

# FELICITÀ PUBBLICA E RIVOLUZIONE. IL PENSIERO POLITICO DI HANNAH ARENDT NEI MOVIMENTI DI LIBERAZIONE CONTEMPORANEI

MICHELE BORRA

## 1. Introduzione

Non è usuale trovare Hannah Arendt nella cassetta degli attrezzi dei movimenti rivoluzionari generalmente ascrivibili alla galassia eterogenea del marxismo. Le correnti di pensiero rivoluzionarie di stampo marxista hanno spesso liquidato la riflessione arendtiana, ritenuta espressione del pensiero liberale per via delle sue analisi a proposito delle origini del totalitarismo e del fallimento delle rivoluzioni storiche. Tuttavia, come suggeriscono Antonio Negri e Judith Revel in un articolo pubblicato in occasione del centenario della nascita della teorica di Hannover, attraverso una lettura attenta è possibile – al netto delle critiche – cogliere la proposta libertaria e radicalmente democratica presente nel suo pensiero politico. Federica Giardini ha sottolineato la capacità anticipatrice e innovatrice della diagnosi critica della modernità in esso contenuta, nonché il merito di intuire alcuni tratti del tempo in cui viviamo. Suggestendo una delle interpretazioni possibili del pensiero arendtiano, Alessandro Dal Lago lo definisce «una teoria libertaria dell'azione nell'epoca del conformismo sociale»<sup>1</sup>.

In queste pagine si prende in esame un aspetto della riflessione arendtiana sulla politica che è direttamente collegabile sia all'agire rivoluzionario sia a una teoria libertaria dell'azione. L'idea arendtiana di *public happiness*, ovvero dell'emozione irripetibile che si prova nell'agire politicamente di concerto in uno spazio condiviso, infatti, è lontana tanto dalle esperienze storiche del *socialismo reale* quanto dal modello della democrazia rappresentativa.

Che il governo rappresentativo sia di fatto diventato un governo oligarchico è purtroppo vero anche se non nel senso classico del governo di pochi nell'interesse di quei pochi; ciò che oggi noi chiamiamo democrazia è una forma di governo in cui i pochi comandano, o almeno lo si suppone, nell'interesse dei molti. Questo governo è democratico in quanto i suoi scopi principali sono il benessere popolare e la felicità privata; ma può essere chiamato oligarchico nel senso che la felicità pubblica e la libertà pubblica diventano ancora una volta privilegio dei pochi<sup>2</sup>.

---

1 A. Dal Lago, *La città perduta*, introduzione a H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1989.

2 H. Arendt, *On revolution*, New York, Viking Press, 1963, p. 269, tr. it. di M. Magrini, Torino, Einaudi, 2009, p. 312.

Secondo Arendt i processi rivoluzionari, anche quelli *borghesi*, prima o dopo hanno abbandonato il loro carattere politico (il tentativo di creare uno spazio comune in cui tutti fossero uguali) per mettersi al servizio dello Stato, o del partito, e delle sue funzioni riproduttive. Al principio secondo il quale pochi debbano amministrare la vita dei molti, Arendt oppone l'idea di una politica intesa come *agire insieme ad altri* in uno spazio comune al quale tutti devono avere il diritto di partecipare.

Nel capitolo conclusivo del saggio *Sulla rivoluzione*, Hannah Arendt definisce lo *spirito rivoluzionario* il *tesoro perduto della democrazia* e i *consigli*, le esperienze collettive nelle quali esso si è storicamente espresso, il *tesoro perduto delle rivoluzioni*. Ogni tentativo rivoluzionario della storia è stato caratterizzato dalla nascita dei consigli come luogo di esercizio egualitario di partecipazione politica. Le rivoluzioni storiche, secondo Arendt, hanno tradito i propri ideali di partenza nel momento in cui l'attenzione per la qualità del processo politico è stata sacrificata in favore della gestione della *questione sociale*, quindi dal prevalere dell'ambito economico sulla politica. Pur non avendo mai avanzato la proposta strutturata di una società ideale, Arendt individua nel sistema federale dei consigli – opposto alla *sovranità* di uno stato centrale – un luogo in cui la *politica autentica* può diventare realtà. Per Arendt i consigli rappresentano la capacità di *dare inizio a qualcosa di nuovo*, uno spazio democratico nel quale i soggetti *generano potere insieme* invece che subirne l'esercizio altrui.

In seguito alla perdita di un tesoro tanto prezioso, e alla conseguente scomparsa dell'esperienza politica partecipativa, che Arendt spesso fa risalire all'isonomia greca, nel Novecento si sono affermati modelli di organizzazione sociale tra loro opposti nella concezione dello Stato e dell'economia, ma che in ogni caso hanno prodotto l'allontanamento dei cittadini dalla sfera pubblica. Da un lato il programma del cosiddetto *socialismo reale*, dove la costruzione di una società egualitaria è stata affidata alla direzione politica ed economica centralizzata dello Stato e del partito, i cui interessi hanno preso il sopravvento sui bisogni e i desideri della società. Dall'altro la proposta liberale, fondata sulla funzione auto-regolatrice dei mercati in economia e sulla democrazia rappresentativa in politica, dove lo Stato dovrebbe avere l'unico ruolo di garante della proprietà privata, della libertà d'impresa e al massimo dei diritti civili.

Tuttavia, qualcosa di simile all'esperienza dei consigli, nel mondo di oggi, si mostra nelle mobilitazioni popolari che, in particolare a partire dalla crisi finanziaria del 2008, in diversi luoghi del mondo denunciano il progressivo peggioramento delle condizioni di vita della maggior parte delle persone a fronte dell'arricchimento di pochi, e rivendicano una democrazia che sia realmente tale. In queste mobilitazioni – che indubbiamente esplodono a partire da fatti o condizioni materiali – emergono in maniera sempre più immediata l'insofferenza nei confronti della rappresentanza politica e un forte desiderio di *democratizzazione* della società. In termini arendtiani, la si potrebbe definire una *ris Scoperta del politico* in una società che lo ha progressivamente messo da parte. In molti luoghi nel mondo accanto alle manifestazioni di protesta, agli scioperi e ai picchetti, è sempre più diffusa la tendenza a costruire fisicamente degli *spazi assembleari permanenti* nei quali si elaborano proposte per la gestione di determinati ambiti della società e si predispongono forme di solidarietà attiva.

