Non è escluso che le sue più tarde opinioni critiche sugli esperimenti cooperativi fossero anche influenzati dalla delusione per non essere riuscito a realizzare in Sud America i suoi sogni comunitari. Comunque, al di là delle sue disillusioni, è certo che i suoi viaggi nelle Americhe abbiano contribuito notevolmente al suo farsi geografo. Durante la sua permanenza in Louisiana, fece un viaggio a monte del Mississippi fino al Canada, nel corso del quale raccolse osservazioni preziose per i suoi successivi scritti sul Nord America²⁰. E il suo viaggio in Nueva Granada costituì la base del suo *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe: Paysages de la nature tropicale* (Viaggio nella Sierra Nevada di Sainte-Marthe: paesaggi naturali tropicali)²¹.

Dopo sei anni di viaggio Reclus decise di tornare a casa e in famiglia e di vedere quali nuove opportunità gli erano aperte in Francia. Ritornò con il suo idealismo e con un'energia creativa apparentemente non sminuita dalle avversità subite. Tornò anche con la ricchezza dell'esperienza che si sarebbe dimostrata preziosa per il suo lavoro futuro. La sua forte convinzione nell'auspicabilità di mescolare razze e culture la mise personalmente in pratica quando, nel dicembre del 1858, sposò Clarisse Brian, figlia mulatta di padre francese e madre senegalese. Secondo Paul Reclus, «non v'è il minimo dubbio che fu la permanenza di Elisée in Louisiana a far nascere in lui l'idea di sposare una figlia della razza disprezzata»²². Qualunque fosse la

forza di questa motivazione, è pur vero che il matrimonio si fondava su elementi di affinità personale e che fu un matrimonio felice. Purtroppo finì dopo pochi anni, con la morte di Clarisse seguita alla nascita del loro terzo figlio, morto anche lui poco dopo. Un anno più tardi Reclus sposò una vecchia amica, Fanny L'Herminez. La sposò secondo i principi anarchici, vale a dire senza la sanzione né della Chiesa né dello Stato. Quest'unione fu la relazione più stretta e preziosa che Elisée ebbe con una donna in tutta la sua vita, in quanto condividevano entrambi gli stessi valori, gli stessi interessi intellettuali e lo stesso impegno politico. C'era fra loro due un'affinità spirituale paragonabile solo a quella che legava Elisée al fratello Elie. Benché Fanny morisse meno di quattro anni dopo il «matrimonio», Reclus fu segnato profondamente da lei per il resto della sua vita e per molti anni incluse il suo nome o le sue iniziali come parti della sua firma. Successivamente si unì in «libero matrimonio» con la sua terza moglie: Ermance Beaumont-Trigant. Anche questa relazione fu pienamente soddisfacente, pur se mancò della profondità spirituale che egli aveva vissuto con la seconda moglie.

Le testimonianze degli amici e dei colleghi di Reclus comprovano univocamente che egli predicava nella vita personale le sue idee egualitarie e cooperative. I suoi principi basilari di solidarietà e di mutuo appoggio furono per lui sempre più che uno slogan politico. Secondo Kropotkin, «l'idea di dominare in qualche maniera qualcuno non sembra mai avergli attraversato il cervello; detestava fin i più piccoli segni dello spirito di dominio»²³. Il che vale non solo per i suoi rapporti con le mogli, ma anche con gli altri membri della famiglia e con l'ampia cerchia delle sue amicizie. Egli era universalmente apprezzato per la sua grande umiltà e la sua riluttanza a presentarsi come un «leader» o un «esperto». Pur se divenne famoso sia come scienziato sia come scrittore e militante politico, egli rifiutò costantemente e con forza l'idea di avere dei seguaci o di farsi mettere in una posizione di superiorità. Come scrisse una volta ad un suo aspirante discepolo: «Vergogna! ... È forse giusto che alcuni siano subordinati ad altri? Io non mi ritengo un 'vostro discepolo'»²⁴. Vi sono numerosi aneddoti di sue interazioni con altre persone in termini di completa eguaglianza e della sua schiva partecipa-

zione agli aspetti più umili del lavoro politico. Jean Grave osserva, di Reclus, che «era capace di ascoltare obiezioni da qualunque parte venissero e di rispondere senza alcuna superbia e senza il tono tagliente di chi emette sentenze e non ammette discussioni»²⁵. Il suo spirito di non-dominio s'estendeva, al di là degli esseri umani, a tutte le altre creature e addirittura alla natura intera. Non sopportava l'idea che si maltrattassero degli esseri senzienti e praticò, per la maggior parte della sua vita, un vegetarianismo eticamente fondato.

Nel corso degli anni Sessanta Reclus pubblicò moltissimi saggi geografici sulla «Revue des Deux Mondes» e su altre riviste e completò il primo dei tre grandi progetti geografici della sua vita. *La Terre: description des phénomènes de la vie du globe* (La Terra: storia descrittiva dei fenomeni della vita sul Globo)²⁶ è un'opera ponderosa di millecinquecento pagine, in due volumi, pubblicata nel 1868-1869. Questo rilevantissimo studio fisico della Terra fece di Reclus, ancora relativamente giovane, un personaggio notevole nel campo della geografia. Nel 1869 pubblicò la sua *Histoire d'un ruisseau* (Storia d'un ruscello)²⁷, un'opera di divulgazione che diventò un classico nelle letture naturalistiche giovanili, seguita, anni dopo, dall'analogo *Histoire d'une montagne* (Storia d'una montagna)²⁸. Un'altra delle attività di Reclus in questo periodo fu il suo lavoro nel movimento cooperativo, per lo più a sostegno delle iniziative di Elie. I due fratelli furono responsabili della pubblicazione del periodico cooperativistico «L'Association» e promossero la creazione di una banca mutua chiamata «Società di Credito al Lavoro». Le difficoltà di diffusione del periodico e il fallimento della banca contribuirono certo alla crescente disillusione di Reclus nei confronti del movimento cooperativo.

Per Reclus e per il suo giro di amici l'inizio degli anni Settanta fu determinato dagli avvenimenti della Comune di Parigi e dai suoi strascichi. Poiché aveva all'epoca più di quarant'anni, era stato esonerato dal servizio militare durante la guerra franco-prussiana; volle tuttavia arruolarsi come volontario nella Guardia Nazionale, convinto che si dovesse difendere la Repubblica contro un nemico reazionario. Prestò servizio nella compagnia aerostati del suo amico Félix Nadar, ma non prese parte ad azioni militari fino alla dichiarazione della Comune di Parigi.

Durante la breve vita della Comune partecipò attivamente sia alla vita politica sia alla difesa della città. Quando Parigi cadde, la sua colonna della Guardia Nazionale venne catturata dalle truppe di Versailles: nei sette mesi successivi fu rinchiuso in quattordici diverse prigioni, poi fu processato e condannato alla deportazione in Nuova Caledonia.

Nonostante il suo rifiuto di fare atto di sottomissione al nuovo regime, i suoi amici riuscirono, grazie soprattutto al suo prestigio di scienziato e di intellettuale, a fargli commutare la sentenza in dieci anni di esilio. Fu così autorizzato ad emigrare in Svizzera. Per ironia della sorte, quest'esilio decretato da un regime reazionario contribuì in misura determinante alla trasformazione di Reclus in un pensatore politico decisamente radicale e ad un elemento centrale del movimento anarchico europeo, perché fu proprio in Svizzera che egli cominciò a frequentare gli anarchici della Federazione del Jura e a stringere legami con pensatori di rilievo come Bakunin e Kropotkin. Dopo alcune iniziali divergenze dottrinali, Bakunin e Reclus diventarono stretti collaboratori in seno alla Prima Internazionale ed al movimento anarchico (inclusa la bakuniniana Fratellanza Internazionale). Bakunin disse una volta, dei fratelli Reclus, che non aveva mai conosciuto altre persone «più modeste, nobili, disinteressate, pure e religiosamente devote ai loro principi»²⁹. Quei principi erano abbastanza prossimi a quelli di Bakunin perché i tre rimasero stretti alleati politici fino alla morte dell'anarchico russo: fu Elisée a pronunciare l'eulogio ai funerali del grande rivoluzionario, a Berna nel 1876.

Fu sempre in Svizzera che Reclus iniziò la sua principale opera geografica, la *Nouvelle géographie universelle* (La nuova geografia universale)³⁰. Questo lavoro monumentale fu pubblicato in diciannove grossi volumi tra il 1876 e il 1894. Il lettore resta impressionato non solo dalla qualità della scrittura che, secondo Patrick Geddes, «riportò di nuovo la geografia nella letteratura»³¹, ma anche dall'enorme portata delle diciassettemila pagine, dall'eshaustività dei particolari, dallo splendore delle illustrazioni. Il geografo Gary Dunbar, nella sua biografia di Reclus, conclude che «per una generazione intera la *NGU* servì da fonte autorevole definitiva» e costituì «probabilmente la più grande impresa di scrittura nella storia della geografia»³².

Reclus rimase in Svizzera fino al 1890, pesantemente impegnato nell'insegnamento e nelle attività politiche, e infine tornò in Francia, dopo quasi vent'anni di esilio.

Nel 1894 cominciò una nuova fase della sua carriera di geografo quando accettò di insegnare nella Nuova Università di Bruxelles. In origine era stato invitato ad insegnare alla Libera Università di Bruxelles, ma a causa della crescente reazione della pubblica opinione contro l'anarchica «propaganda del fatto», venne giudicato un personaggio troppo controverso e l'invito venne ritirato. Il che provocò un notevole dissenso in seno all'Università e contribuì alla decisione di fondarne un'altra: la Nuova Università³³.

Nonostante il carattere «dissenziente» di quest'istituzione, Reclus nutriva alcune riserve sull'idea di entrare nei meandri del mondo accademico, essendosi mantenuto studioso indipendente sino ad allora, con un suo proprio percorso politico ed intellettuale. Scrisse che, benché il motto della nuova università fosse «formare uomini», egli temeva che in certa misura essa avrebbe potuto anche «formare sfruttatori»³⁴. Nonostante questi timori, alla fine accettò la sfida con entusiasmo. E fu un grande successo: diventò un rinomato insegnante e godette della duratura ammirazione di gran parte dei suoi studenti.

Durante questo periodo egli completò l'ultima sua grande opera, *L'Homme et la Terre* (L'uomo e la Terra)³⁵. Questa impressionante impresa, che comprende sei volumi e tremila-cinquecento pagine, costituisce un'ampia sintesi delle idee di Reclus sulla geografia, sulla storia, sulla filosofia, sulla scienza, sulla politica, sulla religione, sull'antropologia e su molti altri ambiti disciplinari. Anche se quest'opera rafforzava la reputazione di cui godeva come uno dei massimi esponenti della storia della geografia, essa in realtà espandeva la geografia sociale ben oltre i limiti convenzionali del «geografico», fino ad una concezione globale del mondo (assai simile al modo in cui l'ecologia sociale s'è sviluppata in filosofia ecologica, anziché in una branca dell'«ecologia» così come comunemente intesa). Poiché l'editore della *Nouvelle géographie universelle* gli aveva imposto di ridurre al minimo le «digressioni» sui temi politici e sociali, egli riservò gran parte delle sue importanti riflessioni teoriche a questa sua ultima opera³⁶. Essa costituisce dunque il

culmine della sua vita di geografo sociale e la più completa espressione della sua filosofia sociale.

Elisée Reclus fu straordinariamente coerente nell'integrare i suoi ideali libertari e comunitari nella sua vita personale, nella sua militanza politica e nel suo lavoro scientifico. Il suo tenace amore per la vita, per gli altri e per la libertà si esprime eloquentemente in una lettera scritta il 25 marzo 1905, pochi mesi soltanto prima della sua morte. A 75 anni, per quanto malato e sempre più debole, era ancora capace di scrivere di due «forti attrattive» che gli infondevano voglia di vivere. La prima era «l'affetto, la tenerezza, la gioia di amare, la felicità di avere degli amici e di far loro sentire che sono amati, che non si chiede altro da loro se non di lasciarsi amare, che ogni segno d'affetto è un piacere liberamente donato»³⁷. La seconda, dice, è «lo studio della storia, la gioia di vedere la connessione reciproca delle cose. C'è indubitabilmente un forte elemento d'immaginazione in questo studio, e l'ingannevole Maya ci porta spesso su falsi sentieri. Ma è un'altra grande gioia quella di riconoscere i propri errori»³⁸.

Reclus morì in una località di campagna, a Thourout nei pressi di Bruxelles, il 4 luglio 1905. Si dice che i suoi ultimi giorni furono allietati dalle notizie sulla rivoluzione popolare in Russia. Esalò l'ultimo respiro poco dopo avere saputo della rivolta dei marinai della corazzata *Potëmkin*.

Note al capitolo

1. Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, in *Les Frères Elie et Elisée Reclus*, Les Amis d'Elisée Reclus, Parigi 1964, p. 17.
2. Elisée Reclus, *Vie d'Elie Reclus*, in *Les Frères etc.*, cit., p. 159.
3. *Ibid.*, p. 162.
4. Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 17.
5. Elisée Reclus, *Vie d'Elie Reclus*, cit., p. 167.
6. *Ibid.*, p. 170.
7. Dal manoscritto *Développement de la liberté dans le monde*, in Paul Reclus, *Les Frères Elie et Elisée Reclus*, cit., p. 50. Questo testo fu pubblicato

per la prima volta su «Le Libéraire» nel 1925.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 53.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, pp. 53-54.

12. Per la concezione godwiniana sul «diritto di giudizio privato», si veda John P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 136-147.

13. Elisée, nella sua *Vie d'Elie Reclus*, cit., p. 175, afferma che Elie ed i suoi amici rimasero alla fine soli. Paul Reclus, nella sua *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 23, sostiene più drasticamente che Elisée era in realtà l'unico amico rimasto.

14. Per i dettagli della permanenza di Reclus in Louisiana, si veda Gary S. Dunbar, *Elisée Reclus in Louisiana*, «Louisiana Studies», 23 (1982), pp. 341-352. Questo saggio contiene particolari affascinanti, come un resoconto di Reclus del suo «incontro» con la febbre gialla durante la grande epidemia del 1853 (pp. 345-346).

15. Si veda il suo resoconto in *Fragment d'un voyage à la Nouvelle Orléans, 1855*, in *Le Tour du Monde*, I (1860), pp. 177-192. Il curatore di questa antologia ha recentemente visitato una *plantation* prossima a quella di Félicité (che ancora esiste ma è un'abitazione privata non aperta ai visitatori). Ho scoperto che la visita ufficiale (il «tour») fa molto per esaltare la grandezza del Vecchio Sud, ma non dà alcuna informazione sulla brutalità organizzata che ne era alla base. La guida del tour, una giovane donna vestita in abiti di prima della Guerra Civile, faceva tranquillamente osservare che «lo schiavo che portava il pasticcio al forno dalle cucine alla casa padronale doveva fischiare continuamente, durante il tragitto, per essere sicuri che non assaggiasse il pasticcio!» I visitatori trovavano molto divertente questo aneddoto, non avendo evidentemente alcuna difficoltà nell'identificarsi nell'astuto piantatore anziché nella disgraziata servitù.

16. Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 31.

17. *Ibid.*

18. Citato da *Correspondance*, Schleicher, Parigi 1911, vol. I, p. 29, in Marie Fleming, *The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisée Reclus*, Black Rose, Montreal 1988, p. 44.

19. Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 39.

20. W.L.G. Joerg osserva che il viaggio di Reclus al nord potrebbe averlo portato fino a Chicago e persino alle cascate del Niagara, basando le sue ipotesi su una ricerca biografica di Reclus fatta da Max Nettlau. Cfr. W.L.G. Joerg, *The Geography of North America: A History of its Regional Exposition*, «The Geo-

graphical Review», 26 (1936), p. 648.

21. Hachette et Cie., Parigi 1861.

22. Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 43.

23. Peter Kropotkin, *Elisée Reclus*, in Joseph Ishill (a cura di), *Elisée and Elie Reclus: In Memoriam*, The Oriole Press, Berkeley Heights 1927, p. 63.

24. *Correspondance, II*, in Marie Fleming, cit., p. 192. La Fleming cita anche Elie, secondo cui, quando Elisée era sessantenne, non solo insegnava, ma addirittura seguiva corsi tenuti da altri alla Nuova Università, sempre desideroso di imparare (p. 178).

25. Jean Grave, *Elisée Reclus*, in Joseph Ishill, cit., p. 39. Si tratta di un tributo a quello che non solo era generalmente considerato il più noto geografo ma anche uno dei due o tre più importanti pensatori libertari della sua epoca.

26. Elisée Reclus, *La Terre: description des phénomènes de la vie du globe*, Parigi 1868-1869. Il primo volume venne pubblicato in inglese come *The Earth: A Descriptive History of the Phenomena of the Life of the Globe* (Harper and Brothers, New York 1871) ed il secondo come *The Ocean, Atmosphere and Life* (Harper and Brothers, New York 1873).

27. Hachette, Parigi 1869.

28. Hetzel, Parigi 1880.

29. Citato in Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., pp. 60-61.

30. Hachette, Parigi, 1876-1894, 19 voll.

31. Patrick Geddes, *A Great Geographer: Elisée Reclus*, in Ishill, cit. p. 155.

32. Gary S. Dunbar, *Elisée Reclus: Historian of Nature*, Archon Books, Handen 1978, p. 95.

33. Per ampi dettagli sul sommovimento seguito al rifiuto d'invitare Reclus, si veda Hem Day (a cura di), *Elisée Reclus en Belgique: sa vie, son activité, Pensée et Action*, Parigi e Bruxelles 1956. Tra i documenti riprodotti in quest'opera ci sono i verbali delle organizzazioni studentesche, che riferiscono d'una assemblea generale in cui gli studenti dell'Università votarono una mozione d'appoggio a Reclus con due soli voti contrari (p. 32).

34. Lettera a Jean Grave (6 ottobre 1894), citata in Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 143.

35. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, Librairie Universelle, Parigi 1905-1908, 6 voll.

36. Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 89.

37. Lettera a Clara Mesnil (25 marzo 1905), citata in Day, cit., p. 27.

38. *Ibid.*

DIALETTICA DI NATURA E CULTURA

Reclus merita d'essere ricordato per i suoi colossali contributi scientifici in molti campi, ma il suo più duraturo retaggio intellettuale è il contributo dato allo sviluppo di una visione ecologica del mondo ed in particolare al pensiero ecologico-sociale¹. È stato più volte osservato che alcune concezioni dell'anarchismo sono state divergenti rispetto al filone principale del pensiero sociale e della pratica occidentali nell'essere in qualche modo più consapevoli del posto occupato dall'umanità nel mondo naturale. È vero che la tradizione anarchica è stata spesso fortemente influenzata, se non addirittura distorta, dall'alienazione umana rispetto alla natura e dalla spinta umana a dominare la natura. Tuttavia l'anarchismo è riuscito meglio di altre ideologie a scoprire le radici di quell'alienazione, a cominciare a vedere oltre il progetto di dominio e a tentare di ricollocare l'umanità nel suo giusto posto in seno alla natura. Reclus ha dato un contributo formidabile ad introdurre questa prospettiva ecologica nel pensiero anarchico.

È degno di nota che la dottrina anarchica più evoluta alla fine del diciannovesimo secolo fosse profondamente influenzata dalla geografia sociale, così come buona parte del più significativo pensiero anarchico alla fine del ventesimo secolo sia stato ispirato dall'ecologia sociale². Pur se questo parallelo storico viene occasionalmente osservato, la connessione che viene comunemente fatta è tramite un'analisi superficiale di Kro-

potkin come precursore dell'anarchismo ecologico. Pochi hanno capito che Reclus, ben più di Kropotkin, ha introdotto nel pensiero anarchico molti dei temi che più tardi si evolveranno in ecologia sociale. In realtà Reclus – quasi un secolo fa – non si limitò a sfiorare molti temi socio-ecologici importanti, ma li affrontò con un notevole livello di sofisticazione teoretica³.

Béatrice Giblin, nel suo articolo *Reclus: un écologiste avant l'heure?* (Reclus: un ecologista in anticipo sui suoi tempi?), sostiene che Reclus ebbe una «sensibilità ecologica globale che morì con lui per quasi mezzo secolo»⁴. Questa drastica affermazione può nondimeno essere vista addirittura come un *understatement*. La prospettiva ecologica sviluppata da Reclus, specie nella sua opera culminante, *L'Homme et la Terre*, in realtà scomparve dal pensiero sociale per quasi un secolo e non riemerse nel discorso ufficiale che verso la fine degli anni Settanta di questo secolo, in risposta ad una crescente consapevolezza della crisi ecologica da parte dell'opinione pubblica. La tematica ecologica è rimasta un filone sotterraneo del pensiero e della pratica anarchica e utopista, specie nell'opera di gruppi comunitari come la School of Living⁵. E tuttavia anche in quel pensiero anarchico ed utopico non è diventata centrale nella discussione teorica finché le idee di Bookchin non hanno cominciato ad acquisire crescente influenza a partire dagli anni Sessanta⁶.

Abbiamo già fatto notare che Reclus inizia il primo volume del suo *magnum opus* con l'epigrafe: «L'uomo è la natura che prende coscienza di se stessa»⁷. In questo concetto c'è tutto il messaggio di Reclus: l'umanità deve giungere a capire la sua identità d'auto-coscienza della Terra e deve così completare il processo storico di sviluppo di questa coscienza. In realtà, quel che egli propone è un progetto etico di presa di responsabilità, tramite una mutata pratica sociale, del nostro posto nella natura e un corrispettivo progetto teoretico di migliore comprensione di quel nostro ruolo e di smascheramento delle ideologie che lo occultano. Sulla base di questo approccio, egli cerca di spiegare lo sviluppo della società umana nella sua interazione dialettica con il resto del mondo naturale e sviluppa una teoria del progresso sociale in cui l'autorealizzazione umana può conciliarsi in un tutt'uno con il rigoglioso prosperare del pianeta.

Reclus ebbe sempre un forte senso dell'intrinsecità dell'uma-

nità nella natura. Egli descrive eloquentemente la «natura umana» come espressione della creatività della Terra e della nostra parentela con tutte le forme di vita. «Noi siamo», dice, «i figli della 'madre benefica', come gli alberi della foresta e le canne del fiume. È da essa che noi deriviamo la nostra sostanza; essa ci nutre con il suo latte materno, dà aria ai nostri polmoni, ci dà tutto ciò grazie a cui viviamo, ci muoviamo, insomma esistiamo»⁸. Attraverso tutti i suoi lavori egli rimane fedele a quest'approccio olistico, integrativo. Anche quando i suoi studi diventeranno sempre più tecnici e minuziosamente dettagliati, non abbandonerà mai questo suo precoce approccio nei confronti della natura un po' romantico, poetico e financo spirituale. In effetti, la fusione di razionalità ed immaginazione, che sono state spesso viste come antagonistiche, è una delle dimensioni più singolarmente notevoli del pensiero di Reclus.

Conseguentemente, egli cerca di integrare una comprensione teorica e scientifica della natura con la consapevolezza delle implicazioni pratiche di tale comprensione. Il che è solo un altro modo di dire che egli costantemente si interroga sulla «politica della natura auto-cosciente». La sua geografia sociale è pertanto una geografia del tutto politica. Yves Lacoste, uno dei geografi francesi contemporanei che più si sono dati da fare per risvegliare l'interesse per Reclus, sostiene che quest'ultimo, pur essendo «il più grande geografo francese», è stato «completamente incompreso» a causa del «problema epistemologico centrale della geografia accademica: l'esclusione del politico»⁹. Lacoste trova bizzarro che il recente dibattito sulla geografia sociale «dimentichi» sistematicamente la massiccia opera in sei volumi di Reclus, di cui la geografia sociale è il «filone principale»¹⁰. Questa situazione ricorda in parallelo l'accoglienza fatta oggi all'ecologia sociale. Essa è benvenuta quando esprime l'edificante idea che la natura è una unità-nella-diversità, e talora viene perfino lodata per il fatto di proclamare che i problemi ecologici sono connessi ai problemi sociali, ma perde rapidamente credibilità per i più quando comincia ad analizzare la natura di quella connessione... ed osa addirittura trovare le radici della crisi nell'esistenza dello Stato centralizzato e dell'economia capitalistica.

Questi paralleli non dovrebbero stupire, perché le connesio-

ni tra l'ecologia sociale e la geografia sociale di Reclus sono per molti versi impressionanti. Secondo l'analisi di Bookchin, uno dei principi interpretativi fondamentali dell'ecologia sociale è l'idea che ogni fenomeno sia, in una prospettiva dialettica, l'intera storia di quel fenomeno. Ebbene, Reclus utilizza questo principio come guida della sua geografia sociale quando osserva che «la società attuale contiene in sé tutte le società anteriori...»¹¹. Egli applica questo principio anche alla natura umana, quando si dice d'accordo sul fatto che «l'ontologia ricapitola la filogenia». Nella sua versione di questa teoria, «l'uomo rammenta nella sua struttura tutto ciò cui i suoi antenati sono sopravvissuti attraverso lunghe fasi epocali. Egli in realtà riassume in sé tutto ciò che l'ha preceduto nell'esistenza, così come, nella sua vita embrionale, egli presenta successivamente varie forme di organizzazione più semplici di quella che gli è propria»¹².

C'è dunque per Reclus una continuità evolutiva sia nei fenomeni naturali sia in quelli sociali, nella quale gli stadi precedenti si conservano in quelli successivi. Il che non implica tuttavia alcun genere di prospettiva strettamente deterministica. Piuttosto, la nostra conoscenza della continuità e dei fattori determinanti viene vista da Reclus come un contributo ad un'accresciuta libertà derivante da un'attenta conoscenza della natura delle cose. È interessante il fatto che Reclus non esita a riconoscere una certa continuità tra la «monarchia» nelle società umane e la «monarchia» in seno ad alcune specie animali, com'è il caso – ad esempio – di alcune scimmie che presentano individui dominanti o – come li definisce lui – «capi riconosciuti»¹³. Bookchin, al contrario, osserva che molti dei tratti delle gerarchie umane sono inesistenti in quelle comunità animali descritte come «gerarchiche». Non c'è motivo di credere che su questo punto Reclus dissentirebbe minimamente. E tuttavia egli non vede l'uso della terminologia relativa alla gerarchia sociale come una minaccia ai suoi principi anarchici ed ai suoi sogni per l'umanità. Dal suo punto di vista, quella terminologia semplicemente attira l'attenzione su una certa continuità tra i fenomeni, ma non implica che vi sia un qualche genere di gerarchia inscritto necessariamente nell'umanità. La gerarchia sociale è solo una delle possibili opzioni che può essere rifiutata se gli

esseri umani decidono di organizzarsi in altri modi.

Benché Reclus creda che si possa imparare molto sui fenomeni presenti tramite lo studio di tutte le forme di vita, la sua precipua attenzione è rivolta a scoprire la natura dei fenomeni sociali tramite l'esame della loro evoluzione lungo la storia della società umana. Tale analisi, egli spera, può condurci a comprendere la struttura e le contraddizioni della società attuale. Nella sua analisi delle società moderne Reclus scopre che ognuna di esse «si compone di classi sovrapposte, che rappresentano in questo secolo tutti i secoli precedenti con le loro corrispondenti culture intellettuali e morali», e che, quand'esse vengono «viste a contatto l'una con l'altra le situazioni estreme presentano uno scarto sorprendente»¹⁴. In questa sua ricerca sulle classi Reclus cerca di rivelare talune fratture nella struttura sociale normalmente nascoste dalle ideologie dominanti. Si può così mostrare come l'eredità nascosta del dominio sociale si rilevi nei conflitti sociali contemporanei.

Reclus ritiene che, per superare quel retaggio di dominio, l'umanità debba sviluppare una coscienza critica della sua evoluzione storica passata. Tale consapevolezza fornirebbe la base su cui creare coscientemente una storia futura. Egli concettualizza questo processo come il tentativo dell'umanità «di realizzare se stessa in una forma che abbraccia tutte le epoche»¹⁵. Quando la specie umana giunge a vedersi come parte di un tutto storico e geografico, essa consegue insieme l'autocoscienza e la corrispondente libertà. Ci è consentito «liberarci dall'angusta linea di sviluppo determinata dall'ambiente in cui viviamo e dallo specifico retaggio della nostra razza. Di fronte a noi si disegna una rete infinita di percorsi paralleli, divergenti e intersecantisi che altri segmenti dell'umanità hanno seguito»¹⁶.

Se una volta la prospettiva ecologica si identificava con un'enfasi sull'armonia, sull'equilibrio e sull'ordine, il più recente dibattito di teoria ecologica ha messo in discussione quel modello dominante (vale a dire «eco-sistemico»). In realtà, diversi studiosi, influenzati dal pensiero post-moderno, hanno fatto proprio l'estremo opposto, vedendo in natura solo disordine e caos. Molto tempo fa Reclus sosteneva una posizione assai più saggiamente dialettica che evita gli opposti estremismi: quello statico e quello caotico. In ciò la sua prospettiva è del

tutto coerente con quella dell'ecologia sociale¹⁷. C'è veramente, secondo Reclus, armonia ed equilibrio in natura, ma esse operano in un contesto che presenta anche una tendenza al contrasto ed allo squilibrio. Egli osserva che «quando le piante o gli animali, compresi gli esseri umani, lasciano il loro habitat naturale e s'intromettono in un altro ambiente, l'armonia della natura ne viene temporaneamente disturbata»; tuttavia, questi nuovi elementi muoiono o s'adattano alle nuove condizioni, dando così un contributo alla natura in quanto vanno ad aggiungere un qualcosa di nuovo alla meravigliosa armonia della Terra e di tutto ciò che germoglia e cresce sulla sua superficie¹⁸. L'equilibrio della natura è così un equilibrio insieme d'ordine e di disordine.

La concezione reclusiana di natura, fortemente olistica, suona molto simile all'analisi ecologica contemporanea. Un esempio è il suo approccio alla funzione della foresta nello stato generale di salute ecologica. Egli lamenta l'azione sconsideratamente distruttiva dei «pionieri» in Nord e in Sud America, i quali bruciavano enormi estensioni di foresta antica per fare spazio all'agricoltura, «e nel contempo bruciando animali, offuscando il cielo con il fumo e lanciando le ceneri al vento per centinaia di chilometri»¹⁹. Egli osserva che non solo questo modo di operare è miope da un punto di vista economico, ma che la vera grande perdita è che viene ad essere ridotto considerevolmente il ruolo che le foreste hanno «nell'igiene generale della Terra e delle specie viventi», un «ruolo essenziale»²⁰. Reclus usa un immaginario fortemente organicistico nel presentare un modello positivo di buona salute eco-sistemica. Della Terra, dice, «si dovrebbe prendersi cura come d'un grande corpo, il cui ritmo di respiro è regolato dalle foreste, secondo un metodo scientifico; esso ha i suoi polmoni, che dovrebbero essere rispettati dagli esseri umani, poiché la loro stessa igiene dipende da essi»²¹. Egli ricorre spesso anche a immagini estetiche per esprimere la stessa visione organicistica della natura, come quando descrive la Terra come «ritmo e bellezza espressi in un'unità armoniosa»²².

Il pensiero ecologico più recente ha dedicato molta attenzione all'«antropocentrismo», cioè ad un punto di vista che pone gli esseri umani in posizione gerarchicamente dominante su tutti gli altri esseri viventi; e che riduce tutti i valori della «natura

esterna» a valori puramente strumentali rispetto agli scopi umani. Reclus, talora, appare un po' «antropocentrico», soprattutto quando si occupa delle «conquiste» del progresso umano. Tuttavia, la sua geografia sociale costituisce in realtà un grande passo avanti verso l'inglobamento pieno dell'umanità nella vita e nella storia del pianeta. Ciò che sorprende in Reclus è semmai il grado notevole in cui, seppure pensatore del diciannovesimo secolo, seppe spostarsi da una prospettiva centrata sull'umano ad una prospettiva centrata sulla Terra.

In una comunicazione commemorativa, Edward Rothen afferma che Reclus, lungi dal porre gli umani al di sopra del resto della natura, «rifiutò completamente quell'antropocentrismo che fece dell'uomo, immagine di Dio, il re di un solo mondo creato per la soddisfazione dei suoi bisogni e dei suoi capricci»²³. Reclus, prosegue, «pensò che fosse stupido negare un'anima agli animali, alle piante e perfino a tutto ciò che è ancora definita 'materia insensibile', come se tale materia la si potesse trovare altrove nell'universo»²⁴. La sua concezione del mondo costituisce, secondo Rothen, un «panteismo infinito che percepisce un'immensa solidarietà tra tutto ciò che vive»²⁵. Considerando la sua accettazione della continuità e della sottostante unità di ogni essere e la reverenza con cui guardava alla natura, vi è certo una dose di verità nel definire panteistica la concezione di Reclus. Bisogna tuttavia avere ben presente il fatto che Reclus non usò mai il termine «panteismo» per riferirsi alla sua concezione del mondo e che costantemente si trattenne dall'esplicitare le implicazioni religiose o spirituali di tale concezione.

Quello che è chiaro è che Reclus voleva situare l'umanità dentro il contesto di una realtà più ampia di cui è parte. Lungi dall'essere «antropocentrica», l'idea reclusiana del posto dell'umanità nella natura è olistica ed evolutiva. In un certo senso essa può anche essere definita come una teoria dell'«emergenza», nel senso, beninteso, che egli vede l'umanità emergere *dentro* la natura anziché fuori di essa. L'analisi di Reclus in qualche modo prefigura la divisione bookchiniana del mondo in una «prima natura» e in una «seconda natura», corrispondenti più o meno al mondo naturale e al mondo sociale, entrambi visti come forme evolutive di un'unica «natura»²⁶. Anche Reclus

delinea due analoghi ambiti naturali. C'è, da un lato, quella sfera della natura che può esistere indipendentemente dall'umanità e che è, di fatto, esistita per tempi incommensurabili prima che la natura «prendesse coscienza di se stessa» attraverso l'evolversi dell'umanità. Nel suo emergere, l'umanità resta in intima correlazione con una «sfera esterna» di natura ed il complesso rapporto dell'indipendenza tra i due ambiti assume una dimensione via via planetaria. Reclus definisce l'ambito di questo nuovo essere naturale, che è nato e che si correla con il resto della natura, «ambiente sociale umano».

Tuttavia, per Reclus il mondo sociale non costituisce una «seconda natura», perché è esso stesso duplice e si dovrebbe semmai dire che esso comprende sia una «seconda natura» sia una «terza natura». Egli chiama la prima «ambiente statico» ovvero «naturali condizioni di vita», mentre etichetta la seconda come «ambiente dinamico» ovvero «sfera artificiale dell'esistenza». La prima sfera, pur essendo modellata dalla cultura umana, costituisce il nostro inserimento più immediato nella natura e perciò possiede una certa necessità naturale. La seconda sfera è invece assai più soggetta al controllo umano ed è perciò più propriamente l'ambito delle potenzialità sociali. Secondo Reclus, c'è una «distinzione piuttosto marcata tra i fatti della natura che è impossibile evitare e quelli che appartengono ad un mondo artificiale cui si può sfuggire se non del tutto ignorare. Il suolo, il clima, i tipi di lavoro, le diete alimentari, le relazioni di parentela, i modi di associarsi... sono tutti fatti primordiali che giocano una parte nella storia di ogni essere umano, così come d'ogni animale. Ma i salari, le proprietà, il commercio ed i vincoli dello Stato sono fatti secondari»²⁷. Pare esserci, pertanto, un ambito intermedio in cui «fatti di natura» e «fatti di cultura» si sovrappongono. A sostegno dell'arbitrarietà delle istituzioni che egli riferisce ai «fatti secondari», osserva che molte società primitive funzionavano benissimo senza. Egli sostiene la priorità teorica dell'«ambiente statico», poiché è sempre esistito ed ha spesso avuto un peso determinante nelle vicende umane. Pur ammettendo che «assai spesso, nel caso di singoli individui, la sfera artificiale d'esistenza prevale sulle naturali condizioni di vita», egli pensa che «sia necessario studiare dapprima l'ambiente statico e poi addentrarsi nell'analisi dell'ambiente

dinamico»²⁸.

Il rapporto sottile tra le due sfere è d'ordine dialettico, il che significa, per Reclus, che l'influenza della natura e dell'«ambiente statico» è assai più forte di quanto abbiano riconosciuto gli storici e gli studiosi della società. Nello sviluppo della società, lungo la storia, «nulla viene perso», perché «le antiche cause», per quanto attenuate, «continuano ad agire in modo secondario e gli studiosi possono scoprirle nelle correnti occulte del movimento contemporaneo della società»²⁹. Mentre si dà spesso attenzione primaria, come cause sociali, ai fattori politici ed economici, «questo secondo ambiente dinamico s'aggiunge al primo ambiente statico con il quale costituisce un insieme di influenze nel cui seno è difficile e sovente del tutto impossibile determinare quali siano le forze preponderanti. Il che è tanto più vero in quanto l'importanza relativa delle forze primarie e secondarie, sia puramente geografiche sia già storiche, varia a seconda dei popoli e delle epoche»³⁰. Ecco che di nuovo il fenomeno – incluso l'insieme sociale – può solo essere compreso come prodotto cumulativo di tutta la storia. L'umanità stessa, «con tutte le sue caratteristiche di statura, proporzione, tratti somatici, capacità cerebrale» è «il prodotto di ambienti precedenti che si moltiplicano all'infinito» sin dalle origini della specie³¹.

In breve, noi riflettiamo la Terra e le regioni del pianeta di cui siamo originari. Per usare le parole di Reclus, «la storia dello sviluppo dell'umanità è stata scritta prima, in sublime grafia, sulle pianure, sulle valli e sulle coste dei nostri continenti»³². Il bioregionalismo è recentemente diventato un'importante tendenza del pensiero ecologico; ebbene, Reclus molto tempo prima riconobbe che siamo essenzialmente creature regionali³³. E tuttavia, come per ogni altra relazione, quella esistente tra l'umanità e la Terra è anch'essa dialettica ed è dunque il prodotto d'una mutua interazione, poiché la Terra s'esprime attraverso l'umanità ma l'umanità agisce sulla Terra. E si deve riconoscere che quest'interazione include anche la lotta dell'umanità con il resto del mondo naturale. In questo modo, «l'accordo che esiste tra il globo ed i suoi abitanti non può essere adeguatamente descritto sotto un solo aspetto con termini quali 'armonia', 'equilibrio' ed 'unitarietà', termini che sottolineano l'esistenza d'un ordine, poiché proprio quell'ordine 'precede' dal conflitto

almeno altrettanto che dalla concordia»³⁴. L'interrelazione tra l'umanità e la Terra è dunque un processo di determinazione dinamica reciproca.

Reclus si dimostra particolarmente interessato all'analisi proprio di quel lato di tali interrelazioni che è stato negletto da gran parte del pensiero sociale dell'era moderna: il condizionamento del «sociale» da parte del «naturale». La sua posizione sull'argomento non deve essere confusa con quella tradizione che inizia con le famose riflessioni di Montesquieu sull'influenza del clima sulla società³⁵. In quel dibattito, l'appello alle influenze naturali diviene poco più che un tentativo di dare una base «oggettiva» ai pregiudizi sociali e culturali del pensatore, cosicché le caratteristiche attribuite ai vari popoli diventano qualità essenziali che circoscrivono limiti assai ristretti per mutamenti sociali possibili. Quella tradizione culmina in teorie come quella della «geografia umana» di Huntington, in cui il richiamo alla natura diventa la giustificazione per la supremazia bianca e per l'egemonia europea³⁶. L'analisi di Reclus dev'essere ben distinta da tali punti di vista, non solo sulla base del ben diverso sistema di valori cui egli faceva riferimento, ma anche per la sua metodologia radicalmente differente. Egli è interessato ad una dialettica natura-cultura e a quella interazione tra innumerevoli fattori naturali e sociali che modella l'umana società. Lungi dall'attribuire qualità inerenti immutabili ai popoli ed alle culture, egli spera che, grazie alla comprensione dei fattori determinanti del mondo sociale, tutti i popoli possano alla fin fine diventare agenti coscienti ed attivi della loro stessa liberazione. La sua analisi ci rammenta che la ricerca sull'influenza del mondo naturale sulle pratiche e sulle istituzioni sociali non deve necessariamente avere implicazioni reazionarie.

Uno degli esempi più articolati dell'influenza della geografia naturale sulle istituzioni è la storia delle religioni antiche. Egli osserva che la natura del monoteismo, nell'antico Medio Oriente, riflette il carattere austero di quel territorio. Rileva che si potrebbe teorizzare «che, nelle religioni semitiche, la splendida uniformità di spazi tranquilli, illuminati da una violenta luce solare, abbia contribuito potentemente a dare una seria svolta al modo di pensare dei suoi abitanti. Essi appresero a vedere le cose in modo semplice, senza cercare grandi complicazioni»³⁷.

Reclus contrappone questa visione unificante con la «unità-nella-diversità» espressa dalla religione indiana. La mitologia mediorientale «non assomigliava per nulla al caos di forze divine che in infinita varietà balzano fuori dalla natura in India, con le sue alte montagne, i grandi fiumi, le immense foreste e con il suo clima sferzato dalla furia delle piogge torrenziali e dalle violente tempeste»³⁸. Reclus ricorda, tuttavia, che anche la «spiritualità hindu» percepiva un ordine ed un'unità soggiacenti, ma che esprimeva naturalmente questa «forza singola» in «un'infinita varietà» di manifestazioni³⁹.

Bisogna però sottolineare che Reclus non tenta di ridurre la complessità dei fenomeni religiosi (o d'altro tipo) a semplice riflesso di qualità geografiche. In realtà, egli spesso sottolinea con forza il significato determinante dei fattori d'ordine economico e tecnico – per non parlare dei fattori politici – nel modellare ogni aspetto della società. In un'epoca in cui ad altri fattori (ed in particolare, sotto l'influenza dell'ideologia capitalistica e di quella marxista, al fattore economico e a quello tecnologico) veniva attribuita una importanza enorme, egli voleva sottolineare la generale sottovalutazione dell'influenza del mondo naturale sulla storia umana. Il suo pensiero è dunque particolarmente rilevante in quanto disvela, al di sotto della dialettica storica delle istituzioni, taluni fattori geografici che ancora esercitano una certa influenza sulla società.

Il richiamo di Reclus ad una nuova responsabilità verso la natura è il logico corollario ad una severa critica dell'abuso fatto alla Terra dall'umanità, una critica che delinea assai presto nella sua opera. In *Du Sentiment de la nature* (Il sentimento della natura), egli scrive della «segreta armonia» che esiste tra la Terra e l'umanità e ci avverte che quando «società sconosciute si permettono di manomettere ciò che determina la bellezza del loro territorio, finiscono sempre col pentirsene»⁴⁰. Quando l'umanità degrada il mondo naturale, al contempo degrada se stessa. L'analisi di Reclus di questo fenomeno è assai vicina a quanto recentemente elaborato da Thomas Berry, il quale sostiene che la diversità e la complessità della mente umana riflettono la diversità e la complessità della Terra e delle sue regioni, cosicché danneggiando la Terra facciamo del male a noi stessi, non solo fisicamente, ma anche alla nostra «comprensione intel-

lettuale, alla nostra espressione estetica, al nostro sviluppo spirituale»⁴¹. In modo analogo Reclus afferma che «dove il suolo è stato deturpato, dove ogni poesia è scomparsa dal paesaggio, ivi si è estinta l'immaginazione, la mente s'è impoverita e la routine ed il servilismo s'impadroniscono dell'anima, inducendola al torpore ed alla morte»⁴². Poesia a parte, Reclus non dimentica certo i danni più ovvii causati alla società umana dal degrado ecologico: osserva che la «brutale violenza con cui gran parte delle nazioni hanno trattato la Terra nutrice» è stata «tra le principali cause della decadenza di tante civiltà successive»⁴³.

Reclus ha molto in comune con l'ecologia sociale anche nella sua convinzione che, nonostante i molti abusi, lo sviluppo tecnologico possa riconciliarsi con un rapporto armonioso ed eticamente fondato con il mondo naturale. Bookchin afferma che, in una società ecologica, gli esseri umani possono contribuire a creare una «natura libera, razionale ed etica»⁴⁴, facendo sì che la «natura sia più feconda, diversificata, completa ed integrata»⁴⁵. Reclus esprime concetti analoghi quando collega i nostri doveri etici verso il mondo naturale con il nostro apprezzamento estetico di quello stesso mondo. Egli spesso osserva che agire bene tende a significare una partecipazione alla creazione o alla conservazione della bellezza e dell'armonia. «L'uomo», dice Reclus, «può trovare la bellezza nell'intima e profonda armonia della sua opera con quella della natura»⁴⁶. La bellezza delle opere umane può così essere in complemento e risonanza con la bellezza che apprezziamo nella natura. Tuttavia l'umanità deve andare oltre la semplice contemplazione della bellezza naturale e impegnarsi in una sua attiva difesa. Poiché uno «sconsiderato sistema ha cancellato quella bellezza», l'umanità deve «sforzarsi di restaurarla» facendo tutto il possibile per «guarire le ferite inferte dai suoi predecessori»⁴⁷. Dà anche un esempio del legame tra il livello etico e quello estetico con il caso dell'addomesticamento degli animali, quando osserva non solo l'immoralità ma anche la «bruttezza» dei risultati di quel processo, in cui gli animali, selezionati per scopi umani, perdono sia le loro qualità adattative all'ambiente sia la loro bellezza naturale⁴⁸.

Nella concezione olistica reclusiana dell'umanità-nella-natura, ogni creazione di bellezza e di armonia da parte dell'umanità

è un contributo integrante all'ulteriore sviluppo di queste qualità in natura. È quanto avviene, per esempio, quando «l'uomo aiuta» il terreno, «anziché sfruttarlo pervicacemente», ed ottiene così «un obiettivo di bellezza oltre che di miglioramento del suo territorio», dando «al paesaggio una grazia ed una maestà aggiuntiva che lo rendono più attraente»⁴⁹. L'umana auto-espressione creativa è così del tutto in accordo con l'auto-espressione creativa della natura. Il nostro scopo nella vita dovrebbe essere quello di «rendere la nostra esistenza più bella possibile e in armonia, per quanto ne siamo capaci, con le condizioni estetiche dell'ambiente che ci circonda»⁵⁰. Per Reclus c'è continuità tra l'interesse per noi stessi, per gli altri e per la Terra. «La bruttezza nelle persone, nelle azioni, nella vita, nella natura circostante, ecco il nemico per eccellenza. Diventiamo bellinoi stessi e rendiamo belle le nostre vite!»⁵¹. Proposte del genere per ripensare le connessioni tra l'etico e l'estetico derivano logicamente dalla sua concezione olistica della natura umana. Perché quando l'«uomo» diventa consapevole delle implicazioni dell'essere «natura che diventa cosciente di se stessa», e dunque d'essere la «coscienza della Terra», egli accetterà naturalmente «la responsabilità della bellezza e dell'armonia della natura che è attorno a lui»⁵².

Reclus ammette che siamo ancora lontani dal raggiungere una così armoniosa e cooperativa relazione con la Terra. Egli lamenta che siamo talmente assorbiti dal processo di trasformare la natura tramite il lavoro, secondo le nostre anguste idee tecniche ed economiche, che non riusciamo a vedere le potenzialità creative della natura stessa. Dobbiamo imparare ad apprezzare l'integrità della Terra, così da poter cooperare con essa per ottenere dei buoni risultati, anziché cercare di imporle la nostra volontà. Secondo lui, «quando l'uomo concepisce qualche ideale più elevato per quanto concerne la sua azione sulla Terra, egli riesce sempre perfettamente a migliorarne la superficie, pur consentendo al paesaggio di conservare la sua naturale bellezza»⁵³. L'agricoltura, ad esempio, non può essere ridotta ad un processo di lavorazione del suolo: è necessario «capire» la Terra e «intonarsi» ad essa scoprendo quali colture le siano più propizie. Egli giunge fino a riconoscere, in un caso particolare, l'importanza della dimensione immaginaria e simbolica, quando

loda gli Shakers per le loro pratiche naturalistiche che fanno dell'agricoltura una «cerimonia d'amore» in cui vengono affettuosamente presi in considerazione tutti gli aspetti della natura⁵⁴.

Già negli anni Sessanta Reclus rileva che vi sono ottimi esempi in Europa di come la produttività agricola possa essere riconciliata con la bellezza del paesaggio. Osserva che «una completa integrazione tra il bello e l'utile» è stata ottenuta in certe aree dell'Inghilterra, della Lombardia e della Svizzera; luoghi dove l'agricoltura è di fatto «più avanzata»⁵⁵. Come esempi di tale integrazione benefica egli cita i drenaggi delle paludi nelle Fiandre per ottenere terra coltivabile, l'irrigazione dell'arida regione del Crau, l'impianto di oliveti sulle falde dell'Appennino e delle Alpi e la sostituzione delle torbiere irlandesi con boschi diversificati⁵⁶. Questi esempi sono indicativi di alcuni limiti della concezione reclusiana. Se è indubbio che operazioni come quelle segnalate hanno talora migliorato la bellezza naturale in alcune realtà, è altrettanto vero che gli esempi indicati da Reclus segnalano un suo pregiudizio a favore di paesaggi più «umanizzati» e lo indicano come meno sensibile alla naturale bellezza di più austeri territori di aspre montagne e pianure incolte e alla ricca vita selvaggia degli acquitrini. Critiche simili sono anche state rivolte all'ecologia sociale di Bookchin: in entrambi i casi, tuttavia, l'enfasi bucolica degli autori riflette la direzione particolare in cui essi scelgono di sviluppare le loro dottrine, più che un limite fondamentale d'applicabilità della geografia sociale in un caso e dell'ecologia sociale nell'altro. Entrambe le teorie hanno in sé una concezione dialettica del rapporto tra umanità e natura, un'analisi olistica che sottolinea l'importanza dell'unità-nella-diversità e una scelta fondamentale di non-dominio e di sviluppo spontaneo. Esse sono perciò del tutto in grado di comprendere il ruolo della selvaticità nei processi naturali di sviluppo⁵⁷.

Attraverso tutta l'opera di Reclus c'è un'implicita contraddizione tra la prospettiva olistica, evolutiva ed ecologica e i resti di una concezione dualistica ed antropocentrica propria della sua epoca. Nei suoi primi lavori egli esibisce in modo più evidente quest'ultima propensione, quando ad esempio rileva che la scienza «sta gradualmente convertendo il globo in un solo

grande organismo, sempre al lavoro a beneficio del genere umano»⁵⁸. Questa concezione un po' esagerata dei processi terrestri intesi come una grande cospirazione a beneficio della nostra specie è ben lontana dalla più tarda e più elaborata prospettiva olistica di Reclus. In essa l'umanità è integrata nell'*unicum* planetario in quanto coscienza della Terra; ed il sano funzionamento del metabolismo terrestre beneficia l'umanità in quanto parte del tutto. Inoltre, l'idea che la scienza possa a tal punto controllare tutta la Terra esagerava le potenzialità della tecnica a spese della natura. Nello stesso passaggio Reclus dice che quei processi naturali hanno la capacità di fare della Terra «quel delizioso giardino che è stato sognato dai poeti di tutte le epoche»⁵⁹.

Quest'immagine implica la possibilità di una relazione armoniosa tra umanità e natura, pur essendo squilibrata nel verso della stasi, in quanto trascura gli elementi di tensione dialettica che caratterizzano sempre il rapporto umano con l'alterità della natura. Inoltre, essa potrebbe essere intesa come se implicasse la desiderabilità di una distruzione della selvaticità e libertà del mondo naturale per idealizzare una natura addomesticata, profondamente umanizzata; il che è lungi dall'essere un concetto autenticamente ecologico. Questa tematica viene messa in sordina nell'opera successiva di Reclus, pur non scomparendo mai del tutto⁶⁰.

Per un altro verso Reclus è stato sin dall'inizio un vigoroso critico di quelle più flagranti forme di distruttività umana dell'ambiente pur accettate con approvazione dai suoi contemporanei. Egli giudica che nel modo con cui la civiltà tratta la natura «tutto è stato mal gestito», così che ciò che rimane è una «pseudo-natura sfregiata da mille dettagli: brutte costruzioni, alberi mozzati e storpiati, sentieri brutalmente tagliati nei boschi e nelle foreste»⁶¹. Come molti ecologisti egli vede il problema sia in termini ideologici sia istituzionali. Analizzandone la dimensione soggettiva, egli fa rilevare come l'interazione umana non sia stata guidata da «rispetto e sensibilità» nei confronti della natura bensì da «interessi puramente industriali o mercantili»⁶². Perché ciò possa cambiare deve aver luogo certamente una rivoluzione di valori. Ma questa trasformazione ideologica può solo avere luogo se avviene un complementare pro-

cesso di trasformazione sociale. Un atteggiamento di «rispetto e sensibilità» può prevalere solo se viene abolito l'ordine sociale basato su interessi spietati e, insieme, insensibili alla natura – ad esempio su quelli «industriali e mercantili». «L'unione completa dell'uomo e della natura», dichiara, «può solo avere luogo con la distruzione delle frontiere tra caste e tra popoli»⁶³. E ciò implica per Reclus (come vedremo in seguito) la distruzione del sistema di disuguaglianza economica costituita dal capitalismo, del sistema di dominio politico inerente allo Stato moderno, del sistema di gerarchia sessuale radicato nella società patriarcale e del sistema di oppressione etnica derivante dal razzismo.

Nell'analisi che fa degli effetti sulla natura d'una società di sfruttamento, Reclus evidenzia una consapevolezza, decisamente inusuale ai suoi tempi, dei pericoli posti dalla riduzione della biodiversità e dalla disgregazione ecologica. In *La Terre*, presenta esempi d'estinzione di specie causate dal brutale intervento umano e conclude che «l'azione umana ha determinato una rottura dell'armonia previamente esistente nella flora del nostro globo»⁶⁴. Assai prima che la tutela della *wilderness*, degli spazi di natura incontaminata, si evolvesse in un movimento organizzato, con l'istituzione della Wilderness Society nel 1936, e persino prima dell'istituzione del primo parco nazionale americano nel 1872, Reclus già negli anni Sessanta andava ammonendo dei pericoli che correavano gli antichi sistemi forestali nordamericani. Ad esempio, egli lamenta la perdita di alberi «colossali» e «nobili» come le sequoie della costa occidentale, perdita che egli considera «forse irreparabile», viste le «centinaia e migliaia di anni» che sarebbero stati necessari per la loro riproduzione⁶⁵. Egli si preoccupa anche del danno provocato dall'introduzione (intenzionale o colposamente involontaria) di specie vegetali ed animali esotici in ambienti a loro estranei, senza che se ne prendessero in considerazione i possibili effetti sugli equilibri naturali. Qui, di nuovo, egli punta la sua attenzione su di un altro grosso problema ecologico che solo recentemente ha ottenuto un ampio interessamento nei circoli «ambientalmente sensibili». Reclus cita l'acuto commento dei Maori neozelandesi: «i ratti dell'uomo bianco scacciano i nostri ratti, le sue mosche scacciano le nostre mosche, il suo trifoglio uccide le nostre felci e l'uomo bianco finirà col distruggere i Maori»⁶⁶.

Reclus, viceversa, mostra spesso un assai minore acume nel trattare la questione demografica, la questione della crescita della popolazione. Egli riteneva che la popolazione umana, stimata attorno al miliardo e mezzo ai suoi tempi, fosse non solo sostenibile ma addirittura «ancora molto modesta, rispetto alla superficie della Terra»⁶⁷. Egli non prendeva seriamente in considerazione l'impatto sulla biosfera dei possibili raddoppi di popolazione nel corso del secolo successivo. Ad un certo punto, minimizza l'importanza dell'incremento di popolazione umana osservando che, se ad ogni persona fosse stato dato un solo metro quadro di superficie, tutti gli esseri umani avrebbero trovato posto nella «Grande Londra». Il che è, ovviamente, del tutto ininfluenza dal suo stesso punto di vista della geografia sociale. Si potrebbero mettere più persone in ogni metro quadro ed anche mettere qualcuno sulle spalle degli altri, senza con ciò imparare un granché sull'interazione tra le comunità umane e la Terra⁶⁸.

Per fortuna le argomentazioni reclusiane sulla demografia sono spesso assai più sfumate dell'esempio precedente, anche se sempre impostate ad un ottimismo progressista. Egli è ben consapevole del fatto che non c'è livello ottimale di popolazione umana che possa essere calcolato per mezzo dell'aritmetica e della geometria piana e neppure identificato attraverso più complesse scienze naturali e sociali. Nel riconoscere ciò egli era già ben innanzi a tanti dei nostri contemporanei sostenitori di concezioni semplicistiche della «capacità di mantenere». Reclus osserva che se il mondo fosse popolato da cacciatori, la Terra potrebbe forse mantenere cinquecento milioni di esseri umani, vale a dire un terzo della popolazione esistente ai suoi tempi. Cita varie stime della possibile popolazione umana sostenibile e si dice favorevole alle «caute stime» di Ravenstein, secondo cui il limite accettabile è di sei miliardi⁶⁹. Esprime tuttavia scetticismo su tutte le stime di questo genere perché vi sono troppe variabili che non possono essere quantificate con ragionevole certezza. E cita, ad esempio, possibili variazioni nei metodi di produzione, in particolare quelli inerenti all'agricoltura. A suo avviso, tali mutamenti potrebbero consentire il mantenimento di una popolazione nettamente superiore. Egli ritiene che se la tecnica agricola «raggiunge quel carattere intensivo che la scienza

indica», la popolazione crescerà a «saggi mai visti», inoltre «l'espandersi di buona terra disponibile, ora piuttosto limitata, non potrà non avvenire rapidamente, tramite l'irrigazione, il drenaggio, la miscelazione di terreni diversi»⁷⁰. Quel che egli non sembra qui cogliere, naturalmente, è il fatto che se i crescenti costi sociali ed ecologici di un crescente sviluppo tecnologico conducono ad un incremento decrescente della produttività, se la disponibilità di terra si riduce sotto la pressione demografica e se il degrado ecologico conduce al deterioramento della qualità del suolo, allora si possono trarre, in termini di popolazione sostenibile, deduzioni esattamente opposte.

Reclus condivide pregiudizi filo-natalisti con molti suoi contemporanei e vede il declino del tasso di nascite in Europa come un segno di decadenza. Deplora che nelle regioni più ricche la natalità declini drasticamente. Cita gli esempi dei *départements* dell'Eure e della Lot-et-Garonne, dove il tasso di mortalità aveva superato quello di natalità per oltre un secolo, benché si trattasse di regioni «i cui suoli sono tra i più fertili»⁷¹. Attribuisce la scarsa propensione dei cittadini ad una riproduzione appropriata all'egoismo del benessere e presenta questo fenomeno quale esempio di come in regime capitalista il perseguimento dell'interesse individuale sia in conflitto con il bene generale. Osserva come, sia per i proprietari che temono la divisione della loro terra fra numerosi eredi sia per i funzionari di reddito modesto che vogliono perseguire una più rapida ascesa di status sociale, risulti più utile avere una prole limitata⁷². Quel che sembra sfuggirgli è che dove regna l'egoismo ogni fenomeno sociale prende una tinta egoistica e che tale loro carattere in quel contesto dice poco di questi fenomeni «in se stessi».

Nonostante le sue propensioni filo-nataliste, Reclus non divideva l'opinione diffusa secondo cui l'incremento demografico fosse comunque una benedizione per la società. A suo avviso, benché «la crescita quantitativa sia stata, senza dubbio, un elemento favorevole alla civiltà, non è stato quello più determinante e, in taluni casi, può essere stato d'ostacolo allo sviluppo del genuino progresso del benessere individuale e collettivo così come alla reciproca benevolenza»⁷³. Non è irragionevole pensare che oggi egli avrebbe sufficiente perspicacia da vedere la crescita demografica incontrollata come una maledizione, oggi che

la devastazione ecologica si va accelerando e la corrispondente crisi sociale si va intensificando, oggi che una popolazione umana in rapida espansione si sta avvicinando alla soglia dei sei miliardi di persone, quella soglia che, con tutto l'ottimismo dei suoi tempi, gli era parsa un limite plausibile. I metodi di produzione, inoltre, sono cambiati in senso opposto a quello sperato: il loro sviluppo non offre grandi speranze di abbondanza per una popolazione umana in rapida crescita, mentre minaccia al contrario di distruggere le condizioni preliminari per il mantenimento degli esseri umani esistenti – per non parlare di altri esseri viventi – a «livelli ottimali», anzi a qualunque livello.

Un ambito in cui Reclus era in grande anticipo sui suoi tempi, un ambito in cui preannunciò l'attuale dibattito di ecofilosofia e di etica ambientalista, è quello inerente ai suoi tentativi di sollevare argomentazioni sia morali sia ecologiche concernenti i nostri rapporti con le altre specie viventi. Le sue idee in merito sono particolarmente rilevanti per il fatto che egli era in ciò non solo un pioniere della filosofia ecologica, ma anche uno dei primi difensori di un trattamento «umano» degli animali ed uno dei primi sostenitori del vegetarianismo etico. Ancora oggi, dopo decenni di dibattito sui «diritti degli animali» e sul «pensiero ecologico», vi sono ben pochi pensatori che abbiano cercato di tracciare le interconnessioni tra i due ambiti. Eppure un secolo fa Reclus avanzava alcune idee fortemente suggestive sul perché una prospettiva coerentemente olistica debba prendere in seria considerazione le nostre responsabilità morali nei confronti delle altre specie.

Reclus rileva che tutte le autorità sociali, oltre all'opinione pubblica in generale, «lavorano in sintonia per indurre il carattere del bambino» rispetto agli animali usati come cibo⁷⁴. Questo tipo di condizionamento, dice, distrugge il nostro senso di parentela con degli esseri che «amano come noi e come noi sentono e, grazie alla nostra influenza, progrediscono e regrediscono come accade a noi»⁷⁵. Similmente ai difensori utilitaristi del benessere animale, egli contesta le sofferenze inflitte agli animali allevati come cibo, ma da un più ampio punto di vista egli contesta anche i danni inflitti alle specie animali del processo di domesticazione. Il rigoglioso sviluppo delle specie animali reso possibile dalla vita selvatica si capovolge nel suo contrario man

mano che l'animale viene adattato al suo singolo e specifico ruolo di fornitore di cibo. Abbiamo già fatto notare che Reclus coniuga etica ed estetica nella sua analisi di quest'argomento, osservando che l'abuso degli animali è non solo moralmente deplorabile ma dà anche risultati che offendono la nostra sensibilità estetica. Egli collega questo tema alla questione più generale del valore: «uno dei più tristi risultati delle nostre abitudini alimentari carnivore è che gli animali sacrificati dall'appetito umano sono stati sistematicamente e metodicamente resi brutti, informi, degradati nella loro intelligenza e nel loro valore morale»⁷⁶. Questa riduzione del «valore morale» può riferirsi a due aspetti del problema etico: in primo luogo, gli esseri umani non riescono a riconoscere il valore intrinseco della vita e dell'esperienza animale; in secondo luogo, il trattamento avvilente inflitto agli animali riduce le loro possibilità di perseguire il loro stesso bene. Se Reclus potesse vedere le pratiche di allevamento industriale dei nostri giorni, non potrebbe che sostenere le sue tesi con assai maggior vigore. L'importanza del vegetarianismo etico, a suo avviso, è che esprime il riconoscimento dei «vincoli di simpatia e collaborazione che legano gli uomini ai così detti animali inferiori, e l'estensione a questi nostri fratelli di quella stessa sensibilità che ha posto fine al cannibalismo tra uomini»⁷⁷.

Questi riferimenti ai «legami» ed ai «vincoli» segnalano come questo tema sia correlato più in generale alla posizione olistica reclusiana. In tale contesto teorico, il tema del trattamento degli animali va ben oltre «l'estensionismo morale» di molti autori successivi che si limitano ad adattare concetti etici convenzionali non-ecologici per applicarli ai non-umani. Reclus, invece, intraprende un ripensamento radicale dell'etica. Ritiene che il nostro atteggiamento nei confronti delle altre specie sia non solo una questione di trattamento morale dei singoli individui di altre specie, ma anche un metro di misura della consapevolezza che abbiamo del nostro essere connessi con un tutto naturale. Inoltre, la comprensione dei nostri rapporti con gli altri animali è importante nel processo di autorealizzazione umana, in quanto l'ambito della ragione e quello del sentire si espandono di pari passo. La nostra crescente conoscenza degli animali e del loro comportamento «ci aiuterà a penetrare più a fondo nella

scienza della vita» ed «amplierà sia il nostro sapere sia il nostro amore per il mondo»⁷⁸. Così la nostra crescita morale procede insieme alla nostra conoscenza ed al rafforzamento della nostra unione con il tutto più ampio della vita.

Ancora una volta appare evidente la centralità del concetto d'amore nella concezione del mondo di Reclus. La sua idea di sviluppo morale dell'umanità è particolarmente rilevante alla luce del recente dibattito sulla distinzione tra un'etica di astratti principi morali e un'etica della solidarietà⁷⁹. Reclus si distingue, tra i pensatori sociali radicali del diciannovesimo secolo, proprio perché sottolinea fortemente l'importanza dello sviluppo del sentimento morale, della «compassione» e della pratica dell'amore e della solidarietà nella vita quotidiana. Ai suoi tempi, gran parte dell'opposizione all'ordine dominante era alimentata dal senso di ingiustizia e dal rifiuto dell'oppressione e delle iniquità sociali. Seppure questa oppressione aveva per certo una dimensione etica, essa era altresì caratterizzata da un atteggiamento «reattivo» e da uno spirito di «risentimento» che così acutamente Nietzsche diagnosticò nel socialismo, nel comunismo e nell'anarchismo. Invece la prospettiva reclusiana consegue una sorprendente sintesi tra l'ansia di giustizia e l'espansione della conoscenza e della razionalità, da un lato, e, dall'altro, l'esigenza della solidarietà sociale e dello sviluppo di uno spirito di reciproca assistenza e «pietà». In ciò egli è assai più vicino ai pensatori etici contemporanei che si prefiggono di ristabilire un equilibrio tra queste due categorie.

La concezione reclusiana d'amore e solidarietà è anche significativa rispetto alla tematica dell'ecofilosofia contemporanea. Vari pensatori hanno recentemente proposto una «identificazione» con la natura come antidoto alla mentalità ed all'agire «antropocentrici», ma tali proposte sono spesso rimaste ad un livello piuttosto idealistico, un livello in cui tale identificazione assume il carattere d'un atto di volontà, se non addirittura quello d'un atto di fede. Reclus è più vicino alle posizioni dell'ecologia sociale e del bioregionalismo, su questa e su altre tematiche. Per lui, è la nostra crescente conoscenza e comprensione della Terra e delle sue comunità umane e non-umane ad offrirci un'amplificata possibilità di identificazione e di solidarietà. Man mano che arriviamo a conoscere più adeguatamente ogni

ambito, sviluppiamo una crescente identificazione con tutte le specie che abitano il nostro pianeta ed infine, «in quanto coscienza della Terra», anche un'identificazione con l'intero pianeta, che vive e s'evolve. Con questa intuizione Reclus ha anticipato alcune delle dimensioni più profonde della coscienza ecologica contemporanea.

Note al capitolo

1. Anche se il presente scritto è centrato essenzialmente sull'importanza della geografia sociale di Reclus per il pensiero ecologico e per la teoria sociale, non si può del tutto sottacere la rilevanza dei suoi contributi in altri settori, compresa in particolare la geografia fisica e la geologia. Ad esempio, Reclus fu uno dei primi fautori della teoria della deriva dei continenti e fu tra i primi anche a considerare questo fenomeno compatibile con una spiegazione unitaria. Già nel 1872, in *La Terre*, avanzò l'ipotesi che il pianeta fosse assai più antico di quanto veniva suggerito dalla dottrina contemporanea e che i continenti formassero un'unica massa continentale ancora nel periodo giurassico. Nel 1979 è uscito sulla rivista «Geology» un interessante dibattito sulla rilevanza geologica di Reclus. Nel suo saggio *Elisée Reclus: Neglected Geologic Pioneer and First (?) Continental Drift Advocate* («Geology», 7, aprile 1979, pp. 189-92), James O. Berkland arriva alla conclusione che Reclus «era all'altezza dei grandi geologi del diciannovesimo secolo, come Darwin e Lyell» e che, nonostante il suo nome «fosse quasi svanito nell'oblio», avrebbe dovuto «essere riconosciuto nella storia della teoria delle piattaforme tettoniche come uno dei principali pionieri e forse come il suo fondatore» (p. 192). In un *Commento* a quell'articolo («Geology», 7, settembre 1979, p. 418), Myrl E. Beck suggerisce che la caduta di Reclus nell'«oscurità» potrebbe aver avuto più a che fare con la sua filosofia anarchica che con i meriti delle sue teorie scientifiche. Nella sua *Replica*, Berkland concorda e si rammarica che il «lento declino di Reclus allo status di quasi-non-persona» [sic] sia un caso di «rogo dei libri tramite il voluto oblio». Nelle sue conclusioni, Berkland sorprendentemente ammette che lui stesso «se avesse avuto piena consapevolezza di quanto veramente 'rivoluzionario' fosse Reclus, non avrebbe probabilmente dedicato tanto tempo e tante energie per rendergli il dovuto merito rispetto al suo lavoro di geologo» (*Ibid.*). Sono grato ad Anatol Dolgoff per avere portato a mia conoscenza questo dibattito tra geologi.

2. L'ecologia sociale è una filosofia ecologica olistica, basata su una concezione naturalistico-dialettica della realtà. Essa interpreta tutti i fenomeni naturali e sociali come parti, reciprocamente determinantisi, di insiemi più vasti ed in continuo processo di sviluppo e dispiegamento. Il tutto viene visto come una complessa unità-nella-diversità che può solo essere compresa adeguatamente se vengono compresi i suoi elementi, le loro interrelazioni e la sua storia evolutiva. Questi criteri vengono applicati all'evoluzione dell'umanità e all'intero corso della storia umana. Per usare le parole di Bookchin, l'ecologia sociale mostra come «la società lentamente nasca a partire dalla natura e passi attraverso un processo di differenziazione e di elaborazione» e spiega come a certi «nodi dell'evoluzione sociale [...] si siano verificate delle fratture che hanno a poco a poco messo la società in contrapposizione con il mondo naturale» (Murray Bookchin, *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal 1989, pp. 31-32). L'ecologia sociale è, però, qualcosa di più di una filosofia ecologica; essa implica anche una *pratica sociale* volta a creare una società libera, mutualistica, ecologica in cui vengano superate non solo l'opposizione umanità-natura ma anche tutte le forme di dominio in seno alla società.

3. Le affinità di Reclus con l'ecologia sociale contemporanea non sono state sufficientemente riconosciute. Un'eccezione rilevante è costituita dal capitolo «Elisée Reclus: The Geographer of Liberty» nella monumentale opera di Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (Harper Collins, Londra 1992, pp. 339-344). Marshall conclude che Reclus «aveva una profonda sensibilità ecologico-sociale» (p. 344).