Questa ritrovata centralità del processo politico collettivo, orizzontale, e la ricerca di una democratizzazione radicale della società non caratterizzano soltanto i grandi movimenti di protesta e le sollevazioni popolari della contemporaneità, ma anche veri e propri processi rivoluzionari. L'Amministrazione democratica della Siria del nord-est e

le comunità zapatiste del Chiapas, nel sud-est del Messico, rappresentano due processi rivoluzionari in corso i cui promotori hanno colto la necessità di elaborare una teoria e un metodo differenti da quelli che hanno caratterizzato le rivoluzioni del passato. Gli zapatisti dell'Ezln e il movimento di liberazione curdo hanno deciso di fare i conti con i fallimenti del socialismo novecentesco rimettendo al centro la pratica politica assembleare e la cura delle relazioni umane, oltre a promuovere nei militanti uno spirito autocritico, nella convinzione che essi debbano innanzitutto *essere il cambiamento* che vorrebbero portare nella società. Si tratta di un cambio di prospettiva significativo rispetto alla maggior parte dei movimenti socialisti del passato, interessati primariamente e principalmente a una trasformazione economica. Secondo la tradizione marxista-leninista, la rivoluzione consisteva nella conquista del potere da parte delle classi subalterne con la sostituzione dello *Stato borghese* con uno *Stato proletario*, chiamato ad abolire – come per decreto – la proprietà privata, le disuguaglianze e, in un futuro più o meno lontano, lo Stato stesso. Convinti di dover assolvere a tale missione seguendo uno schema predefinito, i rivoluzionari hanno finito per riprodurre dinamiche di dominio senza giungere alla realizzazione di una *democrazia reale*. Le rivoluzioni del Rojava e del Chiapas hanno conquistato in armi i palazzi del potere statale, ma non si sono poste l'obiettivo di sostituirci la funzione con la creazione di un altro stato sovrano o di un partito chiamato a dirigere dall'alto la trasformazione. Al contrario, hanno provato a rimettere da subito il potere decisionale nelle mani della popolazione, proponendosi di fornire gli strumenti, le conoscenze e le condizioni materiali necessarie affinché tutti possano partecipare alla costruzione di una *società alternativa*. La novità di tali esperienze consiste nel fatto che la *democrazia partecipativa*, da finalità lontana nel tempo secondo uno schema preciso, diventa metodo, e le indicazioni su come dovrà essere una società migliore sono affidate all'*imprevedibilità* delle discussioni assembleari dei *consigli*. Si tratta di un'impostazione che prova a superare, nella pratica, il dualismo tra il *primato della politica* e la *questione sociale* che accompagna l'intera riflessione arendtiana, dal momento che le persone sono chiamate a trovare insieme, tramite la discussione e la ricerca del consenso, le soluzioni ai problemi della vita quotidiana.

I paragrafi che seguono rappresentano un tentativo di leggere alcune analisi critiche della società contemporanea attraverso la lente del pensiero politico di Arendt. A partire dalle riflessioni contenute in particolare nel saggio *Sulla rivoluzione*, e passando per una piccola parte della letteratura esistente riguardo i movimenti contemporanei, è possibile interrogarsi su cosa significhi oggi pensare l'agire politico nei termini di un allargamento radicale della *public happiness*, la gioia irripetibile provocata dall'agire politicamente insieme ad altri.

## 2. Il primato della politica: variazioni sul tema dell'assemblea

Dagli anni Novanta agli anni post crisi finanziaria del 2008 e fino a oggi, in ogni parte del mondo si sono sviluppati movimenti di protesta il cui denominatore comune è stato spesso la centralità della piazza come luogo di partecipazione politica. Con le dovute differenze, questi movimenti hanno sperimentato forme di organizzazione politica alternative a quelle esistenti. Senza dubbio chi partecipa a queste manifestazioni avanza rivendicazioni di tipo economico, denunciando le disuguaglianze e rivendicando migliori condizioni materiali di vita. Allo stesso tempo ognuna di queste piazze ha messo in

discussione le modalità della politica istituzionale esistente, reclamando maggiori spazi di democrazia e coinvolgimento nei processi decisionali che riguardano la vita pubblica. Dalle democrazie occidentali fino alle sollevazioni contro regimi dittatoriali in paesi del cosiddetto Sud globale, i grandi raduni degli ultimi decenni hanno posto la questione della partecipazione e della mancanza di spazi di confronto democratico. I manifestanti hanno creato questi luoghi, trasformando lo spazio pubblico in un luogo non solo di protesta ma di costruzione collettiva di un'alternativa.