4. Béatrice Giblin, *Reclus: un écologiste avant l'heure?*, «Hérodote», 22 (1981), n. 110. Giblin ha curato e prefato un'antologia reclusiana dal titolo *L'Homme et la Terre, morceaux choisis* (Maspero, Parigi 1982). Tutto il numero di «Hérodote» che contiene l'articolo della Giblin è dedicato a studi sull'opera di Reclus, con forte rilievo attribuito alle implicazioni ecologiche della sua geografia sociale. Il pensiero ecologico contemporaneo (tranne alcune varietà di eco-anarchismo) hanno dedicato scarsa attenzione alle connessioni fra ecologia e geografia. È tanto più degno di nota che, in un suo libro di prossima uscita, Thomas Berry, uno dei più noti pensatori ecologici contemporanei, dedichi un capitolo alla «geografia ecologica» ed affermi che «la geografia è una delle discipline integrative di base per chi voglia intraprendere studi ecologici, per l'importanza che essi danno alla singolare comunità che gli esseri umani formano con la Terra e con le parti che la compongono» (Thomas Berry, *The Meadow Across the Creek: Ecological Essays*, in corso di pubblicazione).

5. La School of Living è un movimento di ritorno-alla-terra, radicalmente decentralista, basato su idee sviluppate da Ralph Borsodi negli anni Venti e

all'inizio dei Trenta. La prima comunità sperimentale fu fondata nel 1934 ed a partire da allora sono esistite varie comunità e centri educativi, elementi costitutivi di questo importante movimento di base. Secondo Mildred Loomis, una delle sue fondatrici, la School of Living sostiene una «Rivoluzione verde» (termine usato fino al 1940) fondata su principi quali «poderi familiari, agricoltura organica» e «altre attività economiche in piccole comunità», o come «liberare la terra dal prezzo della speculazione, basarsi su un credito cooperativo, su un mezzo di scambio stabile» e «sostituire il governo con l'attività volontaria» (Mildred J. Loomis, *Alternative Americas*, Universe Books, New York 1982, p. 73).

6. La pubblicazione, da parte di Bookchin, di una serie di articoli importanti tra il 1965 ed il 1970 ha segnato una pietra miliare nello sviluppo del pensiero ecologico contemporaneo. I saggi *Post-Scarcity Anarchism* ed *Ecology and Revolutionary Thought* furono un passo fondamentale verso l'identificazione di una eco-tecnologia mentre *The Forms of Freedom* costituì un abbozzo di quella sommersa «storia della libertà» che ha ispirato l'alternativa libertaria alla società consumistica di massa. Questi ed altri saggi vennero raccolti in *Post-Scarcity Anarchism*, (Rampart Press, Palo Alto 1971) ed i temi ivi trattati sono stati sviluppati negli scritti di Bookchin sull'ecologia sociale dei due successivi decenni.

7. È istruttivo paragonare questa concezione di Reclus con quella di Marx, decisamente non-olistica, della natura come «corpo inorganico dell'uomo». Pur essendo contemporanei (Reclus aveva solo 12 anni meno di Marx), il primo riuscì assai meglio del secondo a superare lo spirito dell'epoca, applicando un'analisi dialettica ai rapporti tra umanità e natura. Per una disamina della filosofia della natura in Marx e della sua incapacità di sviluppare il naturalismo dialettico implicito nel suo pensiero, si veda il mio saggio *Marx's Inorganic Body*, «Environmental Ethics», vol. 11 (1989), pp. 243-258, ripubblicato in Michael Zimmerman et al., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1993, pp. 390-405.

8. Elisée Reclus, *La Terre. Description des phénomènes de la vie du globe*, vol. II, cit.

9. Yves Lacoste, *Editoriale*, «Hérodote», vol. 22 (1981), pp. 4-5.

10. Yves Lacoste, *Géographicité et géopolitique: Elisée Reclus*, «Hérodote», vol. 22 (1981), p. 14. Pur se Reclus non ha mai avuto negli Stati Uniti lo stesso prestigio che in Francia, ha subito anche qui un simile processo di «dimenticanza» nella geografia ufficiale. Per esempio, se si esamina la «Geographical Review» dai suoi inizi (1916) fino ad oggi, si trovano tre riferimenti a Reclus negli anni Venti, tre negli anni Trenta, due negli anni Quaranta e poi un lungo silenzio. Vi è una modesta ripresa di interesse per Reclus tra i geografi america-

ni degli anni Settanta, parallelamente ad un analogo fenomeno in Francia, testimoniato da alcuni articoli che riguardano il suo lavoro apparsi sulla rivista di geografia radicale «Antipode» e dalla pubblicazione della già citata biografia di Gary Dunbar.

11. Elisée Reclus, «Progrès», capitolo de *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., pp. 501-541. Si veda, *infra*, «Il progresso», pp. 139-164.

12. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. I, cit., p. 14.

13. *Ibid.*, p. 272.

14. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. All'epoca di Reclus, proprio come ai nostri giorni, vi erano concezioni del mondo che ponevano un accento predominante sull'unità e il «tutto» ed altre che sottolineavano eccessivamente la diversità ed i fenomeni singoli. Nel corso dell'ultimo secolo la tradizione organicistica derivata dal pensiero hegeliano s'è spinta verso un olistico estremo ed un estremo autoritarismo sociale, mentre la tradizione individualistica derivata dal liberalismo classico ha prodotto atomismo sociale ed individualismo anomico. Una posizione autenticamente dialettica, che interpreti il «tutto» come una unità-nella-diversità, dinamica ed in continuo sviluppo, evita entrambi questi estremi pericolosi senza dover ricorrere a pseudo-soluzioni per contraddizioni interne alla dottrina.

18. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 434.

19. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 254.

20. *Ibid.*, p. 255.

21. *Ibid.* Gli aspetti olistici del pensiero reclusiano possono essere comparati ad analoghe tendenze del suo amico e collega Pëtr Kropotkin. Quest'ultimo sostiene, ad esempio, che la geografia dovrebbe presentare una visione della natura tale da «esprimere un tutto armonioso, le cui parti sono tutte [...] tenute insieme dalle loro mutue relazioni» (*What Geography Ought to Be*, citato da Myrna Breitbart, *Peter Kropotkin, Anarchist Geographer*, in David Stoddart (a cura di), *Geography, Ideology and Social Concern*, Blackwell, Oxford 1981, p. 145).

22. Thérèse Dejongh, *The Brothers Reclus at the New University*, in J. Ishill (a cura di), cit., p. 237.

23. Edward Rothen, *Elisée Reclus' Optimism*, in Joseph Ishill, cit., p. 145.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. Bookchin ha usato spesso negli ultimi anni i termini «prima natura» e «seconda natura» e tuttavia senza un'approfondita analisi della relazione fra i

due ambiti. Nel suo saggio *Thinking Ecologically*, Bookchin afferma che per «seconda natura» egli intende «lo sviluppo, ad opera dell'umanità, di una cultura specificamente umana, un'ampia varietà di comunità umane istituzionalizzate, una efficiente tecnica umana, un ricco linguaggio simbolico, e fonti di nutrimento accuratamente gestite» (Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, Black Rose Books, Montreal 1990, p. 162). Egli descrive poi la «prima natura» come il più ampio mondo naturale da cui «deriva» la seconda natura. «Il vero problema è come la seconda natura deriva dalla prima» (*Ibid.*, p. 163). Bookchin ipotizza anche un terzo ambito naturale, che chiama «libera natura», il quale tuttavia non ha un'esistenza reale ma è una possibilità latente per una futura società ecologica, che dovrebbe costituire «una natura in grado di attingere il livello del pensiero concettuale» (*Ibid.*, p. 182).

27. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. I, cit., p. 42.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, vol. I, p. 177.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, vol. I, p. 119.

32. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 435.

33. Una delle tante somiglianze tra la geografia sociale di Reclus e quella di Kropotkin è il forte «sapore» bioregionalista di entrambe. Myrna Breitbart, in *Peter Kropotkin, Anarchist Geographer*, cit., p. 140, sottolinea il fatto che egli credeva necessario ristabilire un senso di comunità e di amore per i luoghi. L'essere radicato in un ambiente particolare alimenterebbe una maggiore interazione umana e più intimi rapporti con i propri dintorni.

34. *Ibid.*

35. Si veda Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Haffner Publishing Co., New York e Londra 1949, cap. XIV-XVII.

36. Ellsworth Huntington sostiene che vi è «uno stretto adattamento tra la vita e l'ambiente inorganico» e che fattori come «il suolo, il clima, i rilievi orografici» e la «posizione rispetto ai corpi d'acqua [...] si combinano per formare un tutto armonioso» che influenza la società umana (*The Human Habitat*, D. Van Nostrand, New York 1927, pp. 16-17). Egli da questo «tutto armonioso» fa poi derivare ineluttabili gerarchie razziali, in quanto le «differenze razziali» in campi come la capacità intellettuale sarebbero causati da vari fattori naturali, in particolare dal clima (*The Evolution of the Earth and Its Inhabitants*, Yale University Press, New Haven 1918, p. 148). Altrove Huntington cerca di difendere le sue conclusioni razziste argomentando – o, per meglio dire, congetturando – che il clima ha avuto un'enorme influenza sull'ereditarietà tramite «le migrazioni, la mescolanza razziale e la selezione naturale» e fors'anche tramite «muta-

zioni» (*Civilization and Climate*, Yale University Press, New Haven 1915, p. 3).

37. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. II, cit., p. 91.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. Elisée Reclus, *Du sentiment de la nature dans la société moderne*, «La Revue des Deux Mondes», 1866, pp. 371-381. Si veda, *infra*, «Il sentimento della natura», pp. 165-177.

41. Thomas Berry, *The Viable Human*, in M. Zimmerman et al. (a cura di), *Environmental Philosophy*, cit., p. 174.

42. Elisée Reclus, *Du sentiment de la nature etc.*, cit.

43. *Ibid.*

44. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, cit., p. 182.

45. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom*, cit., p. 342.

46. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 526.

47. *Ibid.*

48. Elisée Reclus, *Le Végétarisme*, in «La Réforme Alimentaire», marzo 1901, pp. 37-45. Si veda, *infra*, «Il vegetarianismo», pp. 265-273.

49. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 526.

50. Elisée Reclus, «Il vegetarianismo», cit.

51. *Ibid.*

52. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 529.

53. *Ibid.*, p. 527.

54. *Ibid.*

55. Elisée Reclus, «Il sentimento della natura», cit.

56. *Ibid.*

57. Per esempio, George Sessions sostiene che gli ecologisti sociali «devono ancora dimostrare un vero apprezzamento – e un impegno a occuparsene attivamente – della importanza cruciale della difesa della *wilderness* ('selvaticità', luoghi non antropizzati) e della biodiversità» (*Wilderness: Back to Basics*, intervista a George Sessions di JoAnn McAllister su «The Trumpeter», n. 11, primavera 1994, p. 66). E tuttavia una posizione naturalistico-dialettica che veda l'umanità come «l'autocoscienza della Terra», che interpreti la storia come un movimento verso la realizzazione di una «natura libera» e che concepisca la Terra in termini olistici come unità-nella-diversità è l'unica in grado di lavorare teoricamente su questi temi importanti. Steve Chase ha avanzato una cauta analisi della sottovalutazione della tematica della selvaticità da parte di Bookchin e di molti altri ecologisti sociali ed ha rilevato la necessità di una maggiore attenzione a questi argomenti da un punto di vista ecologico sociale. Si veda *Whither the Radical Ecology Movement?*, in Steve Chase (a cura di), *Defending the*

Earth: A dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman, South End Press, Boston 1991, pp. 7-24.

58. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 529.

59. *Ibid.*

60. Ciò solleva un problema importante non solo per Reclus, ma anche per l'ecologia sociale. Mentre l'umanità può e dovrebbe dare un contributo straordinario all'emergere di una più ampia libertà e creatività in natura, questo contributo non si limita al conseguimento della sua propria autorealizzazione non-dominante ed all'interazione creativa con l'ambiente naturale in modi che rispettino l'integrità della natura. A questo punto della storia della Terra, una delle questioni ecologiche fondamentali è il modo con cui gli esseri umani possono riorganizzare la società così che il suo impatto su vaste aree della Terra possa essere dapprima ridotto e poi minimizzato. C'è bisogno di un'idea più forte di «non-dominio»: un'idea che riconosca l'esigenza che la Terra abbia uno spazio di libertà ecologica e di creatività evolutiva non diretta né dall'egoismo umano né dall'umana razionalità.

61. Elisée Reclus, *The Progress of Mankind*, in «Contemporary Review», vol. 70 (luglio-dicembre 1986), p. 782.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.* La stessa idea viene sviluppata in «Il progresso», cit.

64. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., pp. 517-18.

65. *Ibid.*, p. 518.

66. *Ibid.*, p. 519; citato da Hasst, von Hochstetter e Peschel, «Ausland», 19 febbraio 1867.

67. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. V, cit., p. 300.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, p. 332.

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*, vol. V, p. 415.

72. *Ibid.*, vol. V, p. 416.

73. *Ibid.*, vol. V, p. 418.

74. Elisée Reclus, «Il vegetarianismo», cit.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. *Ibid.* Le argomentazioni di Reclus costituiscono una difesa eloquente del trattamento «umano» degli animali, ma sono ben lungi dall'essere una prova conclusiva della necessità morale del vegetarianesimo. Egli fa un'eccellente arringa contro l'immoralità di un sistema di produzione del cibo che infligge una continua sofferenza agli animali, ma ignora la rilevanza morale dell'auto-

realizzazione di questi esseri senzienti. La critica reclusiana, pertanto, si applica perfettamente all'odierna industria della carne, con i suoi allevamenti industrializzati e la sua produzione di massa. Non dimostra affatto, invece, che una qualche forma di allevamento animale o di caccia non possa essere effettuata in modi «umani». È interessante osservare che Reclus non sottopone mai la caccia tradizionale a quell'aspra critica che rivolge alla moderna industria della carne, e tuttavia egli non si occupa di analizzare la possibilità di una differenza moralmente rilevante tra i due sistemi.

78. Elisée Reclus, *La Grande Famille*, «Le Magazine Internazionale», gennaio 1896.

79. Si veda Carol Gilligan, *Moral Orientation and Moral Development*, in Kay Kittay e Diana Meyers (a cura di), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Totowa 1987, pp. 19-33. Secondo la Gilligan, «poiché ciascuno è soggetto sia all'oppressione sia all'abbandono, due concezioni morali – una di giustizia ed una di 'attenzione o cura' – ricorrono nell'umana esperienza» (p. 20). Questo saggio sviluppa ulteriormente le implicazioni etiche del suo lavoro pionieristico: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

UNA FILOSOFIA DEL PROGRESSO

Il mito del progresso ha assunto varie forme nel corso del tempo, ma nella storia della civiltà occidentale ha sempre avuto una posizione prevalente. Anche i critici più radicali della società esistente hanno avuto difficoltà a metterlo in discussione e i pensatori anarchici classici, come Bakunin, Kropotkin e Reclus, non hanno fatto eccezione. Anzi, hanno gareggiato con i loro avversari capitalisti e socialisti in ottimismo progressistico. Rispetto a loro, gli utopisti come Blake, Fourier e Morris ci appaiono molto più *an-archici* (in quanto osano mettere in discussione qualsiasi *arché*, qualsiasi principio «indiscutibile» e ogni forma di dominio «storicamente necessaria») di gran parte di coloro che si autoproclamavano tali. Non sorprende pertanto il fatto che l'idea di progresso in Reclus sia in qualche modo ambigua. Su un piano più esplicito, egli è un forte sostenitore del progresso e fa di tutto per sottrarre il concetto dalle mani di chi lo sfrutta per difendere l'ingiustizia e l'oppressione. Ciò che più stupisce in gran parte dei fautori delle nuove concezioni di un progresso come strumento di libertà è il fatto che nessuno di loro sia riuscito a segnare una rottura con molte delle ipotesi più nefaste (nel senso metaforico e in quello letterale del termine) che sono alla base del concetto tradizionale di progresso.

Tuttavia, un'analisi attenta delle idee di Reclus mette in luce una sua posizione molto più critica nei confronti dell'ideologia del progresso rispetto a quella di molti pensatori del suo tempo

(e, per dirla tutta, di gran parte degli anarchici e dei critici radicali della società).

Le idee di progresso storico in Reclus sono interne alla tensione teleologica che caratterizza la sua visione della realtà. Per il suo modo di vedere, ciò che è presente nei fenomeni sociali è anche presente, in certo modo, nei fenomeni della natura. Così, ha senso applicare il concetto di «progresso» non solo ai fenomeni sociali, ma anche a quelli naturali. Proprio come nella storia dell'uomo ci sono casi in cui varie «tipologie sociali» hanno raggiunto una «piena fioritura», nel mondo naturale ci sono esempi di generi e di specie che «hanno raggiunto un tale livello ideale di forza, di ritmo e di bellezza che non è possibile immaginarne un superamento», per cui «ogni forma, riunendo in sé tutte le leggi dell'universo che convergono nel determinarla, è una conseguenza altrettanto stupefacente di questo processo»¹. L'analisi di Reclus riecheggia alcune tematiche filosofiche, come il concetto aristotelico di *telos* (secondo il quale ogni essere ha un fine cui tende e che, raggiunto, costituisce la piena realizzazione delle sue massime potenzialità), l'idea più specifica, sempre di Aristotele, di *aretai*, le eccellenze che definiscono gli elementi di autorealizzazione degli esseri umani, e il concetto taoista di *te*, che rimanda alla facoltà di ogni essere di realizzare il proprio originale e incomparabile bene.

Quando Reclus considera la storia umana in tutta la sua ampiezza, vi vede alcune trasformazioni sociali che si sviluppano con lentezza ma in modo diffuso e che vanno in direzione di un futuro di libertà e di giustizia. Egli sostiene sì l'esigenza di periodiche rivoluzioni violente, ma non interpreta questi eventi se non come punto culminante di una fase di cambiamenti radicali che si sviluppano in lunghi periodi di tempo. Quale prova di questa evoluzione, indica il lento declino delle credenze in certe assurdità scientifiche e nelle superstizioni religiose, come nell'attenuarsi dei tradizionali atteggiamenti gerarchici e deferenziali. A differenza di quanto afferma il materialismo marxista, secondo Reclus i cambiamenti della coscienza possono precedere e addirittura far sorgere quelli della «base materiale» della società. Fondata su questa tesi, la sua speranza è che «la grande evoluzione ora in corso» apra la strada alla «grande rivoluzione tanto attesa»².

Pur cercando di dimostrare che la storia del mondo (che per lui comprende anche la cosiddetta «preistoria») ha fasi di avanzamento e altre di arretramento, arriva a concludere che al di sotto di queste fluttuazioni esiste un movimento generale di progresso evolutivo. Con questa interpretazione dell'evoluzione sociale, Reclus si schiera in ultima analisi con chi considera le società «civilizzate» come «più sviluppate», non nel senso superficiale – economico e tecnico – che viene dato in genere a questo termine, ma in rapporto al progetto di un'autentica auto-realizzazione dell'uomo. Secondo lui, mentre queste società sono regredite per certi importanti aspetti rispetto alle precedenti, per altri sono avanzate, con un saldo positivo sulla via del progresso sociale. Così, la società più «primitiva» ha spesso il vantaggio di una maggiore «coesione» e di una «coerenza rispetto al suo ideale», mentre quella «civilizzata» presenta una maggiore «complessità» e «diversificazione»³. Con ciò Reclus vuol dire che quest'ultima ha al suo interno una gamma più ampia di elementi ed è maggiormente interrelata con le altre società. Per lui le varie forme di «commistione» sociale, caratteristiche delle società moderne, rappresentano un enorme vantaggio, perché offrono agli esseri umani molte più possibilità di condividere le proprie esperienze e di raggiungere un livello più alto di universalità. In quest'ottica, quanto più ampia è l'interazione tra culture e razze in una società, tanto più questa e in grado di raggiungere il bene per tutti i suoi membri. E quanto più tutte le culture del mondo si unificano in un'unica società universale, tanto più i progressi di ciascuna regione e di ciascuna epoca possono contribuire allo sviluppo complessivo degli esseri umani.

Le opere di Reclus presentano una sconcertante contrapposizione: da un lato egli ammira profondamente le culture diverse, e dall'altro ha un atteggiamento di condiscendenza verso chi considera meno progredito. Le sue opere giovanili presentano un minor numero di apprezzamenti per i meriti delle società «primitive». Scrivendo *La Terre* negli anni Sessanta, egli afferma che nelle regioni tropicali «la dolcezza del clima, la fertilità del suolo, l'esuberanza della vita e la rapidità della morte contribuiscono tutte a mantenere l'uomo nella sua originaria indifferenza e pigrizia», per cui gli umani «si piegano in silenzio

innanzi alla maestà della possente natura» e si adattano ad essere i «suoi schiavi»⁴. Come molti dei suoi contemporanei, dipinge queste società come bloccate al livello dell'«infanzia» dell'umanità. E tuttavia critica gli europei che si vantano dei propri progressi, dovuti non tanto alle loro straordinarie qualità quanto alla fortuna di vivere in una zona temperata, in cui sono «spinti al lavoro» e sollecitati all'impegno che li porta ad acquisire «acutezza d'ingegno, sapere, solerzia e amore per la vita»⁵.

Nelle sue opere più tarde Reclus arriva ad ammettere che molte di queste stesse qualità intellettuali e personali sono presenti, in una forma o in un'altra, anche nelle società meno «favorite» dalla natura. Ma ogni tanto finisce ancora per cadere in qualche generalizzazione sull'«arretratezza» delle popolazioni tropicali. Per esempio in *L'Homme et la Terre* sostiene che se in quelle regioni la gente sopravvive senza grande fatica, non riesce però a «prosperare» a causa di «un'esistenza puramente vegetativa che non favorisce lo sviluppo dell'intelligenza [dell'uomo]» e non «lo rende padrone della natura troppo benigna che lo circonda»⁶. E ribadisce la propria convinzione, secondo cui le condizioni necessarie per arrivare a certi livelli sono presenti solo in alcune «regioni [...] tutte ubicate nella zona temperata settentrionale»⁷.

Nonostante questi discutibili giudizi sulle diverse culture, Reclus riesce a evitare il diffuso pregiudizio della sua epoca secondo il quale la civiltà rappresenta un indiscutibile passo in avanti rispetto alle forme sociali precedenti. Per il suo modo di vedere, le società attraversano fasi sia di progresso sia di regresso e non esiste un unico e lineare tracciato della storia del mondo che serva a giudicare il grado di avanzamento. Egli critica gli osservatori europei che liquidano con arroganza tutte le culture tribali in quanto «selvage», quando in realtà queste società si trovano semplicemente in «punti distinti» dell'evoluzione sociale, che spazia da una condizione «in piena evoluzione progressiva» ad una «sulla via del declino e della morte»⁸. Anche questo schema poteva essere ovviamente semplicistico, se lo si usava per ipotizzare «tappe dell'esistenza» necessarie ad ogni società. Invece, il riconoscimento della specificità dell'evoluzione sociale all'interno di ogni società evidenzia una relativa apertura alle caratteristiche originali di tali società e

ammette che le società che il pensiero europeo, nella sua arroganza, esclude dalla Storia del mondo, sono invece nella storia, cioè hanno un loro diritto autonomo ad esistere.

Inoltre, nonostante tutte le affermazioni che Reclus fa a proposito del superiore livello di progresso delle società moderne, i suoi scritti dimostrano una notevole sensibilità nei confronti dei valori e delle conquiste delle società premoderne e non occidentali. Egli dimostra una grande ammirazione nei confronti delle società tribali e considera il mondo moderno affatto inferiore per molti aspetti. Cita, per esempio, gli Aeta delle Filippine, che giudica un modello di rettitudine «da porre molto in alto, fra gli uomini più vicini all'ideale di solidarietà e amore reciproco»⁹. Allo stesso modo, loda le popolazioni delle Aleutine per le realizzazioni artistiche, per la loro abilità come costruttori di imbarcazioni e come naviganti, per «l'equilibrio sociale» che hanno saputo raggiungere, per il carattere pacifico e amabile¹⁰. Cerca di evitare la grettezza di una visione provinciale, che dà poco credito alle virtù che caratterizzano queste società, e l'ingenua idealizzazione dei primitivisti, che spesso sanno poco o niente delle culture tribali e però inneggiano ai «nobili selvaggi» (e così, non applicando un giudizio critico alle loro pratiche, manifestano la propria ambigua condiscendenza). Reclus nota come certe società tribali siano impegnate nei più orrendi riti di omicidio e di decapitazione rituale e come anche le culture in genere più apprezzabili, come quella di Tahiti, non escludono alcune istituzioni brutali e inumane¹¹. Egli pertanto ritiene che non sia il caso di idealizzare queste società per usarle come modelli utili a far emergere alcune delle potenzialità più elevate dell'autorealizzazione umana.

La sfida fondamentale di ogni società, secondo lui, è di sviluppare pienamente tutti i campi in cui l'umanità è progredita e di invertire le tendenze verso il regresso. La società moderna, egli sostiene, è arretrata in confronto a quelle tribali non solo nel campo della solidarietà sociale, ma anche nel rapporto con il mondo naturale. La sua posizione in questo senso è molto vicina a quella dell'ecologia sociale contemporanea. Per entrambe le visioni, la società umana, nel corso della storia, non ha fatto che sostituire una forma di gerarchia sociale con un'altra e ha sempre più adottato un atteggiamento distruttivo e finalizzato allo

sfruttamento nei confronti della natura. Entrambe vedono una contraddizione tra le possibilità create dal progresso sociale e i costi imposti all'umanità e alla natura per procedere sulla strada di questo progresso. Ne consegue la necessità sempre più pressante di superare questa contraddizione distruggendo il sistema di dominio che divide gli esseri umani tra loro e dalla natura. Se si consegue questo obiettivo, sarà possibile riappropriarsi di quegli aspetti preziosi della società che si sono sacrificati, come la sensibilità collettiva e il rispetto della natura, tipici delle forme sociali primitive (quelle che Bookchin definisce «società organica»). Anche se non è né auspicabile né possibile riprodurre i fenomeni sociali del passato, il conoscerli offre elementi d'ispirazione per trasformare i nostri valori e per allargare il nostro orizzonte in relazione alle future potenzialità della specie umana.

Secondo Reclus, l'umanità, se vuole riuscire a realizzare il suo progetto di liberazione sociale, deve perseguire un'ulteriore sviluppo della propria razionalità. Un vero rivoluzionario, egli sostiene, non dev'essere solo «un uomo di sentimento», ma anche «un uomo di ragione», che sappia coniugare a un forte senso di solidarietà sociale una conoscenza precisa della storia, della sociologia, della biologia e di altre materie, per riuscire a «incorporare il particolare delle proprie idee personali nel generale delle scienze umane»¹². Per Reclus sono soprattutto importanti i progressi nel campo della razionalità critico-storica. Grazie alla conoscenza scientifica della storia, l'umanità è in grado di apprendere come conservare tutte le conquiste del progresso storico e come recuperare quanto si è perduto nelle passate regressioni. «L'uomo moderno deve riunire in sé tutte le virtù di coloro che l'hanno preceduto sulla Terra. Senza rinunciare a nessuno dei grandi vantaggi che gli ha portato la civiltà, egli non deve perdere nulla della sua forza primordiale e non deve consentire che un selvaggio lo superi in vigore, in destrezza o nella conoscenza dei fenomeni naturali»¹³. Si noti come ai «selvaggi» si attribuisca una maggiore conoscenza della natura, che non è poca cosa per la visione naturalistica, forse persino «geocentrica», di Reclus.

In realtà, il giudizio complessivo di Reclus nei confronti della società moderna è che, nonostante un grande progresso,

c'è stato un arretramento in alcuni degli aspetti più essenziali. Essa è più avanti per complessità e ampiezza e «si è costituita in un organismo più eterogeneo attraverso l'assimilazione successiva di organismi contrapposti»¹⁴. Ma questa più ampia unità è stata possibile attraverso la creazione di uno Stato-nazione «che mira al predominio, e persino all'assimilazione degli altri gruppi etnici», di modo che si è perduta la diversità di culture esistente nelle società tribali prive di un centro¹⁵. Qui ancora si ritrova un forte parallelismo con l'analisi socio-ecologica della dialettica sottesa alla storia della civiltà. Mentre le forme sociali più tarde raggiungono una maggiore complessità e anche una maggiore universalità incorporando un vasto processo di sviluppo storico, esse rappresentano nello stesso tempo un movimento verso una semplificazione sociale e verso la distruzione della ricchezza rappresentata dalla diversità di culture, in quanto l'ordine economico mondiale del capitalismo e l'ordine politico mondiale dello statalismo instaurano una monocultura globale. Ciò che Reclus non nota esplicitamente (anche se ogni tanto fa qualche accenno in questo senso) è lo stupefacente parallelismo che esiste tra la semplificazione sociale e quella ecologica, che procedono di pari passo.

L'analisi della storia delle religioni condotto da Reclus nel contesto del progresso storico è una delle applicazioni più efficaci della sua visione dialettica di progresso e regresso. In effetti si tratta, per molti aspetti, di un ottimo esempio di critica naturalista dialettica. Si è già notato come Reclus metta in relazione i fenomeni religiosi con le variabili geografiche. Non minore attenzione è da lui dedicata alla dialettica tra idee religiose e storia sociale, esemplificata dall'analisi dell'evoluzione del dio degli ebrei: da «difensore combattivo dei confini della sua piccola patria» a distante e celestiale governante della Terra, e infine a dio di compassione, in quanto il dolore del popolo, «avendo rinnovato la nazione, ha rinnovato anche il dio»¹⁶. Egli spiega come questa evoluzione rifletta l'esperienza del popolo ebraico, che dopo essere stato soggetto alla guerra, alla devastazione e al tradimento dei suoi capi, incominciò a concepire la propria divinità non più come «protettrice della terra patria, ma come rappresentante della giustizia»¹⁷. La religione ha così rispecchiato il processo di formazione morale della società.

Reclus arriva addirittura ad affermare che si era compiuta una «rivoluzione morale», in cui i profeti ebrei esprimevano una visione della giustizia sociale che è ancora presente nelle rivendicazioni dei riformatori e dei rivoluzionari dei tempi moderni. Alcuni profeti, come Amos e Michèa «esprimevano il proprio disgusto per il formalismo religioso, per gli spettacoli, i sacrifici, le genuflessioni» e concentravano l'essenza della religione nella «moralità pura e semplice, nella pratica della giustizia, e nella gentilezza d'animo»¹⁸. Condannavano la guerra, guardavano avanti, a un'età futura di pace, e «sognavano quella fratellanza universale che oggi sogniamo ancora e che è svanita sotto i nostri occhi come un miraggio nel corso degli ultimi due secoli»¹⁹. Dopo che gli ebrei hanno perduto la propria patria, arrivano ad «abbracciare la totalità dell'universo» in attesa del giorno in cui sarà tutto unito «con la perfetta coscienza di ciò che è giusto e buono»²⁰. Inutile dire che questa visione della giustizia e della solidarietà per Reclus va oltre a un mero interesse storico. Perché è appunto questa eredità morale dei profeti, che gli arriva attraverso il protestantesimo radicale, a formare il nucleo essenziale del suo anarchismo.

Tuttavia, pur con l'ammirazione che Reclus nutre per la tradizione profetica, egli non manca di sottoporla all'analisi dialettica e vi ritrova non solo aspetti progressivi, ma anche decisamente regressivi. È vero che il messaggio di giustizia dei profeti ha rappresentato un enorme contributo alla storia della liberazione, ma è anche inestricabilmente legato al sistema di dominio storico. Per questo la forza di tale messaggio è spesso servita a legittimare e addirittura a rafforzare questo sistema. Sostenendo un monoteismo autoritario che proclamava «la certezza di conoscere l'unico Dio, il Signore assoluto», la tradizione profetica ha anche contribuito alla creazione dello Stato teocratico e della prima «perfetta intolleranza religiosa» della storia²¹.

Reclus individua con particolare acume le forme con cui le intuizioni metafisiche ed etiche dei fondatori della tradizione spirituale si sono trasformate in ideologia al servizio del potere. Per esempio mette in luce come le implicazioni rivoluzionarie del messaggio del Buddha siano state cancellate quando i suoi insegnamenti si sono istituzionalizzati in forma di religione.

Reclus è fra i pochi teorici della sinistra (anzi, tra i pochi

pensatori sociali e politici dell'Occidente) che abbia compreso la radicalità dell'appello buddista all'esperienza come sfida a tutte le ideologie e istituzioni esistenti. Forse Reclus coglie le affinità che esistono tra la sua critica della proprietà e del dominio, la sua idea di amore universale, e i principi fondamentali del buddismo, quelli del distacco e della compassione. In ogni caso, fa vedere come siano andate perdute le implicazioni sociali, di portata rivoluzionaria, relative alla «comprensione della sofferenza, lo studio delle sue cause, la volontà di porvi fine e di trovarvi rimedio», quando il messaggio è stato ridotto a una serie di precetti morali socialmente innocui²². E nota come il buddismo sia stato distrutto dalla divinizzazione del Buddha e dal fatto che il *dharma* sia diventato una religione ufficiale di Stato (con un percorso simile, a suo dire, a quello seguito da Costantino per «uccidere» il cristianesimo), cogliendo l'ironia del fatto che lo Stato abbia ripristinato il sistema delle caste, mentre ufficialmente abbia continuato a proclamare i principi buddisti della «fratellanza tra gli uomini e della necessità di diffondere l'istruzione alle donne e ai bambini e non solo agli uomini»²³.

Reclus nota un contrasto ancor più stridente tra ideologia e pratica nel caso dei giaina. Il giainismo, come religione, si basa sul principio di unicità di ogni esistenza e sul principio etico della non violenza. Tuttavia, le implicazioni di vasta portata di tali principi, che imporrebbero senza ombra di dubbio l'abolizione dello Stato e delle altre istituzioni autoritarie, sono state negate dalla pratica che si è sviluppata trasformando il giainismo in un'ossessione estremista e addirittura fanatica di rispetto delle diverse forme di vita. Probabilmente si tratta dell'unica forma di biocentrismo della storia umana che si sia preso sul serio. I giaina adottano certe pratiche estreme, come quella di filtrare l'acqua potabile e di respirare attraverso un velo per evitare di distruggere altre forme di vita, ma questo rispetto per ogni esistenza non impedisce loro di «arricchirsi alle spalle del popolo minuto», per cui essi sono diventati «una casta feroce, composta da nemici pubblici detestati dal popolo»²⁴. Reclus commenta: «Tale è il destino delle religioni: una volta affermate, esse negano le proprie basi di partenza, rendono sistematico il tradimento e ripudiano i propri fondatori»²⁵.

Reclus applica quest'analisi del progresso e del regresso anche alla storia della scienza. I suoi rilievi sono piuttosto unilaterali in questo campo, in quanto egli condivide la fede illimitata nella scienza e nella tecnica così caratteristica della sua epoca. Nelle istituzioni scientifiche vede non solo i fattori essenziali del progresso materiale, ma addirittura la chiave della verità in ogni campo. In certe occasioni sembra che faccia coincidere la marcia del progresso con quella dell'avanzamento scientifico, che mette al bando le idee superate e travalica le barriere materiali. Leggendo le sue opere, la parola «scienza» finisce certe volte per apparire come un termine magico o rituale (e forse egli stesso non sarebbe del tutto sorpreso da questa interpretazione). Scrivendo la prefazione all'edizione francese del 1892 della *Conquista del pane* di Kropotkin, egli afferma di «professare una nuova fede» il cui oggetto è la «scienza»: l'«ideale» su cui dovrà alla fine «modellarsi» la società²⁶. Come questo possa avvenire non è chiarito. Quello che è evidente è l'adesione a una variante del mito illuminista, ove tecnica e ragione avanzano di pari passo, mentre l'ignoranza e la scarsità materiale sono progressivamente messe al bando.

Questo ottimismo storico alquanto estremizzato porta Reclus ad esagerare le possibilità di eliminare l'ideologia dal mondo moderno. «Una volta che l'operaio non crede più ai miracoli», si chiede in modo retorico, «come può essere indotto a credere alle menzogne?»²⁷. Purtroppo, nel corso dell'ultimo secolo, abbiamo avuto prove più che abbondanti della capacità degli esseri umani (operai e no) di autoingannarsi, vuoi per giustificare la propria speranza in tempi di disperazione, vuoi per giustificare il proprio cinismo e la propria complicità in periodi di compiaciuta soddisfazione. Reclus sottovaluta di molto l'esigenza umana di costruirsi illusioni per affrontare gli eterni problemi dell'esistenza: dolore, sofferenza, morte, perdite di ogni genere, ricerca di un'identità, di un senso. Come quasi tutti i teorici classici radicali, non riusciva a cogliere in modo sufficiente alcune fra le più importanti dimensioni spirituali ed esistenziali della condizione umana. Per questo non arriva a dare una attenzione adeguata alle forme in cui possono facilmente degenerare ideali come quelli di «anarchia», «comunismo», e perfino i suoi prediletti di «fratellanza» e «solidarietà», per non parlare di

«scienza», «ragione» e «progresso».

Se certe volte pecca di un ottimismo ingenuo nei confronti della tecnologia e di un razionalismo superficiale, il suo pensiero va comunque al di là di questi limiti. Quale primo fondamento del progresso sociale egli vede l'avanzamento dell'autorealizzazione della società umana. Respinge le vedute ristrette che identificano questo fine con un forte aumento della produttività, con dei miglioramenti materiali, con un'espansione della conoscenza o persino con la massimizzazione del piacere e della felicità, come sostiene l'etica utilitaristica e come le forme convenzionali di sapere sembrano già affermare ai suoi tempi. Invece Reclus elabora una visione multiforme dell'autorealizzazione che non esclude alcuni di questi fini, ma va ben oltre. Essa consiste, come spiega, in «uno sviluppo completo dell'individuo» e tocca vari aspetti: «il miglioramento fisico – forza, bellezza, grazia, longevità –, il benessere materiale, l'aumento delle conoscenze», ma anche «il perfezionamento del carattere, il divenire più nobili, più generosi»²⁸. Infine, l'autorealizzazione deve essere un processo sociale in cui «il progresso dell'individuo si confonde con quello della società, rinsaldata da una forza di solidarietà sempre più profonda»²⁹. Anche quando vuole fare un breve elenco degli aspetti fondamentali di una buona esistenza, Reclus cita la dimensione fisica e quell'estetica, la materiale, l'intellettuale, la morale e la sociale. È una prospettiva che ha molti punti in comune con quella dell'eudemonismo etico di Aristotele, sia per la poliedrica concezione dell'autorealizzazione umana sia per la convinzione di un'intima interconnessione tra l'acquisizione di varie virtù o «eccellenze» e la realizzazione del bene comune. In questo senso l'etica sociale di Reclus potrebbe essere definita «aristotelismo di sinistra», in quanto estende il concetto di autorealizzazione in un senso più radicalmente universale. Molto più radicale però del ben noto aristotelismo di sinistra di Marx, non solo perché propone una concezione della solidarietà umana che possiede una dimensione più autenticamente comunitaria, ma anche perché lega l'autorealizzazione umana ad analoghi processi presenti in altre specie e sulla Terra nel suo insieme.

Il suo aristotelismo emerge soprattutto nella definizione del fine ultimo del progresso, la «felicità», in un senso molto lato.

Reclus critica esplicitamente le concezioni individualistiche e utilitaristiche per le quali la felicità è una sorta di «godimento personale», e ridefinisce il termine per includervi il processo di autorealizzazione. La felicità, egli sostiene, «è autentica, profonda e totale solo se si estende all'umanità nel suo insieme»³⁰. Questo fine potrebbe sembrare in certo modo non dissimile da quello degli utilitaristi, ma in realtà ha dimensioni molto più ampie. Non è riducibile, come fanno certe teorie di etica individualista, a «un certo grado di esistenza personale o collettiva», ma è piuttosto «la consapevolezza di procedere verso un fine ben definito» e di «orientare tutto il grande organismo umano verso il massimo bene»³¹. «Felicità» perciò significa partecipazione al processo collettivo di autorealizzazione dell'umanità.

Il concetto di autorealizzazione può essere esteso anche al di là della nostra specie. Ed è nostra responsabilità contribuire per quanto possiamo al bene di tutti gli esseri viventi e, soprattutto, cominciare ad agire come natura che diviene autocoscienza: «Gestire [*aménager*] i continenti, i mari e l'atmosfera che ci circonda, 'coltivare il nostro giardino' sulla terra, risistemare e regolare l'ambiente per valorizzare [*favoriser*] ogni singola pianta, ogni animale e la vita umana, per acquisire piena coscienza della nostra solidarietà di esseri umani, formando un unico corpo con [*faisant corps avec*] il pianeta stesso, acquisire una visione profonda delle nostre origini, del nostro presente, del nostro fine immediato e dell'ideale più lontano: ecco che cosa vuol dire progresso»³².

Il pensiero olistico è talora criticato per il fatto che privilegia il bene del tutto a danno di quello delle parti. È possibile, indubbiamente, trovare esempi di un olismo di stampo «fascista», ma il termine in sé non implica dominio o «totalitarizzazione». Anzi, gli approcci olistici più autentici ammettono che l'autorealizzazione del tutto è raggiungibile solo attraverso quella delle parti, sia che si tratti del corpo e di tutti i suoi organi e facoltà, nel caso della medicina olistica, o della collettività e di tutti i gruppi e gli individui che la compongono, nel caso della teoria sociale. Il pensiero sociale di Reclus è esemplificativo di questo olismo che riconosce appieno l'autonomia e l'integrità degli individui. Siamo di fronte, come nel caso dell'ecologia

sociale (e di ogni olismo dialettico), a una teoria dell'unità-nella-diversità. Non è comprensibile il progresso sociale (come spesso sostengono, ad esempio, i materialisti dialettici) con un'analisi dello sviluppo delle strutture, delle istituzioni e di altre totalità sociali, se non si è attenti all'individualità e alla soggettività.

Secondo Reclus, qualsiasi «evoluzione nella vita dei popoli» è frutto dello «sforzo dei singoli»³³. È vero che egli esamina i vari fenomeni sociali alla luce dell'interazione tra forze naturali e forze sociali, ma ci ricorda che la storia non è ridicibile a una dialettica tra condizioni oggettive e che esiste sempre per gli uomini la libertà di agire creativamente e di forgiare il proprio futuro, sia pure entro certi limiti sociali e naturali. Ciò che più gli preme è l'individuazione non tanto delle leggi storiche, delle istituzioni e delle forze sociali, quanto della «persona umana», come «elemento primario della società»³⁴. La società si muove in una direzione più deterministica in quanto il potere economico, lo Stato e le tecnologie autoritarie assoggettano le persone a controlli più rigidi, e la libertà, la creatività trovano meno possibilità di esprimersi (o magari possibilità meno evidenti). Ma spontaneità e scelta sono pur sempre possibili e costituiscono la base della società futura in cui finalmente si realizzerà senza alcuna coercizione l'unità-nella-diversità. «La società libera si fonda sulla libertà che predispose al pieno sviluppo di ogni persona, l'originale cellula costitutiva della società, che si unisce e si associa a suo piacimento ad altre cellule di un'umanità in trasformazione»³⁵. Il modo con cui Reclus considera la conquista dell'autorealizzazione dell'individuo tramite la partecipazione a una comunità libera e cooperativa esemplifica in modo eccellente quell'«impegno per un'individualità comunitaria» che Alan Ritter considera «il punto di forza del pensiero degli anarchici»³⁶.

La visione di Reclus rispetto all'emergere della libertà nella storia dell'uomo riprende in molti aspetti le concezioni spinoziane ed hegeliane, che vedono nella libertà una continua crescita ed espansione delle sfere dell'autodeterminazione e dell'autoespressione. Spinoza definiva lo sviluppo della libertà di un essere il passaggio dall'essere «agito» passivamente da forze esterne al dare attivamente forma al mondo circostante. Hegel

ha ampliato questo concetto attribuendolo alla totalità e conferendo al suo sviluppo una dimensione storica. Il *Deus sive Natura* (Dio ovvero la Natura) di Spinoza diventa *Geist* (lo Spirito), cioè l'assoluto, il soggetto universale dello sviluppo della storia del mondo che, passando attraverso l'autorealizzazione, porta alla liberazione. La filosofia del progresso di Reclus rappresenta un passo importante verso la naturalizzazione del concetto di libertà. Come egli nota, mentre «per molto tempo non siamo stati nient'altro che i prodotti inconsci [della Terra], siamo poi diventati protagonisti sempre più attivi della sua storia»³⁷.

Man mano che prende coscienza di questo suo ruolo, l'umanità può sviluppare una concezione di liberazione della specie. Così «l'essenza del progresso umano consiste nella scoperta di una totalità d'interessi e voleri comuni a tutti i popoli, che si identifica con la solidarietà»³⁸. Infine, cominciando a concepirci come «un tutt'uno col pianeta» e a concepirci come «natura che prende coscienza di se stessa», arriviamo a comprendere come il processo che consiste nel raggiungere la libertà attraverso la realizzazione di sé pervada tutta la natura e comprenda la Terra nel suo insieme.

Tuttavia, come si è detto, mentre da un lato esiste questo generale progresso verso la libertà, dall'altro c'è anche un'evoluzione regressiva che ne ostacola l'avanzata. Reclus è convinto che un prezzo regressivo che s'è pagato per lo sviluppo della civiltà sia quello di un aumento delle barriere tra individui e tra gruppi che derivano dal dominio istituzionalizzato. Pertanto il progresso sociale dipende ora dall'eliminazione delle divisioni gerarchiche, per arrivare a una comunicazione aperta. Molto prima di Habermas, Reclus ha discusso l'idea secondo la quale l'emancipazione sociale esige forme di comunicazione non autoritarie. In particolare è necessario abbattere «le barriere tra le caste come quelle tra i popoli»³⁹, perché l'umanità sia finalmente in grado di fare tesoro delle esperienze di tutte le culture e di tutti gli individui, formulando le proprie finalità e i propri valori. Ne risulterà una sintesi delle virtù della società moderna e di quella «primitiva». La complessità, la diversità e l'universalità dell'una si coniugheranno con «l'originale semplicità» di vita della seconda, in cui è presente «una libertà completa e amichevole nei rapporti tra gli uomini»⁴⁰.

Più l'umanità prende coscienza della propria storia, più allarga anche la propria consapevolezza nel più ampio contesto della natura. Il concetto di umanità come autocoscienza della natura è presente nell'opera di Reclus quasi trent'anni prima che venga esplicitato su *L'Homme et la Terre*. Già negli anni Sessanta del secolo scorso egli asseriva: «Da quando la civiltà ha collegato tutte le nazioni della Terra in una comune umanità, da quando la storia ha legato un secolo all'altro, da quando l'astronomia e la geologia hanno permesso alla scienza di gettare uno sguardo retrospettivo a epoche di migliaia e migliaia di anni fa, l'uomo non è più un essere isolato e, se ci è permesso esprimerci così, non è più un semplice mortale: è diventato la coscienza di un universo imperituro»⁴¹. Inoltre egli cominciava già a elaborare la propria concezione secondo la quale tutti i fenomeni naturali sono in movimento, in evoluzione, in sviluppo. Come notava, una delle più fondamentali verità scoperte grazie all'universalizzazione della coscienza è questa: «Tutto cambia, tutto è in movimento. E questo movimento è inserito in un più ampio processo di sviluppo»⁴². È all'interno di questo processo che l'umanità inizia a comprendere se stessa, cominciando a guardare al di là della storia dell'uomo, alla storia della Terra. In tal modo «le solide fondamenta che costruisce sotto i suoi piedi, per tanto tempo considerate immobili, si riempiono di vita e sono attivate da un moto incessante; le montagne stesse si innalzano o sprofondano; non sono solo i venti e le correnti oceaniche a muoversi intorno al globo, ma i continenti stessi si spostano lentamente sulla superficie del pianeta»⁴³. Pochi decenni più tardi questa visione olistica ed evolutiva prende in Reclus un tono più teleologico, coniugandosi a una visione di autorealizzazione universale.

A Reclus va attribuito il merito di avere profetizzato fra i primi l'evoluzione dell'umanità in senso globale. Grazie alla sua preveggenza è riuscito a comprendere un processo di trasformazione della natura umana parallelo allo sviluppo di una cultura mondiale. In considerazione del fatto che le distanze si sarebbero ridotte grazie ai progressi dei trasporti e delle comunicazioni, matura la convinzione che anche l'umanità avrebbe dovuto rivoluzionare i propri valori per prendere piena coscienza della propria unità. E nota (forse in un modo che oggi pare

stranamente profetico) che «gli apparecchi elettrici che con un solo impulso fanno vibrare lo stesso pensiero attraverso continenti lontani, hanno superato di un bel tratto le nostre etiche sociali»⁴⁴, e che l'esplorazione di tutti gli angoli della Terra e l'incessante movimento di viaggiatori da un Paese all'altro ci ha reso tutti «cittadini del pianeta»⁴⁵. Arriva così a concludere che in questo modo diventa insostenibile l'illusione della separatezza e che ormai «l'umanità è arrivata all'autocoscienza»⁴⁶. Certo, era e rimane una coscienza ancora allo stato rudimentale. Ma il fatto importante è che gli sviluppi in campo sociale e in campo tecnico hanno creato le condizioni oggettive che stanno alla base di una coscienza planetaria. Reclus non sottovaluta gli ostacoli che si frappongono al superamento delle distorsioni ideologiche di questa coscienza e alla sua trasformazione in pratica sociale, ma non trascura nemmeno l'importanza di una maggiore consapevolezza delle interconnessioni di tutti i fenomeni terrestri.

Reclus sa dar prova di grande fantasia quando si sforza di contribuire alla creazione di una nuova e unificante concezione del mondo. Ne è un esempio la proposta di realizzare un enorme mappamondo circondato da passerelle, da costruire nel centro di Parigi, per consentire a tutti di passare alle varie altezze e osservare nei particolari la superficie terrestre, facendosi così un'idea più precisa delle interconnessioni del tutto. Un'altra sua proposta è quella di adottare un nuovo calendario che non sia legato a nessuna setta religiosa e che non privilegi questa o quella cultura. Considera del tutto irrazionale l'idea di numerare gli anni nei due sensi, con numeri negativi e positivi, e suggerisce di scegliere come punto di partenza una data che abbia un significato universale e non particolaristico, proponendo quella della prima eclisse registrata nella storia dell'umanità. Secondo questo sistema egli formula la sua proposta nell'anno 13.447⁴⁷. Un calendario del genere sarebbe un passo avanti in direzione dell'universalizzazione e della globalizzazione della coscienza. La scelta della prima eclisse è un simbolo efficace dell'interrelazione che esiste tra il naturale e il sociale. L'eclisse è sì un evento naturale, indipendente dalla volontà degli uomini, che tocca fenomeni esterni a questo pianeta, ma in quanto conservato nella memoria esso è parte della storia umana e rappresenta, come punto inizia-

le di riferimento cronologico, l'aurora della coscienza dei fenomeni naturali da parte dell'umanità.

Il desiderio di Reclus di promuovere l'unità di tutti gli uomini sembra in certi casi spingersi all'estremo, come quando parla della necessità di una «lingua comune» che consenta a tutti di comunicare meglio. Non c'è dubbio che ci appare un po' ingenuo quando sostiene che i membri della nuova nazione dell'umanità «devono comprendersi perfettamente tra loro» e propone di elaborare una lingua in grado di realizzare questo ambizioso fine⁴⁸. Tuttavia, nella sua riflessione c'è qualcosa di più di quanto non appaia a prima vista. Reclus è ben consapevole del ruolo che il latino prima e poi il francese hanno avuto come lingue più utilizzate nella politica, nella cultura e negli studi. Oggi egli metterebbe senza dubbio in luce la crescente diffusione dell'inglese in questi campi (e nel commercio), come espressione di un'esigenza sempre più sentita da parte di un'umanità strettamente interrelata che ha bisogno di un linguaggio comune. Certo, come mezzo di comunicazione avrebbe preferito l'esperanto o una lingua nuova, più multiculturale e universalista. Tuttavia, il fatto che oggi un numero assai superiore di esseri umani è in grado di comunicare direttamente sarebbe visto da Reclus come una prova evidente di progresso (anche se avrebbe soggiunto che non va ignorata la dimensione regressiva di questo fenomeno).

Secondo Reclus «l'umanità autocosciente» continuerà a svilupparsi man mano che la conoscenza della geografia e della storia creerà una nuova concezione spazio-temporale del mondo. «L'Umanità che diventa Una a tutte le latitudini e a tutti i meridiani, tenta ugualmente di realizzare se stessa in una forma che abbraccia tutte le epoche»⁴⁹. Egli vede uno stretto rapporto tra questa crescente conoscenza e l'espansione della libertà. Secondo lui, la storia presenta un certo «ordine logico di fatti» la cui conoscenza ci permette di meglio determinare il nostro destino. Se cogliamo a fondo lo sviluppo storico e la varietà delle nostre potenzialità, «giungiamo a liberarci dall'angusta linea di sviluppo determinata dall'ambiente in cui viviamo e dallo specifico retaggio della nostra razza»⁵⁰. La sua geografia sociale e soprattutto la sua profonda interpretazione della storia umana in *L'Homme et la Terre* vogliono farci

apprezzare la varietà delle conquiste umane e nello stesso tempo offrirne una sintesi alla luce di un racconto unitario della lotta per l'autorealizzazione. Mentre tutti i fenomeni sociali sono riconcettualizzati in quanto elementi dell'esperienza di un'umanità in via di universalizzazione, le culture di altri luoghi e di altri tempi perdono la loro caratteristica di alterità per poter essere a disposizione di tutti come contributi al progresso. Arriviamo allora a vedere tutti i popoli come «fratelli nei cui confronti avvertiamo nascere uno spirito crescente di solidarietà», riuscendo così a cogliere nello svolgimento storico «un numero sempre maggiore di modelli che esigono di essere capiti», compresi «molti che possono ridestare in noi l'ambizione di imitare alcuni aspetti del loro ideale»⁵¹.

Note al capitolo

1. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.
2. Elisée Reclus, *Evolution and Revolution*, W. Reeves, Londra s.d., p. 16. Questo opuscolo è stato stampato ripetutamente in varie lingue e le sue traduzioni sono state purtroppo la principale fonte di conoscenza delle idee politiche di Reclus per i lettori non-francofoni. Probabilmente le sue qualità retoriche vecchia maniera lo rendevano, in passato, affascinante, ma manca di una seria analisi sociale e contiene ben poco di ciò che è veramente importante e duraturo nel pensiero reclusiano.
3. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.
4. Reclus, *The Ocean*, cit., p. 440.
5. *Ibid.*, pp. 443-44.
6. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. V, cit., p. 302.
7. *Ibid.*
8. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.
9. *Ibid.*
10. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.
11. *Ibid.*
12. Lettera alla redazione di un giornale anarchico spagnolo (1901), citata in Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 153.
13. Elisée Reclus, «Il sentimento della natura», cit.

14. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.
15. *Ibid.*
16. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. II, cit., p. 102.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, vol. II, p. 103.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, vol. II, p. 104.
22. *Ibid.*, vol. III, p. 180.
23. *Ibid.*, vol. III, pp. 182-84.
24. *Ibid.*, vol. III, pp. 211-12.
25. *Ibid.*, vol. III, p. 212.
26. Citato in Max Nettlau, *Histoire de l'anarchie*, Editions du Cercle, Parigi 1971, pp. 155-56.
27. Elisée Reclus, *Evolution and Revolution*, cit., p. 14.
28. Elisée Reclus, *The Progress of Mankind*, cit., p. 762.
29. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. I, cit., p. III.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. Alan Ritter, *Anarchism: A Theoretical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 3. L'introduzione di questo concetto è molto utile ma l'autore non fa purtroppo alcun riferimento a Reclus e ad altri importanti pensatori anarchici concentrandosi quasi esclusivamente su Godwin, Proudhon, Bakunin e Kropotkin. In realtà alcuni di questi pensatori avevano un'idea assai vaga di «individualità comunitaria» e nessuno di essi contribuì a sviluppare questo concetto come fece Reclus. Un approccio più proficuo sarebbe quello di rintracciare quest'idea nella tradizione anarco-comunista (Kropotkin e Reclus compresi) e insieme nella tradizione comunitaria utopica e poi seguirne lo sviluppo fino al pensiero eco-comunitario contemporaneo.
37. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 435.
38. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*
41. Elisée Reclus, *The Earth*, cit., p. 567.
42. *Ibid.*

43. *Ibid.*
44. Elisée Reclus, *Anarchy: By An Anarchist*, «The Contemporary Review», n. 45, gennaio-giugno 1884, p. 640.
45. Elisée Reclus, *Progress of Mankind*, cit., p. 775.
46. *Ibid.*
47. Elisée Reclus, *Nouvelle proposition pour la suppression de l'ère chrétienne*, in *Quelques Ecrits*, Pensée et Action, Parigi-Bruxelles 1956, p. 31.
48. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*

ANARCHISMO E TRASFORMAZIONE SOCIALE

Reclus è il geografo anarchico *par excellence*. La formula «geografia anarchica» coglie perfettamente il senso della sua opera, poiché egli scrive (*graphein*) la storia della lotta della Terra (*Gaia*) per affrancarsi dal dominio (*archein*). Yves Lacoste definisce l'opera di Reclus e soprattutto il suo libro *L'Homme et la Terre* un «evento epistemologico» e addirittura «la svolta epistemologica» nella storia della geografia. Prima di lui, spiega Lacoste, la geografia «era sostanzialmente legata all'apparato statale, non solo in quanto strumento di potere ma anche come rappresentazione ideologica e propagandistica. Reclus ha rivolto questo strumento contro l'apparato dello Stato, contro gli oppressori e le classi dominanti»¹. Secondo Reclus la geografia sociale e la filosofia sociale che la sottende entrano a far parte di un processo storico di liberazione del pianeta.

Si dice che una volta Reclus abbia affermato, davanti all'anarchico olandese Ferdinand Domela Nieuwenhuis: «Sì, sono un geografo, ma soprattutto sono un anarchico»². Molto presto nella sua vita si palesa questa fede profonda nella libertà e nella solidarietà che sempre più segnerà la sua esistenza per trovare infine pieno sviluppo nella sua teoria politica libertaria. La sua visione anarchica della libertà sociale è l'espressione matura delle sue convinzioni sull'autonomia morale. Per lui, come spesso emerge nella tradizione anarchica da Godwin in

poi, la responsabilità morale non è possibile senza autonomia morale. Nel suo manoscritto giovanile dal titolo *Développement de la liberté dans le monde* (Sviluppo della libertà nel mondo) egli sostiene che: «Le leggi devono comparire davanti al tribunale della nostra coscienza e non dobbiamo sottometterci a esse se non quando sono in perfetto accordo con la legge morale che alberga in noi»³. Se le leggi sono in conflitto con la «giustizia eterna», s'impone la disobbedienza. Il rispetto delle leggi umane a scapito della legge morale non è una virtù, anzi non è altro che «vigliaccheria morale»⁴. Più tardi abbandonerà questo linguaggio un po' astratto, tipo «legge morale» e «giustizia eterna», per una visione più storica e naturalistica dell'etica. Tuttavia, per la sua concezione anarchica resterà fondamentale l'accento sul libero impegno a favore di un bene morale superiore.

Secondo Reclus «l'anarchia», la realizzazione del bene supremo nella storia, non è mai una pura utopia, vagamente riferita a un lontano futuro. Essa è invece presente in ogni occasione in cui gli esseri umani esprimono una tensione verso la libertà e praticano la solidarietà. È quindi una prassi attuabile nell'immediato. Nella prefazione all'edizione francese del 1892 del libro di Kropotkin, *La conquista del pane*, Reclus scrive che «la società anarchica sta attraversando ormai da tempo una fase di rapido sviluppo» in quanto la si può ritrovare «dovunque il libero pensiero spezza le catene del dogma; dovunque lo spirito di ricerca rifiuta le vecchie formule; dovunque l'umano si afferma con atti indipendenti; dovunque gli onesti, ribellandosi contro ogni disciplina imposta, si uniscono liberamente per educarsi e per rivendicare, senza alcun padrone, il proprio diritto all'esistenza e al completo soddisfacimento dei propri bisogni»⁵. In effetti l'intera storia della lotta per la libertà e per l'autorealizzazione è storia dell'anarchia, pur se spesso «non cosciente di sé»⁶.

L'anarchia, però, rimanda anche alla visione di una società futura che non presenti più forme di dominio istituzionalizzate e che sappia raggiungere una sintesi senza precedenti di libertà, uguaglianza e spirito comunitario. La teoria anarchica è sempre più considerata come qualcosa che va oltre un semplice antistatalismo, un'opposizione alle costrizioni, una ribellione contro l'autorità. Al suo interno ha sviluppato diverse forme e rappre-

senta sia una profonda critica a tutte le espressioni del dominio sia una pratica di trasformazione sociale che si fonda sulla cooperazione non autoritaria⁷. Reclus ha dato un notevole contributo allo sviluppo di questa visione positiva di una futura società anarchica. Tuttavia, leggendo le sue riflessioni sulle caratteristiche dell'anarchia, si rimane spesso colpiti dalla genericità delle sue affermazioni, dalla mancanza di contenuti specifici. In questo egli non si discosta affatto dai teorici anarchici classici ed è molto diverso dagli utopisti che spesso presentano affreschi molto fantasiosi di una società libera e giusta. L'anarchia rappresenta per lui una fonte d'ispirazione ideale che può dare un orientamento alle battaglie del momento: i particolari dell'organizzazione sociale a venire si possono definire «dopo la rivoluzione». In *L'anarchia* egli ha riassunto così quest'ideale: «Parità di diritti e reciprocità di servizi», mentre la base dell'etica anarchica viene illustrata con il noto principio «a ciascuno secondo i suoi bisogni, da ciascuno secondo le sue possibilità»⁸. L'affermazione dell'anarchia rappresenterebbe dunque la creazione di una società libera, basata sulla reciprocità e la cooperazione, al posto di quella attuale fondata sulla competizione e sullo sfruttamento.

In alcuni casi Reclus appare disposto a elaborare alcune delle istituzioni che potrebbero esistere dopo una rivoluzione sociale. Al Congresso di Berna della Lega per la Pace e la Libertà nel 1868 propone che la società futura sia una in cui tutte le strutture politiche precedentemente esistenti vengano sostituite dalle associazioni operaie. In quest'ottica, le suddivisioni amministrative esistenti, dalle regioni alle circoscrizioni di quartiere, non sono altro che «strumenti del dispotismo» creati da chi vuole centralizzare il potere⁹. Anche i confini cosiddetti «naturalisti», pur essendo di indubbio interesse geografico, non vanno sfruttati per frapponere ostacoli tra i popoli. Infatti Reclus arriva a dire che non esiste niente che si possa definire «confine naturale»¹⁰. Gli individui liberi, egli sostiene, respingeranno tutti i limiti territoriali artificiali e raggiungeranno la «giustizia ideale» riorganizzando la società attraverso «associazioni produttive e gruppi formati da queste associazioni»¹¹. Le libere associazioni possono corrispondere più o meno alle comunità preesistenti, a seconda della scelta di chi vi fa parte.

Se è prevedibile che Reclus sia ostile alla costituzione di Stati territoriali, stupisce il fatto che possa respingere l'idea di confine «naturale», un concetto di fondo da un punto di vista bioregionale. È possibile che sia stato a tal punto attratto dal movimento operaio che per un certo tempo non sia riuscito a dedurre tutte le implicazioni, rispetto alla trasformazione sociale, delle sue concezioni sull'intimo collegamento tra umanità e Terra. Va comunque rilevato che egli è contrario non tanto all'idea di regione naturale quanto all'idea che queste regioni siano sfruttate come pretesto per innalzare barriere restrittive tra i popoli, impedendo così la libertà di associazione. Va anche considerato che il suo concetto di trasformazione sociale ha continuato a evolversi in un senso sempre più in sintonia con la sua geografia sociale che, oltre al modo di produzione, mette l'accento sui fattori di tipo culturale, comunitario e locale. A Reclus non è mai venuta meno la fiducia nel ruolo importante delle organizzazioni operaie e delle associazioni volontarie, ma il suo modo di concepire l'associazione produttiva si è sempre più inserito in un'ottica comunitaria, portandolo ad apprezzare profondamente la lunga storia delle comunità libere e democratiche.

Egli non è quindi d'accordo con un'idea dell'anarchismo visto come semplice rivolta viscerale contro l'autorità. Un movimento anarchico efficace può emergere solo da una lunga storia di teoria e di pratica libertarie. Reclus nota come l'anarchismo si sia diffuso «dove le menti si sono da molto tempo affrancate dai pregiudizi religiosi e monarchici, dove i precedenti rivoluzionari hanno scosso la fiducia nell'ordine costituito, dove la pratica delle autonomie locali ha meglio predisposto gli uomini a diventare padroni di se stessi, dove lo studio imparziale ha prodotto pensatori scevri da ogni settarismo»¹². Esistono quindi molti ambiti teorici e pratici in cui gli anarchici possono dare un contributo di progresso e porre le basi per la futura società libertaria. Perché si verifichi, questa trasformazione rivoluzionaria deve essere preceduta da una lunga serie di cambiamenti di tipo evolutivo. Reclus si differenzia da Bakunin per la grande importanza che attribuisce alle condizioni che devono precludere alla trasformazione sociale. Anche Bakunin ha spesso discusso dell'esigenza di preparare la strada alla rivoluzione, ma

era sempre impaziente di individuare un vasto potenziale rivoluzionario in ogni situazione in cui sembrasse imminente un sollevamento popolare. Il movimento anarchico, storicamente, è stato profondamente influenzato dall'insurrezionalismo bakunista, che in certi casi ha messo fin troppo l'accento sul ruolo della volontà rivoluzionaria e che andava di pari passo con un avanguardismo dai tratti assai poco anarchici se non addirittura autoritari. Meglio sarebbe stato seguire la concezione più equilibrata di Reclus.

Nei suoi scritti, uno dei temi centrali è quello del ruolo complementare dell'evoluzione e della rivoluzione: «In ogni contesto noi non siamo solo per l'evoluzione, ma allo stesso modo per la rivoluzione, giacché ci rendiamo conto che la storia stessa non è che una serie di tappe raggiunte in seguito ad una serie analoga di fasi preparatorie. La grande evoluzione intellettuale che emancipa le menti ha come logica conseguenza l'emancipazione degli individui, in tutte le relazioni con gli altri»¹³. Non è facile valutare, secondo Reclus, il contributo potenziale di ogni fenomeno evolutivo, perché tutti i fenomeni sono dialettici e presentano un aspetto progressivo come uno regressivo. Ogni fatto ha un momento positivo e uno negativo: «Non esiste un avvenimento che non presenti due aspetti, che non sia allo stesso tempo fenomeno di morte e fenomeno di rinnovamento, cioè il risultato di evoluzioni nel senso della decadenza e del progresso»¹⁴. La difficoltà consiste nel preservare il momento positivo, favorirne lo sviluppo mentre si contrasta quello negativo. Ciò è quanto cerca di fare Reclus, per esempio, quando invita a utilizzare molte delle conquiste positive della scienza e della tecnica a fini di progresso, cioè per accrescere la conoscenza, la libertà, la salute, la bellezza, e a respingere invece quanto porta all'irregimentazione, al dominio, al malessere, al degrado estetico della società e della natura, a ogni aspetto di decadimento sociale. Dipingendo la lotta sociale come scontro tra le forze della «rinascita» e quelle della «decadenza» che pervadono tutti i fenomeni, Reclus anticipa le visioni dei teorici della psicoanalisi sociale, che concepiscono un conflitto universale tra *eros* (la vita e l'unitarietà) e *thanatos* (la morte e la separatezza), e di quelli dell'ecologia sociale, che presentano una tematica di rigenerazione naturale e sociale in reazione alla decomposizione

della natura e della società.

In quest'ottica dialettica, la stessa rivoluzione partecipa della duplice natura caratteristica di qualsiasi fenomeno. È interna alla storia e rispecchia la complessità, la natura contraddittoria di tutti gli altri fenomeni con cui interagisce e che la influenzano. Per quanto un movimento rivoluzionario sia davvero liberatorio in molti sensi, il potere rivoluzionario diventa un utile strumento in mano ad aspiranti tiranni e gli ideali rivoluzionari si trasformano facilmente in ideologia autoritaria. Per questo «esiste spesso una stupefacente disparità tra le circostanze rivoluzionarie che accompagnano l'emergere dell'istituzione e il modo in cui essa funziona, che è in completa contrapposizione con gli ideali dei suoi ingenui fondatori»¹⁵. Quasi presago dei moderni regimi «rivoluzionari», Reclus nota il pericolo della «routine, della gerarchia, dello spirito retrogrado che invadono a poco a poco ogni istituzione»¹⁶ dopo che il potere si è concentrato di nuovo nelle mani di pochi.

Queste riserve certo non impediscono a Reclus di sostenere attivamente i movimenti rivoluzionari e di cercare di aiutarli a superare i propri limiti. Egli partecipa alla Prima Internazionale, da lui considerata un passo in avanti di dimensioni storiche verso l'unificazione dell'umanità sotto la bandiera della giustizia e del progresso. «Dopo la scoperta dell'America e la circumnavigazione della Terra», afferma, «nessun fatto ha avuto maggiore importanza nella storia degli uomini», e quella futura unità generale auspicata dai filosofi comincia a concretizzarsi quando «i lavoratori inglesi, francesi e tedeschi, dimenticando le differenti origini e comprendendosi tra loro malgrado la diversità delle lingue, si sono uniti per formare un'unica nazione, in aperta sfida ai rispettivi governi»¹⁷. Se è vero che i risultati pratici dell'organizzazione non possono giustificare le asserzioni invero esagerate sull'importanza della Prima Internazionale, Reclus ha piuttosto in mente il valore simbolico di quella che è la prima concretizzazione pratica dell'ideale di unità fra tutti gli uomini.

Le sue concezioni riguardo alla trasformazione della società sono profondamente influenzate dalla partecipazione all'Internazionale e dal sodalizio con Bakunin. Anche se i due si sono trovati su posizioni contrapposte in varie occasioni e su questio-

ni non secondarie, come quella relativa al ruolo delle società segrete nel movimento rivoluzionario, l'influenza carismatica di Bakunin ha in parte contribuito a far sorgere in Reclus una solida convinzione sulla necessità della rivoluzione sociale. Entrato a far parte dell'Alleanza per la democrazia socialista di Bakunin, collabora con lui nel tentativo di spostare la Lega per la Pace e la Libertà da una posizione non rivoluzionaria a una più radicale. È anche membro di un'altra organizzazione bakuniniana, la Fratellanza Internazionale (la società segreta composta da rivoluzionari devoti alla causa), fin dal 1865. Partecipa al Consiglio generale della Prima Internazionale nel 1869, sostenendo la posizione anarchica (maggioritaria) all'interno della prima grande organizzazione mondiale della classe operaia.