Le riflessioni sulla *felicità pubblica* di Hannah Arendt e la sua idea di *politica autentica* sembrano particolarmente attuali rispetto ad alcune delle questioni poste dai movimenti globali contemporanei. Infatti, sebbene Arendt non abbia potuto osservare le *Primavere arabe*, le *acampadas* degli Indignados o il movimento *Black Lives Matter* negli Stati Uniti, le sue analisi a proposito delle grandi rivoluzioni storiche, della rivolta di Budapest e della Primavera di Praga sono in grado di interloquire con chi oggi si interroga riguardo il significato delle azioni collettive. La teoria politica arendtiana appartiene a quell'insieme di pensieri critici che mettono in discussione la concezione liberale dell'individualismo per proporre un'alternativa fondata su un'altra *relazionalità*. L'occupazione di luoghi pubblici nei quali non solo esprimere collettivamente le ragioni della protesta, ma soprattutto superare l'isolamento individualista del mondo contemporaneo instaurando relazioni e svolgendo assemblee rappresenta un denominatore comune tra le grandi proteste globali della nostra epoca. Adriana Cavarero propone alcune riflessioni a proposito di queste manifestazioni, a partire dal pensiero politico di Hannah Arendt: «la parola democrazia evoca una certa disposizione spaziale, un piano orizzontale per l'interazione di uguali. Per dirla con il vocabolario di Hannah Arendt, uno spazio comune di reciproca apparenza dove una pluralità di esseri unici agisce di concerto»<sup>3</sup>. La stessa politica, nel linguaggio di Arendt, è definita come relazione tra una pluralità di attori, «un'esperienza che si pone come antitetica rispetto a qualsiasi concezione verticale o gerarchica del potere e che si caratterizza invece come un potere diffuso, partecipativo e relazionale»<sup>4</sup>. Nel pensiero politico arendtiano questa interazione *tra* esseri umani costituisce uno spazio fisico di partecipazione il cui fine risiede nel far apparire le persone le une alle altre, lasciandole però distinte, senza che si fondano in una massa unitaria. Tale pratica politica fu scoperta per la prima volta dagli antichi Greci, i quali ne fecero uno specifico tipo di vita, il *bios politikòs*. Una forma dell'esperienza politica che non è del tutto sparita e, come un tesoro nascosto, viene riscoperta in alcune occasioni propizie quali, nella modernità, le rivoluzioni. Introducendo il saggio *Sulla rivoluzione*, Renato Zorzi osserva che

dovunque una rivoluzione ha fatto la sua comparsa, prima dei partiti, prima dei *rivoluzionari di professione* [...], sono sorti spontaneamente i *consigli*, forme autonome di organizzazione, di democrazia e di potere. Loro caratteristica comune è la spontaneità con cui sorgono, la rapidità e l'efficacia con cui stabiliscono legami e linee comuni, l'apertura politica, per cui passano attraverso le linee di tutti i partiti e sono pronti ad accogliere cittadini che non appartengono a nessun partito, la facilità con cui inventano e producono programmi, non derivati né ricalcati sulla rivoluzione precedente, ma a misura delle nuove situazioni<sup>5</sup>.

3 A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, Milano, Raffaello Cortina, 2019, p. 12.

4 Ivi, p. 16.

5 R. Zorzi, *Introduzione*, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione* cit., p. LXII.

È anche ciò che, in contesti e modi differenti, accade oggi in diversi angoli del globo:

piazze affollate, per giorni e notti, da migliaia di persone che proclamavano il loro diritto non solo di esserci e di prendere la parola, ma di vivere e sopravvivere, dormire e mangiare, in uno spazio pubblico. [...] un fenomeno dilagante; contrassegnato, pur nella diversità dei vari contesti, da una comune enfasi sulla messa in atto di una democrazia rigorosamente orizzontale, diretta, inclusiva e senza leader<sup>6</sup>.

Secondo Arendt, la riscoperta della libertà politica al tempo delle grandi rivoluzioni si è tradotta, in particolar modo per i protagonisti della Rivoluzione americana, nella scoperta della *felicità pubblica*, una sorta di godimento collettivo che scaturisce dall'agire di concerto. Al contrario di quella che Arendt definisce scomparsa del *gusto della libertà politica*, che nella società contemporanea trasforma progressivamente il cittadino in individuo privato, una simile gioia può realizzarsi soltanto in uno spazio pubblico. Si tratta di un sentimento condiviso che per Arendt ha a che fare con il campo dell'azione collettiva, la quale è in grado di produrre una felicità più alta di qualsiasi attività privata.

L'idea arendtiana di azione politica, però, si differenzia dall'immaginario insorgente della *liberazione*. Per Arendt un limite delle rivoluzioni moderne è aver sempre mirato alla liberazione dall'oppressione tanto quanto alla libertà. Tuttavia, essendo la liberazione un presupposto della libertà, risulta spesso difficile stabilire dove termini il processo di liberazione e dove cominci il desiderio di libertà in quanto modo di vivere politico. Nelle esperienze rivoluzionarie storiche Arendt individua un arco temporale in cui il movimento di liberazione dall'oppressione e la pratica della libertà sono coesistite fino a quando la necessità, e non la libertà, divenne la categoria principale di coloro che presero la guida delle rivoluzioni.

In particolare, secondo Arendt, a determinare in senso negativo il destino delle rivoluzioni moderne, è stata l'irruzione della *questione sociale*. Nell'analisi arendtiana, più il tema della soddisfazione dei bisogni materiali assume centralità, meno spazio rimane a disposizione dell'esercizio della politica. Per Arendt, infatti, i bisogni biologici degli esseri umani appartengono al campo, prepolitico, del privato. Nel caso della Rivoluzione francese, scrive Simona Forti, «l'irrompere sulla scena della questione sociale ha snaturato l'impresa rivoluzionaria: ha impedito che un nuovo modo di pensare e praticare la politica si affermasse e ha consentito che la corrente egemone della tradizione riprendesse il sopravvento»<sup>7</sup>. Si tratta di un aspetto fondamentale poiché, come ricorda Cavarero, fare i conti con Arendt significa fare i conti con una posizione che postula in maniera radicale l'*autonomia del politico*.

Un'altra importante caratteristica del pensiero politico di Arendt è la connessione esplicita dell'idea di politica autentica con il tema della natalità e dell'orgoglio nel dare vita a qualcosa di nuovo. «Gli uomini sono preparati per il compito [...] di istituire un nuovo inizio perché essi stessi sono nuovi inizi e perciò iniziatori, e la capacità stessa di iniziare è radicata nella *natalità*»<sup>8</sup>. A partire da questa proprietà fondativa, Adriana Cavarero propone di chiamare *democrazia sorgiva* questa esperienza dell'agire politico, con l'idea di sottolineare il carattere *generativo* dell'interazione plurale contenuto nella proposta arendtiana.