Una strategia del movimento operaio internazionale che Reclus sostiene con entusiasmo e nella quale ripone grandi speranze è quella dello sciopero generale. Nel suo *L'evoluzione, la rivoluzione e l'ideale anarchico* afferma che «i lavoratori salariati inglesi, belgi, francesi, tedeschi, americani e australiani capiscono che dipende da loro rifiutarsi di lavorare per i padroni tutti nello stesso giorno», e poi si domanda perché essi non «dovrebbero fare domani quello che oggi hanno capito, soprattutto se allo sciopero dei lavoratori si unisse quello dei soldati?»¹⁸. Purtroppo queste aspettative sono segnate da un irrealistico ottimismo rivoluzionario simile a quello di Bakunin. Se Reclus ha ragione nel dire che uno sciopero generale non è per principio impossibile, si sbaglia rispetto al livello di adesione esistente nella classe operaia europea. L'accurato metodo d'analisi che applica in altri campi avrebbe potuto essere utile ad adottato per comprendere anche la natura degli ostacoli che hanno impedito la crescita della coscienza critica del popolo. Pur avendo alcune intuizioni importanti in questo campo, che si ritrovano qua e là soprattutto nei suoi scritti di geografia, nei testi più esplicitamente politici (e più frequentemente ristampati) una retorica rivoluzionaria edificante prende in genere il posto dell'analisi della coscienza reale dei lavoratori e dei fattori che potrebbero trasformarla in un'efficace forza rivoluzionaria¹⁹.

Reclus è stato molto criticato per il suo rifiuto di condannare le azioni della cosiddetta «propaganda del fatto», ai suoi tempi

un argomento assai controverso all'interno del movimento anarchico. Nell'ultimo ventennio dell'Ottocento diventano sempre più numerosi gli attentati a politici, banchieri e industriali e anche a vittime casuali in luoghi considerati «borghesi». I nomi di terroristi come Ravachol, Vaillant ed Henry diventano ben noti all'opinione pubblica. Molti di coloro che attaccano con la violenza l'ordine costituito cominciano a richiamarsi a principi anarchici a difesa delle proprie imprese, provocando una crisi di coscienza nei pensatori libertari. Queste azioni appaiono in netta contraddizione con tutte le concezioni umanitarie di Reclus. In effetti, in una lettera del 1883 egli sostiene di «stare attento a non predicare la violenza» e di essere contrario all'«idea di vendetta»²⁰. Tuttavia, il rifiuto di *sostenere* la violenza e la vendetta per lui non implica il *condannare* coloro che sono indotti a vedere nella violenza individuale una reazione legittima all'oppressione agendo di conseguenza. Se alcuni famosi anarchici si dissociano da qualsiasi atto terroristico e altri, come Kropotkin, adottano una posizione ambigua, Reclus si rifiuta ostinatamente di considerare i terroristi colpevoli delle loro azioni delittuose. Per lui la violenza è il risultato inevitabile di un sistema crudele e inumano di oppressione, e la colpa non va data alle vittime che si scagliano per disperazione contro chi le opprime. Va invece condannato chi governa un sistema iniquo e ne trae vantaggio per sé, vuoi per le ingiustizie che infligge al popolo vuoi per gli atti violenti che per causa sua qualche vittima dell'oppressione è indotta a commettere.

In certi casi Reclus arriva addirittura vicino ad approvare esplicitamente alcuni atti di terrorismo. In una lettera del 1892, dopo aver espresso ammirazione per Ravachol e per il suo «carattere nobile», sostiene di considerare «ogni rivolta contro l'oppressione un atto buono e giusto»²¹. Pur riaffermando la sua convinzione, secondo la quale la ragione illuminata può crescere grazie alle «parole e ai sentimenti», rileva come la rabbia «ha la sua *raison d'être*, il suo giorno e la sua ora»²². In un'altra lettera di poco successiva, loda Ravachol per «il suo coraggio, la sua bontà, la sua magnanimità e la generosità con cui perdona i nemici» e infine lo proclama «un eroe»²³. L'opinione ben ponderata di Reclus è che tutti i fenomeni sociali vadano valutati con cura nei loro aspetti positivi e negativi, e che il criterio defi-

nitivo di giudizio deve essere riferito al loro effetto sulle sorti complessive del progresso sociale. Nel caso della «propaganda del fatto», egli propende verso una posizione decisamente deontologica. Chi commette queste azioni va giudicato per la nobiltà dell'intento (magari anche per l'elevatezza dei sentimenti) e non per gli effetti sul corso della storia e sul movimento rivoluzionario di cui ci si dichiara rappresentanti.

Reclus è stato a ragione criticato per non avere tenuto conto di alcuni aspetti cruciali riguardo alle azioni terroristiche come quelle portate avanti da Ravachol e dai vari epigoni che ne hanno seguito l'esempio nel periodo della «propaganda del fatto». Le argomentazioni di tipo deterministico di cui si serve Reclus per giustificare i terroristi hanno implicazioni che sono da lui completamente trascurate. Avrebbe potuto manifestare maggiore simpatia per le vittime dei terroristi, anch'esse più o meno «innocenti», in quanto non avevano creato loro l'ingiusto sistema sociale di cui erano indubbiamente il prodotto. Inoltre, negando la responsabilità dei terroristi, nega anche loro la condizione di soggetti etici, capaci di scegliere tra metodi alternativi di protesta contro l'ingiustizia. Sono invece trattati come semplici anelli di una catena di causalità. Infine, gli atti disperati commessi dai terroristi si sono risolti in un misero fallimento che non ha favorito un'autentica trasformazione sociale e sono spesso serviti solo a provocare reazione e repressione. Come «propaganda» sono stati un disastro, per il quale gli anarchici stanno ancora soffrendo²⁴.

Tuttavia, nonostante i molti problemi che la sua posizione comporta, Reclus dispone di un efficacissimo argomento a proposito della «propaganda del fatto» che non si dovrebbe mai dimenticare. Coloro che condannano frettolosamente gli atti di violenza, relativamente scarsi, commessi da individui disperati che reclamano giustizia, mentre accettano con compiacenza l'enorme sistema di violenze quotidiane praticato in istituzioni inique come il dominio statale, lo sfruttamento capitalista, il razzismo e l'oppressione patriarcale, sono colpevoli della forma peggiore d'ipocrisia. È un fatto davvero ironico che il numero limitato di casi in cui gli anarchici hanno utilizzato delle bombe sia stato sfruttato dagli avversari per bollare tutti gli anarchici come «bombaroli». Il fatto che la stragrande maggioranza delle

bombe sia stata usata dallo Stato, il quale ha provocato enormemente più vittime in un solo secondo di quante ne abbiano fatte tutti gli attentati anarchici nella storia, è raramente considerato una giustificazione sufficiente per attribuire l'etichetta di folli dinamitardi e di stragisti addosso ai funzionari dello Stato.

Un'altra delle posizioni più discusse di Reclus riguarda la sua accettazione del diritto dei lavoratori a «un recupero parziale del prodotto collettivo» attraverso «la riappropriazione personale della quota» che spetta ai singoli individui²⁵. Con questa definizione si riferisce a quell'attività che in genere viene definita «furto». Reclus è convinto che il furto sia un fatto grave, ma secondo lui chi ne rimane vittima dovrebbe prendersela con le istituzioni che hanno elevato il furto a sistema. In una lettera del 1887 scrive che, essendo la proprietà privata un furto, «se per rimettere le cose a posto, qualcuno la tocca, animato da uno spirito di giustizia e di solidarietà, io non ho niente in contrario»²⁶. Aggiunge di non avere l'inclinazione «per carattere, per abitudine, per tendenza personale» ad agire in questo modo, ma di non avere il diritto di chiedere agli altri di comportarsi come lui²⁷.

Ai tanti che restavano sconcertati dai modi da gentiluomo con cui difendeva le attività di quel genere, egli replicava che la loro reazione era ingiustificata. Perché reiterare l'ipocrita condanna della cultura dominante nei confronti degli oppressi che tentano di rendere meno dura la propria condizione attraverso queste pratiche di riappropriazione? La forma davvero ripugnante di ladrocinio è quella praticata dai ricchi e dai potenti, che con risultati molto più consistenti sequestrano il prodotto del lavoro altrui. Il senso di giustizia di Reclus è scosso da un sistema che esalta i grandi e più efficienti ladri additandoli a modelli di virtù e di successo nella vita, mentre condanna alla miseria, al disprezzo e alla galera chi cerca di riprendersi al massimo una piccola percentuale di quello che gli è stato sottratto.

Gli aspetti problematici, relativi ai probabili effetti corruttori di questa pratica di «riappropriazione» su chi la compie nel più assoluto isolamento morale, non sono stati evidentemente considerati a fondo da Reclus. Le sue idee comunitarie implicano una ricerca della giustizia attraverso un processo collettivo, mentre in questo caso sembra che chi pratica la «riappropriazione» sia

giustificato a riprendersi quello che personalmente ritiene gli sia dovuto. Aspettarsi l'obiettività in situazioni del genere sembra quanto meno irrealistico. Inoltre, quando Reclus sostiene che il cosiddetto furto non va condannato perché «tutto è furto»²⁸, questo ragionamento produce implicazioni alquanto sconcertanti. Per un verso egli dimostra un'ammirevole consapevolezza degli effetti che ogni cosa produce nel sistema di dominio e d'ingiustizia. Per l'altro questo ragionamento comporta l'equivalenza di ogni azione «prima della rivoluzione» che rischia di produrre un ethos non anarchico ma nichilista. Se tutto è furto, tutto è inganno e tutto è sfruttamento (dato che noi facciamo parte di sistemi corrotti in cui questi mali sono presenti ovunque) allora «tutto è permesso». Per elevato che sia il criterio morale di Reclus, sotto questo aspetto diventa fautore di una sorta di *laissez faire* etico che disgraziatamente implica uno sfrenato egoismo al posto della pratica di liberazione sociale da lui auspicata.

Per fortuna la visione di Reclus del movimento anarchico mette in primo piano l'organizzazione collettiva e comunitaria e la crescita di una cultura di libertà e di solidarietà piuttosto che atti isolati di sfida. Purtroppo, l'impressione lasciata dai pochi e succinti testi rimasti in stampa e dallo sparso materiale di minore importanza sulla sua opera lasciano trasparire ben poco della ricchezza della sua visione politica. Si sarebbe indotti a credere che le sue idee politiche si limitassero a qualche vaga considerazione di carattere generale desunta dalla retorica anarchica o a espressioni di sostegno all'ala antiautoritaria del movimento operaio. Invece la sua concezione politica travalica di parecchio i limiti ideologici della sua epoca. Se le sue opere di carattere propagandistico spesso riecheggiano gli stereotipi del suo tempo, in altre egli sa offrire una visione ispiratrice della storia delle conquiste libertarie e comunitarie e delle possibilità di concretizzare queste esperienze in una società trasformata. In realtà, la sua opera è la celebrazione di tutta la grande storia della libera comunità a cominciare dai tempi della *polis* greca. Da questo punto di vista Reclus ha in comune con Bookchin l'attenzione a riscoprire la «storia della libertà» e le «forme di libertà» dimenticate delle varie epoche. Ha inoltre l'ambizione, simile a quella degli ecologisti sociali, di recuperare e rinverdire

questa storia attraverso la creazione di un nuovo comunitarismo o «municipalismo» libertario. È sorprendente come egli dichiari che molti elementi di questa storia passata siano più importanti per gli anarchici delle strategie prevalenti ai suoi tempi. In questa prospettiva, «i nomi dei *comuneros* spagnoli, delle *communes* francesi, degli *yeomen* inglesi, dei borghi franchi tedeschi, della Repubblica di Novgorod e degli splendidi Comuni italiani devono costituire il lessico familiare tra noi anarchici: mai l'umanità è stata tanto vicina alla vera anarchia come in certe fasi della storia dei comuni di Firenze e di Norimberga»²⁹.

Reclus attribuisce un significato particolare, nella storia dell'emancipazione umana, alla *polis* greca e a quanto è stato realizzato dalla democrazia greca³⁰. Rileva che nella *polis* «l'unità politica [*ensemble politique*] del corpo sociale era semplice, integra e ben definita, come quella dell'individuo stesso» e che «in questo senso possiamo considerare, come Aristotele, che l'essere umano *par excellence* è lo *zoon politikon*, 'l'animale urbano' partecipe [*part-prenant*] alla città organica [*la cité organique*] (e non semplicemente 'l'animale politico', come si traduce di solito)»³¹. Quindi «l'animalità politica» dei cittadini non vuol dire semplicemente che essi sono socializzati ed educati a possedere «virtù civica» e che raggiungono la realizzazione di sé per il tramite della comunità politica (anche se il termine abbraccia entrambi gli aspetti). Reclus punta sulla dimensione più olistica della concezione aristotelica: quando un essere raggiunge il proprio fine (*telos*) all'interno di un tutto più vasto, è davvero *all'interno* (cioè parte organica) di questo tutto. Tuttavia i cittadini non sono semplici cellule od organi del corpo politico, bensì *partecipanti dinamici* di una più ampia unità organica. È interessante come Reclus utilizzi termini della biologia [*organique*] e della prassi sociale [*prendre part*]: la comunità politica ha insieme caratteristiche dell'organico e del sociale, ma le trascende entrambe in una sintesi più elevata (per usare una formula dialettica implicita sia in Aristotele sia in Reclus).

Reclus situa lo sviluppo della *polis* democratica all'interno del più vasto ambito della storia greca, rilevando come l'età della democrazia coincidesse con una fase di maggiore uguaglianza economica, quando l'aristocrazia terriera perdeva parte delle proprietà e le classi inferiori urbane accrescevano il pro-

prio benessere attraverso le vicissitudini della guerra. Molte delle antiche prerogative erano state eliminate e varie cariche erano diventate sempre più accessibili agli elettori. La democrazia politica coincideva così con altre importanti riforme economiche e sociali. La politica, a sua volta, accelerava le trasformazioni in altri ambiti. Reclus attribuisce il successo degli Ateniesi, nell'industria e nel commercio, e le grandi realizzazioni della cultura greca del periodo alla crescente uguaglianza politica e alla democratizzazione, fautrici di creatività e iniziativa in ogni campo³².

Un'altra epoca che Reclus indica come pietra miliare nella storia della liberazione umana è quella della prima democrazia islandese. Egli ha una grande ammirazione per lo spirito d'indipendenza dimostrato dagli islandesi, capaci di dar vita a solide tradizioni democratiche in un'epoca in cui la palude delle monarchie dispotiche e delle gerarchie feudali sommergeva tutta l'Europa. Gli islandesi, invece, «riuscirono perfettamente a preservare la propria dignità di uomini liberi, senza re, principi feudali, gerarchie e strutture militari»³³. Essi arrivavano alle decisioni attraverso un procedimento in cui «l'interesse comune veniva discusso all'aperto da tutti gli abitanti, che indossavano l'armatura, a simboleggiare il diritto assoluto all'autodifesa che apparteneva a ogni individuo»³⁴. Le assemblee si svolgevano in una forra di origine vulcanica chiamata *Almannagja*, la «Forra di tutto il popolo», dove il *Lögmaðr*, il «Lettore della Legge», annunciava le delibere delle precedenti assemblee. Ogni delibera che non veniva ratificata e riconfermata dall'assemblea per i tre anni successivi veniva annullata. Reclus rileva che anche i procedimenti legali erano soggetti allo stesso controllo popolare. A un'estremità della forra c'era il «Tumulo della Legge», dove «il giudice e l'accusato s'incontravano faccia a faccia, sotto lo sguardo vigile della moltitudine armata»³⁵. Per Reclus queste pratiche di partecipazione possono essere fonte di utile ispirazione per la costituzione delle libere comunità del futuro.

Come Kropotkin, anche Reclus è convinto che l'epoca dei liberi comuni medievali e delle loro federazioni offra utili indicazioni e sia una fonte d'ispirazione per le trasformazioni sociali a venire³⁶. Egli rileva come i comuni avessero due principi associativi: uno che riuniva i cittadini sulla base degli «interessi

professionali, delle idee, dell'inclinazione», l'altro sulla base del «quartiere, del distretto e delle piccole unità territoriali che si supponeva non dovessero affatto essere sacrificate a vantaggio del centro urbano»³⁷. Le comunità rurali avevano una duplice organizzazione dello stesso genere ed entrambe si «associavano in leghe», che in certi casi sono sopravvissute per centinaia d'anni³⁸. Esse rappresentano così un modello per le future federazioni di comunità locali e sono ricche d'insegnamenti anche per i difetti che mostrano. Reclus sostiene che, nonostante i buoni risultati delle associazioni, uno dei punti deboli delle comunità medievali era la scarsa attenzione alla libertà delle altre comunità e la tendenza a concentrarsi sui propri interessi locali. Per questo erano sempre esposte all'ingerenza di potenti interessi economici e politici che potevano distruggerle³⁹. Reclus ne conclude che gli anarchici, se si vuole che i tentativi di trasformare la società abbiano successo, devono dedicare altrettanta attenzione agli obiettivi del federalismo, del mutuo appoggio e della solidarietà di quanta ne dedicano agli obiettivi della libertà, della giustizia e del decentramento del potere.

Reclus manifesta una grande ammirazione anche per le comunità indipendenti basche che, dice, hanno «conservato per secoli la propria autonomia amministrativa»⁴⁰ e si sono distinte per il proprio amore per la libertà e per l'ostilità all'autorità centrale. Essendo cresciuto nel sud-est della Francia, conosce bene la cultura basca e vi trova molte affinità col proprio spirito anarchico. Nota come i baschi abbiano «preferito sempre vivere isolati in qualche amena località collinare o montana della propria terra, all'ombra di una grande quercia, simbolo tribale e dell'antica libertà»⁴¹. Cita questo fatto a esempio dell'interazione tra aspetti culturali e aspetti naturali. In un certo senso l'ambiente naturale favorisce il desiderio di autonomia culturale e di libertà individuale del gruppo. E si domanda: «Da dove viene quella spavalda sicurezza di sé dei baschi se non dalla natura che li ha sempre protetti?»⁴². Si potrebbe trarre una conclusione relativistica da questa affermazione, la quale sembra implicare che il senso di libertà di un gruppo dipenderebbe fortemente dall'ambiente naturale. Ma in Reclus ciò non implica alcun determinismo geografico, in quanto egli sottolinea il fatto che erano notoriamente i baschi a cercare quegli aspetti della

natura più in sintonia col proprio desiderio d'indipendenza. Anche qui esiste una dialettica tra fattori culturali e fattori naturali. La speranza di Reclus è che noi si possa imparare qualcosa dal rapporto con il mondo naturale dei baschi e si sappia realizzare consapevolmente un'interazione con la natura che ispiri e rafforzi il desiderio di libertà.

Reclus esprime la stessa ammirazione per le comunità che hanno conservato tradizioni di proprietà comunali e di lavoro cooperativo, rallegrandosi che ancora ai suoi tempi ci siano prove abbondanti dello «spirito associativo» in Svizzera, dove «due terzi dei pascoli e dei boschi alpini appartengono ai comuni, che possiedono anche torbiere, canneti e cave, oltre a campi, frutteti e vigneti»⁴³. E descrive come queste comunità trovino nel lavoro collettivo un piacere in netto contrasto con le condizioni degradate delle attività manifatturiere e agricole dell'epoca industriale. «In molte occasioni», racconta, «quando i comproprietari del comune devono lavorare assieme, si sentono come a una festa e non al lavoro»⁴⁴. Queste piccole comunità sono importanti perché provano che è possibile lavorare insieme con uno spirito cooperativo e che la solidarietà è ancora un'alternativa praticabile rispetto all'irregimentazione politica ed economica di individui atomizzati. Esse resistono, spiega Reclus, «nonostante l'ostilità dei ricchi e dello Stato, che hanno tutto l'interesse a disfare questi nuclei di resistenza alla propria brama di potere e che tentano di ridurre la società a un insieme di individui isolati»⁴⁵.

Non sorprende il fatto che quando esamina la storia europea Reclus trovi nella Rivoluzione francese un grande capitolo della storia della liberazione umana⁴⁶. Viene colpito, però, da quell'aspetto duale che ha individuato in ogni fenomeno storico. Per un verso la rivoluzione è stata un passo verso il progresso e di distacco dalla monarchia assoluta, dall'autoritarismo religioso e dal conservatorismo culturale del passato. Ma è stata anche un passo in direzione del moderno Stato autoritario e della concentrazione del potere politico. L'unificazione e il centralismo politico sono emersi dalla rivoluzione a spese delle libertà locali, per cui molti dei tratti più progressivi della società francese tradizionale sono andati perduti. «Così, le libere comunità, le 'università' della gente di montagna hanno perso quella gestione

indipendente dei propri interessi e le loro assemblee sovrane, dove ciascun uomo e ciascuna donna avevano il diritto assoluto di partecipazione, di parola e d'iniziativa»⁴⁷. L'interpretazione tradizionale di sinistra della rivoluzione l'ha sempre considerata inconfutabilmente progressiva, per aver distrutto la società feudale e monarchica e per aver fondato il sistema repubblicano basato sui diritti del cittadino, sia pure nella forma della repubblica borghese. Per Reclus è altrettanto importante vedere come la rivoluzione abbia contribuito a fondare il moderno Stato-nazione che ha progressivamente annientato l'inestimabile tesoro delle istituzioni comunali decentrate.

Un importante momento della storia della liberazione, di cui Reclus è stato diretto testimone e al quale ha offerto un contributo personale, è stata la Comune di Parigi. Egli ha scontato vari anni dapprima di prigione e poi di esilio per il ruolo avuto nella Comune, ma è stato anche in grado di valutarne a fondo tutta l'importanza politica senza ridursi a un sostenitore acritico di questo grande esperimento sociale. Da un lato vi ha visto una prova della crescente efficacia dei principi proclamati dalla Prima Internazionale e dal movimento anarchico. Ma dall'altro l'ha criticata per non essere riuscita a preservare questi ideali. La critica parte principalmente da un'ottica municipalista e federalista. Secondo lui, «il principale errore della Comune, un errore inevitabile perché originato dal principio stesso su cui si basa il potere, è stato appunto quello di essere un governo e di sostituirsi al popolo con la forza dei fatti»⁴⁸. Il suo difetto è stato quello di non aver spinto a fondo questo esperimento di libertà municipale, che poteva divenire un modello per altri esperimenti del genere, ma di aver subito ricostituito la forma Stato. In poche parole, prima della rivoluzione non c'era stata l'indispensabile evoluzione. I rivoluzionari non erano pronti a rompere con la politica tradizionale, centralistica e autoritaria, e a crearne una nuova, radicalmente libertaria. «Il funzionamento naturale del potere e l'intossicazione da questo prodotta la spinsero a considerarsi un po' la rappresentante dell'intero Stato francese, dell'intera Repubblica e non soltanto la Comune di Parigi fautrice di una libera associazione di altre Comuni, urbane o rurali»⁴⁹.

Un'altra espressione della prospettiva municipalista di Reclus

si ritrova nella sua ammirazione per le grandi città della storia, nel suo apprezzamento dell'ethos di ognuna di queste in quanto espressione culturale originale: «Ogni città ha un suo carattere individuale, una sua vita personale, una sua complessità. Ce ne sono di gaie e animate, altre pervase da malinconia»⁵⁰. Ma una descrizione generica di questo tipo di città riesce appena a cogliere la complessità dell'ambiente urbano, perché la città costituisce non solo un tutto caratteristico, ma anche una somma di parti distinte. Occorre comprenderla sia come «personalità collettiva» sia come «personalità complessissima», dove «i vari quartieri si distinguono l'uno dall'altro per il proprio specifico carattere»⁵¹. Il principio socio-ecologico dell'unità-nella-diversità trova così una sorprendente applicazione nella cultura delle città.

Reclus è convinto che, quantunque la città sia analizzabile come fenomeno sociale distinto, la vita e i problemi delle città si possano comprendere solo mettendoli in relazione con la struttura istituzionale della società nel suo insieme. Per usare le sue parole, «la questione urbana» non è separabile dalla più vasta «questione sociale». Finché esisterà un sistema basato sull'ingiustizia economica e sul dominio politico, le città non potranno svilupparsi liberamente e adempiere al proprio destino di centri dell'autorealizzazione umana. Già un secolo fa Reclus nota come la «crisi della città» sia sempre più intensa e come questa non sia altro che un sintomo della più generale crisi della società, e rileva la moltitudine di piaghe che affliggono le metropoli moderne: miseria, criminalità, degrado ambientale. Prevede anche l'accelerazione della crescita demografica nelle aree urbane, con tutti i problemi connessi a questo fenomeno, profetizzando addirittura l'avvento delle megalopoli, per cui aree metropolitane con dieci o venti milioni di abitanti sarebbero state «un fenomeno normale della vita sociale» del futuro⁵².

Il suo approccio olistico all'urbanesimo lo pone tra i primi critici dei progetti di «recupero urbano», che egli attacca per la visione superficiale della questione urbana. Il problema delle abitazioni scadenti e delle pessime condizioni igieniche, sostiene Reclus, viene semplicemente trasferito altrove se lo si concepisce come una pura questione di «recupero» di una data zona e non di rinnovo della società e della Terra stessa. Nota con precisione che «in una società in cui il pane non è assicurato a tutti;

in cui i poveri e le persone ridotte alla fame rappresentano una forte percentuale degli abitanti di ogni grande città, il miglioramento dei quartieri insalubri è un rimedio solo parziale se poi gli sfortunati abitanti si trovano espulsi dalle proprie baracche fatiscenti e vengono costretti a cercarne altre nei sobborghi, spostando lo stesso pestifero lezzo solo un poco più in là»⁵³. Ci sono voluti cinquant'anni perché oggi gli urbanisti americani comincino a vedere il problema che Reclus ha diagnosticato con tanta chiarezza quasi un secolo fa.

Per Reclus le città si possono «recuperare» solo riscoprendo la loro ricca tradizione di libertà personale e di fremente vita comunitaria, che copre un periodo che va dalla *polis* greca alle comunità democratiche rivoluzionarie dell'epoca moderna. Quando le città saranno espressioni autentiche dell'autorealizzazione collettiva di tutti i loro abitanti, vivranno allora una piena fioritura e diverranno «organismi perfettamente integri e belli»⁵⁴.

Il concetto di mutuo appoggio è in genere collegato alla filosofia politica di Kropotkin, ma è stato altrettanto fondamentale per la visione reclusiana di società cooperativa. Egli vede anzi nel mutuo appoggio «il principale agente del progresso umano»⁵⁵. Al centro della sua concezione anarchica c'è la fede nella possibilità di un nuovo ordine sociale fondato sulla cooperazione e sull'aiuto reciproco e il rifiuto di tutte le istituzioni che si basano sulla forza, sulla coercizione e sul dominio. Come Kropotkin, è contrario alla tesi secondo la quale il progresso sociale sarebbe il frutto di una competizione spietata ed è critico nei confronti del darwinismo sociale, secondo il quale la lotta sociale, imponendo la «sopravvivenza dei più adatti», legittimi il dominio di chi detiene il potere economico. Reclus sostiene che la gente è in grado di affermare la propria forza grazie alla pratica dell'aiuto reciproco, coniugando così giustizia e potere. Coloro che si uniscono in una comunità cooperativa si dimostrano i più forti e i più adatti alla sopravvivenza, o almeno lo saranno quando la solidarietà, insieme alla loro proliferazione numerica, permetterà loro di avere la meglio sul dominio economico e politico. «La legge del più forte non funzionerà sempre a vantaggio del monopolio industriale», ma «si può preparare il momento in cui la forza sarà al servizio del diritto»⁵⁶, e cioè

quando le masse impareranno a praticare il mutuo appoggio e la solidarietà. Reclus ritiene che il compito degli anarchici sia di aiutare «i più deboli» e i più indifesi della società a organizzarsi per sfidare il sistema di dominio. Se i difensori dello *statu quo* proclamano la validità sempiterna della legge che sancisce la «lotta cieca e brutale per la sopravvivenza», in realtà un'altra legge è destinata a trionfare, quella della «unione degli individui deboli in organismi sempre più sviluppati, che apprendono a difendersi contro le forze avversarie, a riconoscere le risorse dell'ambiente e addirittura a crearne di nuove»⁵⁷. In tal modo, la legge che ha governato l'evoluzione naturale troverà applicazione nel successivo sviluppo dell'organismo sociale.

Ai tempi di Reclus questo tipo di autorganizzazione creativa comincia a diffondersi all'interno del movimento cooperativo. I fratelli Reclus prendono parte attiva a questo movimento, contribuendo alla fondazione della prima cooperativa parigina e collaborando al giornale «La Coopération». Tuttavia, dopo diverse esperienze deludenti e dopo essersi legato più strettamente a Bakunin e al movimento per la costituzione di organizzazioni politiche e sindacali rivoluzionarie, Elisée comincia a nutrire riserve sempre più serie riguardo alle cooperative come mezzi per migliorare il benessere della classe operaia e per raggiungere nel lungo periodo l'emancipazione sociale. Arriva così a negare la validità delle cooperative di lavoro autogestite e delle comunità cooperative, in quanto distoglierebbero forze dalla lotta anticapitalista e antistatale. «Per quanto riguarda noi anarchici», dichiara a proposito delle comunità volontarie, «non ci staccheremo mai dal mondo per costruire una chiesa nascosta in un luogo remoto e selvaggio»⁵⁸.

L'opposizione di Reclus al movimento cooperativo sembra contraddire il desiderio da lui manifestato di «prepararsi al giorno» in cui si sarebbe realizzata la nuova società. Purtroppo, nonostante abbia messo in luce così acutamente la dialettica tra evoluzione e rivoluzione, egli conserva sempre qualche traccia di quel feticismo della rivoluzione tanto diffuso nella sinistra tradizionale. Pur avendo applicato la sua tesi evoluzionista in molti campi, compresi la vita privata, il suo sistema di valori, il suo impegno a diffondere le idee di progresso, non sembra però nutrire grande fiducia nello sviluppo delle controistituzioni

basate sui valori libertari e comunitari. Le forme organizzative che favorisce sono soprattutto quelle di opposizione: i sindacati rivoluzionari e le leghe politiche radicali. Non pare invece cogliere appieno l'importanza dello sviluppo di una pratica «prerivoluzionaria», con caratteri libertari e comunitari, in vari campi della vita sociale – produzione, consumo, cooperazione – che avrebbero aperto la strada a una trasformazione più profonda della società.

Il che, senza dubbio, non vuol dire che la critica di Reclus alle cooperative sia irrilevante. Anzi egli ha evidenziato incisivamente il rischio che le cooperative corrono quando si staccano dal più vasto movimento per l'emancipazione sociale: «S'incomincia a dire che è particolarmente importante riuscire in un'impresa che coinvolge l'onore comune di un gran numero di amici, e a poco a poco ci si fa trascinare nelle pratiche meschine di una qualsiasi azienda. Una persona che era partita con l'intenzione di cambiare il mondo, finisce per trasformarsi in nulla più di un semplice bottegaio»⁵⁹. Questa acuta diagnosi si è rivelata esatta un'infinità di volte dai tempi di Reclus e mette in luce un rischio insito in molte strategie riformiste. Come chi entra nel sistema politico dominante con obiettivi radicali spesso finisce per sacrificare questi obiettivi in nome di un successo all'interno di quel sistema, chi sta all'interno del sistema economico dominante con obiettivi di grande portata spesso sacrifica il proprio radicalismo in nome dei risultati economici, di un successo valutato nei termini del sistema dominante.

Tuttavia, Reclus non nega un certo valore, sia pur limitato, alle cooperative. Pur rappresentando ai suoi occhi un fallimento in quanto mezzo per trasformare la società attuale, le cooperative sono un'ottima scuola per la pratica del mutuo appoggio che rappresenterà la base della futura società. Reclus è convinto che «gli anarchici attenti e sinceri» abbiano molto da imparare da quelle cooperative, che «si sono unite tra loro formando organismi sempre più vasti, in modo da abbracciare le più diverse funzioni, nell'industria, nei trasporti, nell'agricoltura, nelle scienze, nelle arti, negli spettacoli» sviluppando in tal modo «una pratica scientifica di mutuo appoggio»⁶⁰. Pur ritenendo che gli anarchici possano imparare qualcosa dalle cooperative, è però del tutto

contrario alla tesi secondo la quale esse potrebbero espandersi in modo graduale e pacifico sostituendosi al sistema attuale. Per questa ragione, invece di lavorare nelle cooperative, gli anarchici possono impiegare meglio il proprio tempo organizzando un movimento rivoluzionario che, una volta vittorioso, applichi rapidamente la lezione alla società liberata.

Reclus sottopone a una critica dello stesso tenore anche le comunità volontarie, sostenendo che questi esperimenti sociali, pur essendo di per sé un fatto notevole, non rappresentano una seria sfida per il sistema di potere dominante. Nel migliore dei casi creano una sfera di relativa libertà ai margini di quel sistema, senza con questo costituire un'autentica minaccia; nel peggiore, funzionano semplicemente come un ingranaggio del sistema e contribuiscono a stabilizzarlo. Le comunità volontarie degli Stati Uniti, spiega Reclus, hanno spesso avuto un successo materiale «solo per farsi poi riassorbire un'altra volta nell'ambito di un capitalismo onnipotente»⁶¹. La sua critica all'«utopismo», in questa come in altre occasioni, sembra poco lungimirante. Secondo i principi stessi di Reclus, un periodo indefinito di evoluzione deve precedere la trasformazione qualitativa e rivoluzionaria della società. Le potenzialità delle esperienze comunitarie non si erano certo esaurite ai suoi tempi, come non lo sono oggi. Infatti, è più che evidente che i movimenti di opposizione hanno dedicato solo una minima parte del proprio impegno a queste esperienze, mentre si sono spesi enormi sforzi nelle attività elettorali, nelle battaglie sindacali e nell'organizzazione rivoluzionaria, il tutto senza ottenere nessuna delle trasformazioni preconizzate da Reclus. Perciò gli appunti che muove al movimento comunitario valgono per tutte le strategie di cambiamento sociale (inclusa la sua) che non sono riuscite a ribaltare il sistema dominante. In effetti, lo stesso argomento è stato usato da ogni setta di sinistra contro tutte le altre, nella forma di un'argomentazione non falsificabile: «Il tuo programma ha sfidato il sistema ed è fallito; il mio non è stato ancora capito».

Tuttavia, se qualcuno dei rilievi che Reclus muove nei confronti delle comunità volontarie è superficiale, altri colgono bene nel segno. Alcuni dei fautori delle comunità, egli nota, sono «utopisti» nel peggior senso del termine, in quanto non rie-

scono a vedere gli ostacoli (soprattutto quelli interni, di natura psicologica) che si frappongono sulla via della cooperazione. «Le persone che si uniscono per formare queste associazioni con nuovi ideali sono esse stesse afflitte da pregiudizi, da vecchie abitudini, da istinti atavici profondamente radicati; non si sono ancora 'disfatte del vecchio'»⁶². I membri delle comunità lasciano fisicamente alle spalle la vecchia società, ma si portano dietro tracce delle istituzioni che hanno formato il loro carattere. Così, «nel microcosmo 'anarchico' e 'armonista' che hanno creato, devono continuamente lottare contro le forze di dissociazione, di disgregazione, rappresentate dalle abitudini, dalle usanze, dai legami familiari, sempre così potenti, dai consigli melliflui degli amici, dalle ambizioni mondane ricorrenti, dal bisogno di avventure, dalla mania di cambiamento»⁶³. Quest'analisi tanto attenta vale, comunque, non solo per le comunità volontarie, ma per qualunque tentativo di creare nuovi rapporti sociali, compresi quelli delle organizzazioni rivoluzionarie e postrivoluzionarie auspicate dallo stesso Reclus.

Pur non essendo così fiducioso riguardo alle possibilità delle comunità utopiche e delle imprese cooperative, egli è convinto che ci sono campi in cui gli anarchici possono arrivare a mettere subito in pratica i principi della libera società. Questo vale soprattutto, secondo lui, per la dimensione personale. Già nel 1859, appena ventenne, scrive alla sorella Louise: «Fondiamo piccole repubbliche dentro di noi e intorno a noi. A poco a poco questi gruppi isolati si accosteranno gli uni agli altri, come cristalli sparsi, e formeranno la grande Repubblica»⁶⁴. Più tardi ha modo di riflettere sulla natura di quelle «repubbliche». Gli anarchici, dice, devono «operare per liberare se stessi da tutte le idee preconcepite e imposte, per radunare intorno a sé gli amici che vivono e agiscono nello stesso modo. Passo per passo, attraverso piccole società piene di affetto e d'intelligenza, si costituirà la grande società della fratellanza»⁶⁵.

Dunque, fin dal 1859, Reclus sostiene l'importanza centrale per il processo di trasformazione personale e sociale di quelli che poi nell'attività pratica e teorica degli anarchici si chiameranno «gruppi d'affinità». Gli va poi attribuito il merito di uno straordinario impegno personale per la messa in pratica nella vita privata dei principi dell'aiuto reciproco, della libertà e

dell'uguaglianza. Molti eminenti anarchici (e Bakunin ne è un caso esemplare) hanno predicato l'uguaglianza e la collaborazione, ma poi hanno promosso la propria immagine e non sono stati alieni da pratiche di manipolazione e intrigo. Reclus ha invece ricercato la coerenza tra ideali e pratica affinché la cerchia dei suoi familiari, dei suoi amici e collaboratori divenisse una piccola cellula di una libera comunità organica in crescita⁶⁶. Così, se disgraziatamente non riesce a offrire una visione generale dello sviluppo dei valori libertari e comunitari attraverso una comunità in espansione formata da gruppi e istituzioni cooperative, sa cogliere con forza straordinaria l'importanza di trasformare le più strette relazioni personali.

Un altro aspetto molto trascurato ai tempi di Reclus, ma per il quale egli mostra un notevole intuito, è quello dei diritti dei bambini e della posizione dei giovani nella società. Le sue idee sull'argomento sono strettamente legate alla critica del patriarcato. Secondo lui, è necessario rompere con la lunga tradizione che comincia «da Aristotele, da san Paolo e dai Padri della Chiesa» e arriva fino ai «padri fondatori della Costituzione americana», che concepivano la schiavitù come una forma di proprietà-possesso, come quella che fa del padre il proprietario dei suoi figli⁶⁷. Reclus propone una nuova morale che «riconosca il libero individuo anche nel neonato e che tuteli i diritti del bambino rispetto a tutti, compreso, soprattutto, il padre»⁶⁸. Un corollario della sua tesi comporta la necessità di abolire il sistema didattico repressivo e autoritario, che non è altro che l'estensione della famiglia patriarcale e dello Stato autoritario. Alla luce di questa critica, Reclus va visto come una delle più importanti figure nella storia della pedagogia libertaria. Molte delle tesi spesso riferite a Bakunin, a Tolstoj, a Ferrer e ad altri teorici libertari dell'educazione sono presenti e sviluppate con un'originalità almeno pari negli scritti di Reclus⁶⁹.

La sua concezione educativa ha al centro l'ideale dell'auto-realizzazione del bambino. Le sue idee riprendono in un certo modo quelle di Rousseau, mentre in altri casi anticipano Maria Montessori, John Dewey e altri pensatori più vicini a noi. Secondo lui, il principale scopo dell'educazione consiste nell'«aiutare il bambino a svilupparsi in sintonia con la logica della propria natura. Non c'è bisogno di porsi altri obiettivi,

all'infuori del saper fare emergere dall'intelletto del giovane quello che già è presente in forma inconsapevole e di assisterlo col massimo rispetto nelle faticose elaborazioni della mente, senza nessuna fretta e senza trarre conclusioni premature»⁷⁰. In realtà, secondo lui questo processo, che pone le condizioni per favorire un naturale sviluppo, non coinvolge soltanto l'intelletto. In pedagogia, come in altre discipline, Reclus ha un approccio olistico e sostiene che agli sforzi della mente vada sempre unito un aspetto fisico, corporale dell'educazione. Se si presta un'adeguata attenzione tanto alle capacità mentali quanto alla «destrezza e all'energia muscolare», si assicurerà un «equilibrio naturale»⁷¹ nello sviluppo dell'essere umano. Ma lo sviluppo fisico e mentale può realizzarsi in libertà solo se esiste una motivazione. È quindi importante stimolare nel bambino l'interesse, la fantasia e addirittura la «passione». Per fortuna l'educatore ha un potente alleato nel perseguire questo scopo: il gioco. Dice Reclus: «Il libero divertimento è uno dei più grandi educatori dell'uomo»⁷².

Questo approccio pedagogico, olistico e libertario, esige un ripensamento dei metodi educativi in base alle fasi di sviluppo del bambino. Reclus ritiene che si debbano sviluppare per prime le facoltà pratiche, attraverso forme attive d'apprendimento e che nei primi anni l'educazione debba puntare sulle storie e i giochi per sviluppare la fantasia. Questa tesi si accorda con la sua visione pedagogica generale, in cui «uno degli aspetti principali deve diventare lo studio della natura e la riflessione sui fenomeni naturali»⁷³. Per il bambino questo significa evitare un accumulo di nozioni geografiche a favore della sua esperienza concreta dell'ambiente che lo circonda. Secondo Reclus, la logica, la scienza e tutte le discipline che puntano sull'astrazione e sulla generalizzazione devono essere avvicinate più tardi per avere migliori risultati. Il suo timore è che un'educazione che comincia dall'astratto finisca con «inaridire la fantasia», rendendo il bambino «scettico e distaccato»⁷⁴. Le discipline per le quali il piccolo è meno portato sono in genere inculcate con metodi autoritari che risultano nella maggior parte dei casi dannosi per l'apprendimento. Per giunta sono del tutto inutili se si tiene il debito conto delle esigenze, delle capacità e degli interessi del bambino e le materie sono introdotte al momento giu-

sto. Le qualità personali di un insegnante preparato possono diventare un efficace strumento didattico. Reclus rileva come un educatore capace possieda un'autorità naturale che si fonda su «una corporatura maggiore, l'età, l'intelligenza, le conoscenze scientifiche, la dignità morale e l'esperienza di vita»⁷⁵. Questa «autorità della competenza», unita alla naturale energia e curiosità del bambino, offre stimoli più che adeguati all'apprendimento.

Reclus dà un forte rilievo alla dimensione sociale dell'educazione. L'esperienza scolastica, egli osserva, ha una grande influenza sullo sviluppo del bambino come essere sociale e sulle sue capacità, una volta adulto, di partecipare in modo collaborativo alla vita della comunità. Sono perciò assai importanti le caratteristiche del gruppo di apprendimento. Per un verso deve essere abbastanza numeroso da creare uno spirito d'impegno collettivo intanto che gli studenti perseguono i propri interessi. Collaborando impareranno cose che poi applicheranno nella vita privata, nel lavoro e all'interno della comunità. Per l'altro verso il gruppo deve essere sufficientemente ristretto perché si formino strette relazioni tra tutti gli studenti e l'insegnante. Un gruppo del genere costituirà «un'autentica famiglia che lavora e gioca con gioia»⁷⁶. L'insegnante sarà «padre e fratello»⁷⁷, disponendo dell'autorità naturale che gli deriva dall'età e dalla competenza, ma senza mai trascurare le esigenze, gli interessi e l'autonomia di sviluppo degli studenti. Infatti, il gruppo formativo libertario combinerà alcune caratteristiche del gruppo d'affinità con altre dell'officina cooperativa. Così aiuterà il bambino a svilupparsi come persona in grado di partecipare bene alle attività dell'uno e dell'altra.

Infine, Reclus critica il sistema educativo esistente in quanto processo che abitua il bambino ad adattarsi alle istituzioni basate sull'egoismo e sul dominio. Attraverso una struttura fondamentalmente gerarchica, esso insegna a competere per il vantaggio personale e non a cooperare per lo sviluppo reciproco. Gli studenti «fin dalla prima lezione, imparano ad essere rivali e concorrenti. A loro viene detto, in tutti i modi, che i premi in palio sono in numero limitato, che bisogna strapparli dalle mani dei propri compagni, non solo per i propri meriti, ma eventualmente con l'inganno, la forza, con trucchi e maneggi di ogni

genere, con le macchinazioni più meschine, con le preghiere a Sant'Antonio da Padova»⁷⁸. Lo scopo è di convincerli che onori e vantaggi di ogni genere si possono ottenere solo se si è disposti a combattere per averli anche a costo di eliminare gli altri. Lo spirito d'umanità e di solidarietà è cancellato in nome di «questi simboli»⁷⁹. Un aspetto essenziale della trasformazione della società consiste quindi nel sostituire il sistema di condizionamento autoritario con un'atmosfera formativa che sappia produrre persone libere e disposte a lottare per la liberazione dell'intera comunità.

Note al capitolo

1. Yves Lacoste, «Hérodote», n. 22 (1981), p. 157.

2. Citato da George Woodcock nell'introduzione a Marie Fleming, *The Geography of Freedom*, cit., p. 20. Ci pare del tutto appropriato che, dopo la morte di Reclus, il suo amico Jules Verne lo abbia usato come modello per il protagonista anarchico d'un suo romanzo, *Les naufragés du «Jonathan»*. Peter Costello, nella sua biografia *Jules Verne: Inventor of Science Fiction* (Charles Scribner's Sons, New York 1978) osserva che il protagonista del suddetto romanzo è un «anarchico filosofico ed ateo, chiamato Kaw-Djer, cioè il benefattore degli indigeni». Questi, dopo un naufragio, diventa il leader della remota isola di Hoste, al largo delle coste patagoniche, e «si ritrova ad organizzare una società, il che egli detesta fare» (p. 210). «Dopo avere risolto numerosi problemi rinuncia al potere e si insedia in un'isola ancor più remota di Capo Horn, dove vive in un faro, da lui costruito allo scopo di evitare futuri naufragi» (*Ibid.*). Costello fa rilevare che il personaggio del Benefattore sembra basato sulla persona di Reclus che, tra l'altro, tentò proprio di portare in Sud America l'«anarchismo utopico». Non è privo d'interesse il fatto che tra Hoste Island e Cape Horn Island vi sia Hermite Island che, secondo Costello, fu così chiamata per via d'un «esploratore anarchico» il cui nome, se questa storia implausibile fosse vera, ha un significato assai simile al nome del grande geografo anarchico (*hermite* vuol dire eremita, ma anche *recluse* vuol dire eremita).

3. Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 51.

4. *Ibid.*

5. Citato in Max Nettlau, *Histoire de l'anarchie*, cit., p. 156.

6. *Ibid.*

7. Si veda il cap. «What is Anarchism?», in John P. Clark, *The Anarchist Moment: Reflections, on Culture, Nature and Power*, Black Rose Books, Montreal 1984, pp. 117-40.

8. Elisée Reclus, *Anarchy: By An Anarchist*, cit., p. 628. La frase citata non viene da Marx, nonostante i diligenti sforzi di alcuni dei suoi ammiratori per assicurargli il copyright. La formulazione risale ben indietro nella storia del pensiero comunitario e venne resa popolare dai cosiddetti «socialisti utopici», soprattutto da Saint-Simon e dai suoi seguaci. Divenne un'espressione molto importante per i comunisti anarchici, per i quali un immediato spostamento dell'asse economico verso una distribuzione secondo i bisogni era un elemento centrale di differenziazione nei confronti sia dei marxisti sia degli anarchici «collettivisti».

9. Lettera di Elisée a Elie Reclus (21-25 settembre 1868), citata in Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 56.

10. *Ibid.*, p. 57. Paul Reclus cita dal verbale stenografico del congresso della Lega per la Pace e la Libertà.

11. *Ibid.*, p. 56. Lettera ad Elie Reclus.

12. *Ibid.*, p. 119. Lettera a Georges Renard (2 giugno 1888).

13. Elisée Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Stock, Parigi 1898. Si veda *infra*, «Evoluzione, rivoluzione e ideale anarchico», pp. 203-226.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. Le carenze di Reclus in questo campo sono tipiche dei rivoluzionari della sua epoca ed in particolare di quegli anarchici che prospettavano un'insurrezione degli operai e dei contadini come fonte della trasformazione sociale che stava per avere luogo. Bakunin è uno degli esempi più evidenti di questo approccio acritico, che ha avuto risultati disastrosi sul movimento anarchico storico. In *The Noble Lies of Power: Bakunin and the Critique of Ideology* (in C. Peden e J. Roth, a cura di, *Rights, Justice and Community*, Edwin Mellon Press, Lewiston 1992, pp. 25-34) analizzo questo aspetto del pensiero bakuniniano, concludendo che la sua «fede idealistica nelle avanguardie rivoluzionarie lo portò a sopravvalutare notevolmente il 'potenziale rivoluzionario delle masse'». Ci sono molti esempi delle sue eccessive speranze riposte in vari gruppi nazionali, classi e strati sociali, ma quello forse più impressionante è la sua idealizzazione dei banditi. La sua rivendicazione del ruolo rivoluzionario dei briganti non si basa su alcuna analisi del loro reale ruolo nella società. Egli ignora inoltre la questione della

loro coscienza, dei loro valori, delle loro strutture caratteriali, così come il problema di come potrebbero adattarsi ad un ordinamento cooperativo (pp. 32-33).

20. Lettera a Richard Heath (18 febbraio 1883), in Joseph Ishill, *Elisée and Elie Reclus*, cit., p. 287.

21. Lettera a Lilly Wilmerding (giugno 1892), citata in Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit., p. 134.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 135. Lettera alla redazione d'un giornale italiano (giugno 1892).

24. Ciò che forse dà più fastidio da un punto di vista anarchico è il fatto che gli anarco-terroristi erano i precursori della società dello spettacolo. Si potrebbe definirli come «spettacolarismo di sinistra». Essi si astenevano dal lento lavoro evolutivo di rigenerazione sociale e naturale, che è la condizione preliminare necessaria per ogni successivo cambio qualitativo rivoluzionario di natura libertaria. Adottavano invece la tattica del gesto drammatico che avrebbe dovuto catalizzare in qualche modo magico i vasti processi della trasformazione sociale. Negli USA lo «spettacolarismo di sinistra», pur prendendo molto raramente forma terroristica, fu una delle cause del fallimento della nuova sinistra degli anni Sessanta.

25. Da una lettera, trovata forse non del tutto inaspettatamente negli *Archives de la Préfecture de Police*, citata in Marie Fleming, *The Geography of Freedom*, cit., p. 151.

26. Lettera a Richard Heath (1887), in Joseph Ishill, *Elisée and Elie Reclus*, cit., p. 293.

27. *Ibid.*

28. Lettera a Jean Grave (29 novembre 1891), citata in Marie Fleming, *The Geography of Freedom*, cit., p. 152.

29. Elisée Reclus, *Anarchy*, cit.

30. Su questo punto egli concorda con Kropotkin, il quale riteneva che i due grandi periodi di progresso nella storia umana fossero quello della *polis* greca e quello delle libere città medievali. Si veda *The State: Its Historic Role*, in Martin A. Miller, a cura di, *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, M.I.T. Press, Cambridge 1970, p. 233.

31. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. II, cit., p. 321.

32. *Ibid.*, p. 335.

33. *Ibid.*, vol. III, p. 519. Reclus loda gli islandesi anche perché per molti secoli hanno difeso il «principio della terra ai contadini» in modo relativamente equo (*Ibid.*, vol. III, p. 515).

34. *Ibid.* Riferendosi a «tutti gli abitanti» Reclus dimentica di citare l'esclusione delle donne da questi processi decisionali.

35. *Ibid.*

36. Kropotkin fa considerazioni simili, ma espone nel *Mutuo appoggio* un'analisi ben più articolata nei due capitoli dedicati ai comuni medievali, alle città ed alle gilde (*Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Peter Sargent, Boston s.d., pp. 153-222).
37. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. IV, cit., p. 18.
38. *Ibid.*, pp. 18-19.
39. *Ibid.*, p. 272.
40. *Ibid.*, p. 14.
41. *Ibid.*, p. 16.
42. *Ibid.*
43. Elisée Reclus, «Culture et propriété», cap. de *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit. Si veda, *infra*, «Cultura e proprietà», pp. 255-264.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. Considerando il suo interesse per le istituzioni municipaliste, è strano che Reclus non ponga maggiore attenzione all'importanza dell'emergere della democrazia diretta nelle sezioni parigine durante la Rivoluzione francese. L'interpretazione anarchica classica di questo capitolo della storia della democrazia radicale si avrà con Kropotkin nella sua *La grande rivoluzione* (si vedano i capitoli XXIV e XXV di *The Great French Revolution*, Black Rose Books, Montreal 1989, pp. 180-194).
47. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. V, cit., p. 28.
48. *Ibid.*, p. 248.
49. *Ibid.*
50. Elisée Reclus, *The Evolution of Cities*, «Contemporary Review», vol. 69. Si veda, *infra*, «L'evoluzione delle città», pp. 179-202.
51. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. V, cit., p. 354.
52. *Ibid.*, pp. 375-376.
53. *Ibid.*, p. 367.
54. Elisée Reclus, «L'evoluzione delle città», cit.
55. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. I, cit., p. 145.
56. Elisée Reclus, «Evoluzione, rivoluzione e ideale anarchico», cit.
57. Elisée Reclus, *Prefazione* a Elie Metchnikoff, *La civilisation et les grands fleures historiques* (1889), citato in Marie Fleming, *The Geography of Freedom*, cit., p. 150.
58. Elisée Reclus, *Anarchy: By An Anarchist*, cit., p. 637.
59. Elisée Reclus, «Evoluzione, rivoluzione e ideale anarchico», cit.
60. *Ibid.*
61. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. V, cit., p. 140.
62. Elisée Reclus, «Evoluzione, rivoluzione e ideale anarchico», cit.

63. *Ibid.*
64. Lettera alla sorella di Elisée Reclus, Louise (1859), citata in Joseph Ishill, *Elisée and Elie Reclus*, cit., p. 267.
65. *Ibid.*, p. 267. Lettera a Clara Koettlitz (12 aprile 1895).
66. Reclus e Kropotkin sono assai simili, nella descrizione dei fenomeni sociali, per l'uso d'una terminologia comunitaria ed organicistica. Tuttavia, la descrizione della società futura è talora in Kropotkin più fortemente organicistica. Per esempio egli dice che «sta germinando una nuova forma di società» e che questa società «non sarà cristallizzata in determinate forme immutabili, bensì continuerà a mutare il suo aspetto, perché sarà un organismo vivente in continua evoluzione» (*Memoirs of a Revolutionist*, Dover Publications, New York 1971, pp. 398-99). Inoltre, benché entrambi i pensatori vedessero il bisogno di una crescita organica della nuova società, Kropotkin era più ottimista di quanto lo fosse Reclus sullo sviluppo organico di istituzioni cooperative a lato di quelle autoritarie. Si vedano, a questo proposito, i due capitoli del *Mutuo Appoggio* su «Il mutuo appoggio ai nostri giorni» (*Mutual Aid*, cit., pp. 223-292). In *Memorie di un rivoluzionario*, Kropotkin critica i giornali socialisti che «tendono spesso ad essere pure cronache lamentevoli sullo stato presente delle cose», mentre ciò di cui v'è bisogno «è una testimonianza di quei sintomi che ovunque annunciano l'avvento di una nuova era, il germinare ed il crescere della rivolta contro le istituzioni antiquate» (*Memoirs of a Revolutionist*, cit., p. 418). Conclude con un'affermazione che merita tutta l'attenzione degli «attivisti per il mutamento sociale» dei nostri giorni: «è la speranza, non la disperazione, che fa vincere le rivoluzioni» (*Ibid.*).
67. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 439.
68. *Ibid.*
69. Reclus, ad esempio, non è citato in *Primer of Libertarian Education* di Joel Spring (Free Life Editions, New York 1975). In realtà, si può passare in rassegna gran parte della vasta letteratura sull'educazione libertaria, progressista, «aperta» e «libera», senza trovare alcun riferimento alle idee di Reclus.
70. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 439.
71. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 529.
72. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. I, cit., p. 134.
73. Elisée Reclus, *The Ocean*, cit., p. 529.
74. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 439.
75. *Ibid.*
76. *Ibid.*, p. 440.
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*, p. 492.
79. *Ibid.*

LA CRITICA DEL DOMINIO

Reclus è sempre stato anarchico sia per temperamento sia per principio, ma il suo anarchismo ha acquistato in coerenza man mano che la sua analisi sociale si è ampliata diventando una critica puntuale a ogni forma di dominio. Di questa critica, uno degli aspetti più sviluppati è l'attacco devastante allo Stato, cui egli si oppone in tutte le sue espressioni, non esclusa la finzione ideologica dello Stato «rappresentativo». Sebbene ancora nel 1871 sia disposto a presentarsi come candidato all'Assemblea Nazionale, già da tempo è arrivato a opporsi al sistema parlamentare nel suo insieme e per il resto della sua esistenza si rifiuterà di votare alle elezioni nazionali, anche nella proverbiale ipotesi del «minore dei mali». Secondo lui, tutti coloro che cercano di esercitare il potere in uno Stato-nazione centralizzato si espongono al rischio di essere assorbiti all'interno di quel sistema di dominio. A suo dire, chiunque aspiri a una carica pubblica, «innalzato al di sopra della folla che ben presto impara a disprezzare, finisce per considerarsi un essere sostanzialmente superiore; sollecitato in mille forme dall'ambizione, dalla vanità, dall'avidità e dal capriccio, diventa a maggior ragione facile da corrompere»¹. Questa parabola, egli nota, è favorita da un «codazzo di adulatori interessati» che è «sempre in caccia per approfittarsi dei vizi del potente»².

Le osservazioni di Reclus sul processo di selezione dei candidati alle elezioni sono acutissime e si adattano perfettamente

alla cosiddetta «democrazia rappresentativa» dei nostri giorni. Per conquistarsi un seguito, egli nota, il candidato a una carica pubblica deve compiacere una molteplicità di fazioni, per cui inevitabilmente «le ambizioni vengono a galla, le manovre, le gare di promesse, le menzogne hanno buon gioco: non è il più onesto di quelli che si propongono ai suffragi che ha più probabilità di successo»³. In linea di principio il legislatore deve essere specialista in ogni campo, per prendere decisioni in nome di tutti su ogni argomento immaginabile. Ovviamente nessun candidato possiede tali capacità in misura maggiore degli elettori. In pratica, ai candidati si chiede di essere esperti nella scienza di essere eletti e «nessuna capacità specifica raccomanda il candidato agli elettori»⁴. Caratteristiche del tutto irrilevanti o arbitrarie diventano essenziali per la vittoria elettorale: «L'eletto dovrà il suo successo a una certa popolarità locale, al carattere cordiale, alla capacità oratoria, al talento organizzativo, ma frequentemente anche alla ricchezza, alle relazioni familiari e persino, se grande industriale o grosso proprietario, al timore che incute»⁵. I prodotti di questo sistema corrotto sono una serie di persone mediocri, senza alcuna concezione del bene comune. Il politico di successo «più spesso sarà un uomo di partito: non gli si chiederà di operare per il pubblico bene, né di facilitare i rapporti fra gli uomini, ma di combattere questa o quella fazione»⁶. Il rischio più grave non è l'incompetenza del corpo legislativo, ma il fatto che esso sia moralmente abietto «in quanto dominato da politici di professione»⁷. I «rappresentanti del popolo» prenderanno di sicuro decisioni di gran lunga peggiori, per il popolo, di quelle che il popolo prenderebbe direttamente, senza il problema di organizzare le elezioni.

Dopo che sono stati eletti, questi sedicenti «rappresentanti» sono ancor più liberi di agire al di fuori di ogni controllo popolare. Sapendo di non dovere effettivamente rispondere a nessuno tra un'elezione e l'altra «e ben consapevole della propria impunità, l'eletto si trova immediatamente esposto a ogni sorta di allettamenti da parte delle classi dominanti»⁸. I legislatori si ritrovano in un mondo dominato dal potere e dalla ricchezza che è del tutto estraneo alla vita reale del proprio elettorato. La forza di questo ambiente è tale da travalicare tutti gli scrupoli che potrebbero frapporsi sulla via della totale identificazione con

l'élite politica, in quanto «il nuovo arrivato s'inizia alla tradizione legislativa sotto la guida di veterani del parlamentarismo, adotta lo spirito di corpo, riceve le sollecitazioni della grande industria, degli alti funzionari e, in modo particolare, della finanza internazionale»⁹.

L'attacco di Reclus all'elettoralismo è rivolto in special modo ai parlamentari socialisti, al cui riguardo commenta: «sarebbe assurdo serbar rancore verso i capi socialisti che, trovandosi presi nell'ingranaggio elettorale, finiscono per essere gradualmente trasformati in borghesi di larghe vedute: si sono messi in determinate condizioni che a loro volta li determinano»¹⁰. E se generosamente dichiara di non «serbar rancore» verso di loro, certamente ritiene che vadano additati come traditori della causa della libertà e della giustizia. Dato che questi socialisti proclamano la giustizia e l'uguaglianza, dato che sostengono di agire in nome delle masse, agli occhi di Reclus appaiono come il più grosso ostacolo per l'avanzata delle idee libertarie e rivoluzionarie di cui egli è fautore. Gran parte delle critiche che rivolge a quei socialisti valgono anche per qualsiasi politico «progressista» convinto che la società diventerà libera e giusta solo se la propria fazione manderà al parlamento nazionale un numero sufficiente di deputati.

Secondo Reclus, questi politici si corrompono e diventano spudoratamente ipocriti in quanto aspirano solo alle cariche e ai risultati elettorali e non all'emancipazione sociale di cui si professano fedeli servitori. Qui, come nel caso degli esperimenti di riforme economiche, egli solleva la questione dell'incoerenza tra fini e mezzi. In un primo tempo si giustificano mezzi alquanto discutibili, ma utili per raggiungere fini indiscutibilmente lodevoli, ma questi mezzi ben presto esercitano un influsso tanto potente che i fini diventano soltanto un alibi ideologico che serve a perpetuare il sistema di dominio esistente. A caccia di successi elettorali, «il candidato socialista si lascia andare volentieri a lusingare i gusti, le inclinazioni, perfino i pregiudizi dei propri elettori; vuole ignorare i dissensi, le polemiche e i rancori; diventa per un po' di tempo l'amico o almeno l'alleato di coloro coi quali poco prima aveva scambiato solo insulti»¹¹. Se un politico ha successo nella sua caccia a una poltrona, la degenerazione del suo carattere non fa che accelerarsi. «Lo spi-

rito finisce per cambiare» e alla fine il politico diventa un esperto nello «scambiare sorrisi, strette di mano e favori»¹².

Reclus sostiene che la conquista di un successo elettorale, anche se viene sempre salutata con entusiasmo, può in realtà rappresentare un grosso svantaggio per qualsiasi movimento in ascesa, per giusti che siano i fini che esso persegue. Anche quando sembra che questo movimento abbia ottenuto una grande vittoria riuscendo a dare forza di legge alle proprie rivendicazioni, «è possibile che il risultato sia precisamente il contrario. Questa carta, queste leggi, accettate dai rivoltosi, consacrano, è vero, la libertà conquistata, ma la limitano anche; qui sta il pericolo. Esse determinano il limite preciso davanti al quale i vincitori devono fermarsi: questo diventa fatalmente il punto di partenza di un arretramento»¹³. All'interno di un movimento sociale pieno di vigore, le idee e la pratica si sviluppano e si evolvono all'interno della comunità formata da chi è attivo nel movimento. Il passaggio al campo parlamentare (e spesso anche solo a quello elettorale) trasforma il processo dinamico in una lotta estenuante, per far sopravvivere qualche aspetto dell'ideale, nella forma di un «programma» o di una «piattaforma» praticabili. Questa critica, che è vera oggi come un secolo fa, quando scriveva Reclus, rimane ancora incomprensibile a gran parte dei militanti per il mutamento sociale radicale. Eppure si moltiplicano gli esempi di movimenti che hanno avviato vaste trasformazioni sociali per poi perdere ogni efficacia e identità dopo un successo alle elezioni o in parlamento.

Se la critica di Reclus al potere legislativo è dura, non meno feroce è quella alla burocrazia e al potere amministrativo. La stoffa di cui è fatta la società esistente, egli dice, è intessuta su una trama d'ingiustizie e, finché il sistema di potere rimarrà sostanzialmente intatto, qualunque istituzione dovrà adattarsi alle condizioni prevalenti. Reclus ha un appunto decisivo da muovere ai liberali, ai socialdemocratici e agli altri riformisti, che si ostinano a credere che migliorando la burocrazia statale si aprano prospettive per la correzione delle ingiustizie sociali: «Un'istituzione, appena viene fondata, non fosse che per combattere abusi che gridano vendetta, ne crea di nuovi con la sua stessa esistenza: bisogna che si adegui al cattivo ambiente e, per funzionare, che lo faccia in modo patologico. I creatori dell'isti-

tuzione obbediscono solo a un nobile ideale; gli impiegati che essi nominano devono invece tenere conto prima di tutto dei loro guadagni e della durata dell'impiego»¹⁴.

Inoltre, la burocrazia è irrimediabilmente carente sul piano dell'efficienza. La ragione burocratica proclama di ottimizzare l'efficienza, ma in realtà fa il contrario, «prima ostacolando in ogni modo l'iniziativa individuale e impedendole persino di nascere, poi ritardando, fermando, immobilizzando i lavori che gli vengono affidati»¹⁵. La critica di Reclus alla burocrazia è interessante anche perché è molto simile a quella che le viene mossa oggi. La sinistra contemporanea, in molti Paesi, è succube di una logica disastrosamente errata, secondo cui la grande impresa privata opera in modo dannoso per la società mentre la burocrazia statale agisce in modo vantaggioso per la società. Per chiunque abbia avuto a che fare con tale burocrazia questo ragionamento risulta poco convincente.

Reclus sostiene che la burocrazia crea forme specifiche di irresponsabilità sociale e nello stesso tempo riduce notevolmente l'efficienza. Nonostante la sua avversione per l'impresa capitalista, Reclus giudica che per certi versi l'universo burocratico sia molto peggio. Se nelle imprese private i valori umani sono spesso calpestati, sussiste almeno l'impegno di ridurre gli sprechi e di aumentare la produttività. Ci sono perciò alcuni lati positivi che vanno conservati anche in un sistema di produzione migliore. Sull'altro versante, «nella gerarchia amministrativa, al contrario, ci si sforza di moltiplicare gli incaricati e i subordinati, i direttori, controllori o ispettori; si rende il lavoro impossibile a forza di complicarlo» e «tutto diventa pretesto per ritardi o lamentele»¹⁶.

Reclus individua un altro difetto della burocrazia nella perdita di responsabilità favorita dall'intricato, labirintico intreccio di poteri, per cui diventa impossibile sapere chi deve rispondere di cosa. In un sistema del genere «i piccoli funzionari esercitano il potere in una forma più assoluta delle persone d'alto rango che, essendo più in vista, sono costrette a una certa correttezza», mentre «il piccolo funzionario non deve temere simili responsabilità quando un capo potente lo copre col suo scudo»¹⁷. La personalità egoista e prepotente favorita dall'istituzione autoritaria trova un'infinità di sbocchi nel labirinto burocratico. «Il volgare

può esternare tutta la sua volgarità, il violento colpire a suo piacimento, il crudele divertirsi a torturare a lungo»¹⁸.

Meglio avrebbe fatto la sinistra a dar retta alla critica anarchica della burocrazia sviluppata da Reclus, da Bakunin e da altri più di un secolo fa. Invece ha fatto in modo di monopolizzare la retorica antiburocratica a proprio vantaggio, e intanto le burocrazie militari e aziendali si sono moltiplicate in assenza di una seria critica. La sinistra ufficiale resta concettualmente incapace anche soltanto di immaginare una critica puntuale e complessiva come quella delineata da Reclus oltre un secolo fa. Questa carenza, comunque, ha un'ottima ragione di esistere: la critica alla burocrazia implica la critica allo statalismo, ai partiti e a tutte le istituzioni gerarchiche che «l'opposizione» ha tanto contribuito a perpetuare.

La critica di Reclus è particolarmente acuta anche nei confronti del patriottismo e dell'ideologia nazionalista. La follia patriottica viene vivisezionata in un modo che anticipa le analisi della psicologia (e della patologia) del nazionalismo di un Randolph Bourne e di un Wilhelm Reich. Gli individui, nota Reclus, possono in certi casi sfuggire alla mentalità ristretta prevalente, ma la nazione nel suo insieme resta sempre nelle panie di una «morale primitiva basata sulla forza», che può risvegliarsi ogniqualvolta i capi trovino un nemico sul quale tutti possano riversare le passioni perverse e le fantasie omicide. La descrizione che Reclus fa di questa follia collettiva è assai efficace. Una volta trascinata con la frode in un conflitto, la nazione trova l'unità nell'odio patriottico e poi «gode a violentare, ad ammazzare e quindi a cantare vittoria sui cadaveri sparsi al suolo. Si gloria di tutto il male che i propri progenitori hanno inflitto ad altri popoli. Si lascia trascinare dall'entusiasmo, celebra con ferocia, in versi, in prosa, nei dipinti trionfali, tutte le imprese abominevoli che la propria gente ha compiuto sul suolo straniero. Addirittura, invoca il proprio Dio perché partecipi dell'ebbrezza generale»¹⁹. Quello che Reclus descrive, anche se non lo esplicita, è un processo in cui tutte le forze dell'*immaginario* sono arruolate al servizio dello Stato e delle sue atrocità.

Questo meccanismo è uno degli strumenti di controllo più efficaci in mano ai «signori del popolo». Serve a sedare gli antagonismi sociali e ad annientare le forze di opposizione, trasfor-

mando «tutte le energie nazionali in odio contro lo straniero»²⁰. È un espediente sempre a portata di mano, perché lo Stato e i governanti hanno operato instancabilmente per riscrivere l'intera storia dei popoli come una cronaca di violenze, con episodi di offese e di persecuzioni che si alternano a quelli di trionfi e di vendette. Inoltre questo meccanismo è molto facilitato dal carattere intrinsecamente conflittuale del sistema degli Stati nazionali. Non è difficile trovare pretesti per fare del vicino un nemico, «perché gli interessi degli Stati sono diversi e contrastanti per il fatto stesso di essere organismi artificialmente distinti e separati»²¹. C'è inoltre, a disposizione dei governanti, tutta una storia di conflitti utile a infiammare le folle. Si possono sfruttare «i ricordi di torti, di massacri, di crimini di ogni specie compiuti in guerre precedenti; l'appello alla vendetta risuona ancora e, quando la nuova guerra sarà passata come un incendio, divorando tutto nelle sue terribili fiamme, lascerà ugualmente la memoria dell'odio e potrà servire da fermento per conflitti futuri»²².

La natura oppositiva dello Stato porta non solo alla guerra, ma anche alla conquista. Dai tempi di Reclus l'espansionismo statalista si è trasformato in quell'imperialismo con cui i più potenti Stati nazionali d'Europa sono riusciti a soggiogare e a colonizzare gran parte della superficie del globo. L'importanza di questo passaggio storico è ovviamente di grande interesse per Reclus, sia come geografo sociale sia come teorico politico. Béatrice Giblin ha rilevato che le opinioni di Reclus sulla colonizzazione sono ambigue per la distinzione che fa tra «colonie di sfruttamento», basate sul dominio del popolo conquistatore, e «colonie di popolamento» che, secondo lui, hanno contribuito al progresso grazie alla diffusione di attività umane costruttive sulla faccia della Terra²³. Giblin ha ragione nel notare che Reclus «aveva una visione dialettica del fenomeno del colonialismo», per cui «denuncia gli effetti negativi: il saccheggio economico, la distruzione delle culture indigene, l'aumento delle carestie», pur senza negare gli effetti positivi: «il diffondersi dell'istruzione presso una percentuale più alta di abitanti, la progressiva scomparsa di certi costumi 'barbari' come l'eliminazione delle neonate di sesso femminile, il miglioramento delle condizioni igieniche e sanitarie e così via»²⁴. La sua visione del colonialismo coincide così con la concezione generale dei feno-

meni sociali, che impone un'attenta analisi tanto degli aspetti di progresso quanto di quelli di regresso.