6 A. Cavarero, *Democrazia sorgiva* cit., pp. 78-79.

7 S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 245-246.

8 H. Arendt, *On revolution* cit., p. 211, tr. it. cit., p. 243.

Nel tentativo di comprendere cosa accomuni i movimenti contemporanei, anche Judith Butler si è trovata a ragionare intorno al pensiero politico di Arendt. In particolare, Butler raccoglie l'idea arendtiana secondo la quale non vi possono essere libertà e uguaglianza senza un agire di concerto con altri, e queste possono esistere soltanto in una relazione tra attori che condividono uno spazio comune. Allo stesso tempo, però, critica duramente la netta divisione che Arendt opera tra la voce, che partecipa alla discussione in ambito pubblico attraverso discorsi, e il corpo, con i suoi bisogni naturali. Per Butler, al contrario, le istanze corporee di chi scende in piazza sono immediatamente politiche perché parlano attraverso i corpi riuniti che mettono in atto pubblicamente i propri bisogni. Se il modello individualista neoliberale vuole rimuovere la consapevolezza di una costitutiva dipendenza tra le persone, il merito delle lotte politiche recenti è di aver mostrato come l'incontro dei corpi parli prima di ogni discorso rivendicativo. Butler propone di ripensare il pensiero arendtiano proprio a partire dalla centralità del corpo: «se ripensiamo la sua idea in modo che il corpo, e ciò che gli è necessario, divenga parte dell'azione e fine della politica, possiamo iniziare ad avvicinarci a una nozione di *pluralità* che tenga insieme sia la performatività sia l'interdipendenza»<sup>9</sup>. In un contesto globale caratterizzato dall'isolamento e dalla *distribuzione differenziale della precarietà*, «può essere importante riconsiderare quelle forme di performatività che possono operare solo attraverso forme di azione coordinata, le cui condizioni e i cui obiettivi consistono nella ricostituzione di forme plurali di *agency* e di pratiche sociali di resistenza»<sup>10</sup>. Secondo Butler questi momenti performativi affermano l'importanza della relazione con l'altro in un presente nel quale la razionalizzazione neoliberista ha elevato l'autosufficienza economica a unico ideale morale: «al di là, e contro, la crescente sensazione individualizzata di ansia e di fallimento, il raduno pubblico incarna una prospettiva per cui questa condizione sociale è condivisa e ingiusta, ed esso stesso può porre in essere una forma provvisoria e plurale di coesistenza che costituisce un'alternativa, etica e sociale»<sup>11</sup>.

È evidente il rapporto dialettico con il pensiero politico di Arendt, che Butler utilizza da un lato riprendendo l'idea di libertà e politica autentica come azione concertata in uno spazio relazionale e di riconoscimento reciproco, dall'altro criticando duramente la rigida separazione arendtiana del piano politico da quello socioeconomico. Uno spazio politico nel quale esercitare la libertà autentica e che sia accessibile a chiunque, infatti, è possibile soltanto se a chiunque sono garantite le condizioni per poterlo attraversare. Esistono però altre interpretazioni del rapporto che il pensiero politico arendtiano intrattiene con il tema della corporeità. Per esempio, secondo Federica Castelli, che si confronta con Arendt nella sua analisi del nesso tra conflitto e politica, con particolare attenzione al rapporto tra protesta e spazio urbano

non bisogna ritenere che la distinzione arendtiana tra lo spazio della politica e la dimensione biologico/riproduttiva del privato, releghi il corpo esclusivamente nell'impolitico. Infatti, la distinzione fra l'azione politica e le pratiche che riguardano la vita politica porta ad una differente modulazione della questione del corpo che, anche quando non viene nominato, rimane al centro della riflessione arendtiana sulla politica. Lo spazio politico di cui Arendt parla, infatti, viene a costituirsi attraverso la parola e l'azione del singolo

9 J. Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, Cambridge, Harvard University Press, 2015, p. 151, tr. it. di F. Zappino, Milano, Nottetempo, 2017, p. 237.

10 Ivi, p. 9, tr. it. cit., 19.

11 Ivi, pp. 15-16, tr. it. cit., p. 29.

nella pluralità; attraverso parole e azioni corporee che in uno spazio relazionale condiviso rivelano il soggetto a sé e agli altri. Solo quando è ridotto a pura necessità del biologico, dunque, il corpo blocca la rivoluzione ad una fase che Arendt considera impolitica<sup>12</sup>.

Secondo Antonio Negri e Michael Hardt, «l'assemblea è una lente attraverso cui identificare nuove possibilità politiche democratiche»<sup>13</sup>. L'utilizzo del termine *assemblea* rimanda al potere di riunirsi e di agire politicamente di concerto. Di fronte alle imponenti mobilitazioni sociali degli ultimi anni i due si chiedono: «perché i movimenti che danno voce ai bisogni e ai desideri di così tante persone non sono in grado di produrre un cambiamento duraturo e di creare una società nuova, più democratica e più giusta?»<sup>14</sup>. In generale, Hardt e Negri si propongono di delineare una riflessione intorno ai meccanismi della partecipazione democratica, insieme al ripensamento di alcuni assiomi della tradizione dei movimenti rivoluzionari di ispirazione marxista. Per tentare di capire per quale motivo i movimenti recenti, nella maggior parte dei casi, abbiano avuto vita breve e siano sembrati incapaci di realizzare trasformazioni sociali di lunga durata, Negri e Hardt si pongono anzitutto i problemi della *leadership* e dell'*organizzazione*. Un aspetto peculiare di tali mobilitazioni, infatti, è l'assenza di capi o gerarchie rigide, tanto da essere definiti, da giornalisti e analisti, *movimenti senza leader*. Quello dell'*organizzazione* è un problema che viene da lontano, sottolineano Negri e Hardt, i quali, come Arendt nel corso delle sue riflessioni sulla rivoluzione, prendono in esame alcuni esempi storici.