Non sarebbe giusto, dunque, vedere in quest'analisi dialettica un'apologia del colonialismo. Reclus non vuole giustificare il male nella storia con una difesa di tipo hegeliano della loro necessità nel quadro di un ampio schema del destino del mondo. Egli riafferma, anzi, la necessità della libertà umana e della correlata responsabilità umana nel far sì che il progresso si raggiunga solo con i mezzi più giusti e più compatibili. Per questo critica fortemente lo sfruttamento connesso alla diffusione del potere imperiale degli Stati, qualunque siano gli aspetti positivi che si possono trovare tra i mali della conquista. Per esempio, la sua condanna della colonizzazione francese dell'Algeria è senza appello, nonostante la presenza di numerose «colonie di popolamento» nel Paese. I militari conquistatori «non erano tanto interessati alla sorte delle popolazioni assoggettate quanto a fare il proprio mestiere, e nell'Algeria non vedevano quasi nient'altro al di fuori di un vasto campo di manovre militari dove addestrare le truppe con ogni sorta di esercitazioni: marce, contromarce, attacchi, assalti, imboscate, ritirate, scaramucce, battaglie, massacri; il tutto per formare il cosiddetto 'spirito militare', quello spirito ostile a ogni pensiero libero, all'iniziativa personale, al progresso pacifico e spontaneo»²⁵. E un'analoga condanna fa dello sfruttamento coloniale in altre regioni, evidenziando spesso la corrispondenza tra la distruzione delle culture indigene e l'attacco all'integrità dell'ambiente naturale in ogni punto della Terra dove arriva il potere degli europei.

Anche se Reclus individua certi aspetti negativi intrinseci alla forma stessa dello Stato nazionale, non considera lo «Stato» come un'entità monolitica: riconosce il fatto che ogni Stato ha una sua storia e una diversa formazione e che quest'istituzione ha svolto un ruolo diverso nel corso del tempo. È perfino disposto ad ammettere che anche lo Stato presenta aspetti progressivi e regressivi. Esaminando i moderni Stati nazionali, trova che per il futuro corso degli eventi hanno una particolare importanza gli Stati Uniti e la Russia. Negli Stati Uniti vede «una repubblica patrona [*patronne*] delle altre repubbliche» e il principale «oppositore nell'organizzazione generale del mondo» della Russia, che ai suoi occhi rappresenta «i principi conservatori e il

vecchio dispotismo»²⁶. In effetti, egli individua nella Russia i germi di quel «dispotismo orientale» che costituisce il maggior pericolo per la società europea. E mette in guardia su quel «morbo del servilismo tradizionale, atavico, che infetta facilmente il sangue degli europei: il concetto orientale della necessità di un governo forte», avanzando il sospetto che non ci sia carenza di «spiriti meschini, contenti di rinunciare a se stessi e di obbedire»²⁷. In particolare teme che l'autoritarismo europeo trovi sostegno nel dispotismo della Russia moderna, erede della tradizione di Gengis Khan e di Ivan il Terribile. Non ci vuole tanta fantasia per mettere insieme queste osservazioni sul dispotismo orientale con le critiche di Reclus verso il socialismo e trovare il nucleo implicito di una forte critica al futuro Stato comunista sovietico²⁸.

Reclus mette anche in guardia contro certi aspetti meno evidenti di un'evoluzione del dispotismo. Con la diffusione di un'illusoria «democrazia rappresentativa» lo Stato comincia ad acquistare un controllo più saldo sulla popolazione. «Da una parte, l'ambizione di governare si generalizza, si universalizza persino: la normale tendenza del cittadino comune è quella di partecipare alla gestione della cosa pubblica. Milioni di uomini si sentono solidali nel mantenimento dello Stato che è loro proprietà, cosa loro»²⁹. Inoltre lo Stato si rafforza grazie alla diffusione di una «democrazia sociale» altrettanto apparente, e una miriade di persone dipende da essa per godere di «limitati diritti economici»³⁰. Per Reclus, non meno che per Friedrich Hayek, lo Stato socialdemocratico è senz'altro una «via alla servitù» (ma, a differenza di Hayek e di altri critici conservatori dello Stato, Reclus respinge anche altre strade che portano alla stessa destinazione).

Nonostante il suo timore di un regresso verso vecchie forme di dispotismo o di evoluzione verso altre nuove, Reclus non perde la speranza che lo Stato dispotico sia tendenzialmente avviato verso una fase di declino. Anche se la gente comincia a trovarsi in rapporti più stretti con lo Stato, questa maggiore familiarità, proprio come negli stereotipi, non fa che alimentare il disprezzo. Il cinico esercizio del potere da parte dello Stato comincia a essere smascherato e viene in luce il carattere manipolatore e interessato delle sue azioni. Reclus descrive in modo

quasi profetico questo processo di smascheramento, che si può definire «il disincanto dello Stato». Anche se dobbiamo ancora vedere se porterà a quelle che egli chiama le «logiche conclusioni», resta il fatto che la sua analisi di questo fenomeno è brillantissima. La popolazione, osserva, è sempre più coinvolta, anche se in modo superficiale, negli affari di Stato, ma «questo governo banale, troppo conosciuto, cessa di dominare la moltitudine con quell'immagine di terribile maestà che un tempo apparteneva a capi quasi sempre invisibili e che non si mostravano al pubblico se non circondati da giudici, sgherri, carnefici»³¹. Se in apparenza sembra che la popolazione ne rafforzi il potere, lo Stato «disincantato» perde la facoltà di «ispirare un timore reverenziale e misterioso» e alla fine arriva al punto di «provocare addirittura ilarità e disprezzo»³². Gli storici dovranno studiare la satira e la caricatura per capire adeguatamente il destino dello Stato dalla seconda metà dell'Ottocento.

Reclus offre una descrizione dialettica di questo processo: «Lo Stato perisce, si neutralizza per la sua stessa dispersione; nel momento in cui tutti lo possiedono, ha cessato virtualmente di esistere, non è più che l'ombra di se stesso»³³. La trasformazione dello Stato moderno mette in luce il principio dialettico secondo il quale, quando un fenomeno raggiunge i limiti del proprio sviluppo, comincia ad autodistruggersi, anche se la sua storia continua per i segni che lascia nei fenomeni successivi. «È così che le istituzioni svaniscono nel momento in cui apparentemente trionfano. Lo Stato si è ramificato ovunque, ma dappertutto si mostra anche una forza contraria, un tempo ritenuta senza valore e sconosciuta a se stessa, ma in continua crescita e ormai consapevole dell'opera che compirà»³⁴. Tale forza, non c'è bisogno di dirlo, è il movimento di liberazione umana. L'ottimismo di Reclus, riguardo alla sua efficacia e anche riguardo alla crescita della coscienza di sé, cerca ancora una conferma nella storia. Sebbene la legittimità dello Stato sia stata effettivamente erosa, è stata spesso sostituita da altre forme di dominio, soprattutto da quella alla quale Reclus ha dedicato la massima attenzione: lo sfruttamento economico.

Se l'attacco che muove allo Stato e alla burocrazia è davvero implacabile, la sua critica di più vasta portata ha però come oggetto il potere economico. Secondo Reclus, il capitale è la

forza suprema della società moderna ed è anche il maggiore ostacolo all'emancipazione sociale. Per questo egli svolge un'analisi complessiva dell'evoluzione delle forme di proprietà, del potere economico, degli effetti devastanti dell'economizzazione della società e dei suoi valori. Le sue riflessioni su questo tema costituiscono un importante contributo alla teoria anarchica della proprietà. In parte egli riprende e sviluppa le tesi di Godwin che rimandano al diritto fondato sul bisogno e quelle di Proudhon che distinguono tra proprietà e possesso dapprima e poi tra forme di proprietà che rappresentano un «furto» e altre che significano «libertà». Ma Reclus introduce anche alcuni temi che sono importanti per il successivo pensiero anarchico, per esempio rivalutando il sistema di appropriazione per l'uso in modi che anticipano la rivalutazione da parte di Bookchin della tradizione dell'usufrutto.

Secondo Reclus, esistono forme antiche di appropriazione comparse prima di ogni forma di «proprietà» a noi nota. Le società arcaiche legavano il possesso all'uso e non avevano nessuna concezione di «proprietà» né individuale né di gruppo. Perfino la proprietà collettiva, egli dice, è «una limitazione del diritto primordiale al lavoro che appartiene a tutti»³⁵. La forma più antica sembra avvicinarsi alla soluzione proposta da Reclus per il futuro, cioè la distribuzione secondo il bisogno o, per usare le sue espressioni, basata sulla solidarietà nei confronti degli altri e della comunità. Alla forma primitiva di appropriazione è seguito un sistema di possesso dei beni da parte della comunità nel suo insieme. Reclus coglie un aspetto regressivo in questo cambiamento, in quanto esso introduce idee di proprietà-possesso che presentano potenziali effetti antisociali, ma sostiene che permanevano comunque molti degli aspetti positivi del sistema precedente. Anzi, loda apertamente quello che resta della tradizione della proprietà comunale, in quanto essa offre un nucleo di resistenza al predominio dei rapporti di proprietà capitalistici e rappresenta un punto di riferimento che mette in luce la brutalità dell'ordine economico attuale prefigurando il futuro sistema di produzione cooperativo.

I critici del pensiero anarchico, e di quello classico in particolare, sostengono che questo ha troppo enfatizzato l'opposizione allo Stato, al punto da dimenticarsi dell'egemonia del potere

economico. Questo giudizio nasce da una distinzione semplicistica e distorta tra il pensiero anarchico, che pone al centro il dominio politico, e quello marxista, che si concentra sullo sfruttamento economico. Quantunque ci siano abbondanti prove che contraddicono questa tesi lungo tutta la storia del pensiero anarchico, le analisi di Reclus la confutano in modo definitivo. Secondo lui, «un fatto predominante segna tutta la civiltà moderna: la proprietà di un singolo può crescere indefinitamente e, addirittura, grazie a un consenso quasi universale, abbracciare il mondo intero»³⁶. La capacità del capitale di travalicare i confini di Stato e le nazionalità, egli osserva, gli offre un grosso vantaggio rispetto al potere politico: «Il potere dei re e degli imperatori ha dei limiti, ma la ricchezza non ne ha nessuno. Il dollaro è il padrone dei padroni»³⁷.

Reclus conosce bene la tesi secondo la quale la concentrazione della proprietà favorirebbe il progresso economico e tecnico e le economie di scala aumenterebbero la produttività. Se si osserva, sostiene, questa concentrazione dal punto di vista della geografia sociale e non della razionalità economica, si vedono gli effetti devastanti che produce tanto per la società umana quanto per la natura: «Il latifondo che inghiotte le terre circostanti non provoca meno disastri di un incendio o di altre calamità [perché] il risultato alla fine è lo stesso: la rovina, non solo per la popolazione ma spesso per la terra stessa»³⁸. Reclus nota con pungente ironia che «i proprietari terrieri più intelligenti sono indubbiamente capaci di formare una manodopera eccellente, e di certo avranno domestici di impeccabile correttezza», ma non contribuiscono affatto al progresso sociale, perché creano «sudditi» e non uomini «uguali con pari dignità»³⁹. Come avviene per l'ecologia sociale, la geografia sociale di Reclus coglie l'intima relazione tra dominio sociale e degrado ecologico e ne individua le cause profonde.

Come è stato notato, Reclus identifica nella Russia e negli Stati Uniti i due modelli emergenti per il successivo periodo della storia mondiale. Se la Russia rappresenta il caso paradigmatico dello stalinismo e del dominio politico, gli Stati Uniti sono l'esempio principe dell'economicismo e del potere del capitale. Reclus non è così ingenuo da ridurre la società americana al suo sistema economico, alla stregua del marxismo vol-

gare e di altri superficiali critici di sinistra, ma ha studiato a fondo quella società compiendo un'acuta analisi tanto delle sue realizzazioni e promesse quanto delle sue tragiche contraddizioni e problematiche. Non gli sono sfuggite le molte e ammirevoli qualità dell'istituzione repubblicana, riconoscendone la capacità di esercitare un'influenza positiva sulle società ancora in lotta per porre fine al dispotismo politico. L'ha lodata, inoltre, in quanto migliore esempio al mondo di «audacia, energia e spirito d'iniziativa dei lavoratori»⁴⁰. Ma non ha mancato di rilevare che gran parte delle possibilità di progresso sociale sono state negate dal prevalere dei valori economicisti.

Dopo essere vissuto per diversi anni negli Stati Uniti, nel suo *Fragment d'un voyage à la Nouvelle Orléans* fa una diagnosi dei rovinosi effetti del commercio sul carattere americano. Mentre gli europei «obbediscono più alle tradizioni che agli uomini», negli Stati Uniti «non c'è nemmeno un pregiudizio legato al passato o alla terra nativa e la popolazione, ondeggiando come la superficie di un lago che non ha ancora trovato il proprio livello d'equilibrio, si suddivide esclusivamente secondo le leggi dell'economia»⁴¹. In una società del genere, la spinta all'innovazione provoca una diffusa distruzione e molte cose diventano rapidamente obsolete. «Nella nuova repubblica ancora in fase di sviluppo», nota Reclus, «ci sono tante rovine come nei nostri antichi imperi»⁴². Pur scrivendo prima della Guerra di Secessione, egli riesce a fare una perfetta diagnosi della crescente egemonia dell'ideologia economica sulla società americana. «Per le masse», commenta, «tutti i sentimenti si fondono sempre di più con gli interessi pecuniari»⁴³. Ed è molto allarmato dalla prospettiva che la «patrona delle repubbliche» spinga altre nazioni verso il dominio di classe e lo sfruttamento egoistico e non verso la libertà e la solidarietà, diffondendo la sua visione economicista in tutto il mondo.

In effetti, Reclus prevede l'avvento di un sistema economico mondiale pervaso da una cultura globale basata su valori economicisti. Tale cultura, nota, ha già posto le sue basi nelle società occidentali: «Per il tipico europeo civilizzato o, meglio ancora, per il nordamericano, l'essenziale è esercitarsi a perseguire il profitto economico, con lo scopo di avere il controllo sugli altri grazie all'onnipotenza del denaro. Il potere aumenta in ragione

delle risorse economiche»⁴⁴. Tale sistema, osserva sempre Reclus, prevale non solo nei Paesi che hanno un retroterra europeo, ma anche «in quei Paesi asiatici che si sono sviluppati in direzione dell'ideale mondo economico e in tutte le altre parti della Terra che sono trascinate dall'esempio dell'Europa e dalla sua volontà d'onnipotenza»⁴⁵. Oggi Reclus non sarebbe dunque sorpreso nello scoprire che soprattutto i Paesi dell'Asia orientale si sono integrati meglio al «centro» del sistema globale del potere economico. Lamenta invece già all'epoca che, parallelamente all'estendersi sulle culture più tradizionali dell'influenza dell'economia e dell'Europa, scompaiano le tradizioni comunitarie che tanto avrebbero potuto dare allo sviluppo della libera società del futuro. «Le antiche forme di possesso, che assicurano a ogni membro della comunità pari diritti di sfruttamento della terra, dell'acqua, dell'aria e del fuoco, non sono che elementi di sopravvivenza arcaica in fase di rapida estinzione»⁴⁶. Mentre Marx e altri pensatori radicali vedono nella dissoluzione di tutte le istituzioni tradizionali il prezzo da pagare per il progresso economico e tecnico, Reclus individua nei processi di mercificazione e di razionalizzazione economica le forze in grado di distruggere gli elementi di autentico progresso presenti nella cultura tradizionale, che si sarebbero dovuti favorire e non eliminare.

La critica di Reclus al potere economico nasce dal suo acuto senso di giustizia, da una profonda compassione per chi soffre e dall'intensa indignazione davanti alla subordinazione di tanti al potere. Forse il testo in cui la questione della giustizia è posta nel modo più calzante è il suo scritto *A mio fratello contadino*, dove contrappone la descrizione delle enormi ricchezze di chi è nato tra i privilegi alle immagini del crescente degrado esistenziale del popolo lavoratore. Qui, come in altri suoi scritti più polemici, fa trasparire in termini eloquenti la giusta indignazione implicita nella sua analisi sociale. Nonostante la simpatia per gli oppressi, egli non dimentica di evidenziare gli effetti negativi dell'ingiustizia anche su coloro che in apparenza dovrebbero avvantaggiarsi dallo sfruttamento. È sinceramente convinto che una vita di cooperazione all'interno di una comunità sia l'esistenza più appagante per un essere umano. Di converso, una vita di privilegio e fondata sull'ingiustizia è vista solo come

un'illusione di successo. Lo spirito umano è inevitabilmente distorto quando qualcuno prospera a spese di altri. Alla stessa stregua, «l'attuale e crudele stato di disuguaglianza, per cui alcuni traboccano di ricchezze superflue e altri sono privati persino della speranza, grava come una cattiva coscienza sull'animo umano, che ce ne si renda conto o no; e grava di più sull'animo dei fortunati le cui gioie ne sono per questo perennemente avvelenate»⁴⁷. La critica del potere economico in Reclus è sempre una critica di tipo morale, al cui centro c'è il fatto che questo potere distrugge le possibilità di autorealizzazione umana.

Con questo, però, Reclus non dimentica le modalità con cui l'ambizione economica distrugge le qualità più preziose del mondo naturale. In uno dei suoi primi scritti, *Il sentimento della natura*, fa vedere come la pulsione al possesso cerchi di trasformare tutto ciò che esiste in natura in una fonte di guadagno, in qualcosa che si possa sfruttare economicamente. Anche le più elevate dimensioni estetiche e spirituali della natura sono abbassate al livello di puri valori economici: «Ogni curiosità naturale, la roccia, la grotta, la cascata, il crepaccio di un ghiacciaio, tutto, fino al suono dell'eco, può diventare proprietà privata. Degli imprenditori appaltano le cateratte, le circondano di barriere di legno per impedire ai viaggiatori non paganti di contemplare il tumulto delle acque, poi a forza di pubblicità trasformano in bella moneta sonante la luce che gioca sulle goccioline in sospensione e il soffio del vento che dispiega bande evanescenti di vapori»⁴⁸. Mettendo in luce questo meccanismo di sfruttamento economico, egli fonde così l'indignazione morale a quella ripulsa estetica che tanto spesso caratterizza la sua critica della distruttività umana.

Reclus è stato anche uno dei primi attenti critici dell'irregimentazione sociale e del controllo prodotti dallo sviluppo delle tecniche industriali al servizio del potere economico. Se a Bakunin va attribuito il merito di essere stato il primo teorico anarchico a criticare l'emergente tecnoburocrazia statale, a Reclus va riconosciuto quello di avere per primo intuito l'avvento della tecnocrazia in generale e i rischi dell'emergente civiltà delle macchine. Nel suo pamphlet tante volte riproposto, *A mio fratello contadino*, egli ammonisce: «Siamo in un'epoca di scienza e

di metodo e i nostri governanti, assistiti da un esercito di chimici e di docenti, ci stanno approntando una struttura sociale in cui ogni cosa sarà regolata come in fabbrica, in cui la macchina controllerà ogni cosa, anche gli uomini, che sono semplici ingranaggi di cui disfarsi quando prendono a ragionare e a decidere per proprio conto»⁴⁹. In un certo senso la sua critica ricorda quella di Marx, ma, a differenza del teorico del materialismo storico a lui contemporaneo, egli non vede nel passaggio attraverso «la dura scuola del lavoro salariato» una fase storicamente necessaria e non vuole che l'irregimentazione dei lavoratori si perpetui fino all'avvento delle macchine automatizzate destinate a liberare l'umanità dalla necessità del lavoro manuale.

Per illustrare il processo di meccanizzazione, Reclus fa l'esempio dell'agricoltura industrializzata dell'Ovest americano. I criteri di organizzazione della produzione, egli nota, per ragioni tecniche consistono nel ridurre ogni cosa, compresi gli esseri umani, a risorse quantificabili e manipolabili, e l'utilizzo efficiente di tali risorse è conforme ai dettami della razionalità economica: il minimo investimento per il massimo profitto. «Le macchine, i cavalli e gli uomini sono utilizzati nello stesso modo: sono tutti visti come risorse numericamente quantificabili che devono essere usate nel modo più vantaggioso per il datore di lavoro, assicurando la massima produttività e la minima spesa possibile»⁵⁰. Ne deriva un sistema d'irregimentazione e di controllo in cui «i movimenti di tutti i lavoratori sono regolati dal momento in cui essi lasciano i dormitori»⁵¹. Più tardi, in *L'Homme et la Terre*, egli definisce questo sistema un processo che riduce i lavoratori «al semplice ruolo di ingranaggi vivi della macchina»; questi, «dopo aver ripetuto lo stesso movimento milioni o addirittura miliardi di volte», finiscono per avere «solo l'aspetto di esseri viventi»⁵². Individua così i principi del «management scientifico» capitalista proprio quando Frederick Taylor comincia a introdurli nell'industria americana. Certo, Adam Smith aveva già definito il processo del lavoro meccanizzato e Marx, con altri, l'aveva criticato in precedenza. Ma l'analisi di Reclus si spinge più avanti, in quanto mette in luce l'inglobamento dei lavoratori nel sistema tecnologico al di là del loro «immiserimento» ed evidenzia l'emergere del dominio tecnoburocratico a fianco dell'espansione dello sfruttamento eco-

nomico. Il suo giudizio sulla razionalizzazione strumentale è acuto: «Nemmeno il sistema schiavistico dell'antichità classica è riuscito a modellare e a dar forma al materiale umano fino al punto da ridurlo al puro stato di un attrezzo da lavoro»⁵³. La «libera» manodopera moderna è soggetta a un processo di subordinazione e di reificazione inconcepibile in qualsiasi sistema precedente di sfruttamento, per brutale che fosse.

Reclus applica alla crescente divisione del lavoro il suo metodo d'analisi dialettico, individuandone e studiandone i momenti negativi e quelli positivi. Così facendo, egli scopre che, nonostante tutti gli aspetti crudeli e devastanti, questa divisione ha dato un contributo indiscutibile al progresso, non solo perché ha accresciuto il benessere della società, come spesso sostengono i suoi fautori, ma anche in ragione della «partecipazione di un numero crescente di lavoratori alla scienza meccanica e a tutte le discipline a questa connesse: elettronica, chimica, metallurgia»⁵⁴. Come Bakunin, Kropotkin e altri pensatori anarchici, Reclus è convinto che il fine della società debba consistere nell'estensione di questo processo, in modo che alla fine ci sia una «sintesi di lavoro manuale e intellettuale» grazie alla quale «la scienza diventa attiva»⁵⁵.

Per Reclus, la caratteristica distintiva della divisione del lavoro e l'ideale verso cui si muove non è il semplice aumento della produzione, ma anzitutto la creazione di una «solidarietà tra tutte le funzioni che oggi sono divise una dall'altra»⁵⁶. L'industria moderna sovverte questo ideale, utilizzando la divisione del lavoro per aumentare il suo profitto e, nel perseguire questo obiettivo, «per separare i lavoratori, isolarli uno dall'altro e conservare il proprio potere grazie alla disgregazione delle forze di opposizione»⁵⁷. Il compito del movimento di liberazione sociale, secondo Reclus, è di ottenere il controllo del sistema di produzione in modo da far crescere liberamente la solidarietà nel mondo del lavoro, la quale a sua volta si colleghi con un più vasto sistema solidale che abbracci tutta la società umana e la natura.

Un'altra manifestazione del dominio che tocca profondamente Reclus per tutta la vita è il razzismo. Egli è intensamente coinvolto nella questione perché, in primo luogo, nel periodo trascorso in Louisiana fa una diretta esperienza di che cos'è una

società razzista e schiavista andando incontro a una profonda crisi personale che lo porta a rompere con una comunità nei cui confronti stava sviluppando un forte attaccamento. In secondo luogo, il matrimonio con una donna di origine in parte africana e in parte europea acuisce il suo coinvolgimento personale. Mentre i pensatori anarchici classici e i teorici radicali in generale tendono a concentrare la critica sullo Stato e sul capitalismo, Reclus vede nel razzismo la forma più perniciosa di oppressione e dominio. È convinto che i problemi di conflitto sociale e di sfruttamento prodotti dall'oppressione razziale siano risolvibili in modo definitivo attraverso la commistione delle razze. Ai suoi occhi, la società si rafforza sempre grazie alla diversificazione creativa generata dalla mistura di culture e di razze. Il razzismo rispecchia una visione gerarchica e un disprezzo per gli altri che ripugna al suo senso di solidarietà, alla sua fede nell'uguaglianza sociale e al suo rispetto per le realizzazioni di tutte le culture.

Reclus è particolarmente interessato alle condizioni dei neri degli Stati Uniti, un tema che analizza sia prima che dopo l'abrogazione della schiavitù. Nel resoconto del suo viaggio a New Orleans presenta un quadro toccante del mercato degli schiavi antecedente la Guerra Civile: «Così tutti i negri della Louisiana passano a turno su questa fatale piattaforma: bimbi che hanno appena compiuto i sette anni e che la legge, nella sua sollecitudine, considera abbastanza grandi da essere separati dalla madre, ragazze esposte agli sguardi di migliaia di spettatori e vendute all'incanto, madri che vengono a vedere i piccoli che sono loro sottratti e che sono costrette a fingersi allegre sotto la minaccia della sferza, e anziani che sono andati all'asta tante volte e che devono comparire un'ultima volta davanti a questi uomini dal volto pallido che li disprezzano e che si prendono gioco dei loro capelli bianchi»⁵⁸. L'aver conosciuto relativamente presto il razzismo nella sua forma più brutale lo influenza profondamente e gli lascia un'insolita sensibilità nei confronti delle dimensioni etniche del dominio.

Reclus è ben consapevole del fatto che l'abolizione della schiavitù non ha eliminato il razzismo come sistema né lo sfruttamento degli afroamericani. Dopo la cosiddetta «emancipazione», egli nota, gli imprenditori capitalisti hanno trovato altri

modi per sfruttare la manodopera affrancata al costo più basso possibile. Il risultato è stato ancora «la schiavitù, ma senza più l'obbligo di prendersi cura dei bambini e dei vecchi»⁵⁹. Le nuove leggi discriminatorie e un'applicazione distorta di quelle esistenti favoriscono questo sfruttamento, segregando i neri nelle zone vicine alle piantagioni e ai luoghi di lavoro e privandoli del voto. In certe regioni rimane pratica comune metterli in prigione per infrazioni di poco conto, così gli imprenditori possono sfruttare il lavoro forzato dei galeotti. In alcune città, «divorate da un odio assoluto, brutale e istintivo», i neri vengono semplicemente espulsi e viene loro vietato di rientrare.

Reclus si distingue dagli altri critici della società per questo attacco complessivo al razzismo americano dell'epoca successiva all'abolizione della schiavitù. Ciò che più colpisce è che sia stato lui, un francese, a farlo, mentre i radicali e i riformatori americani all'unanimità non hanno detto una parola sull'argomento. La sinistra ha puntato tutto sulle questioni di classe di natura economica e solo a poco a poco è arrivata a cogliere la centralità del razzismo nel sistema di ingiustizia sociale; per i liberali e i «progressisti» è stato necessario un altro mezzo secolo per mettere a nudo il «dilemma americano». Reclus, da parte sua, ha portato avanti la sua critica al razzismo, avviata alla metà del secolo, fino agli ultimi giorni della sua vita. Quando parla della segregazione razziale negli Stati Uniti, è animato da un profondo senso d'indignazione morale e non manca di offrire un resoconto delle dure pene, delle torture e delle uccisioni commesse ai danni degli afroamericani. «Tali orribili pratiche», nota, sono così normali che hanno assunto la valenza di «leggi locali»⁶⁰.

Se gli va riconosciuto il merito di aver preso queste posizioni d'avanguardia, non vanno taciuti nemmeno i seri limiti della sua concezione. Nonostante la sua ostilità al razzismo e il suo apprezzamento per le culture dei diversi popoli, Reclus non riesce a superare del tutto la visione eurocentrica della sua epoca. In particolare nelle opere giovanili si può rilevare un certo sottotono di condiscendenza anche quando loda entusiasticamente le culture extraeuropee. Sorprendentemente, soprattutto considerando il suo odio per il razzismo e la sua esperienza di vita nel Sud degli Stati Uniti, dimostra una scarsa consapevolezza

del contributo degli afroamericani alla cultura americana in generale. Ai suoi occhi, i neri sono stati «sradicati» e americanizzati «per lingua, istruzione, modo di pensare e persino per il patriottismo e i pregiudizi connessi», al punto che la loro «originalità all'interno della nazione nel suo complesso» è diventata «minima»⁶¹. Forse gli si può riconoscere il merito di non aver seguito la tendenza della sinistra a idealizzare irrazionalmente i gruppi oppressi, ma purtroppo, in questo caso, egli ci pare arrivare all'estremo opposto.

Nonostante queste rare cadute di tono, per tutta la vita gli rimane una forte ripugnanza nei confronti del razzismo e continua a perseguire la comprensione e il riconoscimento reciproco tra tutti i gruppi etnici e tra tutte le culture. Il suo impegno a superare i pregiudizi del suo tempo ha portato a risultati coerenti e, soprattutto nelle opere più mature, egli manifesta un'apertura mentale e una sensibilità non comuni nell'analizzare i valori e le realizzazioni di ogni società. Dopo la sua scomparsa, Kropotkin ha giustamente detto di lui: «Parlando anche della più piccola delle tribù, trovava sempre le parole giuste per far sentire al lettore che tutti gli uomini sono uguali, che non esistono razze superiori e razze inferiori»⁶².

Molti pensatori della sinistra tradizionale, così come hanno trascurato la questione del razzismo, hanno anche manifestato una scarsissima consapevolezza della centralità del patriarcato nel sistema di dominio. Su questo tema Reclus rappresenta un'eccezione in quanto non solo mette in discussione esplicitamente il patriarcato, ma cerca anche di mettere la teoria in pratica nella sua vita privata. Coerentemente con la ripugnanza che prova per ogni forma di relazione gerarchica, si oppone altresì al concetto della dominazione maschile e cerca di praticare l'egualitarismo nei rapporti con gli altri. Inoltre è contrario al matrimonio tradizionale, sancito dalla Chiesa e reso legale dallo Stato, in quanto istituzione basata sul potere e sulla coercizione. Secondo lui «il mercimonio matrimoniale» dovrebbe essere sostituito da «unioni libere che si reggono solo sul reciproco affetto, sul rispetto di sé e della dignità altrui»⁶³. Nel matrimonio tradizionale Reclus vede un tratto della lunga storia del dominio patriarcale, le cui origini individua nell'uso istituzionalizzato della forza contro le donne per ridurle allo stato di pro-

prietà del maschio.

Reclus fa delle asserzioni sorprendenti quasi un secolo prima dell'analisi rivoluzionaria di Wilhelm Reich sul collegamento tra la struttura della famiglia e le istituzioni politiche. «È un fatto», scrive Reclus, «che i nuclei familiari, quali che siano del resto i costumi, poliginia o poliandria, monogamia o libere unioni, esercitano un'azione diretta sulla forma dello Stato per la ripercussione della loro etica: in grande si vedono le cose nello stesso modo in cui le si vedono in piccolo»⁶⁴. La teoria anarchica si caratterizza fra l'altro perché mette in primo piano l'influenza determinante dello Stato su tutte le altre istituzioni sociali autoritarie. Reclus mette invece in evidenza gli effetti che le relazioni familiari hanno sullo Stato e sulle istituzioni sociali in generale. Pur senza sottovalutare i danni prodotti dalla coercizione politica, egli riconosce la forza ancora maggiore della coercizione psicologica che opera nel contesto delle relazioni più intime. Dopo aver notato il collegamento tra il sistema dell'autorità politica e quello prevalente nella famiglia, egli rileva che il primo è di regola meno presente perché «il governo non è in grado di fare pressione sui singoli individui come lo è il coniuge che può più facilmente opprimere chi vive sotto lo stesso tetto»⁶⁵.

Reclus respinge del tutto la divisione tra pubblico e privato come sfere distinte. È infatti convinto che una società libera possa esistere solo se la libertà è messa in pratica fin negli aspetti più intimi e personali dell'esistenza. In questo senso egli anticipa le recenti tematiche che vedono l'identità tra «personale e politico» e sostengono la «liberazione nel quotidiano». Reclus si rivela così più vicino ai comunitaristi utopici, che sono tra i pochi contemporanei che hanno preso sul serio questi argomenti, che non alla sinistra più tradizionale, che rimanda la trasformazione della vita personale al periodo che verrà «dopo la rivoluzione». Reclus considera un immediato cambiamento della vita pratica la condizione preliminare e indispensabile per la realizzazione di una nuova società. «È soprattutto nella famiglia, nei rapporti quotidiani con i suoi», spiega, «che si può giudicare meglio l'uomo: se rispetta nel modo più assoluto la libertà di sua moglie, se i diritti e la dignità dei figli e delle figlie gli sono preziosi quanto i suoi, allora la prova è superata: è

degnò di entrare in un'assemblea di cittadini liberi. Altrimenti è ancora schiavo, perché è tiranno»⁶⁶.

Nel tentativo di scalzare alle radici il patriarcato e di smitizzarlo, Reclus risale alle origini della società. Come molti autori recenti (e anche in questo esistono forti analogie con l'ecologia sociale di Bookchin), Reclus vede il grande contributo dato dalle donne alle origini della civiltà. Secondo la sua rilettura della storia, la maternità come istituzione sorge «nel pieno della barbarie primitiva» e offre «il primo impulso alla futura civiltà» unendo i membri delle bande primordiali attorno al focolare materno e socializzandole⁶⁷. È convinto che il ruolo delle donne nel corso della storia sia stato ampiamente sottovalutato, sia dagli studiosi sia dall'opinione popolare. Non mancano esempi, nota, «di donne che sono state veri e propri capi [e] di diverse tribù che hanno riconosciuto la supremazia delle donne, mentre altre, in cui gli uomini esercitavano il potere, hanno aderito alla famiglia matrilineare»⁶⁸. Attraverso questi esempi egli cerca di smontare il mito dell'universalità e, di conseguenza, dell'inevitabilità naturale del patriarcato.

Reclus argomenta che la rilevanza delle donne in molte istituzioni di diverse società è stata ampiamente sottovalutata. Uno dei campi più importanti in cui questo è avvenuto è quello dell'economia. Nelle società in cui l'agricoltura era una prerogativa femminile, le donne hanno avuto «il ruolo utile *par excellence* nell'economia generale della tribù»⁶⁹ e il loro lavoro ha rappresentato la fonte più sicura di sussistenza per il gruppo. In società di quel genere, «la prosperità generale dipende in tutto e per tutto dall'abile gestione delle madri, dal senso di ordine, di pace e di armonia che esse introducono nella famiglia»⁷⁰. In queste culture, inoltre, l'influenza femminile è stata fondamentale per la definizione dei valori del gruppo, in quanto «il naturale affetto che le donne dispensano ai bambini riuniti intorno a loro si trasforma in una sorta di religione»⁷¹. Infine, le donne hanno spesso esercitato una forte autorità politica in queste comunità: «Non si può prendere nessuna decisione senza averle prima consultate. In quanto dispensatrici primarie del benessere familiare, esse arrivano a regolare tutte le faccende sociali e politiche. I maschi, pur essendo più forti fisicamente, si piegano davanti alla loro sovranità morale»⁷². Secondo l'analisi

di Reclus, anche in certe società in cui sono in mano dei maschi le funzioni che, ai nostri occhi, sono fondamentali (per esempio anche se il «capo» è sempre un uomo), questo non è segno certo di un dominio maschile. Anche le funzioni di esclusiva competenza maschile sono soggette a una forte influenza femminile; altre di pari o di maggiore importanza sono direttamente in mano alle donne. E soprattutto, i valori femminili e materni pervadono completamente la cultura.

Discutendo di queste società, Reclus fa spesso riferimento alla «famiglia matriarcale». È un fatto un po' sconcertante, in quanto egli sostiene di fare una critica «an-archica» del dominio sociale, e tuttavia si scopre che loda la superiorità di un'altra «archia». Ad ogni modo, in certi passi ammette che il concetto di «matriarcato» provoca qualche confusione. Nel sistema di relazioni così definito, la madre in realtà non «governa». Inoltre il potere materno, che di fatto esiste, coabita in certi casi con la «brutalità» del padre e con situazioni in cui egli è «il padrone incontrastato» della famiglia⁷³. Reclus non tenta, come certi incauti difensori delle donne, di scoprire un mitico «matriarcato» in cui le donne monopolizzavano tutto il potere in una forma che non è altro che l'immagine speculare del potere patriarcale. Egli vuole semplicemente mettere in luce il fatto che il patriarcato non è «inevitabile», che le donne hanno spesso esercitato un'autorità nei campi più importanti della vita sociale e che, così facendo, esse sono state i soggetti principali del «progresso» e della «civiltà» nel senso migliore di questi termini.

Oltre a farsi fautore del giusto posto delle donne nella storia, Reclus sostiene con forza le rivendicazioni di emancipazione delle donne ai suoi tempi. Si dichiara in totale accordo con la causa femminista e afferma: «Ovviamente, tutte le rivendicazioni delle donne nei confronti degli uomini sono giuste: quelle delle operaie che sono pagate meno degli uomini per lo stesso lavoro, quelle delle mogli che sono perseguite per 'delitti' che diventano 'scappatelle' se a commetterli sono i mariti, quelle delle cittadine che sono escluse da qualsiasi attività politica, che devono obbedire a leggi che non hanno contribuito a creare e che pagano tasse che non hanno approvato»⁷⁴. In breve, le donne sono oppresse nell'ambito economico, in quello sociale e in quello politico, e in tutti questi campi è necessario ottenere

una completa giustizia e uguaglianza.

Se Reclus simpatizza con gli obiettivi del femminismo, non ne approva per questo tutte le manifestazioni. Lo irrita che alcune femministe delle classi medie si preoccupino solo della propria oppressione e manifestino un certo disprezzo nei confronti della classe operaia. Lamenta il fatto che esse non riescano a vedere che «la loro causa si fonde con quella di tutti gli oppressi, chiunque essi siano»⁷⁵, mentre si trova in sintonia con le femministe più radicali che non esitano a difendere i diritti di tutti. Per esempio celebra le «donne coraggiose» che sono andate «eroicamente verso le prostitute per solidarizzare con loro e protestare contro l'abominevole trattamento cui sono soggette e contro la scandalosa parzialità della legge nei confronti dei corrottori e a danno delle vittime»⁷⁶. Reclus è molto in anticipo rispetto ai suoi tempi, non solo perché vede le prostitute come vittime, ma anche perché richiama l'attenzione sulla complicità dello Stato nei confronti degli uomini che le sfruttano.

Un'altra delle posizioni di Reclus che solo di recente ha cominciato a essere compresa riguarda la liceità di una reazione delle donne alla violenza. In ragione dei gravi maltrattamenti cui le donne sono sottoposte, egli sostiene, «il loro diritto di recriminazione è assoluto; nessuna di quelle che all'occasione si vendicano dovrebbe essere condannata, poiché i torti principali sono quelli dei privilegiati»⁷⁷. Ancora oggi, solo pochi giustificerebbero le ritorsioni delle donne se non nei casi estremi di violenza. Non possiamo sapere quello che Reclus direbbe di altri luoghi e di altre epoche, ma è senza dubbio convinto che nella società dei suoi tempi l'oppressione sulle donne era talmente brutale da autorizzare la più aperta ribellione. Deplora oltretutto che la causa delle donne sia di solito egemonizzata da persone «ammodo» (oggi diremmo femministe moderate) che fanno «ingenuamente appello ai legislatori e ai governanti, aspettando una salvezza dalle delibere e dai decreti», mentre in realtà «la libertà non si mendica, ma va conquistata»⁷⁸. Reclus, come l'anarco-femminista Emma Goldman, di poco successiva, ritiene che le donne possano portare avanti la loro causa efficacemente solo con l'azione diretta, sia nella sfera personale sia in quella sociale.

L'attacco di Reclus al patriarcato riguarda anche la morale

repressiva che ne deriva e che lo sostiene. Una delle espressioni di questa morale che egli più detesta è il tabù del nudo. È infatti convinto che una nuova società non possa esistere senza la riabilitazione del corpo e la totale riaffermazione del nostro essere fisico. In questa prospettiva il vero scandalo sono i vestiti e non il corpo. Reclus attacca quello che definisce «il feticismo degli indumenti», non solo per ragioni morali, ma anche per considerazioni di natura igienica ed estetica. «Senza dubbio», spiega, «la pelle riacquista la sua vitalità e le sue naturali funzioni quando è liberamente esposta all'aria, alla luce e alle variazioni del clima. La traspirazione non viene ostacolata, le funzioni organiche migliorano; il fisico s'irrobustisce e insieme diventa più agile; non langue come una pianta isolata e privata del sole»⁷⁹. Se la nudità favorisce il benessere fisico, i vestiti «rendono il corpo insano e squilibrato»⁸⁰. Reclus cita i resoconti dei viaggiatori che parlavano dei polinesiani come del «più bello tra i popoli» per la loro nudità prima che «i missionari se la prendessero con loro», e mette in rilievo l'ammirazione universale degli artisti per le rappresentazioni classiche del nudo⁸¹. Infine l'abbigliamento, quando diventa moda, distrugge arte e bellezza, cercando di «trasformare ogni cosa in inganno e falsità»⁸².

In questo lungo elenco di argomenti contro i vestiti, l'obiezione principale resta quella di natura etica. Reclus dice: «La reintroduzione del nudo è necessaria soprattutto dal punto di vista della salute morale»⁸³. Nascondere il corpo non può non «guidare il pensiero incessantemente verso quelle cose che 'si devono nascondere': è un'ossessione, una follia, una lascivia furiosa, la perversione di tutti i sensi; è falsità, ipocrisia»⁸⁴. Chi è contrario al nudo crea una parodia moralistica del senso etico in cui «gli atti più normali diventano viziosi» e «la fonte della vita si corrompe», tanto che «il mondo si corrompe sempre più da una generazione all'altra»⁸⁵. Dal punto di vista di Reclus, non si possono sottovalutare gli effetti deleteri degli indumenti sul carattere degli individui e sui costumi della società.

Questa vigorosa invettiva coglie bene nel segno alcuni aspetti della repressione e dell'ipocrisia, ma mette anche in luce il rapporto paradossale che esiste tra il nudismo e lo spirito puritano che viene fatto oggetto del suo attacco. In modo assolutamente coerente, Reclus è favorevole al nudo in nome della libera

espressione e di una sana affermazione di sé. In questo modo, però, non tiene affatto conto che anche vestirsi e adornarsi può essere una forma positiva di espressione individuale e sociale. Gli indumenti per lui sono solo visti come l'espressione di una società corrotta, con la sua gerarchia di classe e la repressione sessuale. «L'artificio degli indumenti e della moda, con la sua sciocca vanità, lo spirito pedissequo d'imitazione e, soprattutto, gli infiniti espedienti del vizio sono le cose che più contribuiscono alla generale corruzione della società... La bellezza del nudo purifica e nobilita; l'abito, subdolo e ingannevole, degrada e perverte»⁸⁶.

Va riconosciuto a Reclus il merito di aver coraggiosamente applicato l'idea della liberazione anche al corpo, un tema trascurato da gran parte dei pensatori radicali (esclusi gli «utopisti») fino a tempi a noi vicini. D'altro canto, non va taciuto che, idealizzando la nudità, egli cade in una sorta di culto del «naturale» che dovunque si manifesti è d'ostacolo al pensiero critico. Tuttavia anche in questo anticipa i tempi, offrendoci l'esempio di una contraddizione che ha afflitto il pensiero ecologico fino a oggi.

Note al capitolo

1. Elisée Reclus, *Anarchy: By An Anarchist*, cit., pp. 630-31.
2. *Ibid.*
3. Elisée Reclus, «L'état moderne», in *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit. Si veda, *infra*, «Lo Stato moderno», pp. 227-246.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. Elisée Reclus, «Evoluzione, rivoluzione e ideale anarchico», cit.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*

13. Elisée Reclus, «Lo Stato moderno», cit.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. V, cit., p. 304.
20. Elisée Reclus, «Lo Stato moderno», cit.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. Béatrice Giblin, *Elisée Reclus et les colonisations*, cit., p. 57.
24. *Ibid.*, p. 67.
25. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. V, cit., p. 118.
26. *Ibid.*, p. 219.
27. *Ibid.*, p. 485.
28. L'elemento di rilievo è, qui, che Reclus anticipò la famosa applicazione del concetto di dispotismo orientale allo Stato sovietico. Si veda Karl Wittfogel, *Orient Dispotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven, 1964.
29. Elisée Reclus, «Lo Stato moderno», cit.
30. *Ibid.* Reclus non usa questi termini, ma avrebbe certamente visto questi pericoli negli appelli per politiche «socialdemocratiche» e di «Stato assistenziale».
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 258.
36. *Ibid.*, p. 256.
37. *Ibid.*
38. Elisée Reclus, «Cultura e proprietà», cit.
39. *Ibid.*
40. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 80.
41. Elisée Reclus, *Fragment d'un voyage à la Nouvelle Orléans*, cit.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*
44. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 257.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47. Elisée Reclus, «Il progresso», cit.

48. Elisée Reclus, «Il sentimento della natura», cit.
49. Elisée Reclus, *A mon frère le paysan*, Editions des Eaux Vives, Parigi 1893. Si veda, *infra*, «A mio fratello contadino», pp. 247-253.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 326.
53. Elisée Reclus, «A mio fratello contadino», cit.
54. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 324.
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*
58. Elisée Reclus, *Fragment d'un voyage à la Nouvelle Orléans*, cit., pp. 177-192.
59. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 106.
60. *Ibid.*, p. 107.
61. *Ibid.*, p. 108.
62. Peter Kropotkin, *Elisée Reclus*, in Joseph Ishill, *Elisée and Elie Reclus*, cit., p. 66
63. Elisée Reclus, «Evoluzione, rivoluzione e ideale anarchico», cit.
64. Elisée Reclus, «Lo Stato moderno», cit.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*
67. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. I, cit., p. 254.
68. *Ibid.*, p. 255.
69. *Ibid.*, p. 256.
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*
73. *Ibid.*, vol. I, p. 270.
74. Elisée Reclus, «Lo Stato moderno», cit.
75. *Ibid.*
76. *Ibid.*
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*
79. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., pp. 486-87.
80. Lettera a Henri Roorda Van Eysinga (16 marzo 1891), in Joseph Ishill, *Elisée and Elie Reclus*, cit., p. 304.
81. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 488.
82. Elisée Reclus, Lettera a Van Eysinga, cit., p. 304.

83. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 489.
84. Elisée Reclus, Lettera a Van Eysinga, cit., p. 304.
85. *Ibid.*
86. Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, vol. VI, cit., p. 489.

L'EREDITÀ DI RECLUS

Spesso è bene concludere tornando all'inizio. In questo caso torniamo all'apertura di *L'Homme et la Terre* e all'inizio dell'intera problematica di Reclus come pensatore e uomo. Ripartiamo dalla figura delle mani che sorreggono la Terra. Un'attenta analisi di quest'immagine può rivelarci molto degli aspetti più essenziali della visione reclusiana. Guardando attentamente, in questo quadro si scoprono due dimensioni. La prima è che la Terra è tenuta sollevata, come se fosse un oggetto sacrale, un oggetto da riverire, da venerare, da amare profondamente, da rispettare. La seconda, quella forse più evidente ad una prima occhiata, è che l'immagine ritrae la Terra «nelle mani» di un'umanità personificata¹. Si evidenzia così la nostra responsabilità nei confronti della Terra e l'esigenza di raggiungere quell'autocoscienza incarnata nell'immagine dell'umanità. Questi due aspetti colgono bene i due poli dell'immaginario di Reclus: l'immaginario ecologico che si esprime nella geografia sociale e quello anarchico che si manifesta nella sua politica. In entrambi i casi siamo sollecitati a portare più rispetto e più amore per tutto quello che è stato oggettificato come «altro». Per un verso ci si chiede di coltivare questi sentimenti nei confronti della natura, della Terra e di tutti gli esseri con cui conviviamo sul pianeta. Per l'altro, ci si chiede di coltivarli per l'umanità, cioè per tutti gli esseri umani, le razze, le classi, le comunità e i gruppi sociali che la compongono. E, cosa altret-

tanto importante, siamo tenuti a esprimere questi sentimenti nei fatti, mettendo in pratica le nostre responsabilità verso tutto quello che si trova tra queste «due mani» o su di esse.

Per un teorico dell'evoluzione sociale è alquanto straordinario mettere l'accento, come fa Reclus, sul ruolo centrale dell'amore nella trasformazione sociale. Si tratta, tuttavia, di un aspetto forte del suo pensiero che parla direttamente alla crisi della nostra epoca. Per quanto valore possa avere l'eterno messaggio di giustizia, esso è privo di rilevanza per le persone alle quali poco o nulla importa. Il compito fondamentale per chi ama l'umanità e la Terra, pertanto, è quello di aiutare tutti e ognuno a riscoprire i propri legami con gli altri e con la natura. Thomas Berry ha detto che l'umanità, perdendo contatto con il mondo naturale, si è ammalata di autismo. Non riusciamo a renderci conto delle devastazioni nella biosfera perché non ci rendiamo conto di niente di quello che sta al di fuori del nostro limitatissimo mondo egocentrico. E non ci accorgiamo nemmeno di vivere in un mondo di creazione, di rinascita, di abbondanza dell'essere. Le cose non cambiano se al posto di «noi» mettiamo un «io». Quello che spesso è definito *antropocentrismo* non è che l'espressione collettiva di un ancor più essenziale *egocentrismo* da parte dei singoli individui.

Anche se c'è forse qualcosa di intrinseco nel nostro «essere egocentrici», che ci spingerà sempre verso l'egoismo, questa inclinazione è trasformata dalle istituzioni sociali in una furia egoistica contro gli altri esseri umani e contro la natura stessa². La rilevanza di Reclus consiste nell'aver saputo coniugare la sua visione generale con una notevole capacità d'analisi delle barriere sociali che impediscono agli esseri umani di cogliere la totalità delle cose e di operare in base a una visione «dall'interno». La sua concezione olistica di «umanità-in-natura» serve a tracciare una diagnosi della nostra malattia egoistica e autistica, l'analisi delle istituzioni del potere (capitalismo, Stato, patriarcato, razzismo) serve a capire che cosa c'è da cambiare per curare il nostro autismo. L'unica uscita dal vicolo cieco dell'egocentrismo è il processo di autotrasformazione coniugato a quello di evoluzione/rivoluzione sociale.

L'eredità più durevole che Reclus ci ha lasciato è il suo contributo alla conoscenza di noi stessi, in quanto esseri umani ed

esseri viventi sulla Terra, e alla rinascita di uno spirito di speranza e di creatività fattiva. La sua importanza sta nell'aver saputo far convergere ragione, sentimento e fantasia: *logos, eros e poesis*. Dalla sua opera si scorge in prospettiva l'avvicinarsi del giorno in cui poesia, mito e leggenda entreranno a pieno titolo nella dialettica insieme a ragione ed esperienza. Reclus parla di rivoluzione, che nel suo immaginario è ancora la metafora che più ispira la speranza. Ma grande è il suo contributo a una nuova visione del futuro che affonda le radici nella metafora più ecologica della «rigenerazione». Egli punta alla rigenerazione di un io ricco di grande individualità e tuttavia sociale, alla rigenerazione di una comunità libera e cooperativa, a quella di una Terra olisticamente differenziata, dinamicamente equilibrata, creativamente in evoluzione. Tale è la visione utopica al culmine della storia umana e terrestre secondo la lettura che ne fa Reclus. Un *regno della libertà* che abbraccia l'umanità e l'intero pianeta, la *fine del dominio* sull'umanità e su tutti gli altri esseri viventi, la riacquisizione finale da parte dell'umanità del suo armonioso e integro *posto nella natura*.

Libertà, uguaglianza, geografia...³

Note al capitolo

1. Sarebbe un eccesso interpretativo osservare che le masse terrestri più prossime al centro dell'immagine sono le regioni costiere centro-orientali dell'Africa, vale a dire quell'area in cui oggi si suppone abbia avuto origine la specie umana?

2. Alcune delle osservazioni più incisive in questa direzione sono quelle fatte da Joel Kovel. Per una sua analisi di come il razzismo sia correlato con certi aspetti trans-storici della natura umana e con specifiche istituzioni socio-storiche, si veda *White Racism: A Psychohistory*, Columbia University Press, New York 1984. Un'altra brillante analisi dell'interazione tra capitalismo, Stato e patriarcato nel formarsi soggettivo del dominio si trova in *The Age of Desire: Reflections of a Radical Psychoanalyst*, Pantheon Books, New York 1981.

3. *Freedom, Equality, Geography* è il titolo originale di questa Introduzione [N.d.T.].

**TESTI SCELTI
DI RECLUS**

I
IL PROGRESSO*

*Il vero progresso è la conquista del pane
e dell'istruzione per tutti gli uomini.*

Presa in senso assoluto, la parola «progresso» non significa niente, perché il mondo è infinito e, nell'immensità senza confini, si resta sempre ugualmente lontani dal principio e dalla fine. Poiché il movimento della società deve scomporsi nei movimenti degli individui che la costituiscono, quale progresso reale può determinarsi per ognuno di questi esseri, la cui curva com-

* Questo brano corrisponde integralmente all'ultimo capitolo («Le Progrès») di *L'Homme et la Terre*, vol. VI, pp. 501-541. È una delle trattazioni più ampie della concezione reclusiana della natura umana, dello sviluppo storico e dei valori sociali.

E. Reclus, ritratto da Nadar

plessiva si esaurisce in alcuni anni, dalla nascita alla morte? Che progresso è quello di una scintilla che scaturisce da un ciottolo e subito si spegne nell'aria fredda?

È dunque in senso più ristretto che bisogna intendere l'idea di «progresso». Il significato usuale di questa parola, come viene utilizzata generalmente, è quello che le ha attribuito lo storico Gibbon. Egli suppone che, «dall'inizio del mondo, ogni secolo abbia aumentato e aumenti ancora la ricchezza reale, la felicità, la conoscenza e, forse, la virtù della specie umana». Questa definizione, che contiene una certa perplessità dal punto di vista dell'evoluzione morale, è stata ripresa e diversamente modificata, ampliata o ristretta, dagli scrittori moderni; resta fermo il fatto che, nell'opinione comune, il termine progresso dovrebbe comportare il miglioramento generale dell'umanità nel corso della storia. Bisognerebbe però guardarsi dall'attribuire ad altri cicli della vita terrestre un'evoluzione necessariamente analoga a quella che ha percorso l'umanità moderna. Le ipotesi assai plausibili che si riferiscono ai tempi geologici del nostro pianeta rendono alquanto probabile la teoria di un'oscillazione di periodi corrispondente in proporzioni considerevoli al fenomeno alterno delle nostre estati e dei nostri inverni. Un va e vieni che comprende migliaia o milioni di anni, o di secoli, comporterebbe una successione di periodi distinti e contrastanti, determinando evoluzioni vitali molto diverse le une dalle altre. Che cosa diventerebbe l'umanità attuale in un'epoca di «lungo inverno», se una nuova era glaciale ricoprisse le isole britanniche e la Scandinavia di un mantello ininterrotto di ghiaccio e le nostre biblioteche e i nostri musei venissero distrutti dal gelo? Bisogna allora sperare che i due poli non si raffreddino simultaneamente e che l'uomo possa sopravvivere, adattandosi a poco a poco alle nuove condizioni e trasferendo nei Paesi caldi i tesori della nostra attuale civiltà? Ma se il raffreddamento è generale, è ammissibile che una sensibile diminuzione del calore solare, fonte di vita, e l'esaurimento naturale delle nostre riserve di energia possano coincidere con uno sviluppo ininterrotto della cultura, nel senso di un miglioramento e quindi con autentico progresso? Già in epoca contemporanea possiamo constatare che le normali conseguenze della siccità terrestre, successive all'era glaciale, hanno provocato incontestabili fenomeni di

regressione nelle regioni dell'Asia centrale. I fiumi e i laghi prosciugati, le dune dilaganti hanno causato la sparizione delle città, delle civiltà e delle stesse nazioni. Il deserto di sabbia ha sostituito le campagne e le città. L'uomo non ha potuto resistere alla natura ostile.

Qualunque idea ci si faccia del progresso, un punto sembra innanzi tutto fuori discussione: in epoche diverse sono apparsi individui che, per alcune caratteristiche, si pongono in primo piano fra gli uomini di ogni tempo e di ogni Paese. Si riducono a una trentina i nomi dei personaggi che per perspicacia, capacità di lavoro, bontà profonda, virtù morale, senso artistico, o qualsiasi altro aspetto del carattere o dell'ingegno, costituiscono, nella loro particolare sfera, dei tipi perfetti, insuperabili. La storia della Grecia, in particolare, ce ne mostra grandi esempi; ma altri raggruppamenti umani ne hanno posseduti: spesso li dobbiamo intuire dietro ai miti e alle leggende. Chi si potrebbe definire migliore del Buddha, più artista di Fidia, più inventivo di Archimede, più saggio di Marco Aurelio? Negli ultimi tremila anni, il progresso, se vi è stato, è consistito in una più larga diffusione di quella iniziativa un tempo riservata a pochi e in un migliore utilizzo da parte della società degli uomini di genio.

Alcuni grandi ingegni non si accontentano di ammettere queste fondamentali restrizioni: negano persino che ci possa essere un reale miglioramento nello stato generale dell'umanità. Ogni impressione di progresso sarebbe, secondo loro, una pura illusione e avrebbe solo un valore personale. Per la maggior parte degli uomini, il cambiamento si confonde con l'idea di progresso o di regresso a seconda che si avvicini o si allontani dal particolare gradino occupato dall'osservatore nella scala degli esseri. I missionari, quando incontrano dei superbi selvaggi che si muovono liberamente nella loro nudità, credono di farli «progredire» dando loro abiti, camicie, scarpe e cappelli, bibbie e catechismi, insegnando loro a salmodiare in inglese e in latino. Da quali canti di trionfo in onore del progresso non sono state accompagnate le inaugurazioni di tutte le fabbriche industriali, con i loro annessi di bettole e ospedali¹! Certamente l'industria ha portato effettivi progressi al suo seguito; tuttavia è importante criticare con molto scrupolo i dettagli di questa grande evoluzione! Le miserabili popolazioni del Lancashire e della Slesia ci

mostrano che nella loro storia non tutto è stato vero progresso! Non basta cambiare ceti ed entrare in una nuova classe sociale per acquisire una più grande porzione di felicità; vi sono attualmente milioni di operai dell'industria, di sarte, di donne di servizio, che ricordano con le lacrime agli occhi la capanna materna, i balli all'aria aperta sotto l'albero secolare e le veglie di sera attorno al camino. E di che natura è il preteso progresso per le popolazioni del Camerun e del Togo, che hanno ormai l'onore di essere protette dalla bandiera germanica, o per gli arabi algerini che bevono l'aperitivo e si esprimono elegantemente in gergo parigino?

La parola «civiltà», che si usa di solito per indicare il grado di progresso di questa o quella nazione, è come il termine «progresso» una di quelle vaghe espressioni i cui diversi significati si confondono. Per la maggior parte delle persone, indica soltanto la raffinatezza dei costumi e soprattutto le abitudini esteriori di cortesia; ciò non toglie che uomini dal contegno austero e dai modi bruschi possano avere una morale di gran lunga superiore a quella dei cortigiani che fanno complimenti cerimoniosi. Altri vedono nella civiltà solo l'insieme di tutti i miglioramenti materiali dovuti alla scienza e all'industria: ferrovie, telescopi e microscopi, telegrafi e telefoni, dirigibili, macchine volanti e altre invenzioni che sembrano loro sufficienti testimonianze del progresso collettivo della società; non vogliono saperne di più, né penetrare nelle profondità dell'immenso organismo sociale. Ma chi lo studia fin dalle sue origini, constata che ogni nazione «civilizzata» si compone di classi sovrapposte, che rappresentano in questo secolo tutti i secoli precedenti, con le loro corrispondenti culture intellettuali e morali. La società attuale contiene in sé tutte le società anteriori allo stato di sopravvivenza; viste a contatto l'una con l'altra, le situazioni estreme presentano uno scarto sorprendente.

Evidentemente, la parola progresso può essere causa dei più spiacevoli malintesi, a seconda dell'accezione in cui è presa da chi la pronuncia. I buddisti e gli interpreti della loro religione potrebbero contare a migliaia le diverse definizioni del *nirvana*; allo stesso modo, secondo l'ideale sul quale impostano la propria vita, i filosofi possono considerare come «passi in avanti» le evoluzioni più diverse e persino le più contraddittorie. Per

alcuni il riposo è il sommo bene: si augurano, se non la morte, almeno la perfetta tranquillità del corpo e dello spirito, l'«ordine», quand'anche fosse solo abitudine. Il progresso, come lo intendono questi esseri stanchi, non è certamente quello concepito dagli uomini che preferiscono una pericolosa libertà ad una tranquilla servitù. Nondimeno, l'opinione comune relativa al progresso coincide con quella di Gibbon ed implica il miglioramento della persona dal punto di vista della salute, l'arricchimento materiale, l'incremento delle conoscenze, insomma il perfezionamento del carattere, diventato certamente meno crudele, persino più rispettoso dell'individuo e, forse, più nobile, più generoso, più altruista. Considerato così, il progresso dell'individuo si confonde con quello della società, rinsaldato da una forza di solidarietà sempre più profonda.

In questa incertezza, è importante studiare ogni fatto storico dall'alto e da lontano, per non perdersi in dettagli e per trovare il distacco necessario con cui poter stabilire i veri rapporti con l'insieme di tutte le civiltà connesse e di tutti i popoli interessati. Così, fra gli uomini di grande intelligenza che negano nel modo più assoluto il progresso e persino ogni idea di continua evoluzione in senso positivo, Ranke, pur storico di grande valore, non vede nella storia che periodi susseguenti, che hanno ognuno il proprio particolare carattere e che manifestano tendenze diverse, trasmettendo una vita originale, imprevista, persino «piccante»², alle diverse tappe di ogni età e di ogni popolo. Secondo questa concezione, il mondo sarebbe una specie di pinacoteca. Se ci fosse progresso, dice lo scrittore pietista, gli uomini, certi di un miglioramento di secolo in secolo, non sarebbero alle dirette «dipendenze della divinità», che vede in modo sempre uguale tutte le generazioni che si susseguono nella serie dei tempi, come se esse avessero un identico valore. Questa opinione di Ranke, così in disaccordo con quelle che si è abituati a sentire fin dal diciottesimo secolo, giustifica una volta di più l'osservazione di Guyau secondo cui «l'idea religiosa è in antagonismo con l'idea di progresso»³. Se quest'ultima è rimasta a lungo sopita, appena risvegliata nei filosofi del mondo antico più liberi di spirito, se ha preso vita e piena coscienza di sé solo con il Rinascimento e con le rivoluzioni moderne, la causa risale al dominio assoluto degli dei e dei dogmi che è durato dall'anti-

chità al Medio evo. Infatti, ogni religione parte dal principio che l'universo sia uscito dalle mani di un creatore e che quindi abbia avuto inizio dalla suprema perfezione. Come dice la Bibbia, Dio guardò la sua opera e vide che era «buona»⁴, persino «molto buona». Partendo da questo stato iniziale, contrassegnato dal sigillo della divinità, il movimento, sotto l'azione di uomini imperfetti, non può che continuare a svolgersi nel senso della decadenza e della caduta. Il regresso è fatale. Le creature finiscono per cadere dall'età dell'oro nell'età del ferro; escono dal paradiso, dove vivevano felici, per andare a sprofondare nelle acque del diluvio, da dove non riemergono che per vegetare da questo momento in poi.

D'altra parte, le istituzioni stabili delle monarchie e delle aristocrazie, tutti i culti ufficiali e chiusi, fondati e come murati dagli uomini che hanno la pretesa, persino la certezza, di avere realizzato la perfezione, presupponevano che ogni rivoluzione, ogni cambiamento dovesse essere una caduta, un ritorno alla barbarie. Da parte loro, gli antenati e i padri, «elogiatori del tempo che fu», contribuivano con gli dei e con i re a denigrare il presente rispetto al passato e ad inculcare nelle menti il pregiudizio della regressione. I figli tendono naturalmente a considerare come esseri superiori i genitori, che si sono comportati nello stesso modo coi loro padri; tutti questi sentimenti, depositati nelle menti come sedimenti alluvionali sulla riva di un fiume, finirono per eleggere a vero e proprio dogma l'irrimediabile decadenza degli uomini. Ancora ai nostri giorni, non è forse un'abitudine generale dissertare in prosa o in versi sulla «corruzione del secolo»? Così, con una mancanza assoluta, anche se inconsapevole, di logica, gli stessi che vantano «i progressi irresistibili» dell'umanità parlano volentieri della sua «decadenza». Due correnti opposte si incrociano, nel linguaggio come nel modo di sentire. In effetti, le vecchie concezioni si scontrano con le nuove, persino in coloro che riflettono e che non parlano con leggerezza. L'indebolimento delle religioni è interrotto da improvvisi risvegli; ma esse devono ugualmente cedere sotto la spinta di quelle teorie che spiegano la formazione dei mondi con una lenta evoluzione, un graduale emergere delle cose dal caos primitivo. Ora, che fenomeno è questo, che lo si ammetta implicitamente, come fece Aristotele, o che lo si riconosca con termi-

ni precisi, eloquenti, come fece Lucrezio⁵, se non, per definizione, il progresso stesso?

L'idea che ci sia stato progresso, nella durata delle brevi generazioni umane e nell'insieme dell'evoluzione degli uomini, fa presa sulle menti, soprattutto per il fatto che le ricerche geologiche ci hanno rivelato nella successione dei fenomeni, se non un «piano divino», come si diceva una volta, per lo meno un'evoluzione naturale che affina sempre più la vita degli organismi via via più complessi. Così, le prime forme di vita, di cui si vedono i resti o le tracce nelle assise più antiche della terra, presentano tratti rudimentali, uniformi, poco differenziati, che costituiscono come altrettanti abbozzi, sempre meglio riusciti, di specie che appariranno successivamente nella serie delle epoche. Le piante fogliose vengono dopo i vegetali privi di foglie; gli animali vertebrati seguono gli invertebrati; ciclo dopo ciclo, i cervelli si sviluppano; l'uomo, ultimo arrivato, ad eccezione tuttavia dei suoi parassiti⁶, è il solo fra tutti gli animali che abbia acquisito con la parola la piena facoltà di esprimere il proprio pensiero e con il fuoco il potere di trasformare la natura.

Riportando la riflessione su un campo più ristretto, quello in cui la storia delle nazioni è circoscritta, il progresso generale non appare con la stessa evidenza; molte menti pessimiste hanno potuto sostenere che l'umanità non progredisce affatto, ma si muove soltanto, guadagnando da una parte e perdendo dall'altra, elevandosi con certi popoli, corrompendosi con altri. Nell'epoca stessa in cui i sociologi più ottimisti preparavano la Rivoluzione francese in nome dei progressi indefiniti dell'uomo, altri scrittori, impressionati dai racconti degli esploratori, sedotti dalla vita semplice di lontane popolazioni, parlavano di ritornare al genere di esistenza di questi primitivi. «Ritornare alla natura» è stato l'appello di Jean-Jacques e, cosa bizzarra, questo richiamo, pur in contrasto con quello dei «Diritti dell'Uomo e della Repubblica», si ritrova nel linguaggio e nelle idee del tempo. I rivoluzionari vogliono ritornare sia ai secoli di Roma e di Sparta, sia ai tempi felici e puri delle tribù preistoriche.

Un movimento analogo di «ritorno alla natura» si fa sentire ai giorni nostri, persino in modo più intenso che all'epoca di Rousseau, perché la società attuale, allargata sino ad abbracciare

l'intera umanità, tende ad assimilare in maniera più profonda gli eterogenei elementi etnici da cui le civiltà progredite erano rimaste a lungo separate. D'altra parte, le ricerche antropologiche, gli studi sulla psicologia dei nostri fratelli primitivi, si sono spinti molto avanti e viaggiatori di prim'ordine hanno portato nella discussione il peso decisivo della loro testimonianza.

Non ci si deve più basare solo su semplici e ingenui racconti, come quelli di un Jean de Léry, di un Claude d'Abbeville o di un Yves d'Évreux, sui Topinambous e su altri selvaggi brasiliani, racconti che, del resto, meritano di essere seriamente apprezzati. Si ha anche di meglio delle rapide osservazioni di un Cook o di un Bougainville: la documentazione si è arricchita di testimonianze molto scrupolose, ricavate da lunghe esperienze; tra le popolazioni che bisogna incontestabilmente porre molto in alto, fra gli uomini più vicini all'ideale di solidarietà e di amore reciproco, si deve annoverare una tribù classificata come primitiva, quella degli Aeta, che hanno valso il nome di «Negros» a una delle isole Filippine.

Malgrado tutto il male che i bianchi hanno fatto loro, questi «negritos» o «negretti» sono rimasti gentili e benevoli nei confronti dei loro persecutori; è comunque soprattutto fra loro che si manifestano le virtù della razza. Tutti i membri della tribù si sentono fratelli, tanto che, alla nascita di un bambino, la grande famiglia si riunisce al completo per decidere su un nome di buon auspicio da dare al neonato. Le unioni coniugali, sempre monogame, dipendono dalla libera volontà degli sposi. Si curano i malati, i bambini, gli anziani con dedizione perfetta; nessuno esercita il potere, ma ci si inchina volentieri davanti all'anziano, per testimoniargli il rispetto dovuto alla sua esperienza e alla sua età avanzata⁷. Esiste una nazione in Europa o in America alla quale si possano rendere simili elogi? Ma questa umile società dei buoni Aeta esiste ancora? Ha potuto conservare i suoi nidi di ramaglie intrecciate e le sue capanne di canne o di palme malgrado i grandi safari di caccia americani⁸?