Nel marzo 1871, per citarne uno, i comunardi avevano preso il controllo di Parigi e avevano iniziato a creare delle strutture istituzionali per un tipo di democrazia radicalmente nuova. Essi «cercarono di offrire a ognuno i mezzi per partecipare attivamente al processo politico decisionale e per rappresentarsi»<sup>15</sup>. I rivoluzionari di tutta Europa guardarono alla Comune di Parigi come a un modello, lo stesso Marx esaltò nei suoi scritti la capacità dei comunardi di reinventare la democrazia e le istituzioni. Non mancarono tuttavia le critiche, con le quali i teorici socialisti hanno sentenziato le ragioni della sconfitta di tale esperienza. I comunardi furono accusati di essere troppo dogmatici nel loro attaccamento alla democrazia, perché avevano sciolto troppo presto il Comitato centrale, mettendo da subito nelle mani del popolo il potere decisionale. Secondo Marx la mancanza di leadership aveva contribuito alla distruzione della Comune. «Tuttavia», si domandano Negri e Hardt, «se i comunardi non avessero commesso questi 'errori', non avrebbero forse negato [...] l'essenza democratica che ispirava il loro progetto?»<sup>16</sup>. Da allora e lungo tutto il Novecento, spiegano, il dibattito intorno all'*organizzazione politica rivoluzionaria* è ruotato intorno alle posizioni, da un lato, di chi rifiuta la leadership e, dall'altro, di chi insiste su strutture gerarchiche e centralizzate. I tentativi di superare questo dualismo, secondo gli autori, si sono infranti in una sorta di *realismo tattico* di chi ha guidato le imprese rivoluzionarie dopo la Comune di Parigi. Nella tradizione marxista si è affermata l'idea per cui

12 F. Castelli, *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Milano, Mimesis, 2015, p. 61.

13 A. Negri - M. Hardt, *Assembly*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. xxi, tr. it. di T. Rispoli, Milano, Ponte alle Grazie, 2018, p. 19.

14 Ivi, p. xiii, tr. it. cit., p. 9.

15 Ivi, p. 4, tr. it. cit., p. 24.

16 *Ibidem*.

l'obiettivo strategico della rivoluzione è creare una società in cui tutti possano autogovernarsi senza padroni o comitati centrali, ma occorre anche riconoscere realisticamente che questo tempo non è ancora giunto. I movimenti di liberazione moderni guardano alla democrazia come a un obiettivo futuro non raggiungibile nel presente: ancora non ci sono le condizioni né interne né esterne, si dice, per una reale democrazia<sup>17</sup>.

Il dilemma politico della relazione tra leadership e democrazia, secondo i due filosofi, si esprime in maniera evidente – e non si risolve affatto – nella teoria e nella pratica della rappresentanza, la quale sostiene che ogni potere legittimo deve essere rappresentativo e fondarsi sulla volontà popolare. Tuttavia, scrivono Negri e Hardt,

nella storia moderna e delle società capitaliste, la possibilità di mettere insieme potere e consenso, centralità e autonomia, si è rivelata un'illusione. Sia nella tradizione socialista sia in quella liberale la modernità ci ha lasciato una doppia e simultanea eredità: che il potere sovrano sia necessariamente unico e che sia una relazione fittizia fra due parti<sup>18</sup>.

A partire dai movimenti contemporanei, i due propongono un'alternativa a queste opzioni. Secondo Negri e Hardt, come i comunardi anche i movimenti sociali della nostra epoca rifiutano in modo sistematico le tradizionali forme di organizzazione politica centralizzata e gerarchica. Per i due teorici, però, è importante che ciò non si traduca in un rifiuto di qualsiasi forma di organizzazione. È decisivo, sostengono, che l'opposizione all'autorità centrale non venga equiparata al rifiuto di ogni forma organizzativa perché i movimenti sociali che rifiutano l'organizzazione sono inutili, ma anche pericolosi per se stessi e per la società. Per tale ragione suggeriscono che i movimenti dovrebbero inventare nuove forme di leadership e nuove istituzioni:

se sosteniamo in generale le critiche all'autorità e le richieste di democrazia ed eguaglianza nei movimenti sociali, non concordiamo con quanti affermano che i movimenti orizzontali siano di per sé sufficienti, che la questione della leadership non faccia più problema, perché è stata risolta una volta per tutte. [...] Non sottoscriviamo neppure, all'estremo opposto, il punto di vista per cui i movimenti orizzontali dovrebbero dedicare i loro sforzi a resuscitare un partito elettorale progressista o un partito rivoluzionario d'avanguardia<sup>19</sup>.

Secondo i due studiosi lo smantellamento delle strutture gerarchiche nei movimenti recenti – al di là di cause storiche esterne come la repressione, che colpisce per primi gli elementi più in vista – è un effetto della crisi della rappresentanza nel contesto neoliberale e testimonia una profonda aspirazione alla democrazia. L'obiettivo di tale ambizione è «aumentare la coscienza e le capacità di ognuno in modo che tutti in egual misura possano parlare e partecipare alle decisioni politiche»<sup>20</sup>. E così, nelle mobilitazioni globali recenti sono state sperimentate forme di reale partecipazione democratica proposta come alternativa alla rappresentanza. Secondo Negri e Hardt, alle origini della cura per il processo decisionale interno che caratterizza le proteste dell'oggi è decisivo l'impegno che negli anni sessanta e settanta molte organizzazioni femministe dedicarono allo sviluppo di pratiche orizzontali: l'autocoscienza e l'attenzione al fatto che tutte le persone parlassero durante le

17 Ivi, pp. 4-5, tr. it. cit., p. 25.

18 Ivi, p. 6, tr. it. cit., p. 26.

19 Ivi, pp. 7-8, tr. it. cit., pp. 28-29.

20 Ivi, p. 9, tr. it. cit., p. 31.



riunioni furono mezzi per favorire la partecipazione alle decisioni e vennero affiancate da alcune regole utili a evitare che alcuni partecipanti assumessero posizioni di rappresentanza o comando. La rete transfemminista globale *Ni una menos*, nata in Argentina nel 2015, è un esempio di come tali pratiche siano state riprese con forza dai movimenti contemporanei. Lo stesso vale per *Black Lives Matter*, il movimento di protesta contro il razzismo e la violenza della polizia sulla popolazione afroamericana esploso nel 2014 negli Stati Uniti. In *Black Lives Matter* si intersecano numerose istanze sociali, tra queste l'influenza del pensiero femminista gioca un ruolo fondamentale e il rifiuto delle tradizionali strutture di comando coincide con il rifiuto delle gerarchie di genere.

Tuttavia, il problema della mancanza di gerarchie interne pone il problema dell'organizzazione. Il nodo che Negri e Hardt vogliono mettere a fuoco riguarda come costruire un'organizzazione senza gerarchia e come creare istituzioni senza centralizzazione, partendo dall'idea – del resto arendtiana – che «per costruire strutture politiche durevoli non è necessario un potere trascendente che stia sopra e dietro la vita sociale, cioè che l'organizzazione politica e le istituzioni politiche non hanno bisogno della *sovranità*»<sup>21</sup>.

Spesso il pensiero moderno ha sovrapposto sovranità e autodeterminazione, lasciando in ombra il fatto che la prima rappresenta una relazione di potere esercitata nella forma dell'autorità politica. Il concetto di sovranità, argomentano Negri e Hardt, fu alla base della nascita dello stato moderno teorizzato da pensatori come Thomas Hobbes e John Locke, ma che fu anche pilastro per la giustificazione ideologica della conquista e della colonizzazione. Questo modello è rifluito e si è stabilizzato anche nel mondo occidentale alimentando una sorta di colonialismo interno, il motore di una continua concentrazione di potere decisionale. Anche le teorie di Rousseau sulla *volontà generale*, e qui Negri e Hardt concordano con la critica arendtiana, non produssero lo scarto desiderato rispetto a una simile mentalità:

Quando celebra la volontà generale in contrasto con la volontà di tutti, Rousseau teorizza una forma di rappresentanza che ratifica il potere sovrano. La volontà generale costruisce un pubblico rappresentativo, non un forum di voci plurali, ma un soggetto politico unificato e unanime che mistifica e sostituisce tutti gli altri<sup>22</sup>.

In altre parole, nel tentativo di liberare la società dal dominio dell'*ancien régime*, l'idea di repubblica dei giacobini avrebbe fatto della rappresentanza una forma di comando trascendente gettando le basi delle correnti dominanti del pensiero politico moderno, delle quali il neoliberalismo è l'espressione più avanzata: il pubblico dev'essere un'autorità incaricata di difendere il privato e l'individuo. Secondo gli autori, anche i tentativi rivoluzionari di ispirazione marxista spesso non sono riusciti a rompere con questo concetto di sovranità:

La dittatura del proletariato [...] fa parte di una lunga serie di tentativi moderni che hanno provato a rovesciare le postazioni all'interno delle relazioni definite della sovranità. Queste concezioni alternative di sovranità non solo preservano le strutture di dominazione, ma esigono anche [...] l'unità e l'omogeneità del sovrano, il soggetto della decisione. Il popolo o la nazione o il proletariato possono essere sovrani solo se si esprimono con una sola voce<sup>23</sup>.

21 Ivi, p. 14, tr. it. cit., p. 37.

22 Ivi, p. 27, tr. it. cit., p. 54.

23 Ivi, p. 26, tr. it. cit., p. 53.

Nel pensiero moderno l'istituzione è sempre considerata un'istanza della sovranità, vale a dire un'entità che sta sopra la società e ha il potere di prendere decisioni nell'interesse del popolo e della nazione, sempre intesi come pura unità. I movimenti contemporanei, osservano Negri e Hardt, rompono con questa tradizione: le unità temporali e sociali tradizionali del *potere costituente* sono diventate plurali, l'idea di un evento politico puntuale si è distesa fino a divenire un processo continuo e l'immagine del popolo unificato si è dissolta in una *moltitudine* ampia e plurale. Come in Arendt, anche qui l'idea di una *pluralità nell'uguaglianza* è opposta al rapporto sovrano di potere e alla tendenza a ridurre la complessità sociale a un'unica volontà generale.

Secondo Negri e Hardt, per costruire una democrazia reale e andare oltre la concezione dell'istituzione nel pensiero moderno, la moltitudine deve riuscire a creare istituzioni non sovrane pensate non per comandare, bensì per gestire le relazioni e agevolare la capacità di prendere decisioni insieme<sup>24</sup>. Fonte d'ispirazione per pensare delle istituzioni non sovrane, suggeriscono, possono essere alcuni progetti decoloniali di metà novecento – che rifiutavano la narrazione per cui la liberazione dovesse corrispondere per forza all'indipendenza nazionale e alla dichiarazione di uno Stato sovrano – ma soprattutto l'esperienza contemporanea dell'Amministrazione autonoma della Siria del Nord e dell'Est: «il movimento di liberazione curdo contemporaneo propone un'idea di decolonizzazione in termini non sovrani. [...] Gli esperimenti politici contemporanei in Rojava ci danno un'idea di cosa possa essere l'autonomia democratica decoloniale»<sup>25</sup>. Per i due pensatori neo-operai, inventare istituzioni non sovrane è il primo requisito per una presa del potere differente rispetto alle rivoluzioni del passato: che non significhi, cioè, invertire semplicemente la relazione di dominio cambiando solamente chi regge il timone.

### 3. Alla ricerca del tesoro perduto

L'Amministrazione autonoma e democratica della Siria del nord-est e le comunità zapatiste del Chiapas potrebbero dimostrare al mondo come è possibile una trasformazione duratura della società in senso radicalmente democratico. Si tratta di processi tuttora in corso, costantemente minacciati da attori esterni (o interni) e caratterizzati da una sperimentazione continua. Tuttavia, a differenza della maggior parte dei movimenti recenti, hanno già prodotto *nuove società*, con le proprie *istituzioni*, organizzate secondo modelli *consiliari* dove trovano forma concreta alcune delle riflessioni politiche affrontate finora. Inoltre, è come se queste organizzazioni della società superino, nella pratica, il dualismo tra la questione sociale e la possibilità di una politica autentica in senso arendtiano: chi partecipa a queste esperienze utilizza l'esercizio collegiale della politica per risolvere le questioni sociali e gestire collettivamente l'economia.