Prendiamo un altro esempio tra gli uomini che hanno un giro d'orizzonte più vasto, fra quelle popolazioni che si avvicinano alla razza bianca e che, per il loro stesso genere di vita, sono costrette a passare una grande parte della loro esistenza fuori della capanna materna. Gli Unungun, chiamati dai russi Aleuti,

dal nome delle isole dove si sono stabiliti, abitano una regione di pioggia, di vento e di bufere; adattandosi all'ambiente, si costruiscono delle capanne per metà sotterranee, formate principalmente di rami intrecciati, ricoperti da una crosta di fango indurito, e illuminate in cima da una grossa lastra di ghiaccio. Le necessità dell'alimentazione hanno fatto degli Aleuti anche un popolo di pescatori, abili nel manovrare barche di pelle tesa, nelle quali si introducono come in un tamburo. I temibili mari che percorrono ne hanno fatto degli intrepidi marinai e dei sapienti divinatori di temporalità. Alcuni, soprattutto i pescatori di balene, diventano veri e propri naturalisti che costituiscono una corporazione speciale, in cui si può entrare solo dopo un lungo periodo di prove⁹. Gli Aleuti, come i loro vicini della terra ferma, sono scultori di singolare abilità; sono stati ritrovati oggetti molto curiosi nei loro ripari funerari, sotto le volte delle rocce. La complessità della vita aleutina si manifesta inoltre attraverso un codice di convenienze sociali, regolate con grande rigore dalla consuetudine, tra parenti, affini e stranieri. Giunti a questo gradino relativamente alto di civiltà, gli Aleuti sono rimasti fino ad epoca recente, grazie al loro isolamento, in uno stato di pace e di perfetto equilibrio sociale. I primi navigatori europei entrati in rapporto con loro ne decantano all'unanimità le qualità e le virtù. L'arcivescovo Innokenti, meglio conosciuto con il nome di Veniaminov, che è stato testimone della loro esistenza per dieci anni, li dipinge come «i più affettuosi degli uomini», come esseri di una modestia e di una discrezione incomparabili, che non si rendono mai colpevoli della minima violenza nel linguaggio o nelle azioni: «durante i nostri anni di vita in comune, non una parola volgare è uscita dalle loro bocche». Non sono certo i nostri popoli dell'Occidente europeo che, sotto questo aspetto, potrebbero paragonarsi al piccolo popolo degli Aleuti! Presso questi isolani lo spirito di solidarietà e la dignità della vita morale sarebbero stati tali da far sì che dei missionari ortodossi greci si rassegnassero a non tentare la loro conversione: «A che pro insegnare loro le nostre preghiere? Sono migliori di noi»¹⁰.

A questi esempi scelti nei diversi stadi della civiltà, ognuno può aggiungerne altri, ugualmente significativi, tratti dai viaggi dei sociologi o dalle opere specifiche di etnologia. Si può così

constatare un gran numero di casi nei quali la superiorità morale, come pure una valutazione più serena della vita, si riscontrano nelle società dette selvagge o barbare, di gran lunga inferiori alla nostra per la comprensione intellettuale delle cose. Nella spirale indefinita che l'umanità non cessa di percorrere, evolvendo su se stessa con un movimento continuo vagamente paragonabile alla rotazione della Terra, spesso è accaduto che certe parti del grande organismo si siano avvicinate molto più di altre al centro ideale dell'orbita. La legge di questo andirivieni sarà forse un giorno conosciuta in tutta la sua precisione: attualmente, è sufficiente constatare i semplici fatti, senza voler trarre delle conclusioni premature e, soprattutto, senza accettare i paradossi di sociologi scoraggiati che vedono nei progressi materiali dell'umanità solo indizi della sua reale decadenza.

Grandissime menti sembrano essersi abbandonate qualche volta a questa impressione. Il memorabile brano del *Malay archipelago*, pubblicato nel 1869 da A.R. Wallace, non può essere considerato neppure come una sorta di manifesto, una sfida rivolta a coloro che hanno accettato senza restrizioni l'ipotesi del progresso indefinito dell'umanità. Questa sfida aspetta ancora la sua risposta. Non è dunque inutile ricordarne i termini e prenderli come elementi di paragone negli studi storici:

Se l'ideale sociale è l'armonia della libertà individuale con la volontà collettiva, realizzata attraverso lo sviluppo adeguatamente equilibrato delle nostre forze intellettuali, morali e fisiche, condizione in cui saremmo tutti e ognuno resi così idonei alla vita sociale, grazie alla conoscenza di ciò che è giusto e per l'irresistibile propensione a conformare ad esso la nostra condotta, che le restrizioni e le pene non avrebbero più alcuna ragione di esistere... non è forse sorprendente che in uno stadio molto basso di civiltà si incontri qualcosa che si avvicina a questa condizione di perfezione? In America del Sud e in Estremo Oriente, sono vissuto a lungo in mezzo a comunità selvagge che non hanno altre leggi o altra corte di giustizia se non l'opinione pubblica, liberamente espressa dalla popolazione. Lì, ognuno rispetta scrupolosamente i diritti del prossimo: un'infrazione a queste regole capita raramente, per non dire mai. Un'uguaglianza pressoché perfetta regna nella comunità: niente che assomigli a quell'ampia demarcazione tra educazione e ignoranza, ricchezza e povertà, padrone e servo, presente nella

nostra civiltà. Non c'è nemmeno la divisione del lavoro che, pur aumentando la ricchezza, crea conflitti di interessi, né accanita concorrenza, né lotta per la vita [...] Se considerassimo l'insieme delle nostre popolazioni, non potremmo vantarci di una superiorità reale sui selvaggi.

Tuttavia, si avrebbe torto a generalizzare ciò che il grande naturalista e sociologo ha detto degli indigeni dell'Amazzonia e dell'Insulindia¹¹ e ad applicarlo a tutte le popolazioni selvagge dei continenti e degli arcipelaghi. L'isola del Borneo, dove Wallace ha trovato quegli esempi di nobiltà morale che hanno determinato il suo giudizio, è la stessa grande terra che Boeck ha descritto sotto il nome di «Paese dei Cannibali»¹² e che si potrebbe chiamare anche «Paese dei tagliatori di teste», facendo allusione a quei Dayak che, per acquisire il diritto di chiamarsi «Uomini» e di fondare una famiglia, devono aver fatto cadere una o più teste con astuzia o in leale combattimento. Nello stesso modo, la meravigliosa isola di Tahiti, la nuova Citera, di cui i navigatori del diciottesimo secolo parlano con così sincero entusiasmo, non risponde che molto parzialmente agli elogi che ne fecero gli europei, incantati sia dalla bellezza del paesaggio, sia dall'amabilità degli abitanti. Certi personaggi solenni e dolci, certi venerabili anziani che sembravano con la loro nobile gravità completare le scene incantevoli del paradiso oceanico, appartenevano forse alla temibile casta degli Oro (Arioi) che, dopo essersi costituiti in un clero votato al celibato, avevano finito per diventare un'associazione di omicidi, dedita a riti infernali e all'assassinio di tutti i loro figli. Vero è che in questo periodo i Tahitiani stavano già evolvendo verso uno stadio culturale molto lontano da quello primitivo. Ma allora, invece di svilupparsi nel senso del progresso, si trovavano forse in fase di regressione, oppure i due movimenti si incrociavano nella vita sociale della piccola nazione, chiusa nel suo ristretto universo oceanico?

Qui sta la principale difficoltà. Migliaia di popolazioni e di agglomerati etnici, riuniti dagli orgogliosi «civilizzati» sotto il nome di selvaggi, corrispondono a punti vitali molto diversi gli uni dagli altri, che si collocano variamente nel corso dei tempi e nella rete sconfinata degli ambienti. Alcune popolazioni sono in

piena evoluzione progressiva, altre in incontrovertibile decadenza. Le prime sono nel loro momento di ascesa, le seconde sulla via del declino e della morte. Ogni esempio citato dai diversi autori nella grande indagine sul progresso dovrebbe quindi essere accompagnato dalla storia specifica del gruppo umano in questione, perché due situazioni, pressoché identiche in apparenza, possono nondimeno avere un significato assolutamente opposto, a seconda che si riferiscano all'infanzia o alla vecchiaia di un organismo.

Un primo fatto spicca in modo evidente dagli studi di etnografia comparata. La differenza essenziale tra la civiltà di una popolazione primitiva, ancora poco influenzata dalle popolazioni vicine, e la civiltà delle immense società politiche moderne consiste nel carattere semplice dell'una e nel carattere complesso dell'altra. La prima, poco sviluppata, ha perlomeno il vantaggio di essere coerente e conforme al proprio ideale; la seconda, immensa per il ciclo che abbraccia, infinitamente superiore alla cultura primitiva per le forze messe in movimento, è complessa e diversificata, oberata di sopravvivenze, necessariamente incoerente e contraddittoria, senza unità, poiché persegue contemporaneamente obiettivi contrapposti. Nelle società della preistoria e del mondo ritenuto ancora selvaggio l'equilibrio può stabilirsi facilmente, perché in esse l'ideale è semplice¹³; di conseguenza, queste popolazioni, queste razze primitive con conoscenze scientifiche pochissimo sviluppate, avendo solo arti rudimentali e conducendo una vita senza grande varietà, hanno potuto nondimeno raggiungere uno stadio di giustizia reciproca, di equo benessere e di felicità, superando di molto il corrispettivo delle nostre società moderne, così infinitamente complesse, trascinate dalle scoperte e dai progressi parziali in uno slancio continuo di rinnovamento, mischiato variamente a tutti gli elementi del passato. Perciò, quando noi paragoniamo la nostra società mondiale, tanto potente, ai piccoli gruppi impercettibili dei primitivi che sono riusciti a mantenersi lontano dai «civilizzatori» – troppo spesso distruttori – possiamo essere portati a credere che questi primitivi siano superiori a noi e che noi siamo regrediti nel corso dei tempi. Il fatto è che le nostre qualità non sono dello stesso ordine di quelle antiche; il confronto, quindi, non può essere fatto in modo equo. Il bagaglio primitivo

si è ampiamente accresciuto. Tuttavia, è molto piacevole osservare come alcune decine o centinaia di individui si siano armoniosamente sviluppati all'interno del loro ristretto universo e abbiano avuto la fortuna di realizzare in piccolo ciò che noi ora cerchiamo di attuare nell'insieme del nostro universo umano. In queste società, dove tutti i membri si conoscevano come appartenenti alla stessa famiglia, lo scopo che si doveva raggiungere era, per così dire, sotto mano. Accade altrimenti nella nostra società moderna: essa abbraccia il mondo, ma non lo stringe ancora.

Prendendo l'umanità nel suo complesso, anche risalendo fino alle origini degli esseri viventi, tutti i raggruppamenti sociali possono essere considerati come normalmente organizzati in piccole colonie distinte, dalle salpe galleggianti a nastri sul mare fino agli sciami d'api, che si ammassano in uno stesso alveare, e ai popoli che cercano di delimitarsi con precisione dentro una cerchia di frontiere. Le prime associazioni sono innanzi tutto microcosmiche, poi si fanno via via più estese; la loro complessità non cessa di aumentare col tempo, in proporzione all'ideale che si eleva e diventa più difficile da conquistare. È proprio di ognuna di queste minuscole società costituire un organismo indipendente e autosufficiente; tuttavia nessuna è completamente chiusa, ad eccezione di quelle che sono relegate in isole, penisole o cerchia di montagne, di cui si è persa la strada. Incontri, relazioni dirette e indirette si verificano tra comunità; è così che, secondo i cambiamenti interni e gli avvenimenti esterni, ogni raggruppamento ha potuto interrompere la propria specifica, individuale evoluzione, associandosi per amore o per forza a un altro corpo politico e poi integrandosi con questo in un'organizzazione superiore, per un nuovo corso di vita e di progressi da percorrere. È una metamorfosi analoga a quella attraverso la quale un seme si trasforma in albero, un uovo in animale: uno stato di struttura omogenea si modifica in uno stato di struttura eterogenea¹⁴. Ma i destini sono diversi. Di queste piccole società isolate, un gran numero muore di sfinimento senile, per qualche sanguinoso conflitto, prima di aver potuto realizzare l'obiettivo più o meno elevato verso cui tendeva il loro normale funzionamento. Altri microcosmi, meglio protetti dalle circostanze dell'ambiente nel loro sviluppo armonico, hanno felice-

mente potuto conseguire la realizzazione del loro ideale e vivere secondo le regole della saggezza, come la intendevano i loro antenati. È così che un gran numero di popolazioni, con una semplice organizzazione sociale, con una ingenua concezione generale dell'universo, non toccate da altre etnie, sono giunte a costituire piccole cellule dai contorni ben definiti, ben organizzate, dove tutti i membri della tribù sono consapevolmente solidali fra loro e ogni individuo gode di una libertà personale assolutamente rispettata, di una giustizia inviolata, di una vita calma e tranquilla, vicina a quella condizione che si potrebbe chiamare di «felicità» se questa parola dovesse implicare solo la soddisfazione degli istinti, degli appetiti, dei sentimenti d'affetto.

Nella storia dell'umanità parecchi tipi sociali hanno raggiunto col tempo la loro fioritura definitiva, così come nei mondi della flora e della fauna, di più antica origine, un gran numero di generi e specie ha realizzato il massimo della forza, del ritmo o della bellezza, senza che si possa nemmeno immaginare alcunché di superiore: la rosa precorritrice di tante forme posteriori, resta pur sempre perfetta, insuperabile. Tra gli animali, si possono forse immaginare organismi più perfetti, ognuno nel proprio genere, dei crinoidi, degli scarabei, delle rondini, delle antilopi, delle api e delle formiche¹⁵? L'uomo, che si ritiene ancora imperfetto, non ha intorno a sé innumerevoli esseri viventi da ammirare senza riserva, se ha occhi e intelletto aperti? E anche se fa una scelta nell'infinità dei tipi che lo circondano, non è in realtà per l'impossibilità in cui si trova di abbracciare tutto? Perché ogni forma, riassumendo in sé tutte le leggi dell'universo che concorrono a determinarla, ne è una derivazione ugualmente meravigliosa.

Dunque, è solo per la maggiore complessità degli elementi che la compongono che la società moderna può rivendicare una superiorità particolare sulle società che l'hanno preceduta; essa è più ampia, si è costituita in un organismo più eterogeneo, attraverso l'assimilazione successiva di organismi giustapposti. Ma, d'altra parte, questa vasta società tende a semplificarsi: cerca di realizzare l'unità degli uomini, diventando gradualmente la depositaria di tutte le conquiste del lavoro e del pensiero, in tutti i Paesi e in tutte le epoche. Mentre le varie popolazioni che

vivono in disparte rappresentano la diversità, la nazione che mira al predominio, e persino all'assimilazione degli altri gruppi etnici, tende a costituire la grande unità; in realtà, cerca di risolvere a proprio vantaggio tutte le antinomie, di fare di tutte le piccole verità sparse un'unica verità; ma come è difficile il cammino che conduce a questa meta, disseminato di ostacoli e, soprattutto, attraversato da sentieri infidi che sembrano, di primo acchito, paralleli alla strada principale e che si prendono senza sospetto! La storia ci ha mostrato come ogni nazione, per quanto dotata e sfolgorante di forza e di salute fosse nella giovinezza, abbia finito per logorarsi, dopo un certo lasso di decenni o di secoli, e si sia disgregata in bande che andavano a spandersi a dritta e a manca nelle boscaglie rivierasche; qualche volta ha cercato persino di ritornare alle origini: ma le diversità di lingue, di partito, di interessi locali, hanno prevalso su quel sentimento di unità fra gli uomini che aveva per qualche tempo sostenuto la nazione nella fase progressiva.

Ai nostri giorni, i diversi gruppi etnici civilizzati sono già talmente impregnati di questa idea di unità fra gli uomini da essere, per così dire, immunizzati contro la decadenza e contro la morte. A meno di grandi rivoluzioni cosmiche, la cui ombra non si è ancora proiettata davanti a noi, le nazioni moderne sfuggiranno ormai a questi fenomeni di rovina, in apparenza definitiva, che si sono prodotti presso tanti popoli antichi. Certo, le «trasgressioni» politiche, analoghe alle inondazioni marine sui litorali, si verificheranno alle frontiere degli Stati; queste stesse frontiere spariranno in molti punti, in attesa del giorno in cui cesseranno ovunque di esistere. Numerosi nomi geografici potranno essere cancellati dalle carte; ma ciò non impedirà che i popoli compresi nell'ambito della civiltà moderna, presente su una parte assai considerevole delle terre emerse, continuino a partecipare ai rispettivi progressi materiali, intellettuali e morali. Essi sono nell'epoca del mutuo appoggio e, anche quando si scontrano in conflitti sanguinosi, non cessano in parte di lavorare all'opera comune.

Al tempo dell'ultima grande guerra europea tra Francia e Germania, centinaia di migliaia di uomini morirono, i raccolti furono devastati e le ricchezze distrutte; ci si detestò e ci si maledisse da una parte e dall'altra, ma questo non impedì che

l'attività del pensiero continuasse da ambo le parti, a vantaggio di tutti, compresi i reciproci avversari. Si discusse patriotticamente per sapere dove il siero della difterite fosse stato effettivamente scoperto e applicato per la prima volta, a est o a ovest dei Vosgi; ma in Francia come in Germania il medicinale accrebbe il potere dell'uomo solidale sulla natura indifferente. È così che migliaia di altre nuove invenzioni sono diventate patrimonio comune delle due nazioni vicine, nemiche e rivali, è vero, ma in fondo profondamente amiche, dato che lavorano con accanimento all'opera generale che deve essere di giovamento a tutti gli uomini. Anche dalle parti dell'Estremo Oriente, la guerra sorda o scatenata tra giapponesi e russi non può bloccare i progressi sorprendenti che si realizzano in queste regioni del mondo, nel senso della distribuzione della cultura e degli ideali umani. Un periodo storico ha già meritato il nome di «umanesimo», perché univa tutti gli uomini affinati dallo studio del greco antico e del latino nel godimento comune di alti pensieri espressi in queste belle lingue; quanto più avrebbe diritto a un'analogia definizione la nostra epoca, che unisce in un gruppo solidale non soltanto una confraternita di eruditi ma intere nazioni, derivate dalle razze più diverse che popolano le estremità del mondo!

Eppure, ai giorni nostri, «l'umanitarismo» è in declino; tutti i nostri grandi scrittori, tutti gli uomini di Stato, fanno dello spirito a scapito di questo ingenuo sentimentalismo. Il fatto è che la seconda metà del diciannovesimo secolo è stata feconda di insegnamenti relativi alle forme che assume talvolta il progresso. I rivoluzionari del 1848 lanciarono con grande vigore la parola «umanità»; ma queste brave persone, nella loro profonda ignoranza, non avevano nessuna idea delle difficoltà che la loro propaganda doveva incontrare: fu perciò facile, dopo la disfatta, metterli in ridicolo. Poi venne la guerra franco-tedesca che portò al culmine della gloria la politica bismarkiana, allora fiorente nella sentimentale Germania. È contro questo umanitarismo, del resto, che erano diretti i maneggi del «Cancelliere di Ferro», la cui ombra regna ancora su di noi. Alla liberazione della Grecia e del Regno delle due Sicilie, alle acclamazioni che salutarono un Byron, un Kossuth, un Garibaldi, un Herzen, ha fatto seguito una condotta più prudente davanti ai massacri di Armenia, alle

stragi dell'Africa centrale e ai pogrom russi. In tutti i Paesi occidentali imperversa un ardente nazionalismo e, in linea di massima, le frontiere sono state rialzate da cinquant'anni. Abbiamo anche visto che in Gran Bretagna l'idea repubblicana, che univa molti aderenti prima del 1870, sta scomparendo a poco a poco dalla politica attuale; lo stesso avviene in tutti i Paesi civilizzati per quanto concerne le «utopie» più generose. Potremmo lasciarci scoraggiare se considerassimo queste evoluzioni innegabili come definitivi regressi e se perdessimo di vista la ricerca delle cause; quando si è capito il meccanismo di questi ritorni indietro, non si può minimamente dubitare che l'appello all'umanitarismo risuonerà di nuovo, allorché gli «umiliati e offesi», che non hanno cessato di lanciarlo tra loro, avranno assimilato la perfetta conoscenza scientifica; acquisita una più completa padronanza nel loro intento internazionale, si sentiranno abbastanza forti da impedire per sempre ogni minaccia di guerra.

Per quanto gravi, per quanto carichi di conseguenze possano essere nei particolari i dissensi tra i governi rivali, questi contrasti, anche seguiti da guerre, non possono avere conseguenze analoghe a quelle delle lotte di un tempo, che fecero scomparire gli Ittiti, gli Elamiti, i Sumeri, gli Accadi, gli Assiri, i Persiani e, prima di loro, tante civiltà i cui nomi ci sono persino sconosciuti. In realtà, tutte le nazioni, comprese quelle che si proclamano nemiche, non costituiscono, a dispetto dei loro capi e malgrado il permanere degli odi, che una sola nazione, i cui progressi locali reagiscono tutti sull'insieme e rappresentano un progresso generale. Coloro che il «filosofo sconosciuto» del diciottesimo secolo chiamava «gli uomini di buona volontà», cioè quelli che vogliono il bene e che operano per realizzarlo, sono già abbastanza numerosi, attivi e armoniosamente uniti in una nazione morale da far sì che il loro operare per il progresso abbia la meglio sugli elementi di regresso e di dissociazione prodotti dagli odi sopravvissuti.

È a questa nuova nazione, composta di individui liberi, indipendenti gli uni dagli altri, ma tanto più amabili e solidali, è a questo mondo in via di formazione che bisogna rivolgersi per la propaganda di tutte le riforme che si ritengono auspicabili, di tutte le idee che sembrano giuste e innovatrici. La grande patria

si è allargata fino agli antipodi, ed è perché ha già coscienza di se stessa che sente il bisogno di darsi una lingua comune: non è sufficiente che i nuovi cittadini si riconoscano da un capo all'altro del mondo, bisogna che si comprendano pienamente. Con assoluta certezza si può quindi concludere che il linguaggio auspicato vedrà la luce: ogni ideale fortemente perseguito si realizza.

Questa unione spontanea di uomini di buona volontà, al di là delle frontiere, toglie qualsiasi valore normativo alle «leggi», chiamate così erroneamente, che sono state dedotte dall'evoluzione anteriore della storia e che, d'altronde, meritano di essere classificate nella memoria degli uomini come leggi che hanno posseduto una loro verità relativa. Ci si deve ricordare così della teoria secondo la quale la civiltà sarebbe avanzata intorno alla terra, da oriente ad occidente, alla maniera del sole, e avrebbe stabilito il suo centro, di mille anni in mille anni, sulla circonferenza del pianeta. Alcuni storici, colpiti dall'elegante parabola descritta dal cammino della civiltà tra l'antica Babilonia e le nostre Babilonie moderne, formularono questa legge di precessione della cultura. Tuttavia, fin da prima dell'epoca della fioritura ellenica, gli Egizi, abbracciando nel loro spirito l'immensità del mondo nilotico, universo vero e proprio per estensione e per isolamento, davano un'altra direzione alla diffusione del pensiero umano: credevano che fosse venuto da Sud a Nord, portato dalle onde del Nilo, come lo erano anche le alluvioni feconde. Probabilmente si sbagliavano e, perlomeno in epoca storica conosciuta, la civiltà si propagò in senso contrario, da Menfi verso Tebe dalle «Cento Porte». In altre regioni, è lungo i fiumi, da monte a valle, che il movimento culturale fece nascere successivamente le città popolose, centri del lavoro degli uomini. Fu così che in India la traiettoria si svolse da nord-ovest a sud-est, sulle rive del Gange e della Djamna, e che, nelle immense pianure cinesi, la «linea della vita» si diresse nettamente da est ad ovest, nelle valli dello Hoang-ho e dello Yangtse-kiang.

Questi esempi sono sufficienti a dimostrare che la pretesa legge del progresso, che stabilisce il trasferimento successivo del centro mondiale per eccellenza da oriente ad occidente, non ha che un valore temporaneo, locale, e che altri movimenti seriali hanno prevalso in diverse contrade, secondo la pendenza del suolo e le forze di attrazione esercitate dalle condizioni

dell'ambiente¹⁶. Tuttavia è bene rammentarsi della tesi classica, non soltanto per i fatti che ne spiegano la nascita, ma anche perché è ancora rivendicata da un'ambiziosa nazione del «Grande Ovest», che proclama apertamente i suoi diritti alla supremazia¹⁷. Ma non è già evidente, per i componenti della grande famiglia umana, che il centro della civiltà è ormai dappertutto, grazie alle migliaia di scoperte e di applicazioni che si fanno ogni giorno qua e là e che si propagano subito, da città in città, sull'intero globo terrestre? I tracciati immaginari, che le storie di una volta disegnavano sulla circonferenza del globo, sono stati sommersi, per così dire, dall'inondazione che ora ricopre tutte le contrade: si tratta veramente di quel diluvio di sapere di cui parlava il Vangelo, ma da un altro punto di vista, come se dovesse estendersi in ugual misura su ogni parte del mondo. L'elemento spazio ha perduto la sua importanza, perché l'uomo può informarsi e si informa in effetti su tutti i fenomeni del suolo, del clima, della storia, della società, che distinguono i diversi Paesi. Ora, comprendersi è già associarsi, confondersi in una certa misura. Sicuramente, il contrasto esiste sempre fra territorio e territorio, nazione e nazione, ma si attenua e tende gradualmente a neutralizzarsi nella comprensione delle persone avvedute. Il centro della civiltà è ovunque si pensi, ovunque si agisca: nel laboratorio del Giappone, della Germania, dell'America, dove si scoprono le proprietà di un certo metallo o di una certa sostanza chimica, nel cantiere dove si costruisce un certo propulsore di nave o di aeronave, nell'osservatorio dove si constata un certo fenomeno sconosciuto nel movimento degli astri.

La teoria di Vico, un tempo famosa, dei *corsi e ricorsi*¹⁸, il flusso e il riflusso delle evoluzioni storiche, è ormai scartata dalla discussione, così come l'ipotesi dello spostamento successivo dei centri di cultura. Senza dubbio, una società chiusa, comportandosi come un individuo isolato, deve avere una tendenza naturale a svilupparsi secondo oscillazioni ritmiche: ai periodi di attività succedono i periodi di riposo e, quando il lavoro ricomincia, l'impiego degli stessi elementi, in condizioni analoghe, deve portare a un funzionamento pressoché identico. L'alternarsi della democrazia al regime dei tiranni e dei tiranni al governo popolare si è così potuto verificare con una oscillazione simile a quella del pendolo. Ma, dal momento in cui la

scienza della storia si è sviluppata e gli elementi etnici sono diversamente aumentati, il disordine deve necessariamente prodursi nell'alternanza ritmata degli avvenimenti: il flusso e il riflusso assumono una tale ampiezza e si mischiano in maniera così varia che non si possono riconoscere con certezza: è in gran parte per ritrovarli in bell'ordine che si è sostituita la figura piana, in cui si muove il bilanciare di Vico, con una curva illimitata dalle spire ascendenti. È un'immagine poetica come Goethe amava disegnare, ma che risponde solo molto lontanamente alla realtà. È vero, il groviglio infinito dei fatti storici si presenta a chi lo studia con distacco come qualcosa che si dispiega in grandi masse; all'interno si produce incessantemente un movimento di azione e di reazione: la risultante delle diverse forze in conflitto non può non trascinare l'umanità lungo una linea retta. L'insieme del prodigioso rigoglio non è certo privo di svolgimenti armoniosi, di meravigliose variazioni nei mille dettagli dei suoi quadri; ma le forme geometriche, per quanto eleganti, non sono sufficienti a dare un'idea delle sue fluttuazioni senza fine.

Questa stessa estensione del campo di studi, che cresce con le rivoluzioni e coi secoli, costituisce uno dei principali elementi del progresso: l'umanità consapevole è aumentata costantemente, in proporzione all'assimilazione geografica delle terre lontane al mondo già scientificamente esplorato. E, mentre l'esploratore conquista lo spazio e permette così agli uomini di buona volontà di unire i loro sforzi da un capo all'altro del mondo, lo storico, volto al passato, conquista il tempo. L'umanità che diventa Una, sotto tutte le latitudini e tutti i meridiani, tenta ugualmente di realizzare se stessa in una forma che abbraccia tutte le epoche. È una conquista non meno importante dell'altra. Tutte le civiltà anteriori, persino quelle della preistoria, socchiodono davanti a noi il tesoro dei loro segreti e, in un certo senso, s'incorporano nella vita delle società attuali. Nella successione dei tempi, che ora si può tentare di studiare come una tavola sinottica che si spiega secondo un ordine in cui cerchiamo di ritrovare la logica degli avvenimenti, noi cessiamo di vivere unicamente nell'attimo fuggente e abbracciamo tutta la serie di epoche descritte dagli annalisti e scoperte dagli archeologi. In questo modo giungiamo a liberarci dall'angusta linea di svilup-

po determinata dall'ambiente in cui viviamo e dallo specifico retaggio della nostra razza. Di fronte a noi si disegna una rete infinita di percorsi paralleli, divergenti, intersecantesi, che altri segmenti dell'umanità hanno seguito. Ovunque, in questi tempi che si svolgono verso un infinito orizzonte, si presentano esempi che sollecitano il nostro genio imitativo; dappertutto vediamo sorgere fratelli nei cui confronti avvertiamo nascere uno spirito di crescente solidarietà. Nella misura in cui la prospettiva dei secoli si spinge nel passato, un numero sempre maggiore di modelli che esigono di essere capiti si affolla intorno a noi e, fra questi, ce ne sono molti che possono risvegliare in noi l'ambizione di imitare alcuni aspetti del loro ideale. Spostandosi, modificandosi nei modi più diversi a seconda dei popoli, l'umanità ha perduto una parte considerevole delle acquisizioni fatte precedentemente: possiamo ora chiederci se non sia possibile recuperare tutto il bagaglio abbandonato nelle tappe della nostra lunga odissea attraverso i secoli.

Padroni ormai del tempo e dello spazio, gli uomini vedono dunque aprirsi davanti a loro un campo infinito di conquiste e di progresso; ma, ostacolati dalle condizioni illogiche e contraddittorie del loro ambiente, non sono affatto in grado di procedere sufficientemente nell'opera armoniosa del miglioramento di tutti. È normale: quando individui, minoranze poco consistenti, gruppi isolati o deboli prendono un'iniziativa, badano a ciò che è più urgente e affrontano direttamente il male di fronte al quale si trovano; se questi sforzi hanno il vantaggio di prodursi così ogni volta contemporaneamente, sono, proprio per questo, sprovvisti di qualsiasi strategia. Ma, teoricamente, quando ci si pone col pensiero fuori dal caos degli interessi in lotta, è facile capire subito che la vera, la maggiore conquista, quella di cui tutte le altre sono una derivazione logica, è ottenere il pane per tutti gli uomini, per tutti coloro che si dicono «fratelli», benché lo siano così poco. Quando tutti avranno di che mangiare, tutti si sentiranno uguali. Ora, è precisamente questo l'ideale che avevano già potuto realizzare numerose piccole popolazioni, lontane dalle grandi rotte di civiltà: è l'ideale di solidarietà che dobbiamo risolvere al più presto, se tutte le nostre speranze di progresso non sono la più crudele delle ironie. Montaigne ci riferisce ciò che pensavano a questo proposito gli indigeni del

Brasile, che vennero condotti a Rouen nel 1557 «al tempo in cui era re Carlo IX». Una delle stranezze che più li colpì fu l'esistenza di «uomini sazi e ricolmi di ogni sorta di comodità, mentre l'altra metà dei loro compatrioti, scarni per la fame e la povertà, mendicava alle loro porte; trovavano curioso che questa metà bisognosa potesse sopportare una simile ingiustizia, non prendesse gli altri alla gola o non appiccasse il fuoco alle loro case». Da parte sua Montaigne compiange molto questi selvaggi brasiliani, «per essersi lasciati ingannare dal desiderio del nuovo e per avere lasciato la dolcezza del loro cielo per venire a vedere il nostro!». «Da questo commercio nascerà la loro rovina!». Infatti, i Topinambous della costa americana non hanno lasciato discendenti, poiché tutte le tribù sono state sterminate; se resta ancora un po' di sangue indigeno, si è mischiato a quello dei disprezzati proletari.

La conquista del pane¹⁹, come esige il vero progresso, deve essere realmente una conquista. Non si tratta semplicemente di mangiare, ma di mangiare il pane dovuto per diritto all'uomo e non per la carità di un qualche gran signore o di un ricco convento. Si possono contare a centinaia di migliaia, forse a milioni, i disgraziati che chiedono l'elemosina vicino alle caserme, alle chiese: essi vegetano, grazie ai buoni per pane e zuppa distribuiti da persone caritatevoli; ma è improbabile che il contributo fornito da tutti questi indigenti abbia avuto la minima importanza nella storia della civiltà: il fatto stesso di essere stati nutriti senza che ne propugnassero il diritto, forse persino con l'obbligo di manifestare la loro gratitudine, prova che si consideravano semplici relitti sociali. Gli uomini liberi si guardano in viso; la prima condizione di questa franca uguaglianza è che gli individui siano assolutamente indipendenti, l'uno verso l'altro, e guadagnino il loro pane con reciproci servizi. È accaduto che intere popolazioni siano state ridotte all'annientamento morale dalla gratuità dell'esistenza materiale. Non è forse vero che i cittadini romani cessarono di difendere l'Impero quando ebbero cibo a sufficienza e, senza lavorare, i piaceri assicurati dai padroni dello Stato? Molte classi, tra le altre quella dei «buoni poveri», sono completamente inutilizzate, dal punto di vista del progresso, per il sistema dell'elemosina: alcune città sono cadute in un'irrimediabile decadenza perché una moltitudine fannul-

lona, non dovendo lavorare per se stessa, si è rifiutata anche di lavorare per gli altri. Questa è la vera ragione per cui tante città e persino delle nazioni sono «morte». La carità porta con sé la maledizione di coloro che essa nutre. Si considerino a questo proposito le feste aristocratiche, dove giovani eredi di vaste fortune, agghindate in abiti lussuosi, esercitandosi a nobili gesti, a graziosi sorrisi, e sotto lo sguardo carezzevole delle madri e delle governanti, distribuiscono munificamente doni di Natale ai poveri della strada, debitamente lavati e vestiti a festa per l'occasione. Esiste spettacolo più triste di questi giovani infelici, stupefatti dal trionfo della ricchezza in tutta la sua magnificenza?

Via dunque questa laida carità cristiana! È a coloro che si guadagnano il pane, cioè agli uomini che lavorano, associati, liberi, uguali, svincolati dal patronato, che è affidata la causa del progresso. È a loro, insomma, che spetterà d'introdurre infine il metodo scientifico applicando tutte le specifiche scoperte agli interessi sociali e realizzando così il pensiero di Condorcet, secondo cui «la natura non ha posto limiti alle nostre esperienze». Perché, come ha detto un altro storico sociologo, «più si chiede alla natura umana, più essa dà: le sue facoltà si esaltano, se messe all'opera, e non si scorgono più limiti alla sua potenza»²⁰. Appena l'uomo è fermamente sicuro dei principi secondo i quali dirige le sue azioni, la vita gli diventa facile: conoscendo pienamente quello che gli è dovuto, riconosce per ciò stesso quello che è dovuto al prossimo e, di colpo, scarta le funzioni usurpate dal legislatore, dal gendarme e dal boia; grazie alla propria morale, sopprime il diritto (Emile Acolas). Il progresso cosciente non è un normale funzionamento della società, un atto di crescita analogo a quello della pianta o dell'animale; non sboccia come un fiore²¹, ma va inteso come atto collettivo della volontà sociale, che arriva a comprendere gli interessi solidali dell'umanità e li soddisfa uno dopo l'altro con metodo, che si consolida quanto più questa volontà si arricchisce di nuove acquisizioni. Le idee, una volta accettate da tutti, diventano indiscutibili.

Il progresso umano consiste essenzialmente nel trovare l'insieme degli interessi e delle volontà comuni a tutti i popoli: si confonde con la solidarietà. Innanzi tutto deve mirare all'eco-

nomia, divergendo in ciò dalla natura primitiva, che prodiga i semi di vita con così sorprendente abbondanza. Attualmente la società è ancora ben lontana dall'aver raggiunto questo giusto impiego delle forze, soprattutto delle forze umane. È vero, la morte violenta non è più la regola come un tempo; tuttavia, la stragrande maggioranza dei decessi avviene prima della normale scadenza. Le malattie, gli incidenti, i danni e le tare di ogni genere, complicati il più delle volte da terapie mediche applicate in modo sbagliato o a casaccio, aggravati soprattutto dalla miseria, dalla mancanza di cure indispensabili, dall'assenza di speranza e di allegria, determinano la decrepitezza molto prima dell'età propria alla vecchiaia. Un eminente fisiologo, Elie Metchnikoff, ha scritto al proposito un bel libro, la cui tesi principale è che i vecchi muoiono, appunto, quasi tutti prima del tempo con grande orrore della morte, mentre questa, se giungesse nel momento in cui l'uomo, contento di avere avuto una vita ricca di attività e di amore, sente il bisogno di riposare, dovrebbe presentarsi piuttosto come il sonno.

Questa mancanza di economia nell'uso delle forze si manifesta soprattutto nei grandi cambiamenti, nelle rivoluzioni violente o nelle applicazioni di nuovi procedimenti. Si scartano come inservibili i vecchi strumenti, gli uomini assuefatti al vecchio lavoro. Eppure l'ideale consiste nel sapere utilizzare tutto, nell'usare i residui, gli scarti, le scorie, perché tutto è utile nelle mani di chi sa lavorare. È un dato generale che ogni cambiamento, per quanto importante, si compie aggiungendo al progresso regressi corrispondenti. Un nuovo organismo si costituisce a spese di quello vecchio. Persino quando non sono seguite da distruzioni e da rovine vere e proprie, le vicissitudini del conflitto sono nondimeno causa di decadimenti locali. La prosperità degli uni conduce alla decadenza degli altri, giustificando così l'antica allegoria che rappresenta la Fortuna come una ruota che rialza alcuni e schiaccia altri. Uno stesso fatto può essere citato diversamente, da destra come un grande progresso morale, da sinistra come un indizio di decadenza. Da un grande evento di primaria importanza, l'abolizione della schiavitù, per esempio, derivano, a causa dei mille colpi e contraccolpi, certe conseguenze disastrose che contrastano con l'insieme dei risultati positivi. Lo schiavo, e si può persino dire in generale l'uomo, la

cui vita è stata regolata fin dall'infanzia e che non ha imparato a stabilire chiaramente il confronto fra due stati successivi ben distinti del suo ambiente, si abitua facilmente all'immutabile routine dell'esistenza, per quanto volgare sia: può vivere senza lamentarsi, come la pietra o la pianta che sverna sotto la neve. In conseguenza di questa assuefazione, nella quale il pensiero si è addormentato, capita spesso che l'uomo, liberato all'improvviso da una qualche servitù, non sappia adattarsi alla nuova situazione: non avendo appreso ad usare la propria volontà, guarda come il bove verso il pungolo che un tempo lo spingeva al lavoro; aspetta il pane che una volta gli veniva gettato e che si era abituato a raccogliere nel fango. Le qualità della schiavitù, obbedienza e rassegnazione – ammesso che le si possa chiamare qualità – non sono le stesse dell'uomo libero: iniziativa, coraggio, indomabile perseveranza; chi conserva anche vagamente le prime, chi si lascia andare al rimpianto della vecchia vita regolata dal bastone e dalla carota, non sarà mai il fiero eroe del proprio destino.

Note al capitolo

1. Havelock Ellis, *The Nineteenth Century*.
2. *Die Historie bekommt einen eigenthümlichen Reiz*, «Weltgeschichte», Neunter Theil, II, pp. 4-6 e segg.
3. M. Guyau, *Morale d'Épicure*, pp. 153 e segg.
4. *Genesi*, I: 10, 12, 18, 21, 25, 31.
5. M. Guyau, *Morale d'Épicure*, p.157.
6. Elie Metchnikoff, *Études sur la nature humaine*.
7. Semper, *Die Philippinen und ihre Bewohner*; F. Blumentritt, *Versuch einer Ethnographie der Philippinen*, «Ergänzungsheft zu den Pet. Mit.», n. 67.
8. Reclus si riferisce alla guerra di indipendenza delle Filippine dagli Stati Uniti. La rivolta cominciò nel febbraio 1899 e durò quasi tre anni. Durante la guerra vi furono grandi massacri in alcune provincie e la popolazione di alcune città fu completamente spazzata via dalla guerra e dalle malattie connesse. Questa guerra è stata sistematicamente ignorata dagli storici ufficiali [N.d.C.].
9. Alphonse Pinard, «Bulletin de la Société de Géographie», dicembre 1873.

10. A. Bastian, *Rechtszustände*.
11. Isole dell'Asia, ad ovest della Nuova Guinea, a sud del Mare Cinese, a nord dell'Australia; includono l'Indonesia, la Melanesia e spesso anche le Filippine [N.d.C.].
12. *Unter der Kannibalen auf Borneo*.
13. Guillaume de Greef, *Sociologie générale élémentaire*, lezione XI, p. 39.
14. De Baer, Herbert Spencer, etc.
15. H. Drummond, *Ascent of Man*.
16. Si veda il capitolo VI, libro I de *L'Homme et la Terre*.
17. Reclus ha in mente gli Stati Uniti e la sua dottrina del «Destino manifesto». Secondo questa teoria, lo Stato americano sarebbe stato predestinato da Dio e dalla storia ad estendere il suo dominio ad ovest fino all'Oceano Pacifico [N.d.C.].
18. In italiano nel testo [N.d.C.].
19. Pierre Kropotkine, *La conquête du pain*.
20. H. Taine, *Philosophie de l'art dans les Pays-Bas*.
21. Herbert Spencer, *Social Statics*.

II

IL SENTIMENTO DELLA NATURA*

È importante osservare che, quanto più il sentimento della natura si sviluppa e si perfeziona, tanto più la moltitudine degli uomini esiliati dalle campagne, per forza di cose, aumenta di giorno in giorno. Già da tempo i pessimisti si spaventano per l'incessante crescita delle grandi città, ma non si rendono sempre ben conto della rapida progressione con la quale ormai potrà prodursi lo spostamento delle popolazioni verso i centri privilegiati.

È vero che anche le mostruose Babilonie di una volta aveva-

* Il brano qui riprodotto è la terza parte del saggio *Du Sentiment de la nature dans les sociétés modernes*, «La Revue des Deux Mondes», 1866, pp. 371-381. È un buon esempio di quel «sentimento della natura», per l'appunto, che Reclus già dimostrava nei suoi primi scritti.

no riunito entro le loro mura centinaia di migliaia o anche milioni di abitanti: gli interessi naturali del commercio, la centralizzazione dispotica di tutti i poteri, la grande caccia ai favori, l'amore dei piaceri, avevano sospinto in queste potenti città la popolazione di intere province; tuttavia, essendo allora le comunicazioni molto più lente di quanto non siano oggi, le piene di un fiume, le intemperie, il ritardo di una carovana, l'irruzione di un esercito nemico, l'insurrezione di una tribù, bastavano a volte per fermare gli approvvigionamenti; la grande città si trovava così, in mezzo a tutti i suoi splendori, continuamente esposta a morire di fame. D'altronde, durante queste epoche di guerre spietate, tali vaste capitali finivano sempre per diventare il teatro di qualche immane strage; talvolta la distruzione era così completa che la caduta di una città era nello stesso tempo la fine di un popolo. Ancora recentemente si è potuto vedere, dall'esempio di alcune città della Cina, quale sorte fosse riservata ai grandi agglomerati umani sotto l'impero delle antiche civiltà. La potente città di Nanchino è diventata un mucchio di macerie, mentre Ouchang, che sembra essere stata, una quindicina di anni fa, la città più popolosa del mondo intero, ha perso più dei tre quarti dei suoi abitanti.

Alle cause che facevano affluire un tempo le popolazioni verso le grandi città e che non hanno cessato di sussistere, bisogna aggiungerne altre, non meno forti, che si collegano all'insieme dei moderni progressi. Le vie di comunicazione, canali, strade e ferrovie, si diramano in numero sempre più considerevole verso i centri importanti e li circondano di una rete di maglie sempre più ravvicinate. Ai nostri giorni, gli spostamenti avvengono con tale facilità che, dalla mattina alla sera, le ferrovie possono scaricare nelle strade di Londra o di Parigi cinquecentomila persone; talvolta, in previsione di una semplice festa, di un matrimonio, di un funerale, della visita di un qualsiasi personaggio, milioni di uomini hanno gonfiato la popolazione oscillante di una capitale. Quanto al trasporto dei rifornimenti, può essere effettuato con la stessa facilità di quello dei viaggiatori. Da tutte le campagne circostanti, da tutte le estremità del Paese, da tutte le parti del mondo, le derrate affluiscono per via terrestre e per via navigabile verso questi ventri enormi che non cessano mai di assorbire e ancora assorbire. All'occorrenza, se

gli appetiti dei suoi abitanti lo esigessero, Londra potrebbe in meno di un anno farsi portare più della metà dei prodotti della terra.

Certo, è questo un vantaggio immenso che non avevano anticamente le grandi città; tuttavia, la rivoluzione che le ferrovie e gli altri mezzi di comunicazione hanno introdotto nei costumi è appena iniziata. Che cos'è in fondo una media di due o tre viaggi all'anno per ciascun abitante della Francia, soprattutto quando una semplice escursione di un quarto d'ora, fatta nella periferia di Parigi o di un'altra grande città, è considerata dalla statistica come un viaggio? È certo che ogni anno le moltitudini che si spostano aumenteranno in proporzioni enormi e probabilmente tutte le previsioni saranno superate da questo punto di vista, come lo sono state dall'inizio del secolo. Così, per la sola città di Londra, il movimento dei viaggiatori per settimana è attualmente tanto intenso quanto lo era, verso il 1830, per tutto l'anno e per l'intera Gran Bretagna. Grazie alle ferrovie, le regioni si rimpiccioliscono senza sosta; si può persino stabilire matematicamente in quale proporzione ciò avvenga, poiché è sufficiente paragonare la velocità delle locomotive a quella delle diligence e dei battelli che esse hanno sostituito. L'uomo, dal canto suo, si stacca dal suolo natale con sempre maggiore facilità; si fa nomade, non alla maniera dei pastori di un tempo, che seguivano sempre i sentieri conosciuti e non mancavano mai di ritornare periodicamente agli stessi pascoli coi loro greggi, ma in maniera più completa, perché si dirige indistintamente verso un punto o l'altro dell'orizzonte, dovunque lo spinga l'interesse o la volontà: solo un piccolissimo numero di questi espatriati volontari ritorna a morire nel Paese natale. Questa migrazione di popoli in continuo aumento attualmente interessa milioni e milioni di persone; è proprio verso i formicai umani più popolosi che si dirige la grande moltitudine degli emigranti. Le terribili invasioni dei guerrieri franchi nella Gallia romana non hanno forse avuto, dal punto di vista etnologico, tanta importanza quanta ne hanno le silenziose immigrazioni di spazzini dal Lussemburgo o dal Palatinato che contribuiscono anno dopo anno a gonfiare la popolazione di Parigi?

Per farsi un'idea di ciò che un giorno potranno diventare le grandi città commerciali del mondo, se altre cause che agiscono

in senso contrario non dovessero, prima o poi, equilibrare le cause di crescita, basta osservare quale enorme importanza assumano le città nelle moderne colonie rispetto ai villaggi o alle case isolate. In queste regioni, le popolazioni, sciolte dai lacci dell'abitudine e libere di riunirsi a loro piacimento, senza altro impulso che la propria volontà, si ammassano quasi per intero nelle città. Persino nelle colonie specificamente agricole, come i giovani Stati americani del Far-West, le regioni della Plata, le Queen's Land dell'Australia, l'isola settentrionale della Nuova Zelanda, il numero dei cittadini supera di molto quello dei campagnoli: in media è tre volte superiore e non cessa di aumentare nella misura in cui il commercio e l'industria si sviluppano. Nelle colonie come Victoria o la California, dove cause particolari, quali le miniere d'oro e i grandi vantaggi commerciali, attirano moltitudini di speculatori, l'agglomerazione degli abitanti nelle città è ancora più consistente. Se Parigi stesse alla Francia come San Francisco sta alla California, come Melbourne sta all'Australia-Felix, la «grande città», veramente degna di questo nome, non avrebbe meno di nove o dieci milioni di abitanti. Evidentemente è in tutti questi nuovi Paesi, dove l'uomo civilizzato ha appena messo piede, che bisogna cercare l'ideale esteriore della società del XIX secolo, poiché nessun ostacolo impediva ai nuovi arrivati di distribuirsi in piccoli gruppi su tutto il territorio della regione; essi invece hanno preferito riunirsi in vaste città.

L'esempio dell'Ungheria o della Russia, contrapposto a quello della California o di un'altra colonia moderna, può servire a mostrare quale lasso di secoli separi i Paesi le cui popolazioni sono ancora distribuite come nel Medio evo da quelli in cui i fenomeni di affinità sociale sviluppati dalla civiltà moderna hanno libero gioco. Nelle pianure della Russia, nella *puzta* ungherese, non ci sono molte città, ma soltanto villaggi più o meno estesi; le capitali sono centri amministrativi, creazioni artificiali, di cui gli abitanti avrebbero fatto volentieri a meno e che perderebbero subito gran parte della loro importanza se il governo non vi intrattenesse una vita fittizia a spese del resto della nazione. In questi Paesi la popolazione che lavora si compone di agricoltori: le città esistono solo per gli impiegati e gli sfaccendati. In Australia, in California, invece, la campagna non

è che una periferia; i suoi stessi abitanti, allevatori e agricoltori, hanno l'animo volto verso la città: sono speculatori che nell'interesse dei loro affari si sono momentaneamente allontanati dal grande centro commerciale, ma che non mancheranno di ritornarci. Presto o tardi, è certo, né si potrebbe dubitarne, i contadini russi, oggi così ben radicati al suolo natale, impareranno a staccarsi dalla gleba alla quale ancora ieri erano asserviti; come gli inglesi, come gli australiani, diventeranno nomadi e si sposteranno verso le grandi città, dove il commercio e l'industria li chiameranno, dove li spingerà la loro voglia di vedere, di conoscere, o di migliorare la loro condizione.

Le lamentele di quelli che deplorano lo spopolamento delle campagne non possono dunque fermare il movimento; non servirà a nulla, ogni clamore è inutile! Diventato, grazie a una maggiore agiatezza e a spostamenti relativamente a buon mercato, possessore di quella libertà primordiale «di andare e venire» dalla quale potrebbero alla lunga derivare tutte le altre, il contadino non proprietario cede a un impulso molto naturale quando prende la strada per la città affollata di cui gli raccontano tante meraviglie. Triste e felice ad un tempo, dice addio alla catapecchia natale per andare a contemplare i miracoli dell'industria e dell'architettura, rinunciando al salario regolare sul quale poteva contare grazie al lavoro delle sue braccia; forse raggiungerà anche il benessere o la fortuna come tanti altri ragazzi del suo villaggio e, se un giorno ritornerà al paese, sarà per farsi costruire un castello al posto della sordida dimora dove è nato. Ben poco numerosi sono gli emigranti che possono realizzare i loro sogni di fortuna: ce ne sono molti che trovano la povertà, la malattia, una morte prematura nelle grandi città; quelli che vi vivono, però, hanno almeno potuto allargare la cerchia delle proprie idee, hanno visto contrade diverse le une dalle altre, si sono formati al contatto con altri uomini, sono diventati più intelligenti, più istruiti; e tutti questi progressi individuali costituiscono per l'intera società un vantaggio inestimabile.

Si sa con quanta rapidità si attui in Francia questa emigrazione di contadini verso Parigi, Lione, Tolosa e i grandi porti di mare. Tutti gli incrementi di popolazione avvengono a vantaggio dei grandi centri di attrazione; per quanto concerne il numero di abitanti, la maggior parte delle piccole città e dei villaggi

resta stazionaria o persino declina. Più della metà dei dipartimenti è sempre meno popolata: se ne può citare uno, quello delle Basses-Alpes, che dal Medio evo ha certamente perso un buon terzo dei suoi abitanti. Se si tenesse anche conto dei viaggi e delle emigrazioni temporanee, che hanno per risultato la crescita inevitabile della popolazione fluttuante delle grandi città, i risultati sarebbero ancora più sorprendenti. Nei Pirenei dell'Ariège, vi sono certi villaggi che tutti gli abitanti, uomini e donne, abbandonano completamente durante l'inverno per scendere nelle città della pianura. Infine la maggior parte dei francesi che si occupa di operazioni commerciali o che vive delle proprie entrate, senza contare le moltitudini di contadini e di operai, non manca di visitare Parigi e le principali città della Francia. È molto lontano il tempo in cui nelle remote province un operaio viaggiatore veniva chiamato col nome della grande città dove aveva abitato. In Inghilterra e in Germania si verificano gli stessi fenomeni sociali. Benché in queste due regioni l'eccedenza delle nascite sulle morti sia molto più considerevole che in Francia, tuttavia anche là zone agricole, come il ducato di Casseel o la contea di Cambridge, si spopolano a vantaggio delle grandi città. Persino nell'America del Nord, dove la popolazione aumenta con tanta straordinaria rapidità, un gran numero di distretti agricoli del New England ha perso una rilevante percentuale di abitanti in seguito a una duplice emigrazione, da una parte verso le regioni del Far-West, dall'altra verso le città commerciali della costa, Portland, Boston, New York.

Tuttavia è un fatto ben noto che l'aria della città è carica di elementi mortiferi. Sebbene le statistiche ufficiali non presentino sempre a questo proposito la sincerità auspicabile, è nondimeno certo che in tutti i Paesi d'Europa e d'America la vita media dei campagnoli supera di parecchi anni quella dei cittadini; gli immigrati, lasciando il campo nativo per la via stretta e nauseabonda di una grande città, potrebbero calcolare in anticipo di quanto tempo approssimativamente abbreviano la loro vita in base al calcolo delle probabilità. Non solo il nuovo arrivato soffre in prima persona e si espone a una morte anticipata, ma condanna parimenti la sua discendenza; non si ignora che nelle grandi città, come Londra e Parigi, l'energia vitale si esaurisce rapidamente e che nessuna famiglia borghese va oltre la terza o

la quarta generazione. Se l'individuo può resistere all'influenza mortale dell'ambiente circostante, la famiglia invece finisce per soccombervi; senza continue immigrazioni di provinciali e di stranieri che marciano allegramente verso la morte, le capitali non potrebbero reclutare la loro enorme popolazione. I tratti del cittadino si affinano, ma il corpo si indebolisce e le sorgenti di vita si esauriscono. Così anche dal punto di vista intellettuale, tutte le brillanti facoltà sviluppate dalla vita sociale sono dapprima sovreccitate, ma poi il pensiero perde gradatamente la sua forza, infine si indebolisce e cede prima del tempo. Sicuramente il monello di Parigi, paragonato al rustico giovane delle campagne, è un essere pieno di vivacità e di brio; ma non è proprio questo «pallido monellaccio» che si può paragonare, nel fisico e nel morale, a quelle piante malaticce che vegetano nelle tenebre delle cantine? Insomma è nelle città, soprattutto in quelle che sono maggiormente famose per ricchezza e civiltà, che si trovano certamente gli uomini più degradati, poveri esseri senza speranza che la sporcizia, la fame, l'ignoranza brutta e il disprezzo di tutti hanno posto ben al di sotto del felice selvaggio che percorre in libertà le foreste e le montagne. È accanto al massimo splendore che bisogna cercare l'infima abiezione; non lontano da quei musei dove si mostra in tutta la sua gloria la bellezza del corpo umano, bambini rachitici si riscaldano nell'aria inquinata esalata dalle bocchette delle fognie.

Se da un lato il battello a vapore conduce nelle città moltitudini sempre in aumento, dall'altro riporta nelle campagne un numero sempre più considerevole di cittadini che va a respirare per un po' all'aria aperta e a rinfrescarsi le idee alla vista dei fiori e del verde. I ricchi, padroni di crearsi degli svaghi a loro piacimento, possono sfuggire alle occupazioni e ai logoranti piaceri della città per mesi interi. Ve ne sono anche altri che risiedono in campagna e che fanno solo fugaci apparizioni nelle loro case delle grandi città. In quanto ai lavoratori di ogni genere che non possono allontanarsi per molto tempo, a causa delle esigenze della vita quotidiana, la maggior parte di essi strappa nondimeno alle proprie occupazioni la tregua necessaria per andare in campagna. I più fortunati si prendono settimane di ferie che trascorreranno lontano dalla capitale, in montagna o in riva al mare. Coloro che sono maggiormente asserviti dal loro

lavoro si limitano a scappare di tanto in tanto, per qualche ora, dallo stretto orizzonte delle strade abituali; si sa con quanta gioia approfittino dei loro giorni di festa quando la temperatura è dolce e il cielo è terso: in quel momento ogni albero dei boschi vicini alle grandi città ripara una allegra famigliola. Un numero considerevole di negozianti e di impiegati, soprattutto in Inghilterra e in America, sistema coraggiosamente moglie e figli in campagna e si costringe a fare due volte al giorno il tragitto che separa l'ufficio dal focolare domestico. Grazie alla rapidità delle comunicazioni, milioni di uomini possono così riunire i vantaggi del cittadino e del campagnolo; il numero di persone che dividono così la loro vita non cessa di aumentare ogni anno. Intorno a Londra si possono contare a centinaia di migliaia quelli che tutte le mattine si buttano nel vortice di affari della grande città e ritornano tutte le sere nella loro tranquilla «home» della verde periferia. La «city», vero centro del mondo commerciale, si spopola di residenti: di giorno è l'alveare umano più attivo, di notte un deserto.

Sfortunatamente questo riflusso dalle città verso l'esterno finisce per imbruttire la campagna: non soltanto rifiuti di ogni specie ingombrano lo spazio intermedio compreso fra le città e i campi, ma cosa ancor più grave la speculazione si impadronisce di tutti i luoghi piacevoli delle vicinanze, li divide in rettangoli, li chiude entro mura tutte uguali, poi vi costruisce centinaia, migliaia di casette pretenziose. Per chi passeggia e vagabonda attraverso i sentieri fangosi di queste pretese campagne, la natura è rappresentata solo da arbusti potati e fitte aiuole di fiori che si intravedono attraverso le recinzioni. In riva al mare, le scogliere più pittoresche, le spiagge più incantevoli, sono anch'esse, in molti punti, accaparrate da proprietari gelosi o da speculatori che apprezzano le bellezze della natura come i cambiavalute stimano un lingotto d'oro. Nelle zone di montagna, la stessa smania di possesso si impadronisce degli abitanti; i pascoli sono suddivisi in lotti e venduti al migliore offerente: ogni curiosità naturale, la roccia, la grotta, la cascata, il crepaccio di un ghiacciaio, tutto, fino al suono dell'eco, può diventare proprietà privata. Degli imprenditori appaltano le cateratte, le circondano di barriere di legno per impedire ai viaggiatori non paganti di contemplare il tumulto delle acque, poi a forza di

pubblicità trasformano in bella moneta sonante la luce che gioca sulle goccioline in sospensione e il soffio del vento che dispiega bande evanescenti di vapori.

Poiché la natura è profanata da tanti speculatori, proprio a causa della sua bellezza, non c'è da meravigliarsi che nei loro lavori gli agricoltori e gli industriali dimentichino di chiedersi se non contribuiscano all'abbruttimento della terra. È certo che il rude contadino si preoccupa ben poco del fascino della campagna e dell'armonia dei paesaggi, purché il suolo produca raccolti abbondanti; con la sua scure abbatte a caso nei boschetti gli alberi che lo intralciano, mutila vergognosamente gli altri e dà loro l'aspetto di pali e di scope. Vaste regioni, che un tempo erano belle a vedersi e piacevoli da percorrere, sono completamente deturpate; si prova un sentimento di vera ripugnanza a guardarle. D'altronde, capita spesso che l'agricoltore, privo di scienza come di amore per la natura, si inganni nei suoi calcoli e sia causa della propria rovina con le modifiche che introduce senza saperlo nel clima. Ugualmente, poco importa all'industriale, che gestisce la sua miniera o la sua fabbrica in aperta campagna, di annerire l'atmosfera con le esalazioni del carbon fossile e di inquinarla con vapori pestilenziali. Senza parlare dell'Inghilterra, esiste nell'Europa occidentale un gran numero di valli industriali la cui aria densa è quasi irrespirabile per gli stranieri; lì le case sono nere di fumo, le foglie stesse degli alberi ricoperte di fuliggine; quando si guarda il sole, è sempre attraverso una spessa foschia che la sua faccia ingiallita si mostra. Quanto all'ingegnere, i suoi ponti e i suoi viadotti sono sempre gli stessi nella pianura più uniforme come nelle gole delle montagne più scoscese; non si preoccupa di mettere le sue costruzioni in armonia col paesaggio, ma unicamente di equilibrare le sollecitazioni e la resistenza dei materiali.

Certamente è necessario che l'uomo s'impadronisca della superficie della Terra e sappia utilizzarne le risorse; tuttavia non possiamo fare a meno di rammaricarci della brutalità con la quale si compie questa presa di possesso. Perciò, quando il geologo Marcou ci informa che la cascata americana del Niagara ha diminuito sensibilmente la sua portata e perso la sua bellezza da quando è stata salassata per mettere in moto le fabbriche circostanti, pensiamo con tristezza all'epoca, a noi ancora molto vici-

na, in cui le acque precipitavano liberamente dall'alto delle sue scogliere, tra due pareti di rocce tutte piene di grandi alberi, con un fragore sconosciuto all'uomo civilizzato. Allo stesso modo, ci si chiede se le vaste praterie e le libere foreste, dove con gli occhi dell'immaginazione vediamo ancora le nobili figure di Ghingashcook e di Calza-di-Cuio, non avrebbero potuto essere sostituite altrimenti che da campi, tutti di uguale superficie, tutti orientati verso i quattro punti cardinali, conformemente al catasto, tutti regolarmente circondati da recinti della stessa altezza. La natura selvaggia è così bella! È dunque necessario che l'uomo, impadronendosi, proceda geometricamente allo sfruttamento di ogni nuovo terreno conquistato e segni la presa di possesso con costruzioni volgari e con confini di proprietà tracciati a filo? Se così fosse, gli armoniosi contrasti che sono una delle bellezze della Terra, farebbero presto spazio a una desolante uniformità, perché la società, che aumenta ogni anno di almeno una decina di milioni di uomini e dispone, grazie alla scienza e all'industria, di una forza che cresce in proporzioni prodigiose, procede rapidamente alla conquista di tutta la superficie terrestre. È vicino il giorno in cui non resterà più una sola regione dei continenti che non sia stata visitata dal pioniere civilizzato; presto o tardi il lavoro verrà esercitato su tutti i punti del globo. Fortunatamente il bello e l'utile possono unirsi nel modo più completo; è proprio nei Paesi in cui l'industria agricola è più avanzata, come in Inghilterra, in Lombardia e in certe zone della Svizzera, che chi sfrutta il suolo sa fargli rendere la maggior quantità di prodotti, pur rispettandone il fascino dei paesaggi o addirittura accrescendo con arte la loro bellezza. Le paludi e gli acquitrini delle Fiandre, trasformate col drenaggio in campagne di esuberante fertilità, la pietrosa Crau mutata, grazie ai canali di irrigazione, in una magnifica prateria, i fianchi rocciosi degli Appennini e delle Alpi Marittime nascosti da cima a fondo sotto il fogliame degli ulivi, le torbiere rossastre dell'Irlanda sostituite da foreste di larici, cedri e abeti argentati, non sono forse ammirevoli esempi di quel potere che ha l'agricoltura di sfruttare la terra a suo vantaggio, pur rendendola più bella?

Nello sfruttamento della terra, sapere che cosa serva ad abbellire o contribuisca a degradare la natura circostante può sembrare una questione futile a menti sedicenti positive; ciò ha

nondimeno una importanza di prim'ordine. Gli sviluppi dell'umanità si intrecciano nel modo più stretto con la natura circostante. Un'armonia segreta si stabilisce tra la terra e i popoli che essa nutre; quando le società sconosciute si permettono di manomettere ciò che determina la bellezza del loro territorio, finiscono sempre col pentirsene. Là dove il suolo è stato deturpato, là dove ogni poesia è scomparsa dal paesaggio, ivi si è estinta l'immaginazione, la mente s'è impoverita e la routine e il servilismo si sono impadroniti dell'anima inducendola al torpore e alla morte. Tra le principali cause della decadenza di tante civiltà successive, bisognerebbe mettere al primo posto la brutale violenza con cui gran parte delle nazioni hanno trattato la Terra nutrice. Hanno abbattuto le foreste, hanno fatto inaridire le sorgenti e straripare i fiumi, hanno inquinato il clima, hanno circondato le città di zone paludose e pestilenziali; quando poi la natura da loro profanata è diventata ostile, l'hanno presa in odio e, non potendo ritemperarsi come il selvaggio nella vita delle foreste, si sono lasciati sempre più abbruttire dal dispotismo dei preti e dei re. «I latifondi hanno rovinato l'Italia», ha detto Plinio; ma bisogna aggiungere che questi grandi possedimenti, coltivati da mani schiave, avevano imbruttito il suolo come una lebbra. Gli storici, colpiti dalla sorprendente decadenza della Spagna dopo Carlo V, hanno cercato di spiegarla in diversi modi. Per alcuni, la causa principale di questa rovina della nazione fu la scoperta dell'oro in America; per altri, fu il terrore religioso organizzato dalla «Santa Fratellanza» dell'Inquisizione, l'espulsione degli ebrei e dei mori, i sanguinosi *auto-da-fé* degli eretici. Il crollo della Spagna è stato anche attribuito all'iniqua imposta dell'*alcabala* e alla centralizzazione dispotica alla francese; ma quella specie di furore col quale gli spagnoli hanno abbattuto gli alberi per paura degli uccelli, «*por miedo de los pajaritos*»¹, non c'entra dunque niente in questa terribile decadenza? La terra gialla, pietrosa e nuda ha assunto un aspetto ripugnante e terribile; il suolo si è impoverito, la popolazione, diminuendo per due secoli, è ricaduta parzialmente nella barbarie. Gli uccellini si sono vendicati.

È dunque con gioia che ora dobbiamo salutare questa generosa passione che porta tanti uomini, e forse i migliori, ad attraversare le foreste vergini, le coste marine, le gole delle monta-

gne, ad esplorare la natura in tutte le regioni del globo dove essa ha conservato la sua primitiva bellezza. Si sente che, a causa dell'impoverimento intellettuale e morale, bisogna controbilanciare ad ogni prezzo, con la vista dei grandi scenari della Terra, la volgarità di tante cose brutte e mediocri nelle quali gli spiriti ristretti vedono la testimonianza della civiltà moderna. È necessario che lo studio diretto della natura e l'osservazione dei suoi fenomeni diventino per ogni uomo completo un elemento fondamentale dell'educazione; bisogna perciò sviluppare in ogni individuo la destrezza e la forza muscolare, affinché scali con gioia le vette, guardi senza paura gli abissi e conservi in tutto il suo essere fisico questo equilibrio naturale delle forze, senza il quale non si vedono mai i più bei posti se non con un velo di tristezza. L'uomo moderno deve unire nella sua persona tutte le virtù di quelli che l'hanno preceduto sulla Terra, senza abdicare a nessuno degli immensi privilegi che gli ha conferito la civiltà; non deve nemmeno perdere in alcun modo la sua antica forza né lasciarsi superare da nessun selvaggio nel vigore, nella destrezza o nella conoscenza dei fenomeni della natura. Ai bei tempi delle repubbliche greche, gli Elleni si proponevano addirittura di fare dei loro figli degli eroi, per grazia, forza e coraggio: è anche risvegliando nelle giovani generazioni tutte le qualità virili, riportandole verso la natura e mettendole alle prese con essa che le società moderne possono garantirsi da ogni decadenza, attraverso la rigenerazione della razza stessa.

Rumford l'ha detto da molto tempo: «Si trova sempre nella natura più di quanto si sia cercato». Che lo scienziato esamini le nuvole o le pietre, le piante o gli insetti, o meglio ancora che studi le leggi generali della Terra, scopre sempre e ovunque delle meraviglie imprevedute; l'artista in cerca di bei paesaggi, ha gli occhi e la mente in continua festa; l'industriale, che mira a trasportare i prodotti della Terra, non smette di vedere intorno a sé ricchezze non ancora utilizzate. In quanto all'uomo semplice che si accontenta di amare la natura per se stessa, vi trova la sua gioia; quando è infelice le sue pene sono per lo meno addolcite dallo spettacolo delle aperte campagne. Certo, i proscritti o quei poveri *déclassés* che vivono come banditi sul suolo della patria, non cessano di sentire, persino nel luogo più incantevole, che sono isolati, sconosciuti, senza amici: la piaga della disperazio-

ne li tormenta sempre. Tuttavia anch'essi finiscono per risentire della dolce influenza dell'ambiente che li circonda; le loro più profonde amarezze si mutano in una sorte di malinconia che permette loro di comprendere, con una sensibilità affinata dal dolore, tutto ciò che la Terra offre di gradevole e di bello; più di molte persone felici, essi sanno apprezzare il fruscio delle foglie, il canto degli uccelli, il mormorio delle fontane. E se la natura ha tanta influenza sugli individui da consolarli e da rinfrenarli, che cosa non può, nel corso dei secoli, sui popoli stessi? Senza dubbio, la vista dei grandi orizzonti contribuisce in buona parte alle qualità delle popolazioni di montagna; non è affatto con una vana formula retorica che le Alpi sono state designate come il viale della libertà.

Nota al capitolo

1. Paura che gli uccelli granivori frugivori riducessero i raccolti, nutrendosene [N.d.T.].

III

L'EVOLUZIONE DELLE CITTÀ*

Nel guardare le nostre città, che si espandono giorno per giorno e quasi ora per ora, che inghiottono anno dopo anno nuove colonie di immigrati e protendono i loro tentacoli quali polipi giganti sul territorio circostante, si avverte una specie di brivido, come in presenza dei sintomi di una qualche malattia sociale. Si potrebbe ripetere contro questo genere di agglomerati umani una parabola, oppure una profezia, come quella di Isaia rivolta a Tiro, «piena di saggezza e perfetta in bellezza», o a Babilonia, «figlia del mattino». E del resto è facile mostrare che questa crescita mostruosa della città – risultato complesso di cause molteplici – non è del tutto una crescita patologica. Infatti, se da un canto essa costituisce per certi suoi aspetti l'oggetto

* Questo brano è stato dapprima pubblicato come articolo [*The Evolution of Cities*, «Contemporary Review», vol. 69 (1895), pp. 246-264], poi è stato in larga parte ripubblicato in *L'Homme et la Terre*, vol. V, pp. 335-376 e vol. I, pp. 190-194.

di formidabili critiche da parte dei moralisti, dall'altro è invece, nel suo sviluppo normale, segno di salute e di una regolare evoluzione. Dove crescono le città, l'umanità progredisce, dove diminuiscono, la civiltà stessa è in pericolo. È quindi importante distinguere chiaramente le cause che hanno determinato l'origine e la crescita delle città, quelle che hanno portato alla decadenza e alla scomparsa e quelle, infine, che le stanno trasformando pian piano, secondo un processo per così dire di connubio con il territorio circostante.

Anche nei tempi più antichi, quando le primitive tribù umane ancora vagavano nelle foreste e nelle savane, la società nascente faceva ogni sforzo per produrre i germi della futura città: i germogli destinati a divenire rami poderosi già cominciano a mostrarsi sul profilo del tronco. Non è quindi tra le nostre popolazioni civilizzate che possiamo vedere all'opera le forze creatrici di questi centri della vita umana che sarebbero i precursori della città e della metropoli: bisogna tornare con la mente ai tempi della barbarie primitiva.