In uno dei primi comunicati redatti al termine dei combattimenti con l'esercito fede-

24 La questione dell'istituzione e delle istituzioni non sovrane si trova oggi al centro di un dibattito ampio, che non è possibile sintetizzare nello spazio qui a disposizione. Per un approfondimento si rimanda a S. Chignola - P. Cesaroni (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Roma, DeriveApprodi, 2016; S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Macerata, Quodlibet, 2020; M. Di Piero - F. Marchesi - E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata, Quodlibet, 2020; R. Esposito, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021.

25 A. Negri - M. Hardt, *Assembly* cit., p. 39, tr. it. cit., pp. 68-69.

rale dopo l'insurrezione della Selva Lacandona, in Chiapas, l'Ezln espone in maniera chiara un'idea di rivoluzione inedita rispetto al paradigma novecentesco:

noi pensiamo che il cambiamento rivoluzionario non sarà il prodotto di un'azione a senso unico [...] E il suo risultato sarà non quello di un partito, organizzazione o alleanza di organizzazioni trionfante con la sua proposta sociale e politica, ma una sorta di *spazio democratico di risoluzione* del confronto *tra diverse proposte politiche*.

La rivoluzione del Chiapas, scrive Alessandro Marucci,

non è riconducibile a nessun modello politico sperimentato in passato. Il movimento zapatista non è la continuazione della lotta armata degli anni Settanta. Non si tratta né di uno dei tanti *focos* di guerriglia di stampo latinoamericano, né dell'ultimo tentativo leninista di inquadramento dei contadini e degli indios in un partito rivoluzionario, tantomeno di una rivolta indigena tout court<sup>26</sup>.

L'Ezln non possiede un'ideologia strutturata. L'azione politica delle comunità ribelli del sud-est messicano ha un carattere immanente e sperimentale. Di certo, però, queste sono riuscite ad andare oltre l'iniziale grido di rabbia contro l'invisibilità, oltre la resistenza cui erano costrette, proponendo un *nuovo inizio*, «un'alternativa politica alla cultura del progresso implicita tanto nel *neoliberismo* del *nuovo ordine imperiale*, quanto nel defunto *socialismo reale*»<sup>27</sup>.

Al modello escludente del neoliberismo, che concentra la ricchezza sociale nelle mani di poche persone ed emargina quote sempre più consistenti della popolazione da ogni diritto di cittadinanza, lo zapatismo oppone una concezione della democrazia come allargamento a tutte le persone dei diritti fondamentali, poiché la democrazia è reale ed efficace soltanto *se cammina al passo del più lento*, ovvero se cerca di *garantire a ognuno le stesse possibilità di inclusione e partecipazione*. Più importante del *cosa* nascerà, è il *come*:

la loro alternativa comincia a svilupparsi a partire dal livello più basso, quello micro-comunitario, dove gli zapatisti cominciano a sperimentare forme di democrazia radicale fondate sulla *partecipazione* diretta ed egualitaria di ogni membro della comunità, dove le decisioni *sulle cose importanti* per la vita di relazione vengono prese collegialmente. [...] In queste procedure l'obiettivo fondamentale è la ricerca del consenso attraverso il dialogo, la ricerca dell'*acuerdo* (la parola comune)<sup>28</sup>.

Si tratta di una visione che rifiuta il concetto di *rappresentanza istituzionale* e un processo decisionale di tipo centralistico: «in un certo senso gli zapatisti si fanno interpreti di una sorta di *federalismo radicale*, da intendere non come semplice decentramento dei poteri e delle funzioni amministrative istituzionali (*local autonomy*), ma come *fondazione di nuovi poteri*»<sup>29</sup>. L'elemento nazionale presente nel nome dell'Ezln non si sostanzia tanto nella ricerca di un'identità fondativa, quanto piuttosto nella creazione di uno spazio

26 A. Marucci, *Viva Votàn-Zapata*, in A. Marucci (a cura di), *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*, Roma, DeriveApprodi, 1999, p. 11.

27 Ivi, p. 10.

28 Ivi, p. 23.

29 *Ibidem*.

condiviso basato sulla centralità della partecipazione.

Questa attenzione verso il confronto, il dialogo, e la possibilità di allargare continuamente i propri orizzonti di riferimento nella ricerca costante del consenso non è nata per caso. Come l'intera storia dell'insurrezione zapatista, è il risultato di una lunga preparazione, ma soprattutto dell'incontro tra i fondatori della guerriglia con le comunità della selva. Nell'incontro con gli indigeni i militanti hanno dovuto mettere in discussione le proprie convinzioni:

i rivoluzionari hanno appreso che i ritmi del popolo sono diversi dai loro, e che non devono solo organizzare gli indigeni, ma anche imparare come questi sono organizzati. [...] Molti rivoluzionari giunti da fuori sono passati dal combattere una rivoluzione prevista al combattere l'imprevisto<sup>30</sup>.

Dieci anni di convivenza con il popolo in carne e ossa e di confronto tra le idee ereditate dalla tradizione rivoluzionaria e la realtà indigena del Chiapas spinsero l'Ezln a mettersi radicalmente in discussione. Per esempio divenne centrale il concetto di *dignità*, storicamente poco utilizzato dalla letteratura marxista ma molto presente nella storia delle comunità indigene. Di conseguenza, scrive John Holloway, fu necessaria

una reimpostazione radicale del progetto rivoluzionario [...]. Da risposta che era, la rivoluzione si trasforma in domanda. *Preguntando caminamos (camminiamo domandando)* emerge come un principio centrale del movimento rivoluzionario, come concetto radicalmente democratico. [...] La rivoluzione procede domandando, non affermando; o forse, meglio ancora, la rivoluzione è chiedere al posto di dire, è la dissoluzione dei rapporti di potere<sup>31</sup>.