Anzitutto, l'uomo è socievole. In nessun luogo possiamo trovare popoli il cui ideale di vita sia il completo isolamento. Il desiderio di perfetta solitudine è un'aberrazione possibile solo ad un avanzato stadio di civiltà, a faticosi e anacoretici resi folli dal delirio religioso o avviliti dai dispiaceri della vita; e comunque anche loro restano dipendenti dalla società che li circonda, e che porta loro, giorno per giorno, il pane quotidiano in cambio delle loro preghiere e benedizioni. Se fossero davvero rapiti in perfetta estasi, esalerebbero lo spirito, e se fossero veramente disperati, si allontanerebbero per andare a morire altrove come fa l'animale ferito che si nasconde nelle nere ombre della foresta. Ma l'uomo sano della società selvaggia – cacciatore, pescatore o pastore – ama ritrovarsi tra i compagni. Può darsi che i bisogni lo costringano a veglie solitarie per la caccia, o a seguire da solo un banco di pesci su una misera imbarcazione sbattuta dalle onde, o a vagare lontano dall'accampamento in cerca di pascoli freschi per il gregge; ma appena può raggiungere i suoi amici con una discreta provvista di viveri, si affretta a ritornare al campo comune, nucleo della futura città.

Tranne nei Paesi ove la popolazione è estremamente sparsa e disseminata su immense distanze, nelle altre contrade parecchie

tribù hanno un comune punto d'incontro, solitamente scelto perché facilmente raggiungibile attraverso le vie di comunicazione naturali, fiumi, gole, passi montani. Qui tengono le loro feste, le loro discussioni, gli scambi di mercanzie eccedenti ad alcuni e necessarie ad altri. I pellerossa, che fino al secolo scorso occupavano le zone ricche di foreste e le praterie del Mississippi, preferivano per i loro incontri penisole che dominassero la confluenza dei fiumi – come la striscia triangolare di terra che separa il Monongahela dagli Allegheny – oppure colline isolate e spoglie che dominassero un vasto e ininterrotto orizzonte, da dove avrebbero potuto vedere i loro compagni traversare l'ampia prateria o risalire il fiume o il lago, come ad esempio la grande isola Manitoulin fra il lago Michigan e l'Huron. Nei Paesi ricchi di selvaggina, di pesce, di bestiame e di terra coltivabile, i punti d'incontro si fanno più serrati fra loro in proporzione all'abbondanza dei mezzi di sussistenza. I luoghi delle future città sono già indicati dai naturali punti d'incontro comuni ai diversi centri della produzione. Quante sono le città moderne sviluppatasi in questo modo nei luoghi fin dall'antichità comuni a più vie storiche!

Oltre l'istintivo bisogno sociale, il commercio ha contribuito alla formazione di nuovi nuclei fra le popolazioni, e più tardi anche certe forme di artigianato hanno accompagnato questi inizi di commercio. Un giacimento di selci per attrezzi da taglio e per altri tipi di utensili, uno strato d'argilla per la ceramica, per tubi in terracotta, recipienti o calumet, una vena di metallo che può esser fuso o martellato in ninnoli, un ammasso di splendide conchiglie utilizzabili come ornamento o come moneta, tutte queste sono situazioni che attirano gli uomini; e se poi questi luoghi si trovano anche al centro di zone di facile approvvigionamento alimentare, ci sono tutti i requisiti perché vi nasca una città.

Ma l'uomo, nella condotta della sua vita, non è guidato solo dall'interesse. Anche la paura dell'ignoto, il terrore del mistero, tendono a provocare la nascita di un centro popolato nelle vicinanze dei luoghi visti con timore superstizioso; il terrore stesso attrae. Dove vapori ascendono dalle fessure del suolo come provenienti dalla fornace dove gli dei forgiano i fulmini; dove strani echi si sentono riverberare da una montagna all'altra con voci

di geni burloni; dove blocchi di ferro cadono dal cielo o fiamme e vivaci sorgenti zampillano dal terreno; dove una nebbia misteriosa prende forme umane e cammina nell'aria, subito questi luoghi vengono resi speciali dalla religione che li consacra costruendovi templi e facendo accorrere pellegrini: ecco le origini di una Mecca o di una Gerusalemme.

Infine, anche l'odio fra gli uomini ebbe la sua parte nella fondazione delle città e anche oggi continua a fondarne. Salvaguardarsi dalle incursioni ostili fu sempre una costante preoccupazione per i nostri antenati. Ci sono vaste regioni dell'Asia e dell'Africa dove ogni villaggio è circondato da parapetti e palizzate; e anche nella nostra Europa meridionale ogni gruppo di abitazioni situato vicino al mare ha le sue mura, la torre di guardia, le chiese turrette o fortificate, così che ad ogni minimo allarme gli abitanti delle campagne potevano ripararsi all'interno dei bastioni.

Tutti i vantaggi offerti dal terreno vengono utilizzati per fare del luogo d'abitazione anche un luogo di rifugio. Un isolotto separato dalla terraferma da uno stretto canale d'acque profonde offre uno splendido terreno per la nascita di una città lacustre o marina, poiché permette allo stesso tempo di sorvegliare i nemici e di accogliere gli amici al porto, separato dal mare aperto dall'ammasso delle capanne. Ugualmente, rocce scoscese dai fianchi perpendicolari, dai quali blocchi di pietra possono essere lanciati sugli assalitori, sono in grado di formare una specie di fortezza molto apprezzata. Così fu per gli Zuñi, i Moqui¹ e per altri abitanti di terre montagnose che si insediarono su elevate terrazze donde dominavano lo spazio come aquile.

Quindi, l'uomo primitivo scelse il luogo, il fondo civilizzabile, e costruì la città. Già agli inizi della storia scritta, fra i Caldei e gli Egizi, sui bordi dell'Eufrate e del Nilo, la città esisteva e pare contasse già allora decine o centinaia di migliaia di abitanti. La messa in coltura di queste vallate fluviali richiedeva un'immensa mole di lavoro organizzato: il drenaggio delle paludi, la deviazione dei letti fluviali, la costruzione d'argini, lo scavo di canali d'irrigazione; e il compimento di questi lavori richiedeva che le città fossero costruite nelle immediate vicinanze del corso d'acqua su una piattaforma artificiale di terra battuta al disopra del livello delle inondazioni. È vero che in questi

tempi remoti i sovrani, che disponevano delle vite di innumerevoli schiavi, avevano già cominciato a scegliere a proprio capriccio il luogo per i loro palazzi; ma per quanto fosse personale il loro potere, essi non potevano far altro che andar dietro al normale movimento iniziato dalla popolazione. Fu la gente di campagna, dopo tutto, che diede vita a quelle città che più tardi si sarebbero così spesso rivoltate contro i loro dimenticati creatori².

In nessun periodo la normale e spontanea nascita delle città venne così sensazionalmente dimostrata come nell'era dei Greci, quando Atene, Megara, Sicione sorsero ai piedi delle colline come fiori all'ombra degli ulivi. L'intero Paese, terra natale del cittadino, era contenuto in questo spazio limitato. Dalle alture della sua acropoli egli poteva seguire con l'occhio i confini del dominio collettivo, ora lungo la linea della spiaggia, tracciata dal bianco infrangersi delle onde, ora tra l'azzurro lontano delle colline boschive, oltre le gole e gli strapiombi fino alle creste delle rocce splendenti. Il figlio della terra poteva chiamare col loro nome tutti i ruscelletti, i gruppi d'alberi, ogni abitazione che vedeva. Conosceva ogni famiglia riparata sotto i tetti di paglia, ogni luogo reso memorabile dalle gesta degli eroi nazionali o dai fulmini scagliati dagli dei. Dal canto loro i contadini consideravano la città come loro proprietà; conoscevano i sentieri battuti cresciuti fino a divenire strade, le ampie vie e le piazze che ancora portano il nome degli alberi che lì crescevano, potevano ricordare i giochi fatti attorno alle sorgenti ove si specchiano oggi le statue delle ninfe. Alla sommità della collina sorgeva il tempio della divinità raffigurata in statua che loro invocavano nelle ore del pericolo pubblico e dietro i cui bastioni si rifugiavano quando il nemico era ormai in possesso della campagna aperta. Nessun altro luogo generò un patriottismo di così alta intensità, una vita individuale così legata ai destini della prosperità collettiva. L'organismo politico era semplice, nettamente definito, uno e indivisibile, proprio come l'individuo.

Molto più complessa si presenta al suo sorgere la città mercantile del Medio evo che viveva di artigianato e commercio e che spesso era circondata solo da una piccola cintura di orti. Vedeva attorno a sé, a distanza preoccupante, le fortezze dei

suoi amici – o nemici – feudatari soffocare le misere baracche del villaggio come aquile che affondano gli artigli nelle prede. In questa società medievale l'antagonismo fra città e campagna era il risultato della conquista straniera: ridotto a schiavitù dal barone, il contadino – in quanto bene legato alla terra, nell'insultante linguaggio della legge – veniva lanciato suo malgrado come un'arma contro le città; fosse operaio o soldato, ugualmente veniva costretto a opporsi al borgo e alla sua nascente classe industriale.

Di tutti i Paesi europei, la Sicilia è l'unica in cui la primitiva armonia fra città e campagna sia quasi sopravvissuta. L'aperta campagna è abitata solo di giorno, nelle ore di lavoro nei campi; non ci sono villaggi e alla sera contadini e pastori tornano in città con le greggi: contadini di giorno, diventano cittadini di notte. Non c'è visione più dolce e toccante di queste processioni di lavoratori che ritornano in città quando il sole scende oltre le montagne e la grande ombra della terra s'alza sull'orizzonte orientale. Gruppi sparsi si susseguono ad intervalli lungo la salita (essendo le città, per ragioni di sicurezza, quasi sempre appollaiate sulla cima di un dirupo, su cui si scorgono le bianche mura da dieci leghe di distanza), famiglie e amici salgono insieme, mentre cani e bambini corrono da un gruppo all'altro con grida gioiose. Ogni tanto una pausa per far brucare un po' d'erba ai bordi della strada, mentre le ragazze a cavalcioni delle bestie vengono aiutate dai ragazzi nei punti difficili e cantano e ridono e talvolta bisbigliano dolcemente con loro³.

Ma non è solo in Sicilia – la Sicilia di Teocrito – che si possono incontrare questi gradevoli gruppi serali. Lungo l'intera costa mediterranea, dall'Asia minore all'Andalusia, gli antichi costumi si sono parzialmente mantenuti o almeno hanno lasciato tracce. Tutte le cittadine fortificate lungo le coste italiane e provenzali appartengono allo stesso tipo di repubblica in miniatura, il ritrovo notturno di tutti i contadini dei dintorni.

Se la terra fosse perfettamente uniforme nel profilo dei rilievi e nella qualità del terreno, le città dovrebbero occupare, per così dire, una posizione quasi geometrica. La mutua attrazione, l'istinto sociale, le convenienze del commercio, dovrebbero averne provocato la nascita a distanze uguali piuttosto ravvicinate. In una pianura piatta senza ostacoli naturali, senza fiumi o

porti situati favorevolmente e senza divisioni politiche che segmentino il territorio in Stati distinti, la città principale sarebbe dovuta sorgere al centro di questo Paese, mentre le altre città grandi si sarebbero distribuite a distanze uguali, ritmicamente spaziate fra di loro, e ognuna avrebbe avuto un suo sistema planetario di città più piccole, distanti mediamente un giorno di viaggio (dato che agli inizi il passo dell'uomo era la misura naturale delle distanze e il numero di miglia che poteva esser coperto da un camminatore medio costituiva, solitamente, la distanza regolare fra una città e la successiva). L'addomesticamento degli animali e, più tardi, l'invenzione della ruota, modificarono quelle prime misure; l'andatura del cavallo e poi i giri dell'asse della ruota divennero l'unità di calcolo per il computo delle distanze tra i centri urbani. Ancor oggi, nelle città dei Paesi da lungo tempo abitati – come la Cina, le vicinanze del Gange, la pianura del Po, la Russia centrale e la Francia – uno può ritrovare, sotto l'apparente disordine, un ordine effettivo nella distribuzione evidentemente regolato dal passo dei viaggiatori.

Un piccolo opuscolo scritto, intorno al 1850, da Gobert, inventore e uomo d'ingegno che viveva come rifugiato a Londra, attirò l'attenzione sulla sorprendente regolarità nella distribuzione delle grandi città in Francia prima che le attività minerarie e industriali turbassero il naturale equilibrio del popolamento. Così, possiamo vedere Parigi circondata, in direzione delle frontiere del Paese, da un anello di città grandi ma subordinate come Lille, Bordeaux o Lione. D'altra parte, essendo la distanza dal Mediterraneo doppia rispetto alle altre, un'altra città è dovuta sorgere all'estremità di questa linea, Marsiglia, l'antica colonia fenicia e greca sviluppatasi splendidamente. Fra Parigi e questi centri subordinati sorsero, a distanze quasi eguali, numerose città minori, ma comunque importanti, separate l'una dall'altra da una distanza doppia di circa otto miglia: Orléans, Tours, Poitiers, Angoulême. Infine, a mezza via fra questi centri terziari, in posizioni suggestive a circa metà del cammino, sorsero piccole cittadine come Étampes, Amboise, Châtellerault, Ruffec, Libourne.

Così il viaggiatore, nel suo giro per la Francia, avrebbe avuto a disposizione alternativamente una tappa per la sosta e una per

il riposo, la prima adatta per il viandante, l'altra per il cavaliere e la carrozza. In quasi tutte le vie principali, il ritmo delle città segue il medesimo piano: una specie di cadenza naturale che regola il cammino degli uomini, dei cavalli e delle carrozze.

Le irregolarità che possiamo trovare in questa rete di stazioni dipendono tutte dalle caratteristiche del Paese, dalle sue ondulations, dallo scorrere dei fiumi, dalle mille possibili variazioni geografiche. La natura del terreno, innanzi tutto, influenza gli uomini nella scelta spontanea del luogo della loro residenza. Dove l'erba non cresce, non cresce neppure la città. Essa rifugge le lande sterili, le dure sassaie e le argille fangose, e si espande invece in primo luogo nei terreni più fertili e facili da mettere a coltura (ma non, ad esempio, i fertili terreni paludosi perché essi sono di difficile accesso e richiedono un'organizzazione del lavoro che implica un avanzato stadio di progresso).

Ancora, le irregolarità del territorio, come l'infertilità del suolo, tendono a respingere la popolazione e a impedire o almeno a ritardare la crescita di città. I precipizi, i ghiacciai, le nevi, i venti forti cacciano gli uomini dalle scabre valli montane; la tendenza naturale delle città è di raggrupparsi immediatamente al di fuori dei luoghi proibiti, nel primo posto favorevole che si presenti all'entrata delle valli. Ogni torrente ha la sua città rivierasca, proprio dove il suo letto improvvisamente si allarga e si divide in una moltitudine di rivoli fra le ghiaie. Alla stessa maniera, ogni altro affluente della valle ha la sua città importante, la cui importanza – a condizioni invariate – aumenta in proporzione alla portata d'acqua. Prendiamo come esempio la geografia dei Pirenei e delle Alpi. Si potrebbe trovare esempio migliore di Saragozza, posta a metà del corso dell'Ebro, all'incrocio con le valli del Gallego e dell'Huerva? E ancora, Tolosa, la metropoli del sud della Francia, è situata in un luogo che anche un bambino avrebbe potuto scegliere: là dove il fiume diviene navigabile per via della confluenza della Garonna superiore, dell'Ariège e dell'Ers. Agli angoli opposti della Svizzera, Basilea e Ginevra si trovano all'incrocio delle grandi vie seguite dalle migrazioni dei popoli, e sul pendio meridionale delle Alpi ogni valle ha, senza eccezioni, ai suoi cancelli la città-guardiano. Grandi città come Milano e molte altre segnano i punti principali di convergenza e la parte occidentale della pianura padana

forma come un immenso cerchio che ha il suo centro naturale nella città di Torino.

Ma i fiumi non devono essere considerati solo come arterie mediane delle valli, essi sono essenzialmente movimento e vita. Vita chiama vita e l'uomo con il suo spirito sempre vigile – continuamente richiamato dall'orizzonte lontano – ama indugiare lungo i corsi d'acqua che portano i suoi battelli e i suoi pensieri. Non per questo egli si insedia indifferentemente su uno dei lati del fiume, senza far distinzione tra la curva esterna e quella interna, la corrente più rapida o più debole, ma cerca invece a lungo prima di trovare il luogo che lo soddisfa. Di preferenza sceglie i punti di convergenza o di ramificazione, dove può godere dei vantaggi derivanti dall'aver tre o quattro vie navigabili invece di due, il risalire o seguire la corrente in un unico fiume. Oppure si stabilisce negli arresti obbligati, rapide, cascate, gole rocciose, dove i battelli e le mercanzie devono essere trasbordati; oppure dove il fiume si restringe e diventa di facile attraversamento. Infine, in ogni bacino fluviale il punto vitale si trova alla bocca dell'estuario, dove la marea crescente arresta e sostiene la corrente fluviale e dove i battelli scesi lungo la corrente vanno a incontrare le navi oceaniche trasportate dalla marea. Nel sistema idrografico questo luogo d'incontro delle acque può essere paragonato alla posizione occupata dal tronco dell'albero a metà fra il sistema della vegetazione superiore e quello delle radici che si diramano nel sottosuolo.

Anche il frastagliamento delle coste influisce sulla distribuzione delle città. Le spiagge diritte, quasi ininterrotte, inaccessibili alle grandi navi se non nei giorni di calma assoluta, sono evitate sia dagli abitanti dell'interno che dai navigatori. Questo il motivo per cui le 136 miglia di costa che corrono in linea retta dall'estuario della Gironda a quello dell'Adour contano una sola città, Arcachon, semplice città balneare distante dal mare, oltre le dune di capo Ferré. Analogamente, la formidabile serie di barriere litorali che fiancheggiano la North Carolina e la South Carolina lungo la costa atlantica permettono alle imbarcazioni l'accesso, fra Norfolk e Wilmington, solo a poche cittadine che vivono di un commercio difficoltoso. In altre regioni costiere, isole e isolette, rocce, promontori, innumerevoli penisole e scogliere a strapiombo impediscono ugualmente la formazione di

città, nonostante i vantaggi delle acque profonde e riparate. La violenza infine di una costa troppo tempestosa permette lo stabilirsi solo di gruppi molto piccoli di persone. La situazione quindi più favorevole si ha con un clima temperato e una costa accessibile dal mare e dall'interno, dalle navi e dai veicoli a ruota.

Tutte le altre caratteristiche del terreno, fisiche, geografiche, climatiche, contribuiscono similmente alla nascita e alla crescita delle città. Ogni vantaggio aumenta il loro potere d'attrazione, ogni svantaggio lo diminuisce. Con uno stesso ambiente e un medesimo stadio di civiltà, la grandezza delle città si misura esattamente in base alla somma dei privilegi naturali. Una città africana e una europea, in condizioni naturali simili, risulteranno molto differenti l'una dall'altra perché il loro ambiente storico è totalmente diverso; eppure ci sarà, nonostante tutto, un certo parallelismo nei loro destini. Per un fenomeno analogo a quello della perturbazione dei pianeti, due centri urbani vicini esercitano una mutua influenza ed entrambi promuovono lo sviluppo dell'altro procurando vantaggi complementari (si veda Manchester, la città manifatturiera, e Liverpool, la città commerciale); oppure si danneggiano con la concorrenza quando i vantaggi sono simili. Così è per Libourne, sulla Dordogna, a poca distanza da Bordeaux, sull'altro lato dell'istmo che separa la Dordogna dalla Garonna, che avrebbe potuto offrire gli stessi servizi al commercio e alla navigazione che Bordeaux svolge: la vicinanza di quest'ultima città è stata la sua rovina, essa è stata per così dire divorata dalla rivale, ha perso quasi completamente la sua importanza marittima e ora non è che un luogo di sosta per viaggiatori.

Un altro fatto notevole deve essere tenuto in considerazione: il modo in cui forze geografiche come il calore o l'elettricità possono essere trasportate a distanza e agire su un punto lontano dal centro, facendo nascere città secondarie meglio situate della prima. Un esempio è dato dal porto di Alessandria che, nonostante la sua distanza dal Nilo, è tuttavia l'emporio dell'intero bacino nilotico, così come Venezia è il porto della pianura padana e Marsiglia quello della valle del Rodano.

Dopo i vantaggi del clima e del terreno vengono le ricchezze del sottosuolo come fattori che esercitano influenza sulla posi-

zione delle città. Una città può nascere improvvisamente in un luogo evidentemente sfavorevole se la terra è ricca di cave di pietra, di argilla per i vasi, di marmi, di sostanze chimiche, metalli, minerali combustibili. Potosí, Cerro de Pasco, Virginia City sono sorte in regioni dove nessuna città sarebbe mai stata fondata se non si fossero trovate vene argentifere. Merthyr Tydfil, Creuzot, Essen, Scranton sono creazioni degli strati carboniferi. Tutte le forze naturali finora inutilizzate stanno provocando la nascita di città proprio nei luoghi un tempo evitati: ai piedi di una cataratta, come Ottawa, o fra le alte montagne lungo corsi d'acqua naturali conduttori d'elettricità, come in certe valli svizzere. Ogni nuova acquisizione dell'uomo crea un nuovo punto vitale, così come ogni nuovo organo crea nuovi centri nervosi.

Proporzionalmente all'allargamento dell'ambito della civiltà e all'influenza che questi progressi esercitano su un'area sempre più vasta, le città – parte di un più vasto organismo – possono aggiungere agli speciali vantaggi che le hanno fatte nascere altri di tipo più generale capaci di assicurare loro un ruolo storico di primaria importanza. Così Roma, che già occupava una posizione centrale rispetto al territorio racchiuso nel semicerchio dei vulcanici colli latini, si trovò pure posta al centro dell'ovale formato dagli Appennini, e più tardi, dopo la conquista dell'Italia, il suo territorio si trovò ad essere il punto mediano dell'intera penisola chiusa dalle Alpi e contemporaneamente anche il punto quasi centrale fra le due estremità del Mediterraneo: le bocche del Nilo e lo stretto di Gibilterra. E Parigi, magnificamente situata vicino alla triplice confluenza delle acque, in mezzo a un bacino fluviale quasi insulare, e praticamente al centro di una serie concentrica di formazioni geologiche, ognuna con i suoi speciali prodotti, ha anche il grande vantaggio di trovarsi alla convergenza di due vie storiche – quella proveniente dalla Spagna via Bayonne e Bordeaux e quella dall'Italia, via Lione, Marsiglia e la Corniche – e di personificare e caratterizzare tutte le forze della Francia rispetto ai vicini occidentali, Inghilterra, Paesi Bassi e Germania settentrionale. All'origine semplice stazione di pesca tra due bracci della Senna, Parigi poteva contare solo sulle sue reti, le sue imbarcazioni e quella fertile pianura che si stende fra il «Monte dei Martiri» e il Mont Sainte-Geneviève. Più tardi, la confluenza di fiumi e affluenti – la Senna, la

Marna, l'Ourcq, la Bièvre – la trasformarono in fiera e mercato e la convergente valle dell'Oise aggiunse il suo traffico. Gradualmente, le formazioni concentriche sviluppate attorno all'antico porto diedero importanza economica al loro centro naturale e la via storica fra il Mediterraneo e l'oceano la fece divenire nucleo dei suoi traffici.

Quanto ai vantaggi locali di Londra, situata all'inizio della navigazione marittima del Tamigi, c'è poco da dire: ha il privilegio d'essere fra tutte le città del mondo la più centrale, la più facilmente raggiungibile da tutte le parti del mondo.

Nel suo interessante lavoro su *La posizione geografica delle capitali europee*, J.G. Kohl mostra come Berlino – un tempo semplice villaggio, senza altri meriti da offrire ai nativi all'infuori di un facile passaggio tra le paludi e un solido guado su un'isola dello Spree – nel processo di sviluppo storico del Paese andò a occupare, su corsi d'acqua, laghi e canali navigabili, la stazione intermedia tra l'Oder e l'Elba, dove tutte le strade principali, le grandi diagonali del Paese, naturalmente si incontravano e incrociavano, da Lipsia a Stettino, da Breslavia ad Amburgo. Originariamente, l'Oder, nel punto dove oggi sorge Francoforte, non deviava improvvisamente per sfociare nel Baltico ma continuava la sua corsa secondo una direzione nord-est gettandosi nel Mar del Nord. Questo fiume immenso, lungo più di 600 miglia, passava per il punto esatto ove oggi sorge Berlino, quasi nel mezzo della sua antica valle. La Sprea, con i suoi stagni e le sue paludi, è la traccia di questo antico e possente corso d'acqua. La capitale tedesca, che domina il corso dei due fiumi, controlla anche i due mari da Memel a Embden, ed è questa posizione, molto più d'ogni centralizzazione artificiale, che le dà il suo potere d'attrazione. Infine Berlino, come tutte le grandi città del mondo moderno, ha decuplicato i propri vantaggi naturali grazie alle linee ferroviarie convergenti che attirano il commercio interno ed estero nei suoi empori e magazzini.

Ma lo sviluppo della capitale è, dopo tutto, in larga misura fittizio: i benefici amministrativi concessi, la folla di cortigiani, funzionari, politici, soldati e tutta quella massa interessata che preme, le dona un carattere troppo particolare che impedisce di analizzarla come modello. È più prudente ragionare sulla vita di

città che devono le loro oscillazioni solo a condizioni geografiche o storiche. Non esiste studio più fecondo, per uno storico, di quello relativo ad una città i cui annali, oltre allo studio dell'aspetto del luogo, permettono di verificare sul luogo i cambiamenti storici avvenuti in accordo a certe regole ritmiche.

In questa maniera si può vedere la scena evolvere sotto gli occhi: la capanna del pescatore, lì appresso quella dell'orticoltore, sparse nella campagna alcune fattorie, un mulino ad acqua, più avanti una torre di guardia sulla collina. Sull'altro lato del fiume, dove la prua del traghetto tocca la riva, qualcuno sta costruendo una nuova capanna; una locanda, un piccolo negozio vicino alla casa del marinaio, invitano il passeggero e il compratore; più in là, su terrapieni livellati, si scorge il luogo del mercato. Un sentiero sempre più largo, battuto da uomini e animali, scende dal luogo del mercato al fiume; un sentiero spazzato dai venti comincia la salita alla collina; le strade del futuro si intravedono tra le erbe calpestate dei campi, le case prendono possesso delle zone verdi vicino agli incroci delle strade. Il piccolo oratorio diviene una chiesa, le impalcature aperte della torre di guardia cedono il passo alla fortezza, alla caserma, al palazzo: il villaggio diviene cittadina e la cittadina città vera e propria.

La maniera vera di visitare una di queste agglomerazioni urbane che hanno vissuto una lunga vita storica consiste nell'osservarla secondo il suo sviluppo, cominciando dal luogo – in genere consacrato da qualche leggenda – che ne è stato la culla, e terminando con gli ultimi sviluppi, le fabbriche e i magazzini. Ogni città ha un suo carattere individuale, una sua vita personale, una sua complessità. Ce ne sono di gaie e animate, altre pervase da malinconia. Generazione dopo generazione, ognuna lascia dietro di sé questa eredità del carattere. Ci sono città in cui il viaggiatore viene raggelato non appena entra a causa della loro pietrosa ostilità; altre dove si sente allegro e ottimista come alla vista di un amico.

Nei modi di crescita delle differenti città altri contrasti si presentano. Seguendo la direzione e l'importanza del commercio via terra, la città proietta i suoi sobborghi come tentacoli lungo le strade di campagna e se si trova su un fiume si allarga lungo le rive vicino ai luoghi d'attracco e imbarco. Si è spesso colpiti dalla marcata diversità delle due parti rivierasche di una città

fluviale che sembrerebbero ugualmente ben situate per attrarre popolazione: la causa sta nella direzione della corrente. La pianta di Bordeaux suggerisce immediatamente che il centro reale del cerchio abitato sarebbe dovuto essere la riva destra, nel luogo occupato dal piccolo sobborgo di La Bastide. Ma qui la Garonna descrive una potente curva e scaglia le sue acque contro le banchine della riva sinistra; dove la vita del fiume porta la sua forza, lì si sviluppa necessariamente la vita del commercio. La popolazione segue la corrente più profonda ed evita le rive fangose della spiaggia di fronte.

Si è spesso detto che le città tendono costantemente ad allargarsi verso ovest. Questo fatto – vero in molti casi – è facile da spiegarsi per quanto riguarda i Paesi dell'Europa occidentale e quelli di clima simile, poiché è dall'ovest che soffiano più frequentemente i venti. Gli abitanti di questi quartieri hanno meno da temere riguardo le malattie rispetto a quelli dell'altra estremità dove il vento giunge carico d'impurità per aver attraversato ciminiere, scarichi di fogne e simili, e con il carico di respiro di migliaia o milioni d'esseri umani. Poi non bisogna dimenticare che il ricco, l'ozioso, l'artista, che hanno tempo a disposizione per ammirare il cielo aperto, sono portati a preferire il tramonto all'alba e consciamente o inconsciamente seguono il movimento del sole da est a ovest e amano vederlo scomparire infine fra le splendide nuvole della sera. Ma ci sono molte eccezioni a questa crescita normale secondo la direzione del sole. La forma e il rilievo del terreno, il fascino del panorama, la direzione delle acque correnti, l'attrazione di industrie locali e del commercio possono sollecitare l'avanzamento degli insediamenti umani verso qualsiasi punto dell'orizzonte.

La città, per via del suo stesso sviluppo, come ogni altro organismo tende a morire. Soggetta come tutto alle regole del tempo, si ritrova già vecchia quando altre città le sorgono accanto, impazienti di vivere la loro vita. Con la forza dell'abitudine, soprattutto per la volontà comune dei suoi abitanti e per l'attrazione che ogni centro esercita sui dintorni, cerca di continuare a vivere, ma pur senza parlare degli incidenti mortali che possono accadere alle città come agli uomini, nessun gruppo umano riesce a metter riparo incessantemente ai suoi sprechi e a rinnovare la sua gioventù senza un sempre più gravoso carico di

sforzi; e alla fine qualche volta non ce la fa.

La città deve ampliare le strade e le piazze, ricostruire le mura e rimpiazzare gli edifici vecchi e inutilizzati con strutture che rispondano alle esigenze contemporanee. Mentre le città americane nascono complete e in perfetta sintonia con il territorio, Parigi – vecchia, impacciata, incrostata di polvere – deve mantenere efficiente un laborioso processo di ricostruzione che, nella lotta per l'esistenza, la pone in grande svantaggio rispetto alle giovani città come New York e Chicago. Per le medesime ragioni, le enormi città dell'Eufrate e del Nilo, Babilonia e Ninive, Menfi e il Cairo, si trovarono nel tempo sostituite. Ognuna di queste città – pur mantenendo, grazie ai vantaggi della sua posizione, la sua importanza storica – fu costretta ad abbandonare i suoi sorpassati quartieri e a spostare più in là le sue basi per sfuggire ai suoi stessi rifiuti e alla pestilenza che da loro proveniva. Parlando in generale, si può dire che il luogo abbandonato da una città che si è spostata è ora ricoperto di tombe.

Altre cause di decadenza, più serie di queste perché provengono dal naturale sviluppo storico, hanno sorpreso molte città un tempo famose: circostanze analoghe a quelle che ne determinarono la nascita resero la distruzione inevitabile. Così, la soppressione a causa dei progressi nei mezzi di trasporto di una vecchia strada importante o di un crocevia può distruggere in un soffio una città creata da quelle stesse necessità. Alessandria rovinò Pelusium; Cartagena, nelle Indie occidentali, ricacciò Puerto Bello nella solitudine delle sue foreste. La domanda di commercio e la soppressione della pirateria hanno cambiato i luoghi di quasi tutte le città costruite sulle rive rocciose del Mediterraneo. Prima esse erano appollaiate su scabre colline e difese da spese mura che impedivano a feudatari e corsari di impossessarsene, ora sono scese dalle loro fortezze e si stendono lungo la marina. Dappertutto la cittadella si è mutata in spianata, l'Acropoli è scesa al Pireo.

Nelle nostre società, dove le istituzioni politiche hanno spesso dato influenza preponderante al desiderio di un singolo individuo, è successo spesso che il capriccio di un sovrano abbia fondato una città in un luogo dove mai sarebbe sorta da sola. Posta in un luogo così innaturale, la nuova città non è capace di svilupparsi senza un enorme dispendio di forze vitali. Madrid e

Pietroburgo, ad esempio, le cui primitive capanne non sarebbero mai divenute le città d'oggi senza Carlo V e Pietro I, vennero costruite con costi enormi. E tuttavia, anche se devono la loro creazione al dispotismo, è al lavoro associato degli uomini che devono i vantaggi che hanno permesso loro di vivere come se avessero avuto origini normali; e benché il naturale rilievo del suolo non le avrebbe mai destinate a divenire centri di vita umana, esse lo sono grazie alla convergenza delle comunicazioni artificiali – strade, ferrovie, canali – e al movimento del pensiero. La geografia non è una cosa immutabile, ma si forma e riforma giorno per giorno; ogni ora è modificata dall'azione degli uomini.

Oggi non sentiamo più parlare di Cesari che costruiscono città per se stessi, ma uomini del genere esistono: sono i grandi capitalisti, gli speculatori, i presidenti delle società finanziarie. Vediamo città nuove sorgere in pochi mesi e coprire grandi superfici, meravigliosamente tracciate, splendidamente fornite di tutti i progressi della vita moderna; non manca nemmeno la scuola o il museo. Se poi il luogo è ben scelto, queste nuove creazioni entrano subito nel movimento generale della vita delle nazioni, e Creuzot, Crewe, Barrow-in-Furness, Denver, La Plata assumono il rango degli altri grandi centri. Ma se il luogo è scelto male, le nuove città muoiono assieme agli interessi particolari che le hanno generate. Cheyenne City, cessando d'essere una stazione ferroviaria, ha per così dire spedito i suoi cottage più avanti col primo treno; Carson City è scomparsa con le sue miniere d'argento esaurite che da sole avevano fatto popolare quello spaventoso deserto.

Da un canto, il capitale tenta di fondare città che gli interessi generali della società condannano a perire, dall'altro distrugge molti piccoli centri che domandano solo di vivere. Alla periferia di molte grandi città non vediamo forse un grande banchiere e proprietario terriero aggiungere anno dopo anno due o trecento acri ai suoi possedimenti, mutando sistematicamente la terra coltivata in piantagioni o parchi idonei ai fagiani ed altra selvaggina e distruggendo interi villaggi per sostituirli con casette di guardiacaccia sparse qua e là?

Tra le città che sono, parzialmente o interamente, di origine artificiale, che non rispondono ad alcun reale bisogno della

società industriale, vanno ricordate anche quelle costruite con propositi bellici e quelle costruite ai nostri giorni dai grandi Stati centralizzati. Non era invece così al tempo in cui la città era capace di contenere un'intera nazione, quando era assolutamente necessario per la difesa costruire bastioni lungo il perimetro esterno dei quartieri, con torri di guardia agli angoli, ed erigere a fianco del tempio, sulla sommità della collina protettrice, una cittadella dove l'intero corpo dei cittadini potesse trovare rifugio in caso di pericolo. E quando la città era separata dal suo porto da una striscia di terra – come ad Atene, Megara e Corinto – bisognava proteggere con lunghe mura anche la strada che congiungeva i due punti. Allora l'intero insieme delle fortificazioni si spiegava per la natura stessa delle cose e diveniva un elemento naturale e pittoresco del paesaggio. Ma in questi nostri tempi d'estrema divisione del lavoro, dove il potere militare è divenuto quasi indipendente dalla nazione e nessun civile osa dar consigli o intromettersi in questioni strategiche, molte città fortificate hanno una forma completamente innaturale, senza alcun accordo con i rilievi del terreno; esse tagliano il paesaggio con un profilo che offende l'occhio. Alcuni fra i vecchi ingegneri italiani almeno tentarono di dare un profilo simmetrico alle fortificazioni, modellandole come immense Croci o Stelle al merito, con i loro raggi e i loro gioielli, mentre le bianche mura dei bastioni facevano contrasto di norma con la calma e la pace dei campi aperti. Invece le nostre fortezze moderne non hanno alcuna ambizione di bellezza, l'idea non sfiora nemmeno la testa degli strateghi, e una sola occhiata al piano delle fortificazioni rivela la loro mostruosa bruttezza, la loro totale mancanza d'armonia rispetto ai dintorni. Invece di seguire il naturale profilo della campagna e di stendere liberamente le loro braccia nei campi sottostanti, esse stanno tutte ammassate come creature dalle orecchie mozzate e dalle membra amputate. Guardate che malinconica forma la scienza militare ha dato a città come Lille, Metz o Strasburgo!

La stessa Parigi, nonostante la bellezza dei suoi edifici, la grazia dei suoi luoghi di passeggio, il fascino della sua gente, è rovinata dalla sua collocazione in una struttura di fortificazioni. Liberata da questo brutto ovale spezzato, la città avrebbe potuto espandersi in maniera naturale ed esteticamente bella, assumen-

do la forma graziosa e semplice suggerita dalla natura e dalla vita.

Un'altra causa della bruttezza delle nostre città moderne dipende dall'invasione delle grandi industrie manifatturiere. Quasi ogni città è ingombrata da uno o due quartieri con ciminiere maleodoranti, dove immensi edifici delimitano le strade incupite da mura spoglie e cieche o marcate in nauseabonda simmetria da innumerevoli finestre. La terra trema sotto il peso di macchinari cigolanti, di vagoni, carri e treni merci. Ci sono innumerevoli città, specialmente nella giovane America, dove l'aria è quasi irrespirabile e dove ogni cosa visibile – terra, muri, cielo – sembra trasudare fango e fuliggine! Chi può ricordare senza provare orrore e disgusto una colonia mineraria come la tortuosa e sterminata Scranton, i cui settantamila abitanti non hanno che pochi acri d'erba marcescente e di vegetazione annerita per depurare i loro polmoni? E come è possibile immaginare l'enorme città di Pittsburgh – con la sua corona semicircolare di sobborghi fumanti e fiammeggianti – sotto un'atmosfera più impura dell'attuale, benché gli abitanti affermino d'aver guadagnato in igiene e luminosità con l'introduzione del gas naturale nelle fornaci? Altre città, meno nere di queste, sono appena meno orride solo perché le compagnie ferroviarie hanno preso possesso di strade, piazze e viali e mandano le locomotive sbuffanti e fischianti lungo le strade, disperdendo la gente a destra e a sinistra dei binari. Alcuni dei luoghi più incantevoli della Terra sono stati dissacrati in questa maniera. A Buffalo, per esempio, il viaggiatore si sforza invano di seguire la riva del meraviglioso Niagara tra la distesa di rotaie, in mezzo a paludi, canali limacciosi, mucchi di ghiaia, letame e a tutte le altre impurità cittadine.

Un'altra barbara speculazione è quella che sacrifica la bellezza delle strade dividendo i terreni in lotti su cui gli imprenditori costruiscono interi distretti, disegnati a priori da architetti che non hanno mai visitato il luogo e tanto meno si son presi il disturbo di consultare i futuri abitanti. Erigono qui una chiesa gotica per gli episcopali, là una struttura normanna per i presbiteriani, più in là ancora una specie di pantheon per i battisti; disegnano strade a quadrati e losanghe, variando grottescamente i disegni geometrici degli interspazi e lo stile delle case, mentre

riservano religiosamente gli angoli migliori per le rivendite di liquori. L'assurdità di questa eterogenea mistura viene ulteriormente aggravata in molte delle nostre città dagli interventi dell'arte ufficiale che insiste su tipi d'architettura che si attengono a un modello prestabilito.

Benché qualche ricco imprenditore o mecenate fosse uomo di gusto raffinato, le città presentano ancora uno stridente contrasto tra il lusso e lo squallore, fra il sontuoso e insolente splendore di certi quartieri e la sordida miseria di altri, dove muri bassi e deformi nascondono cortili che trasudano umidità e famiglie che muoiono di fame accuciate sotto cadenti tuguri di canne o di pietra. Anche nelle città dove le autorità cercano di nascondere tutto questo dietro una maschera decente di recinti imbiancati, la miseria comunque traspare e si capisce che la morte continua il suo lavoro là dietro. Quale delle nostre città non ha la sua Whitechapel e la sua Mile End Road? Ogni città, per quanto bella e ben fatta appaia agli occhi di un forestiero, ha sempre i suoi vizi nascosti o evidenti, un difetto fatale, una malattia cronica che finirà per ucciderla, a meno che non possa essere ristabilita attraverso tutto l'organismo una circolazione pura e libera. Da questo punto di vista la questione degli edifici pubblici rientra nella questione sociale. Verrà mai il giorno in cui tutti gli uomini, senza eccezioni, respireranno aria fresca in abbondanza, godranno della luce e dello splendore del sole, apprezzeranno la freschezza dell'ombra e il profumo delle rose e nutriranno i loro bambini senza il timore che manchi il pane nella dispensa? Di certo, tutti noi che non riserviamo il nostro ideale solo per il futuro, ma pensiamo un poco anche all'esistenza presente dell'uomo, non possiamo tollerare alcun ideale di società che non comprenda la liberazione per l'umanità dalla fame pura.

D'altro canto, chi governa le città è generalmente governato a sua volta – anche contro la sua volontà – dall'idea molto giusta che la città è un organismo collettivo e che ogni cellula separata deve essere mantenuta in perfetta salute. La grande preoccupazione delle municipalità è sempre quella legata all'igiene pubblica. La storia insegna che la malattia non guarda in faccia a nessuno e che è pericoloso lasciare che la pestilenza spopoli i tuguri che si trovano dietro il palazzo. In certi luoghi si arriva al punto di demolire i quartieri infetti, non considerando che le

famiglie espulse andranno a ricostruire le loro abitazioni un poco più in là, trasportando così l'infezione in zone sane. Ma anche dove questi focolai vengono lasciati intatti, tutti sono convinti dell'importanza di un profondo e generale miglioramento delle condizioni igieniche, realizzabile pulendo le strade, aprendo giardini e spazi verdi all'ombra di alti alberi, rimuovendo istantaneamente i rifiuti e rifornendo d'acqua pura e abbondante ogni distretto e ogni casa. A questo proposito è in corso una specifica concorrenza tra le città dei Paesi più avanzati e ognuna tenta particolari esperimenti sulla via di una maggior pulizia e di un maggior comfort. La formula definitiva in realtà non è stata ancora trovata. L'organismo urbano non può provvedere all'approvvigionamento, alla circolazione sanguigna e nervosa, al recupero delle forze e all'espulsione dei residui tramite un processo automatico. Ma almeno molte città sono state migliorate e la vita al loro interno è oggi più sana rispetto a quella di molti luoghi di campagna, dove la gente respira ogni giorno il puzzo del letamaio e vive nell'ignoranza delle più elementari norme di igiene.

La coscienza di una vita urbana collettiva si mostra infine negli sforzi estetici delle municipalità. Come Atene, Firenze e altre città libere del Medio evo, ogni città moderna è decisa ad abbellirsi costantemente; anche nel più umile villaggio raramente manca un campanile, una colonna o una fontana scolpita. Purtroppo si tratta in genere di pessima arte, lavori progettati da qualificati professori sotto la supervisione di un comitato che è tanto più pretenzioso quanto più è ignorante. L'arte vera dovrebbe andare per la sua strada e non essere legata alle linee tracciate da un comitato superiore. Questi piccoli gentiluomini dei consigli municipali sono come il generale romano Mummio che si preoccupava di dare ordini ai suoi soldati perché ridipingessero ogni pittura danneggiata; essi confondono la simmetria con la bellezza e credono che riproduzioni uguali possano dare alle loro città un Partenone o una Basilica di San Marco.

E quand'anche potessero effettivamente ricreare i lavori come richiesto dai loro architetti, rimarrebbe comunque un'offesa alla natura, perché nessun edificio è completo fuori dell'atmosfera spaziale e temporale che gli ha dato i natali. Ogni città

ha una sua vita, le sue caratteristiche, la sua forma, ed è con venerazione, e molta, che bisogna avvicinarvisi! È quasi un'offesa contro le persone asportare l'individualità di una città e coprirla con edifici convenzionali e monumenti contraddittori, totalmente estranei a ogni relazione con il suo carattere attuale e la sua storia.

Ho sentito dire che a Edimburgo, la bella capitale scozzese, mani pie stanno lavorando in una direzione completamente diversa, intervenendo sui vicoli, pittoreschi sì ma insani, e trasformandoli gradualmente, casa per casa, in abitazioni più pulite e belle dove l'aria e la luce entrano, e questo lasciando ogni abitante nella sua casa, raggruppando gli amici con gli amici e fornendo loro luoghi per riunioni, per relazioni sociali e per coltivare l'arte. A poco a poco un'intera strada – con gli stessi caratteri di prima, ma senza la polvere e i miasmi di prima – sboccia fresca e viva come un fiore calpestato che si rialza sullo stelo indenne.

Così, tramite demolizione o restauro, le città sono in continuo rinnovamento e questo processo diventerà sempre più veloce sotto la pressione degli stessi abitanti. Via via che gli uomini modificano il loro ideale di vita, necessariamente devono cambiare, in accordo con il primo, quella corporeità più ampia che è costituita dalle loro residenze. La città riflette lo spirito della società che la crea. Se la pace e la buona volontà si stabiliscono fra gli uomini, senza dubbio la disposizione e l'aspetto delle città risponderà ai nuovi bisogni sorti dalla grande riconciliazione. Innanzi tutto, le parti della città irrimediabilmente sordide e malsane scomparirebbero dalla faccia della Terra o verrebbero sostituite da gruppi di case liberamente insediate fra gli alberi, belle da vedersi, piene d'aria e di luce. I quartieri più ricchi, ora belli all'occhio anche se spesso scomodi e malsani, sarebbero similmente trasformati. Il carattere ostile ed esclusivo che lo spirito della proprietà privata dà ora alle abitazioni scomparirà; i giardini non saranno tenuti nascosti alla vista da muri inospitali; i prati, le distese di fiori e i giardini che circondano le case accompagneranno le passeggiate fuori città, come già avviene in alcune città universitarie americane e inglesi.

La prevalenza della vita in comune su quella privata, strettamente chiusa e gelosamente custodita, unirà molte case private in un gruppo organico di scuole e falansteri⁴. Anche qui larghi

spazi verranno aperti per favorire la circolazione dell'aria e donare un migliore aspetto all'insieme.

Ovviamente, tutte le città che già stanno crescendo velocemente lo faranno ancor di più, o meglio si mescoleranno con la campagna più lontana e tutta la provincia, per il lungo e per il largo, sarà disseminata di case che, nonostante la distanza, apparterranno di fatto alla città. Londra, così compatta nei distretti centrali, è uno splendido esempio di questa dispersione della popolazione urbana fra campi e foreste per un centinaio di miglia attorno alla città e giù fino alla costa. Centinaia di migliaia di persone che hanno i loro interessi in città e che sono per quanto concerne il lavoro cittadini attivi, passano le ore domestiche e quelle dedicate al riposo all'ombra di alti alberi, vicino a ruscelli o al suono delle onde che si infrangono. Il cuore reale di Londra, la City propriamente detta, è solo un gran mercato di giorno spopolato di notte; i centri attivi del governo, del parlamento, delle scienze e delle arti crescono a grappoli attorno a questo grande nucleo propulsore che ogni anno diviene più grande e scaccia sempre più verso la periferia la popolazione residente. La stessa cosa avviene a Parigi ove il nucleo centrale, con le sue caserme, i suoi tribunali e le sue prigioni, presenta un aspetto più militare e strategico che residenziale.

Lo sviluppo normale delle grandi città, secondo il nostro ideale moderno, consiste dunque nel combinare i vantaggi della vita in città con quelli della vita in campagna: l'aria, lo scenario e la deliziosa solitudine di quest'ultima con le comunicazioni facili, l'erogazione interrata di energia, luce e acqua proprie alla prima. Quella che un tempo era la parte più densamente abitata della città è la stessa che oggi si avvia a divenire deserta perché diviene proprietà comune o quantomeno centro comune di una vita discontinua.

Il cuore della città, troppo utile alla massa dei cittadini perché sia monopolizzato da alcune famiglie private, è patrimonio di tutti. Lo stesso accade per i centri subordinati: la comunità reclama l'uso degli spazi aperti della città per riunioni pubbliche e celebrazioni all'aperto. Ogni città dovrebbe avere la sua agora, dove tutti quelli animati da una comune passione possono ritrovarsi; un luogo come Hyde Park dove, pur se con un certo affollamento, può riunirsi un milione di persone.

Per altri motivi, infine, la città tende a divenire meno densa estendendo pian piano le sue parti centrali. Molte istituzioni originariamente situate al centro della città si muovono verso la campagna; scuole, università, ospedali, ospizi, conventi sono fuori posto in città. Dovrebbero essere mantenute all'interno della città solo le scuole di quartiere, circondate da giardini, e solo quegli ospedali assolutamente necessari per incidenti o malattie improvvise. Le istituzioni trasferite continuano ad essere dipendenze della città e continuano le loro relazioni vitali con essa, anche se staccate fisicamente; sono come tanti frammenti di città trasferiti in campagna. L'unico ostacolo all'estensione indefinita delle città e alla loro perfetta fusione con la campagna non viene dalla distanza ma dall'eccessivo costo delle comunicazioni, dato che si impiega meno tempo a raggiungere col treno le solitudini dei campi o del mare a sessanta o settanta miglia di distanza di quello che ci si mette per andare da un capo all'altro della città. In parte però questa limitazione al libero uso della ferrovia da parte dei meno abbienti sta gradualmente scomparendo a seguito dei progressi dell'evoluzione sociale.

Così, il vecchio tipo di città, nettamente delineata da mura e fossati, tende sempre più a scomparire. E mentre l'uomo della campagna tende a divenire sempre più cittadino nei modi di vita e di pensiero, il cittadino si volge alla campagna e aspira a vivervi immerso. In virtù della sua stessa crescita, la città moderna perde la sua esistenza isolata e tende ad amalgamarsi con altre città riacquistando le relazioni originali che la univano come luogo del mercato in espansione alla campagna che l'aveva originata. L'uomo deve avere il duplice vantaggio di accedere alle delizie della città, alla solidarietà di pensiero e di interessi che questa comporta, alle sue opportunità di studio e di educazione all'arte, e nel contempo alla libertà di chi vive nella natura e trova i propri scopi nella varietà del suo ampio orizzonte.

Note al capitolo

1. *Recte*: gli Hopi [N.d.C.].
2. John Richard Green, *Town Life in the Fifteenth Century*.
3. In *L'Homme et la Terre* (vol. V, p. 394) la trattazione dell'urbanizzazione in Sicilia ha tutt'altro tono. Reclus definisce «errore, perdita di forza» lo spopolamento delle campagne e l'attribuisce all'insicurezza prodotta dalla guerra e dal banditismo [N.d.C.].
4. Il falansterio è la comunità cooperativa immaginata da Charles Fourier (1772-1837). Reclus usa il termine nel senso più generale di edifici comunitari [N.d.C.].

IV

EVOLUZIONE, RIVOLUZIONE E IDEALE ANARCHICO*

[...]

La scienza non vede alcuna opposizione fra queste due parole – evoluzione e rivoluzione – che molto si rassomigliano, ma nel comune linguaggio vengono adoperate in un senso completamente diverso dal loro primitivo significato. Lungi dal vedervi due fatti d'uno stesso ordine, differenti solo per l'ampiezza del movimento, gli uomini timorati, che si spaventano per ogni più piccolo cambiamento, pretendono di dare ai due termini un senso assolutamente opposto. L'evoluzione, sinonimo di svilup-

* Il 5 febbraio 1880 Reclus tiene a Ginevra una conferenza dal titolo *Évolution et Révolution* che fu pubblicata dapprima sul giornale «Le Révolté» e poi ristampata in opuscolo. Molti anni dopo Reclus riprese e ampliò l'argomento fino a farne un libro, *L'Évolution, la Révolution et l'idéal anarchique* (Stock, Parigi 1898). Paul Reclus nella sua biografia¹ osserva che si tratta dell'unica opera a largo respiro sulla «questione sociale». Questo capitolo è costituito da brani scelti da quel libro².

po graduale, continuo, nelle idee e nei costumi, è presentata come se fosse il contrario di questa cosa terribile, la rivoluzione, che implica cambiamenti più o meno bruschi nei fatti. Essi discorrono dell'evoluzione, dei progressi lenti che si compiono nelle cellule cerebrali, nel segreto delle intelligenze e dei cuori, con un entusiasmo straordinario, che molte volte è apparente, ma spesso sincero; non si parli però loro dell'abominevole rivoluzione, che scaturisce d'un tratto dagli animi per scoppiare nelle vie, accompagnata non di rado dagli urli della folla e dal fragore delle armi!

Constatiamo innanzi tutto che si fa prova di molta ignoranza immaginando tra l'evoluzione e la rivoluzione un contrasto come tra la pace e la guerra, la mitezza e la violenza. Possono darsi rivoluzioni che si compiono pacificamente, in seguito ad un subitaneo cambiamento dell'ambiente che implichi un analogo rovescio negli interessi; e d'altra parte ci possono essere evoluzioni laboriosissime, inframezzate da guerre e da persecuzioni. Se la parola *evoluzione* è accettata volentieri da quegli stessi che guardano i rivoluzionari con orrore, ciò avviene perché essi non si rendono conto del suo valore, e perché in fondo è della cosa in se stessa che non vogliono affatto saperne.

[...]

Sebbene non vi sia sempre un parallelismo evidente negli avvenimenti parziali di cui si compone il complesso della vita delle società, in realtà, come l'evoluzione abbraccia l'insieme delle cose umane, così anche la rivoluzione deve comprenderlo. Tutti i progressi sono solidali; noi li desideriamo tutti in base alle nostre conoscenze e alle nostre forze: progressi sociali e politici, morali e materiali, scientifici, artistici o industriali. In ogni contesto noi non siamo solo per l'evoluzione, ma allo stesso modo per la rivoluzione, giacché ci rendiamo conto che la storia stessa non è che una serie di tappe raggiunte in seguito ad una serie analoga di fasi preparatorie. La grande evoluzione intellettuale che emancipa le menti ha come logica conseguenza l'emancipazione degli individui in tutte le relazioni con gli altri.

Si può quindi affermare che l'evoluzione e la rivoluzione sono i due atti successivi di uno stesso fenomeno: l'evoluzione precede la rivoluzione e questa precede una nuova evoluzione,

generatrice di rivoluzioni future. Può prodursi un cambiamento senza provocare improvvisi spostamenti di equilibrio nella vita? La rivoluzione non deve necessariamente seguire l'evoluzione, come l'atto segue la volontà di agire? L'una e l'altro differiscono solo per il momento del loro apparire. Se una frana sbarrà un fiume, le acque a poco a poco si ammassano a monte dell'ostacolo, un lago si forma per una lenta evoluzione, poi all'improvviso si produrrà un'infiltrazione nella diga a valle e la caduta di un sasso determinerà il cataclisma: la diga sarà spazzata via violentemente e il lago svuotato ritornerà fiume. Così si verificherà una piccola rivoluzione terrestre.

Se la rivoluzione è sempre in ritardo rispetto all'evoluzione, la causa risale alla resistenza degli elementi: l'acqua di una corrente fruscia tra le sponde perché queste rallentano il suo corso; il fulmine saetta nel cielo perché l'atmosfera ha contrastato la scintilla scaturita dalle nubi. Ogni trasformazione della materia, ogni realizzazione di un'idea, nel momento stesso del cambiamento, è ostacolata dall'inerzia dell'ambiente; il nuovo fenomeno non può realizzarsi se non attraverso uno sforzo tanto più violento o una fatica tanto più intensa quanto maggiore è la resistenza. Herder lo ha già detto, parlando della Rivoluzione francese: «Il seme penetra nella terra e per molto tempo sembra morto; poi improvvisamente butta fuori il suo germoglio, sposta la dura terra che lo ricopre, fa violenza alla nemica argilla: eccolo diventare pianta, fiorire e maturare il suo frutto». E il bambino, come nasce? Dopo essere rimasto nove mesi nelle tenebre del ventre materno, anch'egli riesce con violenza ad uscire, lacerando il suo involucro e, talvolta, uccidendo perfino la madre. Così sono le rivoluzioni: necessarie conseguenze delle evoluzioni che le hanno precedute.

[...]

Ciò nonostante le rivoluzioni non sono necessariamente un progresso; come le evoluzioni, non conducono sempre alla giustizia. Nella natura tutto cambia, tutto si muove con movimento eterno; ma se c'è progresso, ci può essere anche regresso, e se alcune evoluzioni tendono verso un incremento della vita, ve ne sono altre che portano alla morte. Arrestarsi è impossibile: bisogna muoversi in un senso o nell'altro; il reazionario incallito, il liberale mellifluido che caccia grida di terrore alla parola rivolu-

zione, procedono comunque verso una rivoluzione, l'ultima, che è il grande riposo. La malattia, la vecchiaia, la cancrena sono evoluzioni al pari dell'adolescenza. L'arrivo dei vermi nel cadavere, come il primo vagito del neonato, indica che una rivoluzione è avvenuta. La fisiologia, la storia, ci mostrano che esistono evoluzioni che si possono chiamare decadenza e rivoluzioni che sono la morte.

La storia dell'umanità, sebbene ci sia nota parzialmente per un breve periodo di alcune migliaia di anni, ci offre già innumerevoli esempi di popolazioni e di popoli, di città e di imperi che sono miserevolmente scomparsi in seguito a lente evoluzioni che hanno provocato la loro rovina. Molteplici sono i fattori di ogni genere che hanno potuto determinare la degenerazione di nazioni, di razze intere. Il clima e il suolo possono essere peggiorati, come è certamente accaduto in vaste distese dell'Asia centrale, dove laghi e fiumi si sono prosciugati, dove efflorescenze saline hanno ricoperto terreni un tempo fertili. Le invasioni di orde nemiche hanno talmente devastato certe contrade da renderle deserte per sempre. Tuttavia, nonostante secoli di oppressione, molte nazioni sono riuscite a rifiorire dopo la conquista e i massacri; se ricadono nella barbarie o scompaiono del tutto, è in esse e nella loro struttura interna, e non nelle circostanze esteriori, che occorre soprattutto cercare le ragioni del loro regresso e del loro crollo. Esiste una causa maggiore, la causa delle cause, che riassume la storia della decadenza: è il costituirsi di una parte della società in padrona dell'altra parte, è l'accaparrarsi della terra, dei capitali, del potere, del sapere, degli onori da parte di alcuni o di un'aristocrazia. Appena la folla ottusa non ha più la molla della ribellione contro questo monopolio da parte di un ridotto numero di uomini, è virtualmente morta: la sua scomparsa è solo una questione di tempo. La peste nera arriva presto a fare pulizia di questo inutile affollamento di individui senza libertà. I massacratori accorrono da oriente o da occidente; si fa il deserto dove un tempo sorgevano immense città. Così perirono l'Assiria e l'Egitto, così crollò la Persia; quando tutto l'Impero romano appartenne ad alcuni grandi proprietari, subito il barbaro sostituì il proletario asservito.

Non esiste un avvenimento che non presenti due aspetti, che non sia allo stesso tempo fenomeno di morte e fenomeno di rin-

novamento, cioè il risultato di evoluzioni nel senso della decadenza e del progresso. Così, la distruzione dell'Impero romano contiene, nella sua immensa complessità, tutto un insieme di rivoluzioni che corrispondono a una serie di evoluzioni, di cui alcune sono state funeste e altre felici. Certamente per gli oppressi fu un grande sollievo la caduta della formidabile macchina di repressione che pesava sul mondo. Sotto molti aspetti, anche l'ingresso violento di tutti i popoli del nord nel mondo civilizzato fu una fortunata tappa nella storia dell'umanità; numerosi schiavi ritrovarono nella bufera un po' di libertà a scapito dei loro padroni; ma le scienze, le industrie, perirono o si celarono; si ruppero le statue, si bruciarono le biblioteche. Sembrava, per così dire, che la catena del tempo si fosse spezzata. I popoli rinunciavano al loro retaggio di conoscenze. Al dispotismo seguì un dispotismo peggiore; da una religione morta spuntarono i germogli di una religione nuova, più autoritaria, più crudele, più fanatica; per un migliaio di anni una notte di ignoranza e di stupidità propagata dai monaci si sparse sulla Terra.

Gli altri movimenti storici si presentano nello stesso modo, sotto due aspetti, a seconda dei mille elementi che li compongono: le molteplici conseguenze di questi ultimi si mostrano nelle trasformazioni politiche e sociali. Pertanto tutti gli avvenimenti danno luogo ai giudizi più diversi, relativamente al grado di comprensione o ai pregiudizi degli storici che li valutano.

[...]

Poiché tutti gli eventi, tutti i periodi della storia presentano un duplice aspetto, è impossibile giudicarli in blocco. Lo stesso esempio del Rinascimento, che pose fine al Medio evo e alla notte del pensiero, ci mostra in che modo due rivoluzioni possano compiersi contemporaneamente: causa di decadenza l'una, di progresso l'altra. L'epoca rinascimentale, che riscoprì i monumenti dell'antichità, ne decifrò i libri e gli insegnamenti, liberò la scienza dalle formule superstiziose e spinse di nuovo gli uomini sulla via degli studi disinteressati, ebbe anche come conseguenza l'arresto definitivo del movimento artistico spontaneo, che si era così meravigliosamente sviluppato all'epoca dei comuni e delle città libere. Fu come lo straripamento improvviso di un fiume che distrugge le colture delle campagne rivierasche; si dovette ricominciare tutto da capo. Quante volte la

banale imitazione dell'antico sostituì opere che avevano almeno il merito di essere originali!

La rinascita della scienza e delle arti fu accompagnata parallelamente nel mondo religioso da quella scissione del cristianesimo alla quale è stato dato il nome di Riforma. Per molto tempo sembrò naturale vedere in questa rivoluzione una crisi benefica dell'umanità, che si riassume nella conquista del diritto di iniziativa individuale e nell'emancipazione delle menti, che i preti avevano tenuto in servile ignoranza; si credette che gli uomini fossero ormai padroni di loro stessi, uguali gli uni agli altri per l'indipendenza del pensiero. Ma ora si sa che la Riforma determinò anche la costituzione di altre Chiese autoritarie, in contrapposizione alla Chiesa che fino ad allora aveva avuto il monopolio dell'asservimento intellettuale.

[...]

Esiste spesso una stupefacente disparità tra le circostanze rivoluzionarie che accompagnano l'emergere di un'istituzione e il modo in cui essa funziona, che è in completa contrapposizione con gli ideali dei suoi ingenui fondatori. Al suo nascere si gridava: Libertà! Libertà! E l'inno di «guerra ai tiranni» echeggiava nelle strade; ma i «tiranni» sono tornati in campo proprio a causa della routine, dell'organizzazione gerarchica, dello spirito di regresso che invadono poco a poco ogni istituzione. Più a lungo questa resiste, più è temibile, perché finisce col far marciare il suolo sul quale poggia, con l'apprestare l'atmosfera che la circonda; gli errori che essa consacra, le perversioni di idee e di sentimenti che giustifica e raccomanda, assumono un tale carattere di consolidata accettazione, di sacralità perfino, che solo pochi audaci osano combatterla. Ogni secolo di vita ne accresce l'autorità; se però finisce per soccombere, come ogni cosa, è perché si trova in crescente contrasto con l'insieme delle nuove situazioni che le sorgono intorno.

[...]

Altre istituzioni, quelle relative ai culti religiosi, hanno assunto un tale dominio sugli animi che molti storici liberi di spirito hanno potuto credere che sarebbe stato assolutamente impossibile per gli uomini liberarsene. Infatti, l'immagine di Dio, che la fantasia popolare vede su un trono nell'alto dei cieli, non è una di quelle che si possono facilmente abbattere. Seb-
ne nella logica dello sviluppo umano l'organizzazione religiosa abbia seguito il movimento politico e i preti siano arrivati dopo i capi – poiché ogni immagine presuppone una realtà iniziale – ciò nonostante, l'altezza suprema, sulla quale si era posta questa illusione per farne la ragione primaria di tutte le autorità della Terra, le dava un carattere sacro per eccellenza: ci si rivolgeva alla potenza sovrana e misteriosa, al «dio sconosciuto» in uno stato di timore e tremore che annientava ogni pensiero, ogni velleità di critica, di giudizio personale. L'adorazione era il solo sentimento che i preti permettevano ai loro fedeli.

[...]

La psicologia sociale ci insegna che bisogna diffidare non solo del potere già costituito, ma anche di quello che è in germe. È anche importante esaminare con cura che cosa significhino, nella pratica delle cose, parole di apparenza inoffensiva o persino seducente come «patriottismo», «ordine», «pace sociale». L'amore per la terra natale è probabilmente un sentimento naturale e molto dolce; è struggente per l'esule sentire la cara lingua materna e vedere luoghi che gli ricordano quelli dove è nato. L'amore dell'uomo non va solo alla terra che l'ha nutrito, alla lingua che l'ha cullato, ma si estende anche con slancio naturale ai figli della stessa terra, coi quali condivide le idee, i sentimenti e i costumi; infine, se ha un animo nobile, proverà un forte sentimento di solidarietà nei confronti di quelli di cui conosce intimamente i bisogni e i desideri. Se tutto ciò è «patriottismo», quale uomo di cuore non proverebbe un tale sentimento? Ma quasi sempre questa parola nasconde un significato ben diverso da quello di «tenerezza per il luogo dei propri padri».

Per bizzarro contrasto, non si è mai parlato della patria con una così rumorosa affettazione come da quando la si vede, a poco a poco, perdersi nella grande patria terrestre dell'umanità. Dappertutto si vedono solo bandiere, specialmente sulle porte delle osterie e delle case malfamate. Le «classi dirigenti» non fanno che vantarsi del loro patriottismo, pur investendo il proprio capitale all'estero e trafficando con Vienna e Berlino in ciò che può fruttare denaro, addirittura in segreti di Stato. Perfino gli scienziati, dimentichi del tempo in cui costituivano una repubblica internazionale nel mondo intero, parlano di «scienza francese», di «scienza tedesca», di «scienza italiana», come se fosse

possibile racchiudere entro frontiere, sotto l'egida delle guardie, la conoscenza dei fatti e la diffusione delle idee; si fa del protezionismo sui prodotti dello spirito come sulle rape e sulle tele di cotone. Ma, proprio in proporzione al restringimento intellettuale degli uomini importanti, si allarga il pensiero delle persone modeste. In alto, gli uomini riducono il loro dominio e la loro speranza nella misura in cui noi, ribelli, prendiamo possesso del mondo e apriamo i nostri cuori. Noi ci sentiamo compagni in tutta la Terra: dall'America all'Europa e dall'Europa all'Australia; noi ci serviamo dello stesso linguaggio per rivendicare i medesimi interessi. Sta per giungere il momento in cui avremo, con slancio spontaneo, la stessa tattica, una sola parola d'ordine. Il nostro esercito si leva da tutti gli angoli della Terra.

Rispetto a questo movimento mondiale, ciò che si è stabilito di chiamare patriottismo non è che un regresso da ogni punto di vista. Bisogna essere ingenui fra gli ingenui per ignorare che i «catechismi del cittadino», che predicano l'amor di patria, servono l'insieme degli interessi e dei privilegi della classe dirigente e cercano di mantenere, a vantaggio di questa, l'odio tra i deboli e i diseredati tra una frontiera e l'altra. Dietro alla parola patriottismo e ai moderni commenti da cui è circondata, si mascherano le vecchie pratiche di obbedienza servile alla volontà di un capo, l'abdicazione completa dell'individuo di fronte alle persone che detengono il potere e che vogliono servirsi dell'intera nazione come di una forza cieca. Allo stesso modo, le parole «ordine» e «pace sociale» colpiscono l'orecchio per la bella sonorità; ma noi desideriamo sapere che cosa questi buoni apostoli, i governanti, intendano con tali parole. Certo, la pace e l'ordine sono un grande ideale da realizzare, ad una condizione però: che questa pace non sia quella della tomba, che quest'ordine non sia quello di Varsavia³! La nostra pace futura non deve nascere dal dominio indiscusso degli uni e dall'asservimento senza speranza degli altri, ma dalla buona e franca eguaglianza fra compagni.

[...]

La situazione è terribile, ma si è compiuta un'evoluzione immensa che annuncia la prossima rivoluzione. Questa evoluzione consiste nel fatto che la «scienza» economica, profetizzando la mancanza di risorse e la morte inevitabile degli affa-

mati, è stata colta in fallo mentre l'umanità sofferente, che si credeva povera, ha scoperto la sua ricchezza: il suo ideale di «pane per tutti» non è un'utopia. La Terra è abbastanza vasta da tenerci tutti sul suo seno, è abbastanza ricca per farci vivere nell'agiatazza. Può dare abbastanza mezzi perché tutti abbiano da mangiare, fa nascere abbastanza piante fibrose perché tutti abbiano di che vestirsi, ha abbastanza pietre e argilla perché tutti possano avere una casa. In parole povere, questa è la situazione economica. Quello che la Terra produce sarebbe sufficiente per il consumo di quanti l'abitano, anche se questo raddoppiasse improvvisamente; ciò accadrebbe anche se la scienza non intervenisse per fare uscire l'agricoltura dai suoi procedimenti empirici e per mettere al suo servizio tutte le risorse fornite oggi dalla chimica, dalla fisica, dalla meteorologia, dalla meccanica. Nella grande famiglia degli uomini la fame non è soltanto il risultato di un crimine collettivo, è anche un'assurdità, poiché i prodotti sono di due volte superiori alle necessità del consumo.

[...]

E la libertà di parola? E la libertà d'azione? Non sono conseguenze dirette e logiche della libertà di pensiero? La parola è solo il pensiero divenuto sonoro, l'azione il pensiero divenuto visibile. Il nostro ideale comporta dunque per ognuno la piena e assoluta libertà di esprimere il proprio pensiero su ogni cosa – scienza, politica, morale – senza altro limite se non quello del rispetto per gli altri; comporta anche il diritto di ognuno di agire come meglio gli aggrada, di fare ciò che vuole, pur associando ovviamente la propria volontà a quella degli altri uomini in tutte le opere collettive; la sua libertà individuale non si trova affatto limitata da questa unione, aumenta invece, grazie alla forza della volontà comune.

Va da sé che questa assoluta libertà di pensiero, di parola e di azione è incompatibile con la conservazione di quelle istituzioni che pongono un limite alla libertà di pensiero, che fissano la parola sotto forma di impegno definitivo, irrevocabile, e pretendono anche di costringere il lavoratore a incrociare le braccia, a morire d'inedia per ordine di un padrone⁴. I conservatori non si sono affatto sbagliati quando hanno chiamato i rivoluzionari in modo generico «nemici della religione, della famiglia e della proprietà». Sì, gli anarchici respingono l'autorità del dogma e

l'intervento del soprannaturale nella vita umana; in questo senso, per quanto ferventi nella lotta per il loro ideale di fraternità e di solidarietà, sono nemici della religione. Sì, vogliono l'abolizione del mercimonio matrimoniale, vogliono le unioni libere che si reggono solo sul reciproco affetto, sul rispetto di sé e della dignità altrui; in questo senso, per quanto teneri e devoti verso coloro coi quali condividono l'esistenza, sono nemici della famiglia. Sì, vogliono eliminare l'accaparramento della terra e dei suoi prodotti per restituirli a tutti; in questo senso, la gioia che proverebbero nel garantire a tutti l'usufrutto dei beni della Terra ne fa dei nemici della proprietà. Certamente noi amiamo la pace: abbiamo come ideale l'armonia fra tutti gli uomini; eppure la guerra infierisce intorno a noi! Lontano, davanti a noi, essa ci appare ancora in una dolorosa prospettiva, perché, nell'immensa complessità delle cose umane, il cammino verso la pace è ugualmente accompagnato da battaglie. «Il mio regno non è di questo mondo» diceva il Figlio dell'Uomo; eppure anch'egli «portava una spada», preparando «la divisione tra il figlio e il padre, tra la figlia e la madre». Ogni causa, anche la peggiore, ha i suoi difensori: pur amandoli, il rivoluzionario deve combatterli.

[...]

Niente di buono può venirci dalla Repubblica e dai repubblicani «arrivati», quelli cioè che detengono il potere. Storicamente parlando, è una chimera, è un controsenso sperarlo. La classe che possiede e che governa è fatalmente nemica di ogni progresso. Il veicolo del pensiero moderno, dell'evoluzione intellettuale e morale, è costituito da quella parte di società che fatica, lavora ed è oppressa. È questa che elabora l'idea, che la realizza, che, scossa dopo scossa, rimette costantemente in moto questo carro sociale che i conservatori tentano incessantemente di bloccare per strada, di impigliare nelle carreggiate o di affondare nel pantano di destra o di sinistra.

Ma, si dirà, i socialisti, gli amici evolucionisti e rivoluzionari non rischiano anch'essi di tradire la loro causa? Non li vedremo un giorno compiere il normale movimento di regressione, quando quelli fra loro che vogliono « conquistare i pubblici poteri » li avranno effettivamente conquistati? Certo, i socialisti, una volta diventati i padroni, procederanno nello stesso modo dei repub-

blicani, loro predecessori: le leggi della storia non si piegheranno in loro favore. Una volta che avranno la forza, non mancheranno di servirsene, anche solo nell'illusione o nella pretesa di rendere questa forza inutile con l'eliminazione di tutti gli ostacoli, con l'annientamento di tutti gli elementi ostili. Il mondo è pieno di questi ingenui ambiziosi che vivono nella illusoria speranza di trasformare la società grazie a una meravigliosa attitudine al comando; poi, quando si trovano promossi al rango di capi, o per lo meno incastrati nel grande meccanismo delle alte cariche pubbliche, comprendono che la loro volontà da sola non ha molta presa sull'unico potere reale, il movimento profondo dell'opinione, e che i loro sforzi rischiano di perdersi nell'indifferenza e nella cattiva volontà che li circonda. In tal caso, che cosa resta loro da fare se non seguire il meccanismo governativo, arricchire la loro famiglia e dare posti agli amici?

Senza dubbio, affermano alcuni ardenti socialisti autoritari, senza dubbio il miraggio del potere e l'esercizio dell'autorità possono presentare dei pericoli molto grandi per uomini semplicemente animati da buone intenzioni; ma questi pericoli non devono temerli coloro che hanno tracciato il proprio piano di condotta, con un piano rigorosamente discusso con compagni che saprebbero richiamarli all'ordine in caso di negligenza e di tradimento. I programmi sono debitamente elaborati, firmati e controfirmati; vengono pubblicati su migliaia di documenti; sono affissi alle porte delle sale; ogni candidato li sa a memoria. Vi sembrano garanzie sufficienti? Eppure, il senso di quelle parole scrupolosamente discusse varia di anno in anno, secondo gli avvenimenti e le prospettive: ognuno le interpreta in base ai propri interessi; quando tutto un partito giunge a considerare le cose diversamente da prima, le dichiarazioni più precise assumono un significato simbolico, finiscono persino per tramutarsi in semplici documenti storici.

In realtà, coloro che hanno l'ambizione di conquistare i poteri pubblici devono evidentemente impiegare i mezzi che ritengono possano condurli allo scopo nel modo più sicuro. Nelle repubbliche a suffragio universale, corteggeranno il numero, la moltitudine; prenderanno volentieri per clienti i commercianti di vino e si renderanno popolari nelle osterie. Incuranti di sacrificare il merito alla forma, accoglieranno i votanti, qualunque sia

il luogo di provenienza, e faranno posto ai nemici, assorbendone il veleno nell'intero organismo. Nei Paesi a regime monarchico, numerosi socialisti si proclamano indifferenti alla forma di governo e fanno perfino appello ai ministri del re affinché li aiutino a realizzare i loro piani di trasformazione sociale, come se fosse logicamente possibile conciliare il dominio di uno solo col fraterno aiuto reciproco tra gli uomini. Ma la fretta di agire impedisce di vedere gli ostacoli; si crede facilmente di poter trasportare le montagne con la fede. Lassalle sogna di avere Bismark come alleato nell'instaurazione del nuovo mondo; altri si rivolgono al papa chiedendogli di mettersi a capo della lega degli umili; quando il giovane imperatore di Germania riunì alcuni filantropi e sociologi alla sua tavola, alcuni si dissero che finalmente era giunto il momento del riscatto.

Se il prestigio del potere politico, rappresentato dal diritto divino o dal diritto della forza, affascina ancora certi socialisti, la stessa cosa avviene, a maggior ragione, per tutti gli altri poteri che l'origine popolare del suffragio universale maschera. Per attirare i voti, cioè per guadagnare il favore dei cittadini, cosa che sulle prime sembra del tutto legittima, il candidato socialista si lascia andare volentieri a lusingare i gusti, le inclinazioni, perfino i pregiudizi dei propri elettori; vuole ignorare i dissensi, le polemiche e i rancori; diventa per un po' di tempo l'amico o almeno l'alleato di coloro coi quali poco prima aveva scambiato solo insulti. Nel clericale cerca di individuare il socialista cristiano; nel borghese liberale evoca il riformatore; nel patriota fa appello al valoroso difensore della dignità civica. In certi momenti si guarda perfino dallo spaventare il «proprietario» o il «padrone» e giunge a presentargli le sue rivendicazioni come se fossero garanzie di pace; il «Primo maggio», che doveva rappresentare un'aspra lotta contro il Signor capitale, si trasforma in un giorno di festa con ghirlande e farandole. Queste cortesie fra candidati e votanti fanno disimparare ai primi il fiero linguaggio della verità, l'atteggiamento intransigente del combattimento; esteriormente e perfino interiormente, lo spirito finisce per cambiare, soprattutto in coloro che raggiungono lo scopo dei loro sforzi e si siedono finalmente sui sedili di velluto, di fronte alla tribuna dalle frange dorate. È il momento in cui bisogna saper scambiare sorrisi, strette di mano e favori.

La natura umana vuole così; da parte nostra, sarebbe assurdo serbar rancore verso i capi socialisti che, trovandosi presi nell'ingranaggio elettorale, finiscono per essere gradualmente trasformati in borghesi di larghe vedute: si sono messi in determinate condizioni che a loro volta li determinano. La conseguenza è fatale: lo storico deve limitarsi a constatarla, a segnalarla come pericolosa ai rivoluzionari che si gettano avventatamente nella mischia politica. Del resto, non conviene esagerare i risultati di questa evoluzione dei politici socialisti, perché la folla dei lottatori si compone inevitabilmente di due tipi di elementi, i cui rispettivi interessi differiscono sempre più: gli uni devono abbandonare la causa iniziale e gli altri restarle fedeli; gli avvenimenti finiscono per condurre a una nuova selezione di individui, per raggrupparli secondo le loro reali affinità. È così che abbiamo visto di recente il partito repubblicano sdoppiarsi per costituire da un lato la folla degli «opportunisti», dall'altro i gruppi socialisti. Costoro dovranno ugualmente dividersi: di qua, per edulcorare il loro programma e renderlo accettabile ai conservatori, di là, per conservare il loro spirito francamente evoluzionista e sinceramente rivoluzionario. Dopo avere avuto i loro momenti di scoramento, perfino di scetticismo, lasceranno «i morti seppellire i morti» e ritorneranno a prendere posto accanto ai vivi. Ma sappiano che ogni «partito» comporta lo spirito di corpo e, di conseguenza, la solidarietà nel male come nel bene: ogni membro di questo partito diventa responsabile degli errori, delle menzogne, delle ambizioni di tutti i suoi compagni e capi. Solo l'uomo libero, che spontaneamente unisce la propria forza a quella di altri uomini che agiscono per propria volontà, ha il diritto di disconoscere gli errori o le malefatte dei sedicenti compagni. Non può essere ritenuto responsabile che di se stesso.

[...]

Siccome l'attuale funzione dello Stato consiste soprattutto nel difendere gli interessi dei proprietari, i «diritti del capitale», sarebbe indispensabile per l'economista avere a propria disposizione alcuni argomenti vincenti, alcune menzogne che il povero, assai desideroso di credere alla fortuna pubblica, possa accettare come indiscutibili. Ma, ahimè, queste belle teorie, immaginate un tempo per il popolo ignorante, non hanno più alcun credito! Sarebbe imbarazzante discutere la vecchia massi-

ma secondo la quale «prosperità e proprietà sono sempre la ricompensa del lavoro». Gli economisti sono perfettamente consapevoli di non dire la verità quando sostengono che il lavoro è all'origine della ricchezza. Al pari dei socialisti, sanno che la ricchezza non è il prodotto del lavoro di un singolo ma del lavoro di tutti; non ignorano che i guadagni in borsa e le speculazioni, all'origine delle grandi fortune, possono essere giustamente assimilati alle prodezze dei briganti; certamente non oserebbero affermare che l'individuo che ha un milione da spendere alla settimana, cioè esattamente la somma necessaria a far vivere centomila persone, si distingue dagli altri uomini per un'intelligenza e un valore centomila volte superiori a quelli della media. Saremmo vittime di un inganno, quasi complici, se ci attardassimo a discutere gli argomenti ipocriti sui quali poggia questa pretesa origine della disuguaglianza sociale.

Ma ecco che si usa un ragionamento di natura diversa e che ha almeno il merito di non basarsi su una menzogna. Si invoca il diritto del più forte contro le rivendicazioni sociali; perfino il nome rispettato di Darwin è servito, suo malgrado, a patrocinare la causa dell'ingiustizia e della violenza. La forza dei muscoli e delle mascelle, del manganello e della clava, ecco il supremo argomento! In realtà, è proprio il diritto del più forte che trionfa nell'accaparramento dei beni. Chi è più dotato materialmente, più favorito per nascita, per istruzione, per amicizie, chi è più munito di forza o di astuzia e trova davanti a sé nemici più deboli, costui ha maggiori possibilità di riuscire; più facilmente di altri può costruirsi una roccaforte dall'alto della quale sparerà sui fratelli sfortunati.

Così ha deciso il volgare combattimento degli egoismi in lotta. Una volta non si osava troppo riconoscere questa teoria del ferro e del fuoco: sarebbe apparsa troppo violenta; si preferivano parole di ipocrita virtù. La si nascondeva sotto formule, di cui si sperava che il popolo non comprendesse il senso: «Il lavoro è un freno», diceva Guizot. Ma le ricerche dei naturalisti, relative alla lotta per l'esistenza fra le specie e alla sopravvivenza dei più forti, hanno incoraggiato i teorici della forza a proclamare senza mezzi termini la loro sprezzante sfida. «Vedete», dicono, «è una legge inesorabile; è l'immutabile destino al quale divoratori e divorati sono ugualmente sottoposti».

Dobbiamo rallegrarci del fatto che la questione sia così brutalmente semplificata, perché è tanto più vicina alla soluzione. «La forza regna!», proclamano i sostenitori della disuguaglianza sociale. «Sì, è la forza che regna!», gridano sempre più forte coloro che traggono profitto dall'impietoso perfezionamento dell'industria moderna, il cui obiettivo consiste nel ridurre innanzi tutto il numero dei lavoratori. Ma quello che dicono gli economisti, gli industriali, non potranno dirlo anche i rivoluzionari, comprendendo che fra di loro la solidarietà sostituirà gradualmente la lotta per l'esistenza. La legge del più forte non funzionerà sempre a vantaggio del monopolio industriale. «La forza vince sul diritto», ha detto Bismark dopo tanti altri; ma si può preparare il momento in cui la forza sarà al servizio del diritto. Se è vero che le idee di solidarietà si diffondono, che le conquiste della scienza finiscono col penetrare in profondità, che il bene morale diventa un bene comune, i lavoratori, che hanno allo stesso tempo il diritto e la forza, non se ne serviranno per fare la rivoluzione a vantaggio di tutti? Che cosa potranno fare gli individui isolati, per quanto forti possano essere, per denaro, intelligenza e astuzia, contro le masse unite? I governanti, disperando di poter dare una morale alla loro causa, non chiedono altro che di usare il pugno di ferro, la sola superiorità che desiderano avere. Non sarebbe difficile citare esempi di ministri che non sono stati scelti né per gloria militare né per nobile lignaggio, né per talento né per eloquenza, ma solo per la loro mancanza di scrupoli. In quanto a questo, si ha piena fiducia in essi: nessun pregiudizio li ferma nella conquista del potere o nella difesa del denaro.

In nessuna rivoluzione moderna abbiamo visto i privilegiati combattere personalmente le proprie battaglie. Si appoggiano sempre su eserciti di poveri, ai quali insegnano quello che si chiama «la religione della bandiera», che essi innalzano a ciò che viene chiamato «il mantenimento dell'ordine». In Europa, sei milioni di uomini, senza contare le varie forze di polizia, sono impiegati in questa attività. Ma tali eserciti possono disorganizzarsi, possono ricordare le origini e i destini comuni che li uniscono alla massa popolare; la mano che li dirige può mancare di vigore. Composti in gran parte di proletari, possono diventare, certamente diventeranno, per la società borghese ciò che i

barbari al soldo dell'impero sono diventati per la società romana: un elemento di decadenza. La storia abbonda di esempi di timor panico ai quali soggiacciono i potenti, perfino quelli che hanno conservato la forza di carattere; perché esistono anche molti «dirigenti» che sono al contempo dei puri e semplici degenerati, i quali, se rimanessero intrappolati in un incendio, non avrebbero abbastanza energia e forza fisica per aprirsi un varco attraverso una parete di legno neanche se fossero in cento, né abbastanza dignità per lasciar scappare prima di loro donne e bambini. Quando i diseredati si uniranno per i loro interessi, mestiere con mestiere, nazione con nazione, razza con razza, o, spontaneamente, uomo con uomo, quando conosceranno bene il loro obiettivo, non dubitate, si presenterà loro certamente l'occasione di usare la forza al servizio della libertà comune. Per quanto potente sia il padrone in quel momento, sarà ben debole di fronte a tutti coloro che, riuniti da un'unica volontà, insorgeranno contro di lui, per essere ormai sicuri del loro pane e della loro libertà.

[...]

L'ignoranza diminuisce e, fra gli evolucionisti rivoluzionari uniti, il sapere sarà presto guida al potere. Ecco ciò che principalmente ci dà fiducia nei destini dell'Umanità; nonostante l'infinita complessità delle cose, la storia ci dimostra che i fattori di progresso prevarranno su quelli di regresso. Se si considerano tutti i fatti della vita contemporanea, quelli che manifestano una relativa decadenza e quelli che al contrario indicano un passo in avanti, si constata che questi ultimi prevalgono e che l'evoluzione quotidiana ci avvicina incessantemente a quell'insieme di trasformazioni pacifiche o violente che anticipatamente viene chiamato «rivoluzione sociale», la quale consisterà soprattutto nel distruggere sia il potere dispotico sulle persone e sulle cose, sia l'accaparramento individuale dei prodotti del lavoro collettivo.

Il fatto fondamentale è la nascita dell'Internazionale dei Lavoratori. Probabilmente era in germe da quando uomini di diverse nazioni si sono aiutati tra loro, in pieno sentimento di fratellanza, per i loro comuni interessi; essa assunse anche un'esistenza teorica il giorno in cui i filosofi del diciottesimo secolo dettarono alla Rivoluzione francese la proclamazione dei

«Diritti dell'Uomo». Ma questi diritti rimasero una semplice formula: l'assemblea che li aveva gridati al mondo si guardò bene dall'applicarli; non osò nemmeno abolire la schiavitù dei neri di Santo Domingo cedendo solo dopo anni di insurrezione, quando l'ultima possibilità di salvezza comportava questo prezzo. No, l'Internazionale, che era in via di formazione in tutti i Paesi civilizzati, non prese coscienza di se stessa se non durante la seconda metà del nostro secolo ed ebbe origine proprio nel mondo del lavoro: le «classi dirigenti» non c'entrarono per nulla. L'Internazionale! Dopo la scoperta dell'America e la circumnavigazione della Terra nessun fatto ha avuto maggior importanza nella storia degli uomini. Colombo, Magellano, El Cano⁵ avevano constatato per primi l'unità materiale della Terra; la futura unità morale, desiderata dai filosofi, cominciò invece a realizzarsi solo il giorno in cui dei lavoratori inglesi, francesi, tedeschi, dimenticando le differenti origini e comprendendosi tra loro malgrado la diversità delle lingue, si sono uniti per formare un'unica nazione, in aperta sfida ai rispettivi governi. Gli inizi dell'opera furono poca cosa: in questa associazione, prima cellula della futura Umanità, si erano riunite appena alcune migliaia di uomini; ma gli storici compresero la capitale importanza dell'avvenimento che si era appena verificato. Fin dai primi anni della sua esistenza, durante la Comune di Parigi, si poté vedere, col rovesciamento della colonna Vendôme, che le idee dell'Internazionale erano diventate una realtà vivente. Cosa inaudita fino ad allora, i vinti rovesciarono con entusiasmo il monumento di antiche vittorie, non per adulare vigliaccamente coloro che avevano a loro volta appena vinto, ma per testimoniare la loro fraterna simpatia verso i fratelli che erano stati condotti contro di loro e i loro sentimenti di esecrazione contro i padroni e i re che da una parte e dall'altra conducevano i sudditi al macello. Per coloro che sanno porsi al di fuori delle lotte meschine dei partiti e contemplare dall'alto la marcia della storia, non esiste in questo secolo un segno dei tempi che abbia un significato più grandioso del rovesciamento della colonna imperiale sul suo letto di letame⁶!

[...]

Appena lo spirito di rivendicazione penetrerà l'intera massa degli oppressi, ogni avvenimento, anche apparentemente di

minima importanza, potrà determinare una scossa di trasformazione: è così che una scintilla fa saltare un intero barile di polvere. Segni precorritori hanno già annunciato la grande lotta. Perciò, quando nel 1890 risuonò l'appello del «Primo maggio», lanciato da uno sconosciuto qualunque, forse da un compagno australiano, si videro gli operai di tutto il mondo unirsi ad un tratto in un unico pensiero. Quel giorno essi provarono che l'Internazionale, ufficialmente sepolta, era invece risorta, e non al richiamo dei capi, ma per la pressione delle masse. Né i «saggi consigli» dei socialisti in carica, né l'apparato repressivo dei governi poterono impedire agli oppressi di tutte le nazioni di sentirsi fratelli su tutta la Terra e di dirselo l'un l'altro. Eppure si trattava in apparenza di ben poca cosa, di una semplice manifestazione platonica, di una parola d'ordine, di una espressione di riconoscimento! In realtà, padroni e governi, aiutati dagli stessi capi socialisti, hanno ridotto questa parola fatidica ad una semplice formula senza valore. Ciò nonostante, questo appello, questa data fissa, ha assunto un valore epico per la sua universalità.

Un qualsiasi altro appello, improvviso, spontaneo, impreveduto, può portare a risultati più sorprendenti ancora. La forza delle cose, cioè l'insieme delle condizioni economiche, farà certamente sorgere, per un motivo o per l'altro, a proposito di qualche fatto senza importanza, una di quelle crisi che appassiano perfino gli indifferenti; vedremo ad un tratto scaturire quell'immensa energia che si è accumulata nel cuore degli uomini per il sentimento di giustizia profanato, per le sofferenze inespiate, per gli odi inappagati. Ogni giorno può portare una catastrofe. Il licenziamento di un operaio, uno sciopero locale, una strage accidentale possono essere la causa della rivoluzione: il fatto è che il sentimento di solidarietà si propaga sempre più e ogni fremito locale tende a scuotere l'Umanità. Qualche anno fa, una nuova parola d'ordine, «sciopero generale», risuonò nelle officine. Questa espressione sembrò bizzarra: la si prese come espressione di un sogno, di una chimerica speranza, poi la si ripeté a voce più alta ed ora risuona così forte che molte volte ha fatto tremare il mondo dei capitalisti. No, lo sciopero generale non è impossibile. Salariati inglesi, belgi, francesi, tedeschi, americani, australiani capiscono che dipende da loro rifiutare

nello stesso giorno qualsiasi lavoro ai loro padroni; e ciò che comprendono oggi perché non lo potrebbero mettere in pratica domani, soprattutto se allo sciopero dei lavoratori si unisse quello dei soldati? Con perfetta prudenza i giornali tacciono unanimemente quando dei militari si ribellano o lasciano il servizio in massa. I conservatori, che vogliono assolutamente ignorare i fatti che non si accordano con le loro idee, immaginano volentieri che un simile abominio sociale sia impossibile; ma le diserzioni collettive, le ribellioni parziali, i rifiuti di sparare sono fenomeni che si verificano di frequente negli eserciti male inquadrati e che non sono interamente sconosciuti nelle organizzazioni militari più solide. Chi di noi ricorda la Comune, ha ancora presente nella memoria le migliaia di uomini che Thiers aveva lasciato a Parigi e che il popolo disarmò e convertì tanto facilmente alla propria causa. Quando la maggioranza dei soldati sarà convinta del significato dello sciopero, prima o poi si presenterà l'occasione di realizzarlo.

Lo sciopero, o piuttosto lo spirito di rivendicazione preso nel suo senso più ampio, ha valore soprattutto per la solidarietà che instaura tra tutti coloro che ne rivendicano il diritto. Combattendo per la stessa causa, essi imparano ad amarsi l'un l'altro. Ma esistono anche strutture di associazione diretta che contribuiscono in uguale misura e con importanza crescente alla rivoluzione sociale. È vero che queste unioni di forze fra poveri, agricoltori o lavoratori dell'industria incontrano grandissimi ostacoli a causa della carenza individuale di risorse materiali: la necessità del mezzo di sostentamento li obbliga quasi tutti sia a lasciare la terra natale per vendere la loro forza-lavoro al maggior offerente, sia a restare sul posto, accettando le condizioni, per quanto misere possano essere, che vengono stabilite dai procacciatori di manodopera. In tutti i modi sono asserviti: il lavoro giornaliero impedisce loro di fare piani per il futuro, di scegliere a modo loro degli alleati nella battaglia della vita. È dunque in modo del tutto eccezionale che riescono a realizzare un'opera di debole entità, che pur tuttavia presenta, relativamente all'ambiente circostante, un carattere esistenziale innovativo; alcuni indizi della futura società si mostrano qua e là presso gli operai, grazie a circostanze favorevoli e alla forza dell'idea che penetra perfino negli ambienti sociali propri al mondo dei privilegiati.

Spesso si compiacciano di interrogarci con sarcasmo sui tentativi di associazioni più o meno comunitarie già costituite in diverse parti del mondo; noi mostreremmo poco buon senso se la risposta a tali domande ci mettesse a disagio per un qualsiasi motivo. La storia di queste associazioni racconta molti più insuccessi che vittorie. È vero, e non potrebbe essere diversamente perché si tratta di una rivoluzione completa, della sostituzione del lavoro individuale o collettivo, a vantaggio di uno solo, col lavoro di tutti, a vantaggio di tutti. Le persone che si uniscono per formare queste associazioni con nuovi ideali sono esse stesse afflitte da pregiudizi, da vecchie abitudini, da istinti atavici profondamente radicati; non si sono ancora disfatte del vecchio! Nel microcosmo «anarchico» o «armonista» che hanno creato, devono continuamente lottare contro le forze di dissociazione, di disgregazione, rappresentate dalle abitudini, dalle usanze, dai legami familiari, sempre così potenti, dai consigli mellifluidi degli amici, dalle ambizioni mondane ricorrenti, dal bisogno di avventure, dalla mania di cambiamento. L'amor proprio, il sentimento della dignità possono sostenere i neofiti per un certo periodo; ma, alla prima disillusione, ci si lascia facilmente prendere dalla segreta speranza che l'impresa non possa riuscire e ci si possa così rituffare nei flutti tumultuosi della vita esterna. Ricordiamoci dell'esperienza dei coloni della Brook Farm, nel New England, che pur restando fedeli all'associazione, ma soltanto per dovere e per fedeltà al loro primo impulso, furono nondimeno entusiasti del fatto che un incendio avesse distrutto l'edificio della loro società, sciogliendoli così dal voto contratto con una sorta di giuramento interiore, per quanto estraneo alle forme monacali. Evidentemente l'associazione era condannata a perire anche senza che l'incendio realizzasse l'intimo desiderio di molti, poiché la volontà profonda degli associati era in disaccordo col funzionamento della colonia.

Per cause analoghe, cioè per la mancanza di adattamento all'ambiente, la maggior parte delle associazioni comunitarie sono scomparse; esse non erano regolate, come le caserme o i conventi, dall'autorità assoluta dei capi religiosi o militari, né dall'obbedienza non meno assoluta dei subalterni, soldati, monaci o religiosi; d'altra parte, non avevano ancora quel lega-

me di solidarietà perfetta che nasce dal rispetto assoluto della persona, dallo sviluppo intellettuale ed artistico, dalla prospettiva di un grande ideale che si espande continuamente. Le occasioni di dissenso o perfino di disunione erano tanto più prevedibili in quanto i coloni, attratti dal miraggio di un Paese lontano, si erano diretti verso una terra del tutto diversa dalla loro, dove ogni cosa sembrava strana, dove l'adattamento al suolo, al clima, alle usanze locali era soggetto alle più grandi incertezze. I falansteriani che, poco dopo la fondazione del Secondo Impero, accompagnarono Victor Considérant nelle pianure del Texas settentrionale, procedevano verso una rovina certa poiché andavano a stabilirsi in mezzo a popolazioni i cui costumi brutali e rozzi dovevano necessariamente urtare la loro suscettibilità di parigini, entrando oltretutto in contatto con quella abominevole istituzione della schiavitù dei neri, sulla quale era perfino proibito per legge esprimere la propria opinione. Nello stesso modo, il tentativo di *Freiland*, o «Terra libera», fatto sotto la direzione di un ufficiale prussiano in contrade conosciute solo attraverso vaghi racconti e dolorosamente conquistate mediante una guerra di sterminio, presentava agli occhi dello storico qualcosa di comico: era già scontato che tutti quegli elementi eterogenei non avrebbero potuto unirsi in un insieme armonico.

Nessuno di questi insuccessi dovrebbe però scoraggiarci poiché gli sforzi successivi indicano una tensione irresistibile della volontà sociale: né le delusioni né gli scherni possono sviare coloro che perseguono uno scopo. D'altronde, hanno sempre sotto agli occhi l'esempio delle «cooperative», società di consumo e altro che ebbero, anch'esse, degli inizi difficili ma che adesso hanno raggiunto in così gran numero una meravigliosa prosperità. Senza dubbio, molte di queste associazioni, soprattutto alcune fra le più prospere, hanno funzionato male, nel senso che gli utili realizzati e il desiderio di aumentarne l'entità hanno acceso nei cooperatori la passione del guadagno o per lo meno li hanno distolti dal fervore rivoluzionario degli inizi. Questo è il pericolo più temibile, essendo la natura umana pronta a cogliere pretesti per evitare i rischi della lotta. È dunque facile limitarsi alla propria «buona azione», allontanando le preoccupazioni e i pericoli che nascono dalla dedizione alla causa rivoluzionaria in tutta la sua ampiezza! S'incomincia a

dire che è particolarmente importante riuscire in un'impresa che coinvolge l'onore comune di un gran numero di amici, e a poco a poco ci si fa trascinare nelle pratiche meschine di una qualsiasi azienda. Una persona che era partita con l'intenzione di cambiare il mondo, finisce per trasformarsi in nulla più di un semplice bottegaio.

Tuttavia, gli anarchici attenti e sinceri possono trarre un grande insegnamento dalle numerose cooperative che sono sorte ovunque e si sono unite tra loro formando organismi sempre più vasti, in modo da abbracciare le più diverse funzioni nell'industria, nei trasporti, nell'agricoltura, nelle scienze, nelle arti, negli spettacoli. La pratica scientifica del mutuo appoggio si diffonde e diventa facile; non rimane che darle il suo vero significato e la sua etica, semplificando tutto questo scambio di servizi, tenendo solo una semplice statistica di prodotti e di consumi al posto di tutti quei grossi libri del «dare e avere», diventati inutili.

Questo profondo cambiamento non è solo in via di realizzazione: esso si concretizza qua e là. Sarebbe tuttavia inutile segnalare i tentativi che ci sembrano avvicinarsi di più al nostro ideale, perché le loro possibilità di successo non possono che aumentare se il silenzio continua a proteggerli, se il frastuono della propaganda non turba i loro modesti inizi. Ricordiamoci dell'episodio della piccola società di amici, costituita col nome di «Comune di Montreuil». Imbianchini, falegnami, giardinieri, casalinghe, maestre si erano messi in testa di lavorare semplicemente gli uni per gli altri, senza servirsi di un contabile come intermediario e senza chiedere consiglio all'esattore o al notaio. Chi aveva bisogno di sedie o di tavole, andava a prenderle dall'amico che ne fabbricava; chi non aveva la casa molto in ordine, avvisava un compagno che portava l'indomani il pennello e il mastello di vernice. Quando faceva bel tempo, ci si agghindava con indumenti puliti, ben tenuti e stirati dalle cittadine, poi si andava a spasso, a raccogliere legumi freschi dal compagno orticoltore; ogni giorno i bambini imparavano a leggere dalla maestra. Era troppo bello! Un simile scandalo doveva finire. Per fortuna, un «attentato anarchico» gettò il terrore fra i borghesi e il ministro il cui nome ricorda le «leggi scellerate»⁷ ebbe la buona idea di offrire ai conservatori, come regalo di buon anno, un decreto di arresti e perquisizioni in massa. I valo-

rosi comunardi di Montreuil ne furono le vittime e i più colpevoli, cioè i migliori, dovettero subire quella tortura camuffata che si chiama istruttoria segreta. Fu così che si liquidò la piccola e temuta Comune; ma non temete, rinascerà!

Note al capitolo

1. Paul Reclus, *Biographie d'Elisée Reclus*, cit. [N.d.C.].

2. I brani sono presi dalle pp. 2-3, 14-17, 21-27, 35-38, 92-93, 97-99, 112-118, 135-137, 143-146, 168-179, 201-210, 242-252 [N.d.C.].

3. «L'ordine regna a Varsavia», frase divenuta idiomatica, che si riferisce ai massacri con cui la Russia zarista repressò il moto indipendentista polacco [N.d.C.].

4. Reclus sembra qui riferirsi alla natura illusoria della libertà di parola e di contratto in una situazione di potere ampiamente diseguale. Ai suoi tempi l'asserito «accordo libero e volontario» alle condizioni di lavoro, dato dai lavoratori quando essi accettavano un impiego, veniva usato come giustificazione per spezzare gli scioperi (con il crumiraggio e la violenza poliziesca) e per sciogliere le organizzazioni sindacali. La loro «libertà» diventava così la condizione preliminare per la loro miseria e la loro oppressione [N.d.C.].

5. Juan Sebastian del Cano fu il primo circumnavigatore del globo. Partì con Magellano e, dopo la sua morte, capitanò il *Victoria* fino in Spagna da cui era partito nel 1522.

6. La Colonna Vendôme venne eretta in onore di Napoleone Bonaparte e del suo esercito imperiale. La statua dell'imperatore, in cima alla colonna, venne rimossa durante la Restaurazione, ma rimpiazzata da un'altra sotto Luigi Filippo. Quest'immagine di Napoleone in toga era considerata oltraggiosa da repubblicani e radicali. Quando venne dichiarata la Comune di Parigi, venne deliberato di distruggere la colonna. Félix Pyat propose la demolizione il 12 aprile 1871, dichiarando che si trattava di «un monumento alla barbarie, un simbolo della forza brutta e della falsa gloria, un'affermazione di militarismo, una negazione del diritto internazionale, un volgare insulto ai popoli conquistati da parte dei loro conquistatori, un insulto perpetuo a uno dei tre grandi principi della Repubblica francese: la fraternità». Cfr. Steward Edwards, *The Paris Commune 1871*, Quadrangle Books, New York 1973, pp. 300-303 [N.d.C.].

7. Reclus si riferisce ai repressivi «regolamenti d'emergenza» emessi nel 1894-95 contro gli anarchici [N.d.C.].

V

LO STATO MODERNO*

Il mondo sta per unificarsi: tutti i territori, fino agli isolotti sparsi nell'immensità dell'oceano, sono entrati nell'area di attrazione della cultura generale, con predominio del tipo europeo. Solo in alcune rare *enclaves*, in lande di grotte, dove gli uomini evitano la luce, in luoghi molto isolati, chiusi da muri di rocce, da foreste o da paludi, delle tribù hanno potuto tenersi completamente isolate, senza che la loro esistenza si sia accostata al ritmo della grande vita universale. D'altronde, per quanto si nascondano gelosamente, queste popolazioni, alle quali è sufficiente la piccola cerchia familiare, sono state scoperte da scienziati e ricercatori che le inseriscono nell'insieme dell'umanità,

* I brani seguenti sono tratti dal capitolo intitolato «L'État Moderne» di *L'Homme et la Terre*, vol. VI, pp. 171-177, 188-196, 214-223.

studiandone le forme, il genere di vita, le tradizioni e classificandole nella serie in cui erano prima sconosciute.

L'istintiva tendenza di tutte le nazioni a partecipare agli affari comuni del mondo intero si è già manifestata in molte circostanze della storia contemporanea. Così, nel 1897 si videro le sei grandi potenze europee, ognuna forse con un intento segreto, ma tutte con la pretesa di mantenere l'equilibrio europeo, dar soddisfazione alla Turchia e contemporaneamente alla Grecia¹, pur fucilando qualche sfortunato cretese, «fratello in Cristo», perché così voleva l'«ordine pubblico». Malgrado il nauseante spettacolo presentato da quel grande spiegamento di forze contro un piccolo popolo che reclamava giustizia, fu nondimeno un fatto politico nuovo e suggestivo l'unione di quei soldati e marinai di lingua e nazione diverse, riuniti in distaccamenti alleati, agli ordini di un capo tirato a sorte fra inglesi, austriaci, italiani, francesi e russi. Fu un avvenimento di carattere internazionale unico fino ad allora nella storia per la precisione metodica con la quale veniva attuato. Era ormai dimostrato che l'Europa è nel suo insieme una sorta di repubblica di Stati, uniti nella solidarietà di classe. La casta finanziaria che regna da Mosca a Liverpool aveva fatto agire i governi e gli eserciti con una perfetta disciplina.

Da allora la storia ci ha presentato parecchi altri esempi di questo Consiglio delle nazioni che si costituisce spontaneamente in tutte le gravi circostanze politiche; essendo in gioco gli interessi di tutti, ognuno vuole la sua parte nelle deliberazioni e i propri vantaggi nelle risoluzioni. In Cina, per esempio, la federazione temporanea che si realizza tra nazioni è abbastanza stretta per riunire i rappresentanti militari di tutti gli Stati in un'opera comune di distruzione e di massacro; altrove, particolarmente in Marocco, gli intrighi comuni si limitano per un certo periodo a confabulazioni diplomatiche, ma qualunque cosa ne derivi, il fatto resta acquisito. Gli Stati hanno una consapevolezza molto precisa delle ripercussioni sul loro destino di tutti gli eventi che si verificano in qualsiasi parte del mondo e fanno del loro meglio per fronteggiare il mutamento di equilibri. Tuttavia, è importante rilevare come in epoca rivoluzionaria la solidarietà che si produce tra Stati conservatori contrasti con quella che si realizza tra i popoli. La spinta si verifica, ma in

senso inverso. Mentre il 1848 aveva scosso il mondo in un fremito di libertà, cinquant'anni dopo si vide l'Inghilterra consegnarsi nelle mani dei rappresentanti dell'aristocrazia e lanciarsi in una lunga guerra, dietro a una banda di filibustieri, la Francia alle prese con una recrudescenza di spirito clericale e militare, la Spagna ripristinare le consuetudini dell'Inquisizione, l'America, popolata da emigranti, cercare di chiudere le sue porte agli stranieri, e infine la Turchia prendersi la rivincita sulla Grecia.

Poiché il movimento di convergenza verso la comune comprensione delle cose si produce in tutto il mondo, possiamo prendere come punto di partenza delle trasformazioni che avverranno in futuro lo stato d'animo e l'esperienza delle persone civilizzate d'Europa nella gestione delle loro società e nella realizzazione del loro ideale. Evidentemente, ogni gruppo di uomini incamminati verso la stessa meta non seguirà pedissequamente la stessa strada maestra, ma prenderà, secondo la posizione che occupa attualmente, la scorciatoia determinata dalla risultante di tutte le volontà individuali che lo costituiscono. È opportuno quindi stabilire una sorta di media, alla quale si collega, a seconda della collocazione nel tempo e nello spazio, la situazione particolare di ogni nazione e di ogni elemento sociale. Ma è necessario che in questa indagine il ricercatore si tenga scrupolosamente lontano da ogni tendenza al patriottismo, residuo dell'antica illusione secondo la quale la nazione cui si apparteneva era designata in modo speciale da una Provvidenza celeste all'acquisizione di ricchezze e al compimento di grandi cose. A questa illusione, insita in tutti i popoli, di essere i primi fra tutti per merito e per genio, ne corrisponde un'altra, indicata da Louis Gumplowitz col termine di «acrocronismo»: essa porta ad immaginare volentieri che la civiltà contemporanea, per quanto imperfetta, rappresenti nondimeno lo stato culminante dell'umanità e che tutte le età anteriori appartengano, al suo confronto, ad epoche di barbarie. Si tratta di un egoismo «cronocentrico», analogo all'egoismo «etnocentrico» del patriottismo.

Nella società attuale, il «diritto dell'uomo», proclamato da migliaia di anni da individui isolati e, da più di un secolo, da un'assemblea che attirò su di sé l'attenzione dei popoli e dei tempi, non è ancora riconosciuto che in linea di principio, come una semplice parola di cui non si cerca di penetrare il significa-

to. Di fatto, la brutale autorità persiste contro il diritto, nella famiglia e contemporaneamente nella società e nello Stato; persiste, ma pur ammettendo il suo contrario, si mescola con quest'ultimo in migliaia di combinazioni illogiche e bizzarre. Ben poco numerosi sono ormai i fanatici dell'autorità assoluta, che assegnano al principe il diritto di vita e di morte sui suoi sudditi, al marito e al padre lo stesso diritto sulla moglie e sui figli. L'opinione oscilla indecisa, orientata su questi argomenti meno dalla ragione che dalle circostanze del dramma, dalle simpatie personali, dal punto di vista dei racconti. In maniera generale, si può dire che l'uomo misuri il rigore dei suoi principi di libertà a seconda dell'interesse personale che ha nelle diverse circostanze. È rigoroso, categorico, quando si tratta di eventi che si svolgono dall'altra parte del globo; transige un po' e mischia le sue manie di autorità alle concezioni di diritto umano quando i fatti si riferiscono al suo Paese, alla sua casta; insomma, quando è direttamente coinvolto, rischia di lasciarsi accecare dalla passione e parlerebbe volentieri da padrone.

In certi Paesi, per esempio in Francia, non è forse ammesso, per così dire, che il marito abbia il diritto di uccidere la moglie infedele? È soprattutto nella famiglia, nei rapporti quotidiani con i suoi, che si può giudicare meglio l'uomo: se rispetta nel modo più assoluto la libertà di sua moglie, se i diritti e la dignità dei figli e delle figlie gli sono preziosi quanto i suoi, allora la prova è superata: è degno di entrare in un'assemblea di cittadini liberi. Altrimenti è ancora schiavo, perché è tiranno.

Si è spesso ribadito che il nucleo familiare è la cellula primordiale dell'umanità. È una verità del tutto relativa, perché due uomini che si incontrano e stringono amicizia, un gruppo che si forma per la caccia o per la pesca includendovi persino degli animali, un concerto di voci o di strumenti che procedono all'unisono, dei pensieri che si concretizzano in azioni comuni, costituiscono ugualmente gruppi embrionali della grande società mondiale. È per lo meno certo che i nuclei familiari, quali che siano del resto i costumi, poliginia o poliandria, monogamia o libere unioni, esercitano un'azione diretta sulla forma dello Stato per la ripercussione della loro etica: in grande si vedono le cose nello stesso modo in cui le si vedono in piccolo. L'autorità che prevale nel governo corrisponde a quella che

infierisce sulle famiglie, ma di solito, bisogna ammetterlo, in minori proporzioni, perché il governo non è in grado di fare pressione sui singoli individui come lo è il coniuge che può più facilmente opprimere chi vive sotto lo stesso tetto.

Conformemente a questa pratica familiare, che si è naturalmente trasformata in «principio» per tutti gli interessati, il governo si è dunque costituito, presso tutte le parti del genere umano che vivono separate le une dalle altre, in corpi politici distinti. Le cause di questa divisione variano e si intrecciano: qui la differenza di lingue ha separato due gruppi; altrove le condizioni economiche derivanti da un particolare suolo, da produzioni speciali, da vie storiche diversamente orientate, hanno tracciato il confine; poi su tutte le cause primarie, naturali e di evoluzione successiva, sono intervenuti i conflitti, che una società autoritaria deve giustificare sempre e ovunque. Così, per il gioco incessante degli interessi, delle ambizioni, delle forze di attrazione e di repulsione, si sono delimitati degli Stati che aspirano, a dispetto delle loro incessanti vicissitudini, ad una sorta di personalità collettiva, esigendo persino da parte dei cittadini un particolare sentimento di amore, di devozione, di sacrificio che si chiama «patriottismo». Passa un conquistatore, traccia le frontiere e, di colpo, i sudditi, d'autorità, devono modificare i loro sentimenti, orientarsi verso un nuovo sole.

Come la proprietà è il diritto di usare e di abusare, così l'autorità è il diritto di comandare a torto o a ragione. È proprio così che l'intendono i padroni, ed è pure così che lo comprendono i sottoposti, sia che obbediscano servilmente, sia che sentano lo spirito di ribellione risvegliarsi in loro. È vero che i filosofi hanno visto tutt'altra cosa nell'autorità. Desiderosi di dare a questa parola un significato che la avvicini al senso originario, analogo a quello di creazione, ci dicono che l'autorità risiede in chiunque insegni a chicchessia qualcosa di utile, che si tratti del primo fra gli scienziati o dell'ultima delle madri di famiglia²; alcuni giungono perfino a considerare il rivoluzionario che insorge contro il potere come il vero rappresentante dell'autorità.

[...]

Nell'infantile e barbara illusione di poter fermare la vita traboccante della folla, di immobilizzare la società a loro vantaggio, individui e classi che dispongono del potere, capi di Stato e

signori aristocratici, religiosi o borghesi, intervengono volentieri con la forza brutale per sopprimere ogni iniziativa popolare; ma non lo fanno più se non con mano esitante. Le leggi immutabili della storia cominciano ad essere abbastanza conosciute perché i più audaci fra gli sfruttatori della società osino opporsi frontalmente alla sua marcia; devono procedere con perizia e abilità per indirizzarla in vie laterali, come un treno che si devia fuori dalla linea principale. Finora il mezzo più frequentemente usato, e uno di quelli che sfortunatamente riescono ancora meglio ai padroni dei popoli, consiste nel tramutare tutte le energie nazionali in odio contro lo straniero. I pretesti sono facili da trovare, perché gli interessi degli Stati sono diversi e contrastanti per il fatto stesso di essere organismi artificialmente distinti e separati. Esiste anche qualcosa di più dei pretesti: ci sono i ricordi di torti, di massacri, di crimini di ogni specie compiuti in guerre precedenti; l'appello alla vendetta risuona ancora e, quando la nuova guerra sarà passata come un incendio, divorando tutto nelle sue terribili fiamme, lascerà ugualmente la memoria dell'odio e potrà servire da fermento per conflitti futuri. Quanti esempi si potrebbero citare di simili diversivi! Alle difficoltà interne del governo, i detentori del potere rispondono con guerre esterne; se queste guerre sono trionfanti, i capi non tralasciano di approfittarne per consolidare il loro regime: avranno avvilito il loro popolo per la follia della vanità che si chiama gloria; ne avranno fatto un complice vergognoso, incitandolo al furto, al saccheggio, alla strage: la solidarietà nel male assopirà le originarie rivendicazioni, finché di nuovo non si riempiranno i vasi del vino rosso dell'odio.

Ma, oltre alla guerra, i governanti hanno a disposizione mezzi potenti per allontanare da loro ogni pericolo. Fra gli altri, la corruzione, l'avvilimento attraverso il gioco, ogni tipo di vizio [...]. «Che cantino! Pagheranno!». Chi è depravato, avvilito e si disprezza, non ha più quel senso di dignità necessaria che potrebbe spingerlo alla rivolta: consapevole di avere un animo servile, si rende giustizia accettando l'oppressione. Così le guerre della Repubblica e l'esplosione di vizi e turpitudini, che seguirono i primi anni della Rivoluzione col suo ideale di austerità e di virtù, giunsero a proposito, per preparare il regime imperiale e l'ignominiosa degradazione dei caratteri. Tuttavia,

ci fu allora un fenomeno di assestamento, che provenne in gran parte da una reazione normale della società presa nel suo insieme. È naturale che gli uomini oscillino successivamente da un estremo all'altro, come la loro vita alterna l'attività al sonno, il riposo al lavoro. Inoltre, poiché una nazione è composta da un gran numero di classi e di gruppi diversi, che hanno la loro propria evoluzione nell'evoluzione generale, ne consegue che movimenti storici di tendenze opposte si urtano a vicenda e si incrociano, descrivendo le curve più complicate, di cui lo storico non può dipanare la matassa se non con molta fatica.

Così, durante le lotte intestine della Rivoluzione francese, i Vandeani rappresentavano certamente contro il governo centrale il principio del Comune autonomo, liberamente federato; ma, per una contraddizione di cui non potevano rendersi conto per l'assoluta mancanza di istruzione, essi erano diventati anche i difensori della Chiesa, che mira al dominio universale delle anime, e della Monarchia, che vede in tutti i membri del Comune solo dei soggetti a corvé e degli individui «tagliabili»³, persino nel senso di carne da macello sui campi di battaglia. Per una strana ingenuità che fa sorridere, ma che dovrebbe far piangere, i neri di Haiti, lottando per la loro libertà contro i piantatori bianchi, si proclamavano con entusiasmo servitori del re, e i ribelli delle colonie spagnole del Nuovo Mondo acclamavano il re cattolico di Spagna! Quasi sempre, nel corso dei secoli, coloro che si ribellarono contro una qualsiasi autorità lo fecero in nome di un'altra autorità, come se l'ideale consistesse solo nel cambiare padrone. All'epoca dei grandi movimenti di opinione e di liberazione intellettuale che portarono alla rivoluzione del 1830, coloro che lavoravano all'emancipazione della lingua, al libero studio della storia dell'arte e della letteratura di tutti i tempi e di tutti i Paesi, oltre alla Grecia, a Roma e al «secolo di Luigi XIV», tutti coloro che cercavano le proprie origini anche nel Medio evo e i propri avi anche fra i tedeschi e gli slavi, in una parola i «romantici», erano tuttavia rimasti, nella maggior parte, realisti e cristiani; i rivendicatori della libertà politica erano invece sempre legati alle forme classiche dell'«École», allo stile tradizionale sancito dalle «Académies». Quando Blanqui, nero di polvere, depose finalmente il suo fucile, dopo le tre giornate vittoriose di luglio, pronunciò due sole parole: «Abbas-

so i romantici!»⁴. La rivoluzione si era scomposta in due elementi, quello politico, che mirava al rovesciamento dei troni, quello letterario, che si adoperava per la liberazione della lingua e per l'estensione del suo ambito. In entrambi i settori i rivoluzionari erano anche i reazionari gli uni degli altri. È con ragione che, da un partito all'altro, ci si rimprovera mancanza di logica, incoerenza, assurdità e sciocchezze.

Lo storico, che contempla il va e vieni degli eventi e che cerca di estrarne la sostanza dal punto di vista del progresso, deve quindi risolvere il problema più difficile, quello di stabilire il parallelogramma delle forze tra i mille impulsi in lotta che si scontrano da ogni parte. Si sbaglia facilmente e spesso si disperde, credendo di assistere a un crollo, quando invece vi sono stati reali progressi, o piuttosto, nel generale regolamento dei conti, considerando le perdite e i guadagni, l'avere umano è aumentato di molto.

Ma come sembra lunga e difficile l'opera di vera rivoluzione a coloro che sono presi dall'Ideale! Certamente, le forme esteriori, istituzioni e leggi, obbediscono alla pressione dei cambiamenti profondi che si sono compiuti, ma non possono però produrli: è sempre necessario che una nuova spinta venga dall'interno. Sulle prime sembra che il voto di una Costituzione, o di leggi che stabiliscono con formule ufficiali la vittoria di quella parte della nazione che rivendica i suoi diritti, assicuri il progresso già realizzato in modo definitivo. Ora, è possibile che il risultato sia precisamente il contrario. Questa carta, queste leggi, accettate dai rivoltosi, consacrano, è vero, la libertà conquistata, ma la limitano anche; qui sta il pericolo. Esse determinano il limite preciso davanti al quale i vincitori devono fermarsi: questo diventa fatalmente il punto di partenza di un arretramento. La situazione non è infatti mai assolutamente stazionaria: se il movimento non avviene nella direzione del progresso, avverrà in quello della regressione. La legge ha l'effetto immediato di addormentare nel loro momentaneo trionfo coloro che l'hanno dettata; di togliere agli individui zelanti l'energia personale che li aveva animati nella loro opera vittoriosa e di passarla ad altri, ai legislatori di professione, ai conservatori, cioè ai nemici stessi di ogni cambiamento nel senso del progresso. Del resto, il popolo è in fondo conservatore: il gioco delle rivoluzio-

ni non gli piace a lungo; gli preferisce l'evoluzione, perché non la sospetta e, ignorandola, non le può mostrare il suo cattivo umore. Divenuti legalitari, gli antichi ribelli sono dunque in parte soddisfatti, rientrano nei ranghi degli «amici dell'ordine»; la reazione riprende il sopravvento fino a quando nuovi gruppi rivoluzionari, non vincolati da formule, aiutati dagli errori e dalle follie governative, giungono a fare un'altra breccia nelle antiche costruzioni.

Un'istituzione, appena viene fondata, non fosse che per combattere abusi che gridano vendetta, ne crea di nuovi con la sua stessa esistenza: bisogna che si adegui al cattivo ambiente e, per funzionare, che lo faccia in modo patologico. I creatori dell'istituzione obbediscono solo a un nobile ideale; gli impiegati che essi nominano devono invece tenere conto prima di tutto dei loro guadagni e della durata dell'impiego. Lungi dal desiderare il buon esito dell'opera, finiscono col volere soprattutto non raggiungere mai il fine⁵. Non si tratta più di un lavoro faticoso, si tratta solo dei vantaggi che esso rende, degli onori che conferisce. Così, una commissione di ingegneri viene incaricata di esaminare le denunce dei proprietari spodestati per la costruzione dell'acquedotto dell'Avre; sarebbe stato molto semplice studiare prima queste lamentele e poi rispondere secondo giustizia. No! Si comincia con l'impiegare qualche anno per rifare una livellazione generale della contrada, già fatta e bene. Il tempo passa, le spese si accumulano e le lamentele si inaspriscono. Quante volte accade che i crediti votati per questo o quel lavoro siano chiaramente insufficienti e servano appena appena alla manutenzione delle impalcature, mentre i guadagni degli ingegneri corrano come se si effettuasse un lavoro utile! Quanti anni sono occorsi alla perseverante Associazione della Loira navigabile per ottenere l'autorizzazione a costruire, a sue spese, un canale sul letto del fiume, con muri a spina di pesce poco costosi! Lo Stato ammetteva solo lavori che richiedevano milioni e che, probabilmente, dopo venti anni sarebbero stati ancora allo studio, come tante altre opere vitali per l'utilizzo intelligente del suolo della Francia.

La legge è emanata dal parlamento eletto dal popolo, in cui risiede la sovranità nazionale. Più il Paese è libero, più è rispettabile il corpo legislativo che si è scelto, ma più è necessario il

libero esame di tutto ciò che la libertà comporta. Ora, nessuna istituzione è più soggetta alla critica del parlamento.

Esso fu un innegabile strumento di progresso per la nazione che gli diede origine; e si comprende l'ammirazione espressa da Montesquieu quando studiava il funzionamento del sistema inglese, così semplice e, allora, così logico. Più tardi, con l'Assemblea nazionale del 1789 e con la Convenzione, il parlamento attraversò in Francia il suo periodo eroico; tutto sommato, fu abbastanza bella figura nella storia della graduale liberazione dell'individuo. Poi ha conquistato quasi tutti i Paesi del mondo, comprese le repubbliche nere di Haiti, Santo Domingo e Liberia; solo la Russia (1905), la Turchia, la Cina, le colonie sfruttate dagli europei ed alcuni altri Stati restano senza rappresentanza nazionale. L'istituzione si è diversificata nei vari Paesi, mostrando qui, in modo particolare, un certo difetto, mentre un altro risalta altrove; ma ovunque si manifesta una profonda divergenza tra l'evoluzione del popolo e quella delle sue Camere legislative.

Lasciando da parte i sistemi censitari e plurimi, considerando solo il suffragio universale onestamente applicato, trascurando anche il fatto che, tranne rare eccezioni, la metà femminile della popolazione non è «rappresentata», non si può pretendere che la legge votata dalla maggioranza degli eletti, essi stessi scelti dalla maggioranza dei votanti, esprima l'opinione della maggioranza degli elettori; in realtà, il contrario è spesso vero. Questo vizio, puramente matematico, poteva essere trascurabile quando nello Stato esistevano solo due partiti, poiché le perdite e i guadagni si equilibravano nell'insieme, ma diventa tanto più grave in quanto la vita aumenta e le opinioni si diversificano. Solo la Svizzera affida alla totalità degli elettori l'accettazione finale o la reiezione di ogni nuova legge.

Salvo in casi del tutto eccezionali, lo spettacolo offerto dai Paesi durante il periodo elettorale non è di quelli che possono rallegrare l'uomo di principi. Che il candidato abbia fatto personalmente violenza alla sua modestia, o che un comitato lo presenti, le ambizioni vengono a galla, le manovre, le gare di promesse, le menzogne hanno buon gioco: non è il più onesto di quelli che si propongono ai suffragi che ha più probabilità di successo. Dovendo i legislatori conoscere ogni sorta di proble-

mi, locali e mondiali, finanziari e educativi, tecnici e morali, nessuna capacità specifica raccomanda il candidato agli elettori. L'eletto dovrà il suo successo a una certa popolarità locale, al carattere cordiale, alla capacità oratoria, al talento organizzativo, ma frequentemente anche alla ricchezza, alle relazioni familiari e persino, se grande industriale o grosso proprietario, al timore che incute. Più spesso sarà un uomo di partito: non gli si chiederà di operare per il pubblico bene, né di facilitare i rapporti fra gli uomini, ma di combattere questa o quella fazione; in breve, la composizione delle Camere non ricorderà in nulla quella della nazione, ma le sarà generalmente inferiore per qualità morali, in quanto dominata da politici di professione.

Una volta nominato, il rappresentante è di fatto indipendente dai suoi elettori: ci si deve affidare alla sua coscienza nelle decisioni relative alle mille contingenze di ogni giorno; se non si allinea coi suoi elettori, non esiste alcun ricorso contro il voto emesso. Lontano da qualsiasi controllo nei quattro, sette o nove anni del suo mandato, e ben consapevole della propria impunità, l'eletto si trova immediatamente esposto a ogni sorta di allettamenti da parte delle classi dominanti. Il nuovo arrivato s'inizia alla tradizione legislativa sotto la guida di veterani del parlamentarismo, adotta lo spirito di corpo, riceve le sollecitazioni della grande industria, degli alti funzionari e, in modo particolare, della finanza internazionale. Quand'anche il parlamento resti composto da persone in maggioranza oneste, vi si sviluppa una mentalità speciale, fatta di trattative, di compromessi, di palinodie, di transazioni che non devono giungere all'orecchio del grande pubblico, di mercanteggiamenti di corridoio che si coprono con qualche brillante tenzone fra tribuni consumati. Ogni nobile carattere è avvilito, ogni sincera convinzione contaminata, ogni giusta volontà annullata.

Non bisogna dunque stupirsi che tanti uomini si rifiutino di alimentare con il loro voto un simile ambiente e di cooperare alla «conquista dei pubblici poteri». I rivoluzionari sanno almeno che le forme del passato dureranno finché i lavoratori si interesseranno alla loro esistenza e verranno a patti con esse, fosse anche per modificarle, e non possono che deplorare l'ingenuità di quelli che ritengono di poter «fare la rivoluzione a colpi di schede elettorali». Per avere questa illusione, bisogna

non considerare la reale debolezza di questo parlamento, supposto sovrano, bisogna chiudere gli occhi sulle istituzioni molto potenti che si sono costituite intorno, giocando con i legislatori come il gatto col topo.

[...]

Tutti i movimenti di emancipazione sono collegati, benché spesso i ribelli si ignorino fra loro e conservino persino le loro inimicizie e i loro atavici rancori. Dall'Inghilterra alla Germania, dalla Francia all'Italia, gli operai che si detestano reciprocamente sono numerosi, il che non impedisce loro di aiutarsi a vicenda nella comune lotta contro il capitale oppressore. Allo stesso modo, fra le donne che si sono lanciate con impeto nella lotta per la rivendicazione della parità dei sessi, ci fu dapprima una grandissima percentuale che, in quanto aristocratiche o letterate, mantenevano un sacro orrore nei confronti dell'operaia dai vestiti consunti o sudici. Tuttavia, fin dai primi tempi del «femminismo», si sono viste donne coraggiose andare eroicamente verso le prostitute per solidarizzare con loro e per protestare contro l'abominevole trattamento cui sono soggette e contro la scandalosa parzialità della legge nei confronti dei corruttori e a danno delle vittime. A rischio di insulti e di contatti fra i più ripugnanti, osarono scendere nelle case di tolleranza e allearsi con le loro biasimate sorelle contro la vergognosa ingiustizia della società. Le volgari risate, i vili oltraggi, con cui erano stati accolti i loro primi tentativi hanno poi fatto posto, in molti beffeggiatori, ad una profonda ammirazione. È questo un coraggio di altro valore rispetto a quello del feroce soldato che, preso da un bestiale furore, tira sciabolate o spara colpi di fucile.

Ovviamente, tutte le rivendicazioni delle donne nei confronti degli uomini sono giuste: quelle delle operaie che sono pagate meno degli uomini per lo stesso lavoro, quelle delle mogli che sono perseguite per «delitti» che diventano «scappatelle» se a commetterli sono i mariti, quelle delle cittadine che sono escluse da qualsiasi attività politica, che devono obbedire a leggi che non hanno contribuito a creare e che pagano tasse che non hanno approvato. Il loro diritto di recriminazione è assoluto; nessuna di quelle che all'occasione si vendicano dovrebbe essere condannata, poiché i torti principali sono quelli dei privilegiati. Tuttavia, di solito la donna non si vendica; nei suoi

congressi, al contrario, fa ingenuamente appello ai legislatori e ai governanti, aspettando la salvezza dalle delibere o dai decreti. Nondimeno, di anno in anno, l'esperienza insegnerà loro che la libertà non si mendica, ma va conquistata; insegnerà inoltre che la loro causa si fonde con quella di tutti gli oppressi, chiunque essi siano. Esse dovranno ormai occuparsi di tutti coloro che subiscono torti e non solo delle sfortunate donne obbligate dalla miseria a vendere il loro corpo. Unite le une agli altri, tutte le voci degli umiliati e degli offesi tuoneranno in un grido formidabile che bisognerà per forza sentire.

Non c'è possibilità di sbagliare. Coloro che cercano la giustizia non avrebbero alcuna probabilità di poterla ottenere un giorno, né di essere confortati da alcun raggio di speranza nella loro miseria, se l'unione di tutte le classi nemiche si mantenesse senza defezioni, se si presentasse solida come il muro vivente di un quadrato di fanteria. Ma dalle loro file escono innumerevoli transfughi: alcuni se ne vanno senza esitazione ad ingrossare il campo dei ribelli, altri si disperdono qua e là, più o meno vicini al gruppo degli innovatori o a quello dei conservatori, ma in ogni caso troppo lontani dal loro luogo di origine perché li si possa richiamare al momento della battaglia. È del tutto naturale che i corpi organizzati si impoveriscano dei loro elementi migliori per un continuo movimento di migrazione. Lo studio dei fatti e delle leggi, che la scienza contemporanea rivela nella loro concatenazione, le rapide trasformazioni dello stato sociale, le nuove condizioni dell'ambiente, il bisogno di equilibrio morale negli esseri che la ricerca della verità logicamente attira, tutto ciò crea ai giovani un ambiente completamente diverso da quello che comporta un organismo tradizionale di lenta e faticosa evoluzione. È vero che anche i rappresentanti dei vecchi monopoli hanno le loro reclute, soprattutto tra quelli che, stanchi di soffrire per le loro idee, vogliono infine gustare le gioie e i privilegi di quel mondo, mangiare a sazietà e vivere a loro volta da parassiti. Ma quale che sia il valore particolare di questo o quell'individuo che cambia ideale e abitudini, è certo che l'esercito d'assalto rivoluzionario guadagna in questo scambio di uomini, poiché accoglie gli appassionati, i risoluti, gli uomini

dall'audacia e dalla volontà giovanili, mentre verso il campo dei vecchi partiti si dirigono i vinti dalla vita: essi portano il loro scoraggiamento e la loro vigliaccheria.

Lo Stato e i diversi Stati particolari che lo compongono hanno il grande svantaggio di agire secondo un meccanismo così regolare, così pesante, che è loro impossibile modificarne i movimenti e adattarsi alle cose nuove. Non solo il burocratismo non è di aiuto all'andamento economico della società, ma gli è doppiamente nocivo, prima ostacolando in ogni modo l'iniziativa individuale e impedendole persino di nascere, poi ritardando, fermando, immobilizzando i lavori che gli vengono affidati. Gli ingranaggi della macchina amministrativa sono sistemati esattamente in senso inverso rispetto a quelli che funzionano in un organismo industriale. In questo ci si ingegna a ridurre le parti inutili per produrre il maggior risultato con il meccanismo più semplice; nella gerarchia amministrativa, al contrario, ci si sforza di moltiplicare incaricati e subordinati, direttori, controllori o ispettori; si rende il lavoro impossibile a forza di complicarlo. Appena si presenta un affare che esula dalla routine abituale, l'amministrazione è agitata come lo sarebbe uno stuolo di rane dalla caduta di una pietra nella palude. Tutto diventa pretesto per ritardi o lamenti. Uno rinvia la firma perché è geloso di un rivale che potrebbe trarne profitto; un altro perché teme di dispiacere a un superiore; un terzo riserva la sua opinione per darsi importanza. Poi vengono gli indifferenti e i pigri. Il tempo, gli incidenti, i malintesi completano la scusa della cattiva volontà; i carteggi scompaiono infine sotto una coltre di polvere nell'ufficio di qualche capo malevolo o pigro. Le inutili formalità e, in certi casi, l'impossibilità materiale di fornire tutte le firme richieste bloccano gli affari che si smarriscono come pacchi sulla strada delle capitali.

Non si possono fare i lavori più urgenti perché la forza d'inerzia degli uffici resta invincibile. Ne è un esempio l'isola di Ré, che si trova in pericolo di essere un giorno tagliata in due da una tempesta. Dalla parte dell'oceano ha già perso una fascia di terra larga in certi punti parecchi chilometri; attualmente, solo un istmo di larghezza inferiore a cento metri resta nella zona più minacciata. Il cordone di dune che forma l'ossatura dell'isola è lì molto debole: tutto fa prevedere che durante

una forte marea di equinozio un qualche furioso vento da ovest spingerà un giorno le onde attraverso la lingua di sabbia e si aprirà così uno stretto tra le paludi e i campi. Tutti convengono che sarebbe urgente costruire una grande diga in questo punto debole dell'isola; ma vi era stato costruito un tempo un fortino, opera priva di valore, abbandonato ora ai pipistrelli, senza che vi sia nessuno di guarnigione. Non importa: è sotto la sorveglianza virtuale del genio e, di conseguenza, tutti i lavori civili nelle vicinanze sono necessariamente fermi; questa parte dell'isola deve morire. Non lontano da lì, le acque di un golfo hanno fatto irruzione nelle saline e le hanno trasformate in un estuario senza profondità. Sarebbe facile recuperare questi «acquittrini perduti»; i rivieraschi lo avevano progettato, ma l'invasione del mare ne ha fatto un patrimonio nazionale e la serie di formalità che il recupero del suolo comporterebbe sembra talmente infinita che la realizzazione ne è diventata impossibile. La terra perduta resterà tale, a meno che non arrivi una rivoluzione ad eliminare ogni inopportuno intervento di uno Stato ignorante e indifferente e affidi agli interessati stessi la libera gestione dei propri interessi.

Sotto certi aspetti, il potere viene esercitato dai piccoli funzionari in modo ancora più assoluto che dai personaggi che occupano una posizione importante. Questi sono costretti, per la loro stessa importanza, a un certo decoro: sono tenuti a rispettare ciò che chiamano le «buone maniere» e a nascondere le loro insolenze, cosa che talvolta è sufficiente per sopirli e calmarli. D'altra parte, le brutalità, i reati o i misfatti, che i grandi commettono, suscitano l'attenzione di tutti; l'opinione pubblica si immischia nelle loro azioni e le discute con passione. Spesso rischierebbero persino di essere rovesciati da un intervento dei corpi deliberanti e di trascinare i loro capi nella caduta. Ma il piccolo funzionario non deve temere simili responsabilità quando un capo potente lo copre col suo scudo. Allora tutta l'amministrazione superiore, fino al ministro, fino al re, si fa garante della sua irreprensibile condotta. Il volgare può esternare tutta la sua volgarità, il violento colpire a suo piacimento, il crudele divertirsi a torturare a lungo. Che inferno vivere sotto l'odio di un sottufficiale istruttore, di un carceriere, di un aguzzino! Per legge, per regolamento, per tradizione, per compiacenza verso i

superiori, il tiranno è contemporaneamente giudice, testimone, carnefice. Quando appaga la propria collera, si presume sempre che abbia fatto rispettare la maestà dell'infalibile giustizia. Allorché il cattivo destino l'ha fatto satrapo di qualche lontana colonia, chi mai potrebbe opporsi al suo capriccio? Egli s'innalza al rango dei re e degli dei.

La tracotanza del burocrate che, protetto da un vetro, può permettersi di essere grossolano nei confronti di chicchessia, lo «spirito» del magistrato che si esercita a spese dell'imputato che sta per condannare, la brutalità dell'agente che fa la retata o «pesta» i manifestanti, mille altri modi arroganti dell'autorità, ecco ciò che mantiene l'animosità tra governanti e governati. Bisogna anche notare che questi fatti che accadono giornalmente non si mettono al riparo della legge, ma di decreti, circolari ministeriali, regolamenti, ordinanze prefettizie ed altro. La legge può essere dura, persino ingiusta: il lavoratore la incontra solo raramente sul suo cammino; in certe circostanze può anche passare la vita senza sospettare di esserle sottomesso e ignorare persino di pagare le imposte; ma ad ogni manifestazione della sua attività, deve confrontarsi con decisioni emanate da funzionari molto più irresponsabili dei membri del parlamento, decisioni senza ricorso che ad ogni istante ricordano all'individuo la tutela posta dallo Stato su di lui.

Il numero dei funzionari, grandi e piccoli, deve naturalmente aumentare in proporzioni considerevoli via via che aumentano le risorse finanziarie e il fisco s'ingegna di trovare nuovi procedimenti per estrarre più entrate dalla «materia imponibile». Tuttavia, l'abbondanza degli incaricati e degli impiegati deriva soprattutto dalla cosiddetta «democrazia», cioè la partecipazione della moltitudine alle prerogative del potere. Ogni cittadino vuole averne il suo pezzetto; l'occupazione principale delle persone che hanno già la loro funzione ufficiale è di classificare, studiare, postillare le domande di coloro che reclamano anch'essi il posto. Il bilancio non ha forse pagato – e forse paga ancora – un ispettore delle foreste dell'isola di Ouessant che ha in tutto otto alberi, cinque nel giardino del curato e tre nel cimitero?

La pressione esercitata sul governo dalla moltitudine dei sollecitatori è tale che l'acquisto di lontane colonie è dovuto in grandissima parte alla preoccupazione di distribuire funzioni. Si

può immaginare che cosa sia in molti Paesi la pretesa colonizzazione dal fatto che in Algeria il numero di francesi residenti nel 1896 entro i confini del territorio era poco più di 260.000, tra cui si contavano più di 51.000 funzionari di ogni tipo, ossia circa un quinto dei coloni⁶; dal totale sono però stati scalati i 50.000 militari. Questo ricorda l'iscrizione aggiunta su una carta sotto il nome della «città» di Ushuaia, la colonia abitata più a sud dell'America e del mondo: «Settantotto residenti, tutti funzionari»!

La Francia è un buon esempio di questa «democratizzazione» dello Stato: è amministrata da circa seicentomila partecipi della forza sovrana; ma se ai funzionari propriamente detti si aggiungono quelli che si considerano tali e che, di fatto, sono investiti di un certo potere locale o momentaneo, come gli individui separati dal grosso della nazione per titoli distintivi quali guardie campestri o banditori pubblici, senza contare gli insigniti di onorificenze e i decorati, si constata che il numero dei funzionari supera di molto quello dei soldati. Presi nel complesso, sono persino dei sostegni molto più energici del governo che li paga; mentre il militare obbedisce agli ordini ricevuti perché ha paura, il funzionario aggiunge all'impulso di obbedienza forzata quello della convinzione: facendo parte del governo egli stesso, ne concentra lo spirito in tutto il suo modo di pensare e nella sua ambizione. Da solo, rappresenta lo Stato. Inoltre, l'immenso esercito dei funzionari in carica ha come riserva l'esercito, ancora più grande, di tutti i candidati alle funzioni, di tutti i sollecitatori e postulanti, parenti, cugini e amici. Come i ricchi si appoggiano sulla massa profonda dei poveri e dei famelici, simili a loro per gli appetiti e la brama di lucro, così le moltitudini, che gli impiegati di ogni specie opprimono, vessano e maltrattano, sostengono indirettamente lo Stato, poiché si compongono di individui tutti tesi a brigare per ottenere degli impieghi.

Naturalmente questa infinita espansione del potere, questa minuziosa ripartizione di posti, di onori e di miseri trattamenti economici, fino a salari ridicoli, fino alla semplice prospettiva di guadagni futuri, ha due conseguenze con effetti contraddittori. Da una parte, l'ambizione di governare si generalizza, si universalizza persino: la normale tendenza del cittadino comune è

quella di partecipare alla gestione della cosa pubblica. Milioni di uomini si sentono solidali nel mantenimento dello Stato che è loro proprietà, cosa loro; parallelamente, il debito crescente del governo, suddiviso in migliaia di piccoli titoli di rendita, trova tanti difensori quanti sono i creditori che di trimestre in trimestre percepiscono il valore delle loro cedole. D'altra parte, questo Stato, che è diviso in innumerevoli frammenti e che colma dei suoi privilegi questo o quell'individuo che tutti conosciamo e che non abbiamo nessun motivo speciale di ammirare o di temere, che abbiamo persino ragione di disprezzare, questo governo banale, troppo conosciuto, cessa di dominare la moltitudine con quell'immagine di terribile maestà che un tempo apparteneva a capi quasi sempre invisibili e che non si mostravano al pubblico se non circondati da giudici, sgherri, carnefici. Non solo lo Stato non ispira più un terrore reverenziale e misterioso, ma provoca persino ilarità e disprezzo: è attraverso i giornali satirici, soprattutto attraverso le splendide caricature, diventate una delle forme più naturali dell'arte contemporanea, che i futuri storici dovranno studiare lo spirito pubblico durante tutto il periodo che inizia dalla seconda metà del diciannovesimo secolo. Lo Stato perisce, si neutralizza per la sua stessa dispersione; nel momento in cui tutti lo possiedono, ha cessato virtualmente di esistere, non è più che l'ombra di se stesso.

È così che le istituzioni svaniscono nel momento in cui apparentemente trionfano. Lo Stato si è ramificato ovunque, ma dappertutto si mostra anche una forza contraria, un tempo ritenuta senza valore e sconosciuta a se stessa, ma in continua crescita e ormai consapevole dell'opera che compirà. Questa forza è la libertà della persona umana che, dopo essere stata spontaneamente esercitata da molte popolazioni primitive, fu proclamata dai filosofi e successivamente rivendicata con maggiore o minore consapevolezza e volontà da innumerevoli rivoltosi. Ai nostri giorni, i ribelli si moltiplicano; la loro propaganda assume un carattere la cui forma, meno passionale di un tempo, è molto più scientifica; entrano in lotta più convinti, più audaci, più fiduciosi nella loro forza e trovano nelle condizioni dell'ambiente maggiori facilità per sfuggire all'ingerenza dello Stato. Questa è la grande rivoluzione che si prepara e che persino si realizza in parte sotto i nostri occhi. Al funzionamento sociale in nazioni

distinte, separate da frontiere e sotto il dominio di individui e classi che si pretendono superiori agli altri uomini, si mischia e si sostituisce, in maniera sempre più regolare e decisiva, un altro modo di evoluzione generale, quello dell'azione diretta della volontà liberamente espressa dagli uomini che si associano per un'opera determinata, senza preoccupazioni di frontiere fra le classi e le nazioni. Ogni realizzazione che si compie così, senza l'intervento dei capi ufficiali, al di fuori dello Stato, il cui pesante meccanismo e le cui antiquate procedure non si prestano al normale movimento della vita, è un esempio che può essere utilizzato per imprese più vaste. Gli antichi sudditi, divenuti degli associati che si uniscono in piena indipendenza, secondo le affinità personali, i rapporti col clima che li avvolge e il suolo che li sostiene, imparano a fare a meno di quelle autorità che li guidavano così male e che erano esercitate da uomini degenerati e folli. È attraverso i fenomeni relativi all'attività umana, nei settori del lavoro, dell'agricoltura, dell'industria, del commercio, dello studio, dell'insegnamento, delle scoperte, che gli asserviti giungono gradualmente a liberarsi, a conquistare il possesso completo di quella iniziativa individuale senza la quale nessun progresso è mai avvenuto.

Note al capitolo

1. Reclus si riferisce alla guerra civile a Creta del 1897, tra cretesi greci e cretesi turco-musulmani. Sei potenze europee (Germania, Austria, Italia, Gran Bretagna e Russia), oltre alla Grecia e alla Turchia, vennero coinvolte nel conflitto e, alla fine, imposero un accordo di pace conforme alla loro volontà, istituendo un Principato autonomo (ma nel 1913 Creta fu annessa alla Grecia). Il che ricorda le recenti vicende di Cipro [N.d.C.].

2. Saint-Yves d'Alveydra, *La Mission des Juifs*, p. 41.

3. Reclus fa qui un gioco di parole su *tailable* che vuol dire sia tagliabile sia tassabile [N.d.C.].

4. Gustave Geoffroy, *L'Enfermé*, p. 51.

5. Reclus cita qui Herbert Spencer, *Introduction to Social Science*, cap. V, p. 87. Tale titolo però non esiste, perciò verosimilmente si riferisce al cap. V di

The Study of Sociology di Spencer. Ivi (p. 75), Spencer osserva che «gli enti istituiti per porre rimedio a mali clamorosi tendono a divenire enti che si perpetuano ed operano in larga parte, talora prevalentemente, a vantaggio di coloro che ne traggono reddito» [N.d.C.].

6. Louis Vignon, *La France en Algérie*.

VI

A MIO FRATELLO CONTADINO*

[...]

Così noi prenderemo la terra; sì, la prenderemo, ma a quelli che la possiedono senza lavorarla, per restituirla a quelli che la lavorano, ma non per permettere che sfruttino a loro volta altri infelici. La quantità di terra alla quale l'individuo, il nucleo familiare e la comunità di amici hanno naturalmente diritto è

* Questo capitolo è la traduzione parziale dell'opuscolo *A mon frère le paysan*, Éditions des Eaux Vives, Parigi 1893, pp. 6-16. Secondo Paul Reclus, «venne tradotto in una dozzina di lingue europee, compresi due dialetti bretoni». Pur essendo quest'opera minore un classico della propaganda anarchica che mostra tutte le caratteristiche retoriche proprio al genere, è comunque di un certo interesse per le sue considerazioni sui rapporti tra capitalismo e razionalità tecnologica.

quella che possono lavorare individualmente o collettivamente. Appena un pezzo di terra supera l'estensione di quello che possono coltivare, avrebbero torto a rivendicarlo; ne spetta l'uso a un altro lavoratore. Il confine tra le differenti culture, dei singoli o dei gruppi, si traccia diversamente a seconda dell'organizzazione della produzione. Quello che tu coltivi, fratello, è tuo: noi ti aiuteremo a conservarlo con tutti i mezzi di cui disponiamo; ma quello che non coltivi è di un compagno. Fagli posto. Anche lui saprà far fecondare la terra.

Ma se entrambi avete diritto alla vostra parte di terra, volete restare isolati? Solo, isolato, il piccolo contadino, proprietario o mezzadro, è troppo debole per lottare contemporaneamente contro la natura avara e contro il malvagio oppressore. Se riesce a vivere, è per un prodigio di volontà. Bisogna che si adatti a tutti i capricci del tempo e che si sottometta in mille occasioni alla tortura volontaria. Che geli o che il sole scotti, che piova o che tiri vento, è sempre all'opera; che l'inondazione allaghi i suoi raccolti o che il caldo li bruci, miete tristemente quello che resta e che non sarà sufficiente a nutrirlo. Se arriva il giorno della semina, si tirerà via il grano di bocca per gettarlo nel solco. Nella sua disperazione gli rimane la fede inflessibile: se necessario, sacrifica una parte della povera messe, confidando che dopo il rude inverno, dopo la primavera insidiosa e traditrice, dopo la cocente estate, il grano rinasca ugualmente, per raddoppiare, triplicare, forse decuplicare la semente. Che intenso amore nutre per quella terra che lo fa tanto faticare, tanto soffrire con timori e delusioni, tanto esultare di gioia quando gli steli ondeggiano colmi di spighe. Nessun amore è più intenso di quello del contadino per il suolo che rivolta e semina, dal quale è nato e nel quale ritornerà! L'esattore tassa il suo aratro e gli prende il frumento; il commerciante ne sottrae un'altra parte; la ferrovia lo defrauda anche nel trasporto delle derrate. È continuamente ingannato. Noi abbiamo un bel gridargli: «Non pagare la tassa, non pagare la rendita». Egli paga ugualmente, perché è solo, perché non ha fiducia nei suoi vicini, piccoli contadini come lui, proprietari o mezzadri, e non osa accordarsi con loro. Li tengono asserviti con la paura e con la disunione.

Sono più forti contro i nemici comuni, lo Stato e il signore, i contadini associati in *Zadrougas* o «gruppi di amici», in *mir* o

piccoli «universi», come quelli della Russia o di altri Paesi slavi. La loro proprietà collettiva non è suddivisa in campi cinti da siepi, da muri, da fossati. Non devono discutere per sapere se una spiga spuntata a destra o a sinistra del solco è davvero di loro proprietà. Nessun ufficiale giudiziario, nessun avvocato, nessun notaio regola gli affari coi compagni. Dopo il raccolto, prima dell'epoca della nuova aratura, si riuniscono per discutere i comuni interessi. Il giovane che si è sposato, la famiglia che è cresciuta di un figlio o in cui è entrato un ospite, espongono la nuova condizione e prendono una quota maggiore dei comuni averi per soddisfare i bisogni accresciuti. Si stringono o allargano le distanze secondo l'estensione del suolo e il numero dei membri; ognuno sgobba nel proprio campo, felice di essere in pace coi fratelli che lavorano a loro volta sulla terra misurata secondo i bisogni di tutti. Nelle circostanze urgenti i compagni si aiutano reciprocamente; un incendio ha divorato una tal capanna: tutti si danno da fare a ricostruirla; un torrente d'acqua ha distrutto un lembo di campo: se ne concede un altro al detentore danneggiato; uno solo porta al pascolo le greggi della comunità: la sera, le pecore, le vacche sanno riprendere il sentiero della stalla senza essere spinte. La comune è al tempo stesso proprietà di tutti e di ognuno.

Sì, ma la comune, come l'individuo, è molto debole se rimane nell'isolamento. Forse non ha abbastanza terre per l'insieme di coloro che ne fanno parte: tutti devono soffrire la fame! Quasi sempre è in lotta con un signore più ricco che aspira al possesso di questo o di quel campo, di una certa foresta o di un certo terreno da pascolo. Essa resiste e, se il signore fosse solo, ben presto trionferebbe sull'avidò e insolente personaggio; ma non è solo: ha sempre dalla sua parte il governatore della provincia, il capo della polizia, i preti e i magistrati, l'intero governo con le sue leggi e il suo esercito. All'occorrenza, dispone del cannone per uccidere coloro che gli contendono il terreno in discussione. Perciò, anche se la comune avesse cento volte ragione, con ogni probabilità i potenti le darebbero torto. Noi abbiamo un bel gridarle, come gridavamo al tassabile isolato: «Non cedere!». Anch'essa deve cedere, vittima del suo isolamento e della sua debolezza.

Siete dunque molto deboli voi tutti, piccoli proprietari, isolati

o associati in comuni, siete molto deboli contro tutti quelli che cercano di asservirvi, accaparratori di terre che hanno delle mire sul vostro campicello, governanti che cercano di prelevarne l'intero prodotto. Se voi non sarete capaci di unirvi, dividerete presto la sorte di quei milioni e milioni di uomini che sono già spogli di ogni diritto alla semina e alla raccolta e che vivono nella schiavitù del salariato, trovando lavoro quando i padroni hanno interesse a darne, sempre costretti a mendicare in mille modi, ora chiedendo umilmente di essere assunti, ora persino allungando la mano per implorare un magro pasto. Costoro sono stati privati della terra: voi potreste esserlo domani. C'è dunque una così grande differenza fra la loro sorte e la vostra? La minaccia li ha già colpiti; essa vi risparmia ancora per un giorno o due. Unitevi tutti nella vostra disgrazia o nel vostro pericolo. Difendete ciò che vi resta e riconquistate ciò che avete perduto.

In caso contrario, il vostro futuro destino sarà orribile, perché siamo in un'epoca di scienza e di metodo e i nostri governanti, assistiti da un esercito di chimici e di docenti, ci stanno approntando una struttura sociale in cui ogni cosa sarà regolata come in fabbrica, in cui la macchina controllerà ogni cosa, anche gli uomini, che sono semplici ingranaggi di cui disfarsi quando prendono a ragionare e a decidere per proprio conto.

È così che nelle solitudini del grande West americano alcune compagnie di speculazione, in ottimi termini col governo, come lo sono tutti i ricchi o i furfanti che hanno la fortuna di diventarlo, si sono fatte concedere delle immense proprietà nelle regioni fertili e, a suon di uomini e di capitali, creano delle industrie cerealicole. Vi è un terreno coltivabile esteso quanto una provincia; questo vasto spazio è affidato a una specie di generale, istruito, esperto, buon agricoltore e buon commerciante, abile nell'arte di valutare con esattezza le capacità di rendimento dei terreni e dei muscoli. Il nostro uomo si stabilisce in una comoda casa al centro della sua terra. Nei suoi hangar ha cento aratri, cento seminatrici, cento mietitrici, cento trebbiatrici; una cinquantina di vagoni trascinati da locomotive vanno e vengono senza sosta sulle linee ferroviarie che collegano le stazioni della tenuta col porto più vicino, del quale possiede anche gli imbarcaderi e le navi. Una rete telefonica va dal palazzo a tutti gli edifici della proprietà: la voce del padrone si sente ovunque; egli

ode ogni rumore, osserva ogni azione. Nulla viene fatto senza un suo ordine o lontano dalla sua sorveglianza.

Che cosa diventano l'operaio e il contadino in questo mondo così bene organizzato? Le macchine, i cavalli e gli uomini sono utilizzati nello stesso modo: sono tutti visti come risorse numericamente quantificabili che devono essere usate nel modo più vantaggioso per il datore di lavoro, assicurando la massima produttività e la minima spesa possibile. Le scuderie sono disposte in modo tale che all'uscita dell'edificio gli animali comincino a scavare il solco, lungo parecchi chilometri, che devono tracciare fino all'estremità del campo; ogni loro passo è calcolato e frutta al padrone. Allo stesso modo, i movimenti di tutti i lavoratori sono regolati dal momento in cui lasciano i dormitori. Lì non vi sono donne né bambini che vengano a turbare il lavoro con una carezza o con un bacio. I lavoratori sono riuniti a squadre: queste hanno i loro sergenti, i loro capitani e l'inevitabile spia. Il loro dovere consiste nel fare metodicamente il lavoro prescritto, di osservare il silenzio nei ranghi. Se una macchina si guasta, quando non è possibile ripararla la si getta tra i ferri vecchi. Se un cavallo cade e si rompe una gamba, gli si spara un colpo di pistola nell'orecchio e lo si trascina al carnaio. Se un uomo cede alla fatica, se si spezza un arto o si fa prendere dalla febbre, si degnano di non finirlo, ma se ne sbarazzano ugualmente: che muoia in disparte senza stancare nessuno con le sue lamentele. Alla fine dei grandi lavori, quando la natura si riposa, anche il direttore interrompe il lavoro e licenzia il suo esercito. L'anno seguente troverà sempre una quantità sufficiente di ossa e di muscoli da assumere, ma si guarderà bene dall'impiegare gli stessi lavoratori dell'anno prima. Potrebbero parlare della loro esperienza, immaginare di sapere quanto il padrone, obbedire malvolentieri. Chissà! Attaccarsi magari alla terra da loro coltivata e immaginare che appartenga a loro!

Certamente, se la felicità dell'umanità consistesse nel creare alcuni miliardari che tesaurizzano i prodotti accumulati da tutti i lavoratori asserviti, a beneficio delle loro passioni e dei loro capricci, questo sfruttamento scientifico della terra da parte di una ciurma di galeotti sarebbe l'ideale sognato. I risultati finanziari di queste imprese sono prodigiosi. Una certa quantità di grano ottenuta dal lavoro di cinquecento uomini potrebbe nutrirne cinquantamila; alla spesa fatta per un magro salario corri-

sponde un rendimento enorme di derrate che si spediscono per nave e che si vendono a dieci volte il valore di produzione. È vero che, se la massa dei consumatori, mancando di lavoro e di salario, diventa troppo povera, non potrà più comperare tutti questi prodotti e, condannata a morire di fame, non arricchirà più gli speculatori. Ma costoro non si preoccupano del lontano futuro: prima di tutto guadagnare, camminare su un sentiero lastricato di denaro, poi si vedrà; i figli se la sbroglieranno. «Dopo di noi, il diluvio!».

Ecco, compagni lavoratori che amate il campo in cui avete visto per la prima volta il mistero del germoglio di frumento farsi strada nella dura zolla di terra, ecco quale destino vi si prepara! Vi prenderanno il campo e il raccolto, prenderanno voi stessi, vi attaccheranno a qualche macchina di ferro, fumante e stridente: tutti avvolti nel fumo del carbone, dovrete alzare e abbassare le braccia su un pistone dieci o dodicimila volte al giorno. È quel che chiameranno «agricoltura». Non aspettatevi allora di fare all'amore quando il cuore vi dirà di prendere moglie; non girerete il capo verso la ragazza che passa: il caporeparto non vorrà che si frodi il lavoro al padrone. Se a questi aggraderà permettervi di sposarvi per creare una progenie, è perché vi troverà di suo gradimento; avrete quell'animo servile che avrà voluto plasmare; sarete abbastanza abietti perché ne autorizzi la perpetuazione della razza. Il futuro che vi aspetta è quello dell'operaio, dell'operaia, del ragazzo di fabbrica! Nemmeno il sistema schiavistico dell'antichità classica è riuscito a modellare e a dar forma al materiale umano fino al punto da ridurlo allo stato di un attrezzo da lavoro. Che cosa resta di umano nell'essere smunto, storto, scrofoloso, che non ha respirato mai altra aria che quella delle scorie, dei grassi e delle polveri?

Evitate ad ogni costo questa morte, compagni. Conservate gelosamente la vostra terra, voi che ne avete un pezzetto: è la vostra vita e quella della donna, dei figli che amate. Associatevi ai compagni la cui terra è, come la vostra, minacciata dagli industriali, dagli usurai; dimenticate tutti i piccoli rancori fra vicini e raggruppatevi in comuni, dove tutti gli interessi siano solidali, dove ogni zolla d'erba abbia tutti i comunardi come difensori. In cento, in mille, in diecimila, voi sarete già molto forti contro il signore e i suoi lacchè; ma non sarete ancora abbastanza forti contro un esercito. Associatevi dunque, comune

con comune, affinché la più debole disponga della forza di tutte. Di più: fate appello a chi non ha niente, a quei diseredati delle città che vi hanno forse insegnato ad odiare, ma che bisogna amare perché vi aiuteranno a conservare la terra e a riconquistare quella che vi è stata tolta. Con loro voi attaccherete, voi fonderete la grande comune degli uomini, dove si lavorerà di concerto per vivificare il suolo, per abbellirlo e per vivere felici su questa buona terra che ci dà il pane.

Ma se non fate questo, tutto è perduto. Morirete schiavi e mendicanti. «Avete fame?», chiedeva di recente il sindaco di Algeri a una deputazione di poveri senza lavoro, «Avete fame? Ebbene, mangiatevi l'un l'altro!».

VII
CULTURA E PROPRIETÀ*

In realtà, non esiste un solo Paese d'Europa in cui le tradizioni dell'antica proprietà comunitaria siano del tutto scomparse; in certe regioni, particolarmente nelle Ardenne e nelle zone scozzesi della Svizzera, dove i contadini non dovettero subire un annientamento simile a quello che colpì gli abitanti dei villaggi tedeschi dopo le guerre della Riforma, le proprietà comuni sono

* Alcune delle più estese riflessioni di Reclus sulle forme storiche della proprietà si trovano nel capitolo VI («Culture et propriété») de *L'Homme et la Terre*, dove tratta delle differenze tra proprietà fondiaria piccola e grande, proprietà comunale e individuale, pratiche cooperative e competitive. I brani seguenti sono stati presi da quel capitolo (pp. 268-271, 278-285) e includono alcuni dei più eloquenti elogi della cooperazione e alcune delle più aspre critiche della concentrazione del potere economico.

ancora abbastanza estese da costituire una parte considerevole del territorio.

Nelle Ardenne belghe il territorio collettivo comprende tre parti: il *bosco*, il *terreno disboscato e debbiato* e il *pascolo*, ai quali si aggiungono spesso la terra arabile e le cave. I boschi, che costituiscono la parte più estesa della proprietà, sono suddivisi in un certo numero di tagli, generalmente da venti a ventidue. Ogni anno un taglio è suddiviso per sorteggio tra le diverse famiglie del comune, dopo che la corteccia delle querce è stata precedentemente tolta a beneficio della cassa comunale. Per il lavoro del grande bosco le famiglie sono ripartite in gruppi di cinque e in questi ognuna a turno si incarica dell'abbattimento, della squadratura, del trasporto. Dopo il taglio, ognuno procede a debbiare la parte di terreno che gli è toccata in sorte e semina la segale, che raccoglierà l'anno seguente. Due anni e mezzo dopo la raccolta della segale, gli abitanti si spartiscono le ginestre che sono cresciute nei debbi, dopo di che il taglio, che ha già ripreso un certo sviluppo, è lasciato a se stesso fino a quando ricominceranno le medesime operazioni. Il pascolo viene tenuto senza speciale organizzazione e in comune nei terreni incolti, nei boschi di alberi ad alto fusto e nei boschi cedui sei o sette anni dopo il taglio; le pietre si estraggono liberamente dalle cave, salvo preavviso.

Queste consuetudini influiscono chiaramente sul carattere morale degli individui e sviluppano considerevolmente lo spirito di solidarietà, di gentilezza reciproca e di cordiale affabilità; di qui l'uso di sottoporsi a volontarie corvé a beneficio di coloro che ne hanno bisogno; è sufficiente che questi ne facciano richiesta attraversando rumorosamente il villaggio e gridando: «Il Tal dei Tali ha bisogno del tal servizio! Chi vuole incaricarsene?». Immediatamente sono lì in parecchi per mettersi d'accordo su chi potrà intraprendere il lavoro più facilmente, e il servizio è reso¹.

In tutta la Svizzera due terzi dei pascoli e dei boschi alpini appartengono ai comuni, che possiedono anche torbiere, canneti e cave oltre a campi, frutteti e vigneti. In molte occasioni, quando i comproprietari del comune devono lavorare insieme, si sentono come a una festa e non al lavoro. Sono i ragazzi e le ragazze che salgono agli alpeggi spingendo davanti a loro greggi che

fanno tintinnare i loro armoniosi sonagli. Altre volte l'opera è più difficile: i boscaioli muniti di asce vanno ad abbattere gli alti abeti nella foresta comunale, quando la neve ricopre ancora il terreno; scortecciano i tronchi e li fanno scivolare nei canali delle valanghe fino al torrente che li trascinerà nei suoi meandri e nelle sue rapide.

Di sera, nelle notti invernali, tutti si riuniscono ora dall'uno ora dall'altro, secondo l'urgenza del lavoro, o per sgranare del granturco o per smallare delle noci o per lavorare ai regali di una fidanzata; in queste riunioni il lavoro è una gioia e i bambini vogliono prendervi parte. Il fatto è che per loro tutto è nuovo; invece di andare a dormire, vegliano con i grandi; sotto la calda cenere cuociono le castagne: le migliori saranno per loro; all'ora dei sogni essi sentiranno canzoni, si racconteranno loro storie, avventure, favole, che la loro immaginazione trasformerà in meravigliose visioni. In simili notti di comune benevolenza spesso si orienta in modo definitivo l'esistenza del bambino; è qui che nascono gli amori e si addolciscono le amarezze della vita.

Così lo spirito associativo non è scomparso nei comuni, nonostante l'ostilità dei ricchi e dello Stato, che hanno tutto l'interesse a disfare questi nuclei di resistenza alla propria brama di potere e che tentano di ridurre la società a un insieme di individui isolati. Il tradizionale mutuo appoggio si manifesta persino fra persone di lingua e nazione diverse. È costume in Svizzera scambiarsi i bambini tra famiglie dei cantoni tedeschi e francesi; ugualmente, gli abitanti delle campagne bearnesi mandano i loro figli nel Paese basco, accogliendo di rimando i giovani euskari come garzoni di fattoria, così che gli uni e gli altri possano conoscere presto le due lingue senza che i genitori abbiano dovuto aumentare le spese. Infine, tra carbonai e carbonai, tra cacciatori e cacciatori, tra marinai e marinai e, in linea di massima, tra tutti gli individui di uno stesso mestiere che hanno interessi comuni esistono da sempre virtuali rapporti di colleganza, senza costituzioni scritte né firme, ma che formano lo stesso delle piccole repubbliche strettamente coalizzate. In tutto il mondo i venditori ambulanti, che il caso fa incontrare nel corso dei loro spostamenti, sono legati in una specie di massoneria, di gran lunga più seria di quella dei «fratelli» riuniti nei

templi di Hiram.

Naturalmente, ogni uomo che diventava padrone dei suoi simili con la guerra, la conquista, l'usura o qualsiasi altro mezzo, istituiva con ciò stesso la proprietà privata a suo vantaggio, poiché appropriandosi dell'uomo s'impadroniva anche del suo lavoro, del prodotto del suo lavoro e infine della parte stessa di suolo comune in cui lo schiavo aveva fatto nascere la messe. Il re, in qualunque posto della Terra avesse dei sudditi, qualunque fosse la tenacia del popolo nel mantenimento delle antiche tradizioni, proprio in virtù del suo potere era sempre portato a soddisfare il proprio capriccio: prendeva gli uomini, prendeva la terra, distribuiva il tutto secondo il suo arbitrio. Le forme di ringraziamento, gli omaggi di vassallaggio, le condizioni di possesso feudale variavano secondo i Paesi e i tempi, ma il fatto essenziale è che la proprietà cessava di essere assicurata a colui che lavorava per essere attribuita a chi non sapeva maneggiare la vanga né tenere l'aratro.

[...]

Al regime della grande proprietà sostenuto dal moderno evolucionista si contrappone, qua e là, quello della divisione del suolo in piccole proprietà. La normale divisione, che si osserva principalmente in Cina, è quella che dà alla famiglia esattamente la quantità di terra che può lavorare in media per ottenere il raccolto necessario al suo sostentamento. Ma da nessuna parte la suddivisione è stata fatta secondo il buon senso o in modo puramente razionale; essa fu piuttosto il risultato dei conflitti che si sono verificati nella successione dei secoli fra interessi opposti. Dappertutto il contadino ha cercato di difendere il suo pezzetto di terra contro la rapacità del conquistatore o dell'acquirente allorché la gleba è uscita dalla comproprietà nazionale o comunale, e talvolta, in circostanze favorevoli, è riuscito a salvaguardare il suo piccolo campo. In molti posti la natura stessa gli è stata favorevole per la forma del rilievo o per le condizioni climatiche: qui il suolo che coltiva è difeso da scarpate, da muraglie di rocce, da paludi, da limitari di boschi; altrove si è trincerato dietro canali, in isolotti o radure; si è fatto piccolo per non essere visto. Infine, in certe regioni, ha conquistato a viva forza il diritto all'uso personale della terra: si è fatto temere per conservare la sua vanga nel campo patrimoniale. È con la rivo-

luzione che si è costituita la piccola proprietà; è grazie alla forza del popolo insorto contro il re, la nobiltà e la Chiesa che i servi di Saint-Claude hanno potuto ritagliarsi dei propri campi nell'immensa proprietà dell'abbazia; è ugualmente con la forza che gli schiavi di Santo Domingo hanno spezzettato le piantagioni dei bianchi per installarsi come liberi residenti.

Le peripezie della lotta che, al di là di ogni questione di principio, infierisce tra il libero lavoratore della terra e colui che sorveglianza degli schiavi o dei salariati che faticano a suo vantaggio, determinano conseguenze molto disuguali, che differiscono in ogni Paese per la diversità delle leggi. In alcune regioni la piccola proprietà tende a perdersi nei latifondi o ad addensarsi in territori di media estensione, di molto superiori alla capacità di coltivazione di una sola famiglia e tuttavia con un reddito superiore, a causa dei salariati di cui si paga il lavoro. Tutte le oscillazioni economiche della società che colpiscono le classi lavoratrici e capitalistiche, nobili o borghesi, si ripresentano sulla terra e modificano la rete delle linee divisorie. La crescita delle famiglie nei Paesi in cui prevale la consuetudine dell'uguaglianza delle spartizioni determina un autentico spezzettamento del suolo; di conseguenza, coloro che vogliono conservare la piccola proprietà nella sua originaria integrità si astengono dall'aver molti figli: proprio per questa ragione, il Paese si trova minacciato di spopolamento. La prassi tradizionale finisce per ridurre il lotto di ogni «spartitore» a un semplice solco; talvolta, con questa logica, si arriva persino a suddividere tra parecchi individui degli oggetti che, per la loro stessa natura, sono indivisibili. È già bizzarro che si possa dividere un campo in fasce o in appezzamenti talmente piccoli che la coltivazione ne diventa illusoria; ma quanto più assurde ancora appaiono le usanze che spingono gli aventi diritto a scindere una casa in tante proprietà distinte quanti sono i piani – è ciò che si fa a Nizza, Edimburgo e altrove – oppure a smembrare virtualmente gli animali da soma, per assegnarne il corpo e le membra separate a persone diverse² – o perfino a dividere un albero in rami o in fasci di ramoscelli di cui ognuno ha il suo proprietario ufficiale – come nello Djurjura berbero o a Ceylon. Recentemente, in quest'isola si giudicava una causa la cui posta era la proprietà della duemilacinquecentesima parte di dieci palme da cocco (Emerson Tennent).

Simili invenzioni non sembrano immaginate apposta per suscitare odi e fomentare processi?

Come fra la proprietà comune e la proprietà privata, la guerra imperversa senza sosta anche tra la grande e la piccola proprietà; non soltanto ciascuna crea un gruppo di classe ostile all'altra, ma si scontrano altresì come due sistemi diversi e nemici. Sebbene entrambe siano nate dagli appetiti e dalle passioni dell'uomo, le due forme di proprietà sono presentate dai loro sostenitori come regimi da conservare in perpetuo per le loro virtù essenziali. Innanzi tutto, la piccola proprietà, che sembra più vicina alla giustizia naturale, è vantata come lo stato per eccellenza: la famiglia dei coltivatori vi trova complessivamente una vita di lavoro incessante e l'impiego regolare delle ore e dei giorni. Anche quando i campi riposano, le persone della casa devono occuparsi del bestiame e della messa in opera dei loro prodotti; essi ornano anche le loro case: l'arte ha il suo ruolo naturale nell'esistenza del piccolo contadino. Il romanzo s'impadronisce volentieri della capanna rustica dove vede una cornice incantevole per l'idillio che sogna e che, del resto, ha potuto realizzarsi molte volte; ma quanto più spesso una sordida miseria si è seduta al focolare! Quand'anche l'umile gruppo familiare avesse la fortuna di godere di un modesto benessere, che cosa potrebbe fare per accrescere il proprio orizzonte, allargare le proprie idee, rinnovare il proprio bagaglio intellettuale, imparare anche ciò che si riferisce alla sua attività? La routine che lo lega alla gleba ereditaria lo tiene ugualmente chiuso nelle antiche abitudini: sebbene libero in apparenza, conserva nondimeno l'animo dello schiavo.

È per la pretesa di essere maestri di una agricoltura razionale che i proprietari di vasti possedimenti cercano di giustificare l'usurpazione delle terre comunali e private che essi devono alla nascita, alle ricchezze ereditarie o alle speculazioni. In ogni caso, questa pretesa è fuori luogo per quei grandi signori che si guardano bene dal risiedere nelle loro terre, come la maggior parte dei titolari delle proprietà irlandesi che sanno di essere odiati dai loro fittavoli. Non sarebbe dunque del tutto grottesco parlare di loro come di maestri? E che dire di quelli che sarebbero molto ben accetti dai loro contadini, abituati alla condizione di non proprietari, ma che, unicamente preoccupati di perce-

pire i loro redditi, scaricano ogni cura di gestione su economi, amministratori o uomini di legge la cui gerenza non è meno interessata?

Se illustri agronomi, che erano nello stesso tempo grandi proprietari, hanno introdotto in certi Paesi eccellenti metodi di coltivazione, se hanno trattato i loro campi scientificamente, come fabbriche di prodotti chimici in cui si applicano i metodi più moderni, hanno fatto conoscere nuove specie di piante o di animali, o ancora hanno praticato delle attività prima ignorate, non bisogna tuttavia dimenticare che il *latifundium*, nella sua essenza, comporta fatalmente che la gran parte delle persone venga privata della terra: se alcuni hanno molto, è perché la maggioranza non ha più niente. Alcuni grandi proprietari, presi dalla passione della terra, possono avere anche l'ambizione di essere ammirati come benefattori locali; ma in realtà il latifondo che inghiotte le terre circostanti non provoca meno disastri di un incendio o di altre calamità, perché il risultato alla fine è lo stesso: la rovina, non solo per la popolazione ma spesso per la terra stessa. Probabilmente, i proprietari terrieri più intelligenti sono indubbiamente capaci di formare una manodopera eccellente, e di certo avranno domestici di impeccabile correttezza; ma, anche supponendo che l'attività produttiva inaugurata da loro dia a tutta la popolazione dei dintorni lavoro sovrabbondante, non è inevitabile che, per il loro modo di agire autoritario, assoluto, di imporre il lavoro, formino dei sudditi invece di preparare uomini uguali? Essi si sforzano di perpetuare una società di carattere essenzialmente monarchico; cercano per giunta di ritornare al passato, di distruggere, nel loro ambito, tutti gli elementi di democrazia, di ricostituire un mondo feudale dove il potere appartiene a chi giudicano più meritevole, cioè a loro stessi e, in assenza di merito, a chi ha più appannaggi. Sarebbe sufficiente studiare una carta della Francia per leggersi l'azione esercitata dalle grandi proprietà. Fra le ragioni che spingono a consegnare questo o quel cantone a rappresentanti o a padroni reazionari, clericali e militaristi ad un tempo, la più decisiva è l'influenza dei grandi proprietari che, senza nemmeno prendersi la briga di far votare il loro servitorame e i loro fittavoli, li spingono naturalmente sulla strada di un tale abbassamento morale che questi votano spontaneamente per un regime di obbedienza

verso il padrone ereditario; è lo stesso sentimento che detta i suffragi dei domestici e dei fornitori nei quartieri eleganti delle città e nelle stazioni termali.

Comunque sia, ci si può chiedere se la grande proprietà, decantata come impulso al progresso, non sia nel suo insieme, per le influenze conseguite, meno efficace dal punto di vista dei miglioramenti materiali della piccola proprietà, per quanto divisa possa essere. Se nell'economia generale della Francia si dovessero stabilire in dettaglio, da un lato, tutte le eccedenze degli utili dovute alla gestione di uno solo nelle grandi proprietà e, dall'altro, tutte le perdite causate nei comuni dai parchi riservati a rari privilegiati, dai territori di caccia, dalle lande che si sostituiscono alle piccole proprietà, forse la bilancia penderebbe molto dalla parte del danno e la grande proprietà resterebbe per i popoli moderni quello che fu per i popoli antichi: una calamità mortale. D'altra parte, nella piccola proprietà l'iniziativa è riuscita ugualmente a farsi strada fra gli orticoltori e i piccoli coltivatori, come fra i ricchi agronomi, sebbene con meno fasto e letteratura. Il povero è probabilmente abitudinario e non rischia i suoi pochi soldi rosicchiati al fisco e all'usura che con estrema prudenza, e nondimeno rischia; alcuni sanno osservare, sperimentare, imparare: le generazioni, i secoli, non passano su di loro senza che abbiano realizzato esperienze durature. Sono dati di fatto: la terra del rude contadino rende oggi il doppio di ciò che essa rendeva quando Young³ percorreva le province francesi e ne constatava la desolante povertà. C'è progresso solo perché c'è l'iniziativa privata; tuttavia l'unione delle forze, che gode di tutti i vantaggi della grande e della piccola proprietà, non è quasi intervenuta: essa non fa che annunciarsi.

Fra le conseguenze determinate dalla grande proprietà non bisogna dimenticare l'ostacolo che crea alla libera circolazione, quando le popolazioni dei dintorni non hanno saputo trasgredire i divieti. In Gran Bretagna, il diritto di passaggio, *right of way*, agita l'opinione locale in venti posti contemporaneamente. Gli abitanti si vedono chiudere, uno dopo l'altro, antichi sentieri, e sventurate quelle comunità che si rivolgono ai tribunali se non possiedono titoli indiscutibili! In molti distretti della Scozia i signori hanno fatto proibire per legge l'accesso ai monti, e i passanti sono costretti alla stessa carreggiata del fondo valle utiliz-

zata da biciclette e da automobili. Le carte dello Stato maggiore inglese portano persino la prudente dicitura: «L'esistenza di una strada sulla carta non implica il diritto di servirsene». E se ne pentirà il viaggiatore che si azzarda a introdursi nel sottobosco o ad attraversare un campo a maggesi! Gli ultimi pedaggi stanno scomparendo – ancora ieri, nel 1893, si riscattava per 600.000 franchi la rimozione di uno steccato che impediva al bestiame il libero accesso a Gower Street, a Londra, come alla rue Bergère, a Parigi –, ma numerosi nuovi segnali di divieto li hanno sostituiti. Il pretesto abituale dei proprietari che chiudono i sentieri che attraversano le loro proprietà è la salvaguardia della selvaggina; perciò la grande proprietà ha il bracconaggio come corollario essenziale. Ai «quadri di caccia» di cui si inorgoglisce il cacciatore autorizzato, si oppongono le ecatombi del suo collega notturno, le pesche con la dinamite che spopolano un fiume in poche ore; ma la sanzione legale non è la stessa nell'uno e nell'altro caso. In pratica, la caccia all'uomo è permessa al proprietario e alle sue guardie, mentre non si potrebbe valutare quanti anni di prigione e di lavori forzati sia costata, quanti individui abbia perfino condotto al patibolo, la caccia al coniglio e all'«uccello sacro» nel diciannovesimo secolo.

Si discute tra gli uomini di Stato e gli economisti se incoraggiare la piccola proprietà: in Danimarca, ogni facilitazione viene offerta per l'acquisto di una proprietà di meno di quattro ettari. Si pensi anche all'esempio della *homestead exemption* degli Stati Uniti, che dichiara inalienabile e insequestrabile una piccola superficie di terreno per famiglia, come pure la casa in cui questa abita, a condizioni che variano da Stato a Stato. Ma è evidente che un simile sistema non può che restare limitato a una ridotta frazione di popolazione, altrimenti, avendo ogni produttore accesso al suolo, sarebbe assicurata la sua indipendenza e scossa alla base la concezione attuale della società. Perciò si può essere certi che nulla di simile acquisterà forza legale in Francia, a meno di restrizioni tali da renderne l'effetto illusorio. Gli islandesi sono i soli fra i popoli europei che si siano cautelati contro il monopolio delle terre. Dal 1884 il proprietario che non coltiva personalmente il proprio fondo è tenuto ad affittarlo a un altro.

Note al capitolo

1. Paul Gille, «Société nouvelle», marzo 1888.
2. P. Molesworth Sykes, «R. Geographical Society», 28 giugno 1897.
3. Arthur Young, agronomo inglese, viaggiò attraverso la Francia all'alba della Rivoluzione [N.d.C.].

VIII SUL VEGETARIANISMO*

Uomini di grandissimo valore, igienisti e biologi, hanno studiato così a fondo i problemi relativi all'alimentazione abituale che mi guarderei bene dal dare prova d'incompetenza esprimendo la mia opinione sull'alimentazione animale e vegetale. A ciascuno il suo mestiere. Non essendo né chimico né medico, non parlerò né dell'azoto né dell'albumina; non riprodurrò i dosaggi forniti dagli analisti; mi limiterò semplicemente a riferire le mie impressioni personali, che sicuramente coincideranno con quel-

* Questo scritto, qui pubblicato quasi integralmente, apparve dapprima in inglese su «The Humane Review», vol. 1, gennaio 1901, pp. 316-324, mentre la versione francese fu pubblicata successivamente, nello stesso anno, in «La Réforme alimentaire», marzo 1901, pp. 37-45. Il testo fu poi ristampato come opuscolo sia in francese sia in inglese ed è circolato fino ai nostri giorni.

le di molti vegetariani. Ripercorrerò il corso della mia vita e, all'occorrenza, mi fermerò a fare delle riflessioni quando le piccole avventure dell'esistenza lo solleciteranno.

All'inizio, devo dirlo, la ricerca della pura verità non ebbe niente a che vedere con le prime impressioni che fecero di quel monello che ero, ancora vestito da bambino, un vegetariano virtuale, in potenza. Ricordo distintamente l'orrore del sangue versato. Una persona della mia famiglia, mettendomi un piatto in mano, mi aveva mandato dal macellaio del paese, chiedendomi di prendere non so quale pezzo di carne sanguinolenta. Ingenuo e timoroso, mi avviai di buona lena a fare la commissione e penetrai nel cortile dove stavano i carnefici della bestia sgozzata. Ricordo ancora quel cortile sinistro, dove passavano uomini spaventosi, con grandi coltelli in mano che asciugavano sui grembiuli schizzati di sangue. Sotto un portico, un'enorme carcassa occupava, così mi pareva, uno spazio immenso; dalla carne bianca un liquido rosa colava nei canaletti di scolo. Muto e tremante, me ne stavo in quel cortile insanguinato, incapace di procedere, troppo terrorizzato per fuggire.

Altre scene amareggiano i miei anni infantili e, come quella della macelleria, segnano altrettante date della mia storia. Rivedo il maiale dei contadini, macellai occasionali e tanto più crudeli: uno di loro sgozza lentamente l'animale affinché il sangue coli goccia a goccia: è indispensabile, sembra, per la buona preparazione dei sanguinacci che la vittima abbia molto sofferto. Questa emette continui stridii, interrotti da pianti infantili, da richiami disperati, quasi umani. Sembra di sentire un bambino: il maiale domestico non è forse stato davvero per un anno il bambino di casa, rimpinzato per l'ingrasso, che con vero affetto rispondeva a tutte quelle cure che non avevano altro scopo se non quello di procurargli uno spesso strato di lardo? E quando l'amore è corrisposto, quando la massaia, incaricata di accudire al maiale, prova amicizia per il suo protetto, lo accarezza, lo lusinga e gli parla, appare forse ridicolo, come se fosse assurdo, quasi disdicevole, amare un animale che ci ama? Una forte impressione della mia infanzia è l'aver assistito a uno di questi drammi rustici: la sgozzatura di un maiale eseguita da una piccola folla insorta contro una mia generosa e vecchia prozia che non voleva acconsentire all'uccisione del suo pingue amico.

A forza la piccola folla del villaggio era entrata nel recinto dei maiali, a forza aveva trascinato la bestia nel rustico mattatoio dove l'attendeva l'apparato per la sgozzatura, mentre la sfortunata donna, accasciata su uno sgabello, piangeva lacrime silenziose. Stavo al suo fianco, vedevo queste lacrime e non sapevo se dovevo impietosirmi per il suo dolore o credere, insieme alla folla, che la sgozzatura del maiale fosse giusta, voluta dal buon senso così come dalla sorte.

Ognuno di noi, soprattutto se ha vissuto in un contesto popolare, lontano dalle banali città uniformi dove tutto è metodicamente classificato e nascosto, ognuno di noi ha potuto assistere ad uno di questi atti barbarici, commessi dal carnivoro contro le bestie che mangia. Non è il caso di andare in una qualche Porcopoli dell'America del Nord o in un *saladero* della Plata per osservarvi l'orrore dei massacri che rappresentano la base della nostra abituale alimentazione. Ma con il passare del tempo queste impressioni si cancellano: lasciano il posto a quella deplorabile educazione di tutti i giorni che consiste nel ricondurre l'individuo nella media, togliendoli tutto ciò che lo rende un essere unico, una persona. I genitori, gli educatori, ufficiali e non, i medici, senza contare quell'insieme tanto potente che si chiama «tutti», lavorano in sintonia per indurire il carattere del bambino riguardo a queste «carni ambulanti», che però amano come noi e come noi sentono e, grazie alla nostra influenza, progrediscono e regrediscono come accade a noi.

Perché uno dei più tristi risultati delle nostre abitudini alimentari carnivore è che gli animali sacrificati dall'appetito umano sono stati sistematicamente e metodicamente resi brutti, informi, degradati nella loro intelligenza e nel loro valore morale. Il nome stesso dell'animale nel quale il cinghiale è stato trasformato è diventato il più grosso degli insulti: la massa di carne che è stata vista voltolarsi nelle pozze nauseabonde è così laida da guardare che si evita ben volentieri ogni analogia tra la bestia e il piatto che se ne ricava. Quale differenza di aspetto e di portamento tra il muflone che salta sulle rocce delle montagne e il montone che, ormai privo di qualsiasi iniziativa, semplice carne abbruttita in balia della paura, non osa più allontanarsi dal gregge, si getta da solo in bocca al cane che lo rincorre! Stesso

imbastardimento nel manzo, che ora vediamo muoversi faticosamente nei campi, trasformato dagli allevatori in un'enorme massa di carne ambulante dalle forme geometriche, come progettate per il coltello del macellaio. È per produrre simili mostri che usiamo l'espressione «allevamento»! Ecco come gli uomini svolgono la loro missione di educatori nei confronti degli animali loro fratelli!

Del resto, non è forse in questo modo che ci comportiamo nei confronti dell'intera natura? Lasciate una banda di ingegneri in un'affascinante vallata, in mezzo ad alberi e praterie, sulle rive di un bel fiume, vedrete presto ciò che ne faranno! S'impegnano al massimo a rendere la loro opera personale il più evidente possibile e a nascondere la natura sotto mucchi di pietre e di carbone; saranno allo stesso modo tutti fieri di vedere il fumo delle loro locomotive innalzarsi in uno sporco intrico di volute giallastre o nere. È vero che talvolta questi ingegneri pretendono anche di abbellire la natura. Tant'è che quando, di recente, gli artisti belgi hanno protestato contro la devastazione dei paesaggi rivieraschi della Mosa, il ministro si è affrettato a far loro sapere che da allora in poi sarebbero stati contenti di lui: si impegnava infatti a fare costruire le nuove fabbriche tutte ornate con torrette gotiche! Allo stesso modo i macellai espongono le carcasse smembrate, le carni sanguinolente sotto gli occhi del pubblico, sul ciglio stesso delle strade più frequentate, a fianco di negozi infiorati e profumati; e hanno persino l'audacia di inghirlandare con rose le carni appese: così l'estetica è salva!

Ci si meraviglia di leggere sui giornali che tutte le atrocità della guerra in Cina siano non un brutto sogno, ma una triste realtà! Com'è possibile che uomini che hanno avuto la fortuna di essere accarezzati dalle loro madri e di ascoltare a scuola parole di giustizia e di bontà, come può accadere che queste belve dal volto umano provino piacere a legare dei cinesi fra loro per i vestiti e per i codini e a gettarli nel fiume? Come può succedere che diano il colpo di grazia ai feriti e che facciano scavare le proprie fosse ai prigionieri, prima di fucilarli? Chi sono questi terribili assassini? Sono persone che ci assomigliano, che studiano e leggono come noi, che hanno fratelli, amici, una moglie o una fidanzata: prima o poi, siamo destinati ad incontrarli, a stringere loro la mano senza trovarvi traccia del

sangue versato! Ma non c'è forse una diretta relazione di causa ed effetto tra l'alimentazione di questi carnefici che si proclamano «civilizzatori» ed i loro atti feroci? Anch'essi si sono abituati a esaltare la carne grondante di sangue come portatrice di salute, di forza e di intelligenza. Anch'essi entrano senza dis gusto nelle macellerie dove si scivola sul pavimento rossastro e si respira l'odore dolciastro del sangue! C'è dunque una differenza così grande tra il cadavere di un bue e quello di un uomo? Le membra tagliate, le viscere mischiate dell'uno e dell'altro si assomigliano molto: l'abbattimento del primo facilita l'uccisione del secondo, soprattutto quando risuona l'ordine del capo e si sentono di lontano le parole del signore incoronato: «Siate implacabili!».

Un proverbio francese dice che «ogni azione cattiva può essere negata». Questa pretesa conteneva una certa verità quando i soldati delle diverse nazioni commettevano separatamente le loro crudeltà e potevano in seguito imputare alla gelosia, agli odi nazionali, i fatti atroci a loro attribuiti. Ma in Cina, russi, francesi, inglesi, tedeschi non si nascondevano più con cautela gli uni dagli altri: i testimoni oculari e gli autori stessi ci hanno informati in tutte le lingue, gli uni con cinismo, gli altri con reticenza. La verità non può più essere negata; ma si è dovuto creare una nuova morale per spiegarla. Questa morale sostiene che vi sono due diritti dei popoli: l'uno viene applicato ai gialli, l'altro è privilegio dei bianchi. Assassinare, torturare i primi sembra ormai permesso, mentre sarebbe inammissibile farlo ai secondi. Ma a proposito degli animali, la morale non è ugualmente elastica? Eccitando i cani a sbranare la volpe, il gentiluomo impara a lanciare i suoi fucilieri sul cinese in fuga. Le due cacce non sono che un unico e identico *sport*; tuttavia, quando la vittima è un uomo, l'emozione, il piacere sono probabilmente più intensi. Lo si chieda a chi evocò di recente il nome di Attila per dare questo mostro come esempio ai suoi guerrieri!

Non è una digressione ricordare gli orrori della guerra a proposito dei massacri di bestiame e dei banchetti per carnivori. Il regime alimentare corrisponde ai costumi degli individui. Sangue chiama sangue. A questo proposito, ciascuno può misurare i propri ricordi sugli uomini che ha conosciuto; in cuor suo nessun dubbio potrà rimanere sul contrasto che esiste, in linea

generale, tra i vegetariani e i grandi mangiatori di carne, gli avidi bevitori di sangue, per la piacevolezza delle abitudini, la dolcezza del carattere, la serenità della vita.

È vero che sono qualità tenute in poco conto dai «superuomini» che, senza essere superiori agli altri mortali, hanno però più arroganza e contano di farsi valere disprezzando gli umili ed esaltando i forti. Secondo costoro gli uomini miti sarebbero dei deboli e dei malati che ingombrano la strada: allontanandoli, si farebbe un'opera pia. Se non li si uccide, almeno li si lasci morire. Ma è che, per l'appunto, i mansueti potrebbero essere più resistenti al male dei violenti: i tipi sanguigni e molto coloriti non sono di solito quelli che vivono più a lungo; gli uomini veramente forti non sono coloro che portano tutta la forza nell'aspetto esteriore, nel colorito rubicondo del viso, nella sporgenza dei muscoli o nelle rotondità del lucido grasso. D'altronde, la statistica potrà presto informarci positivamente a questo proposito; l'avrebbe già fatto se tante persone interessate non fossero impegnate a schierare a battaglia le cifre vere o false per difendere le rispettive teorie.

Comunque sia, diciamo soltanto che per la grande maggioranza dei vegetariani il problema non consiste nel sapere se i loro bicipiti e tricipiti sono più solidi di quelli dei carnivori, né se il loro organismo presenta una maggior forza di resistenza contro i colpi della vita e le possibilità di morte; il che d'altronde è molto importante. Per loro si tratta di riconoscere i vincoli di simpatia e collaborazione che legano gli uomini ai così detti animali inferiori, e l'estensione a questi nostri fratelli di quella stessa sensibilità che ha posto fine al cannibalismo tra uomini. Le ragioni che gli antropofagi potevano invocare contro la rinuncia alla carne umana nell'alimentazione abituale avevano lo stesso valore di quelle addotte oggi dai semplici carnivori; le ragioni che si fecero valere contro la mostruosa consuetudine sono proprio quelle a cui oggi ci appelliamo: il cavallo e il bue, il coniglio selvatico e il coniglio comune, il cervo e la lepre ci convengono più come amici che come carne. Teniamo a conservarli sia come rispettati compagni di lavoro sia come semplici partecipi della nostra gioia di vivere e di amare.

Ma ci obietteranno: «Se vi astenete dalla carne degli animali, altri carnivori, uomini o bestie, li mangeranno al vostro posto,

oppure la fame e gli elementi si incaricheranno di distruggerli». Probabilmente l'equilibrio delle specie si manterrà come una volta, secondo le possibilità della vita e la lotta reciproca degli appetiti; ma, almeno nel conflitto delle razze, spetterà ad altri l'opera distruttiva. Sfrutteremo razionalmente la parte di Terra che ci toccherà, rendendola il più possibile piacevole, non soltanto per noi, ma anche per le bestie che ci circondano; prenderemo sul serio il ruolo di educatori che dalle epoche preistoriche gli uomini si sono attribuiti. La nostra parte di responsabilità nelle trasformazioni dell'ordine universale non va al di là di noi stessi e dell'ambiente che ci circonda. Se facciamo poco, almeno quel poco sia opera nostra.

È certo che cadremmo nella pura assurdità se avessimo l'idea chimerica di spingere la pratica della teoria fino alle ultime conseguenze logiche, senza preoccuparci di considerazioni d'altro genere. A questo proposito, il principio del vegetarianismo non differisce da qualunque altro principio: deve adattarsi alle ordinarie condizioni di vita. Ovviamente, non abbiamo intenzione di subordinare tutte le nostre pratiche ed azioni di ogni ora, di ogni minuto, al rispetto della vita degli esseri infinitamente piccoli; non ci lasceremo morire di fame e di sete, come quel tal lama buddista, qualora il microscopio ci mostri una goccia d'acqua tutta palpitante di animali invisibili ad occhio nudo. All'occasione non ci faremo scrupolo di tagliare un bastone nella foresta, né di prendere un fiore in un giardino; coglieremo insalate, cavoli e asparagi per nostro nutrimento, pur riconoscendo pienamente la vita nelle piante come negli animali. Per noi non si tratta di fondare una nuova religione cui assoggettarci con dogmatismo settario: si tratta di rendere la nostra esistenza più bella possibile e conformarla, per quanto sta in noi, alle condizioni estetiche dell'ambiente. Come i nostri antenati si sono disgustati di mangiare la carne dei loro simili ed un bel giorno hanno cessato di portarla in tavola, così fra i carnivori ci sono molti che rifiuterebbero di mangiare la carne del nobile cavallo, compagno dell'uomo, o quella del cane e dei gatti, accarezzati ospiti del focolare; così ci ripugna bere il sangue e masticare il muscolo del bue, l'animale aratore che ci dà il pane. Non vediamo l'ora di non sentire più i belati dei montoni, i muggiti delle vacche, i grugniti e gli stridii dei maiali che si conducono al macel-

lo; aspiriamo ad un'epoca in cui non passeremo più di corsa, per abbreviare l'orrendo minuto, davanti a un mattatoio dai rivoli sanguinolenti, dagli uncini aguzzi dove pendono carcasse, dal personale imbrattato di sangue, armato di odiosi coltelli. Ci preoccupiamo insomma di vivere in una città dove non si rischi più di vedere macellerie piene di carcasse accanto a negozi di sete o di gioielli, di fronte alla farmacia o alla vetrina di frutti profumati, o alla bella libreria adorna di incisioni, statuette e opere d'arte. Vogliamo intorno a noi un ambiente gradevole alla vista e in armonia con la bellezza. Poiché i fisiologi o meglio ancora la nostra esperienza personale ci dicono che questo odioso nutrimento di carni fatte a pezzi non è necessario per sostenere la nostra esistenza, bandiremo questi orridi alimenti che piacevano ai nostri antenati e che piacciono ancora alla maggior parte dei contemporanei. Speriamo proprio che tra non molto costoro avranno almeno la delicatezza di nascondere il loro nutrimento. I macelli sono già relegati nelle periferie fuori mano: che le macellerie seguano lo stesso cammino, rintanandosi come le stalle negli angoli bui!

Aborriamo, perché sordide, la vivisezione e ogni sperimentazione rischiosa, a meno che non sia eroicamente praticata dallo scienziato sulla propria persona. Proviamo disgusto per l'azione ignobile del naturalista che punta sulla sua scatola farfalle vive e che distrugge tutto il formicaio per contarne le formiche. Ci scostiamo con ripugnanza dall'ingegnere che deturpa la natura imprigionando una cascata in tubi di ghisa e dal boscaiolo californiano che abbatte un albero di quattromila anni e di cento metri di altezza per mostrarne i cerchi nelle fiere o nelle mostre. La bruttezza nelle persone, nelle azioni, nella vita, nella natura circostante: ecco il nemico per eccellenza. Diventiamo belli noi stessi, e rendiamo belle le nostre vite!

[...]

BIBLIOGRAFIA

SCRITTI DI ELISÉE RECLUS

La presente bibliografia relativa alle opere citate include tutti gli scritti essenziali di Reclus. Per un elenco più completo si veda la bibliografia di Marie Fleming nel suo *The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisée Reclus*. Per ulteriori riferimenti si veda, in italiano, la ricchissima – seppure non esaustiva – bibliografia di Pier Luigi Errani in *Elisée Reclus, L'Homme. Geografia sociale*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 295-308, e in francese l'eccellente *Bibliografia* di Heiner Becker in «Itineraire», n. 14-15, 1998 (numero doppio monografico su Elisée Reclus), pp. 100-107. Quest'ultima include anche gli scritti di altri autori citati nell'Introduzione. Abbiamo segnalato le traduzioni italiane nell'edizione più recente a noi nota [N.d.E.].

- A mon frère, le paysan*,. Imprimerie Jurassienne, Ginevra 1893.
- An Anarchist in the Old South*, parte I, in «Mesechabe: The Journal of Surre(gion)alism», 11 (1993), pp. 15-17; parte II, in «Mesechabe:The Journal of Surre(gion)alism», 12 (1994), pp. 17-22.
- A propos du végétarisme*, in «La Réforme alimentaire», marzo 1901, pp. 37-45.
- L'anarchie*, in «Les Temps Nouveaux», Parigi 1896 (trad. it.: *L'anarchia*, in Eliseo Reclus, *Scritti sociali*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna 1951, pp. 45-58).
- Anarchy: By an Anarchist*, in «Contemporary Review», 45 (gennaio-giugno 1884), pp. 627-641 (trad. it.: *Un anarchico sull'anarchia*, Il Pensiero, Bologna 1911; copia anastatica Archivio Proletario Internazionale, Milano s.d.).
- Correspondence*, vol. I e II, a cura di Louise Dumesnil, Librairie Schleicher, Parigi, 1911; vol. III, a cura di Paul Reclus, Alfred Costes, Parigi 1925 (trad. it. di alcune lettere in «Pensiero e Volontà», anno I (1924), n° 24, pp. 14-17; anno II (1925), n. 1, pp. 17-19 e anno II (1925), n. 2, pp. 42-46; inoltre, una selezione concisa da *Correspondence* si trova in Elisée Reclus, *L'Homme. Geografia sociale*, a cura di P. L. Errani, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 273-290).
- Développement de la liberté dans le monde*, in *Les Frères Elie et Elisée Reclus*, Les Amis d'Elisée Reclus, Parigi 1964, pp. 50-54 (trad. it.: *Sviluppo della libertà nel mondo*, in Eliseo Reclus, *Scritti sociali*, cit., pp. 21-36).
- Discours d'Elisée Reclus à la séance solennelle de rentrée du Octobre 1895 de l'Université Nouvelle de Bruxelles*, in *Les Frères Elie et Elisee Reclus*, cit., pp. 193-202.
- The Earth: A Descriptive History of the Phenomena of the Life of the Globe*, Harper and Brothers, New York 1871 (trad. it. d'una scelta di brani in P.L. Erra-

ni, *Elisée Reclus, L'Homme. Geografia sociale*, cit., pp. 45-58).

Évolution et révolution, in «Le Révolté», 1, 21 febbraio 1880, pp. 1-2 (trad. it.: *Evoluzione e rivoluzione*, Libreria Editrice Sociale, Milano 1910).

L'évolution, la révolution et l'ideal anarchique, P.-V. Stock, Parigi 1898 (trad. it.: *L'evoluzione, la rivoluzione e l'ideale anarchico*, in Eliseo Reclus, *Scritti sociali*, cit., pp. 85-156).

The Evolution of Cities, in «Contemporary Review», 67 (gennaio-giugno 1895), pp. 246-264 (trad. it.: *L'evoluzione delle città*, in P.L. Errani, *Elisée Reclus, L'Homme. Geografia sociale*, cit. pp. 151-174).

Fragment d'un voyage à la Nouvelle-Orléans, in «Le Tour du Monde», 1 (1860), pp. 177-92.

La grande famille, in «Le Magazine International», gennaio, 1896.

Histoire d'une montagne, J. Hetzel et C^{ie}., Parigi 1880 (trad. it.: *Storia di una montagna*, La Nuova Italia, Venezia 1930).

Histoire d'un ruisseau, J. Hetzel et C^{ie}., Parigi 1869 (trad. it.: *Storia di un ruscello*, Paravia, Torino 1932).

L'Homme et la Terre, Librairie Universelle, Parigi 1905-08, 6 voll. (trad. it. di una scelta di brani in P.L. Errani, *Elisée Reclus, L'Homme. Geografia sociale*, cit., pp. 193-269).

L'Homme et la Terre: morceaux choisis, a cura e con un'introduzione di Béatrice Giblin, Maspero, Parigi 1982.

Nouvelle géographie universelle, Hachette et C^{ie}., Parigi 1876-94, 19 voll. (trad. it.: *Nuova geografia universale*, Vallardi, poi SEI, Milano 1884-1902, 21 voll.; una scelta concisa di brani si trova in P.L. Errani, *Elisée Reclus, L'Homme. Geografia sociale*, cit., pp. 67-134).

Nouvelle proposition pour la suppression de l'ére Chrétienne, in «Les Temps Nouveaux», 11 (1905), pp. 1-2; ristampato in *Quelques Ecrits*, Pensée et Action, Parigi-Bruxelles, 1956, pp. 29-32.

The Ocean, Atmosphere, and Life, Harper and Brothers, New York 1873.

The Progress of Mankind, in «The Contemporary Review», 70, luglio-dicembre 1896, pp. 761-783.

Du Sentiment de la nature dans les sociétés modernes, in «La Revue des Deux Mondes», 63, maggio-giugno 1866, pp. 352-381.

La Terre: description des phénomènes de la vie du globe, Hachette et C^{ie}., Parigi 1868-69, 2 voll.

Quelques mots sur la propriété, in *L'almanach du peuple pour 1873*.

Vie d'Elie Reclus, in *Les frères Elie et Elisée Reclus*, cit., pp. 157-84.

Voyage à la Sierra-Nevada de Sainte-Marthe: paysages de la nature tropicale, Hachette et C^{ie}., Parigi 1861.

SCRITTI DI ALTRI AUTORI

BECK Myrl E. Jr., *Comment on Elisée Reclus – Neglected Geologic Pioneer and First (?) Continental Drift Advocate*, in «Geology», 7 (1979), p. 418.

BERKLAND James O., *Reply to Comment on Elisée Reclus – Neglected Geologic Pioneer and First (?) Continental Drift Advocate*, in «Geology», 7 (1979), p. 418.

BERKLAND James O., *Elisée Reclus – Neglected Geologic Pioneer and First (?) Continental Drift Advocate*, in «Geology», 7 (1979), pp. 189-92.

BERRY Thomas, *Ecological Geography*, in *The Meadow Across the Creek* [in corso di stampa].

BERRY Thomas e SWIMME Brian, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era – A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, Harper San Francisco, San Francisco 1992.

BERRY Thomas, *The Viable Human*, in Michael ZIMMERMAN ET AL., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1993, pp. 171-81.

BOOKCHIN Murray, *The Ecology of Freedom, The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto 1982 (trad. it.: *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano 1995⁴).

BOOKCHIN Murray, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, Montreal 1990 (trad. it. parziale: *L'idea dell'ecologia sociale*, Ila Palma-Edizioni Associate, Palermo-Roma 1996).

BOOKCHIN Murray, *Post-Scarcity Anarchism*, Ramparts Press, Palo Alto 1971 (trad. it.: *Post-scarcity anarchism. L'anarchismo nella società del benessere*, La Salamandra, Milano 1980).

BOOKCHIN Murray, *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal 1989 (trad. it: *Per una società ecologica*, Elèuthera, Milano 1989).

BREITBART Myrna, *Peter Kropotkin, Anarchist Geographer*; in David STODDART (a cura di), *Geography, Ideology and Social Concern*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 134-153.

CHASE Steve, *Whither the Radical Ecology Movement?*, in Steve CHASE (a cura di), *Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, South End Press, Boston 1971, pp. 7-24.

CLARK John P., *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*, Black Rose Books, Montreal 1984.

CLARK John P., *Marx's Inorganic Body*, in «Environmental Ethics», 11 (1989), pp. 243-258; ristampato in Michael ZIMMERMAN ET AL., *op. cit.*, pp. 390-405.

CLARK John P., *The Noble Lies of Power: Bakunin and the Critique of Ideology*, in C. PEDEN e J. ROTH (a cura di), *Rights, Justice, and Community*, Edwin Mellon Press, Lewiston 1992, pp. 25-34.

CLARK John P., *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton University Press, Princeton 1977.

COSTELLO Peter, *Jules Verne: Inventor of Science Fiction*, Charles Scribner's Sons, New York 1978.

DAY Hem (a cura di), *Elisée Reclus en Belgique: sa vie, son activité*, Pensée et Action, Parigi-Bruxelles 1956.

DUNBAR Gary S., *Elisée Reclus: Historian of Nature*, Archon Books, Hamden 1978.

DUNBAR Gary S., *Elisée Reclus in Louisiana*, in «Louisiana Studies», 23 (1982), pp. 341-352.

EDWARDS Stuart, *The Paris Commune 1871*, Quadrangle Books, New York 1973.

FLEMING Marie, *The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisée Reclus*, Black Rose Books, Montreal 1988.

GIBLIN Béatrice, *Elisée Reclus et les colonisations*, in «Hérodote», 22 (1981), pp. 56-79.

GIBLIN Béatrice, *Reclus: un écologiste avant l'heure?*, in «Hérodote», 22 (1981), pp. 107-18.

GILLIGAN Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982 (trad. it.: *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1991²).

GILLIGAN Carol, *Moral Orientation and Moral Development*, in Kay KIT-TAY e Diana MEYERS (a cura di), *Women and Moral Theory*, Rowman and

Littlefield, Totowa 1987, pp. 14-33.

HUNTINGTON Ellsworth, *Civilization and Climate*, Yale University Press, New Haven 1915.

HUNTINGTON Ellsworth, *Climate and the Evolution of Civilization*, in *The Evolution of the Earth and Its Inhabitants*, Yale University Press, New Haven 1918, pp. 147-193.

HUNTINGTON Ellsworth, *The Human Habitat*, D. Van Nostrand, New York 1927.

ISHILL Joseph (a cura di), *Elisée and Elie Reclus: In Memoriam*, The Oriole Press, Berkeley Heights 1927.

JOERG W.L.G., *The Geography of North America: A History of Its Regional Exposition*, in «The Geographical Review», 26 (1936), pp. 640-668.

KOVEL Joel, *The Age of Desire: Reflections of A Radical Psychoanalyst*, Pantheon Books, New York 1981.

KOVEL Joel, *White Racism: A Psychohistory*, Columbia University Press, New York 1984.

KROPOTKIN Peter, *The Great French Revolution*, Black Rose Books, Montreal 1989 (trad. it.: *La grande rivoluzione*, Anarchismo, Catania 1975; brani scelti in P. KROPOTKIN *Scienza e anarchia*, Elèuthera, Milano 1998, pp. 51-60).

KROPOTKIN Peter, *Memoirs of a Revolutionist*, Dover Publications, New York 1971 (trad. it.: *Memorie di un rivoluzionario*, Loescher, Torino 1980).

KROPOTKIN Peter, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Porter Sargent, Boston s.d. (trad. it.: *Il mutuo appoggio*, Salerno, Roma 1980; brani scelti in P. KROPOTKIN *Scienza e anarchia*, cit., pp. 81-118).

KROPOTKIN Peter, *The State: Its Historic Role*, in Martin A. MILLER (a cura di), *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, The M.I.T. Press, Cambridge 1970, pp. 211-264 (trad. it.: *Lo stato e il suo ruolo storico*, Anarchismo, Catania 1981; brani scelti in P. KROPOTKIN *Scienza e anarchia*, cit., pp. 35-48).

LACOSTE Yves, *Editorial*, in «Hérodote», 22 (1981), pp. 3-5.

LACOSTE Yves, *Géographicité et géopolitique: Elisée Reclus*, in «Hérodote», 22 (1981), pp. 14-55.

LACOSTE Yves, *Hérodote a lu* [rubrica di recensioni], in «Hérodote», 22 (1981), pp. 154-57.

LOOMIS Mildred J., *Alternative Americas*, Universe Books, New York 1982.

MARSHALL Peter, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Harper Collins, Londra 1992.

DE MONTAIGNE Michel, *The Essays of Michel de Montaigne*, Alfred A. Knopf, New York 1934 (trad. it.: *Saggi*, Mondadori, Milano 1995).

DE MONTESQUIEU Charles, *The Spirit of the Laws*, Haffner Publishing Co.,

New York-Londra 1949 (trad. it.: *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1989).

NETTLAU Max, *Histoire de l'anarchie*, Éditions du Cercle, Parigi 1971 (trad. it. in versione ridotta: *Breve storia dell'anarchismo*, Antistato, Cesena 1964).

RECLUS Paul, *Biographie d'Elisée Reclus*, in *Les Frères Elie et Elisée Reclus*, Les Amis d'Elisée Reclus, Parigi 1964, pp. 11-156.

RECLUS Paul, *Extraits des souvenirs personnels sur Elie et Elisée Reclus*, in *Les Frères Elie et Elisée Reclus*, cit., pp. 185-92.

RITTER Alan, *Anarchism: A Theoretical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 1980 (trad. it. del cap. II, con il titolo *L'individuo comunitario*, in «Volontà», 1/1984).

SESSIONS George, *Wilderness: Back to Basics*, intervista fatta da JoAnn McAllister in «The Trumpeter», 11 (1994), pp. 65-70.

SPENCER Herbert, *The Study of Sociology*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1961 (trad. it.: *Principi di sociologia*, UTET, Torino 1988²).

SPRING Joel, *A Primer of Libertarian Education*, Free Life Editions, New York 1975 (trad. it.: *L'educazione libertaria*, Elèuthera, Milano 1987).

WITTFOGEL Karl, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven 1964 (trad. it.: *Il dispotismo orientale*, Vallecchi, Firenze 1969).

Finito di stampare
nel mese di gennaio 1999
presso le Officine grafiche Sabaini, Milano
per conto dell'Editrice A coop. sezione Elèuthera
via Rovetta 27, Milano