Ciò significa ammettere la possibilità dell'errore e riconoscere il valore del *pluralismo*: gli zapatisti hanno sempre enfatizzato l'importanza che ha per loro prendere le decisioni significative attraverso la discussione collettiva, e che il cammino non può essere questione di imporre una linea, ma di *aprire spazi per la decisione* attraverso la *discussione democratica*, nei quali loro forniscono il proprio punto di vista soltanto come uno tra i tanti: *el mundo que queremos es un mundo donde quepan muchos mundos*.

Anche l'altro principio portante della mentalità zapatista, *mandar obedeciendo*, deriva dalla tradizione delle comunità, nelle quali tutte le decisioni importanti sono discusse fino a raggiungere il consenso e dove tutti coloro che occupano incarichi di potere sono immediatamente revocabili. Come sottolinea Danilo Del Bello,

coloro che hanno funzioni di guida, di comando, cariche pubbliche e amministrative su mandato della comunità, devono eseguire la volontà collettiva, non sostituirsi a essa; porsi al servizio dei cittadini, non trattare la politica come affare privato; sottomettersi quotidianamente alla critica, giudizio, controllo sul proprio operato, ed essere immediatamente revocabili qualora non in grado di assolvere i propri compiti. Quale migliore e più alta lezione, in un tempo dove la *scissione tra politico e sociale* si fa sempre più *acuta e schizofrenica*?<sup>32</sup>

30 P.G. Casanova, *Le cause della rivolta in Chiapas*, in A. Marucci (a cura di), *Camminare domandando* cit., p. 85.

31 *Ibidem*.

32 D. Del Bello, *Potenza contro potere: l'utopia zapatista*, in A. Marucci (a cura di), *Camminare domandando* cit., p. 258.

Emerge qui un'ulteriore affinità con le riflessioni di Arendt, la quale vede nella moderna democrazia rappresentativa la negazione dell'accesso all'agire politico per i più, con la conseguente limitazione del diritto alla felicità pubblica in un gruppo ristretto di *professionisti* chiamati ad amministrare la società. Le comunità, invece, allargando a chiunque il diritto alla partecipazione attiva alle decisioni, recuperano il senso di una *politica* intesa come *esercizio collegiale del potere*.

È importante sottolineare che porsi delle domande al posto di dare delle risposte non significa – nel caso degli zapatisti – rifiutare l'organizzazione. Al contrario, spiega ancora Holloway,

tutta la sollevazione zapatista dimostra l'importanza dell'organizzazione attenta e profonda. Ciononostante, pianifica un'altra maniera di pensare l'organizzazione meno strutturata e più sperimentale. Il concetto di organizzazione dev'essere sperimentale in un duplice senso: in primo luogo, perché non esiste nessun modello predeterminato di organizzazione rivoluzionaria, e poi perché la nozione di dignità, e il suo complemento camminare domandando, implica che l'organizzazione rivoluzionaria si debba vedere come un esperimento costante, un chiedere costante<sup>33</sup>.

Una rivoluzione che procede domandando, sostiene Holloway, è indefinita. Una simile rivoluzione è un movimento *a partire da*, non verso qualche cosa:

non c'è nessun programma della transizione, nessuna meta definita. C'è, ovviamente, una proposta: creare una società basata sulla dignità. [...] Se la rivoluzione è democratica non solo nel senso che ha come meta la democrazia, ma anche che è democratica nella sua forma di lotta, allora è impossibile predefinire il suo cammino, o anche concepire un punto d'arrivo preciso<sup>34</sup>.

Il concetto di rivoluzione che ha dominato il Novecento, invece, l'ha interpretata perlopiù come un mezzo studiato a tavolino per raggiungere un fine preciso. Al contrario, le istituzioni ribelli del Chiapas sembrano voler mantenere le loro rivoluzioni in quel preciso momento in cui, come sostiene Arendt, tutte le persone possono scoprire l'emozione della *felicità pubblica*. Nell'idea che la rivoluzione è un *partire da* piuttosto che un *arrivare a* è forse già implicito uno spirito rivoluzionario non interpretabile secondo la categoria mezzi-fini, ma, per citare ancora Arendt, secondo l'angolazione del *senso*. Il senso della politica è la libertà, dice Arendt in *Che cos'è la politica*, ed è solo nell'esperienza politica della libertà che può emergere l'esperienza pubblica della felicità. In altre parole, per evitare che la volontà di imporre un modello universale si imponga sul desiderio di costruire insieme una nuova organizzazione sociale, da evento improvviso la rivoluzione deve farsi processo permanente, capace di mettere in continua discussione la società e gli individui.

Qualcosa di simile sta accadendo nel nord-est della Siria. Nel presentare *Laboratorio Rojava*, Anja Flach, Ercan Ayboga e Michael Knapp spiegano che «gli attivisti in Rojava hanno studiato minuziosamente le rivoluzioni del passato di tutto il mondo e da subito si sono impegnati a non soccombere ai pericoli della gerarchizzazione e

33 J. Holloway, *La rivolta della dignità*, in A. Marucci (a cura di), *Camminare domandando* cit., p. 176.

34 *Ibidem*.

dell'«autoritarismo»<sup>35</sup>. L'idea di istituire una società fondata sulla partecipazione volontaria ai processi decisionali tramite i consigli e di costruire, fuori dello Stato-nazione, un ordine democratico fondato sulla giustizia sociale e l'economia comunitaria, infatti, era stata sviluppata negli anni Novanta con il cosiddetto *cambio di paradigma* teorizzato da Abdullah Öcalan, leader del Partito dei Lavoratori del Kurdistan (Pkk), organizzazione nata con un'impronta marxista-leninista. Di fronte al crollo dell'Unione Sovietica e alla disgregazione dei movimenti rivoluzionari di tutto il mondo, il movimento di liberazione curdo organizzò un processo di severa autocritica e di studio di nuovi modelli politici. Scrive lo stesso Öcalan:

Il Pkk, nel tentativo di dimostrare l'esistenza del popolo curdo, è rimasto ancorato alle teorie della costruzione dello stato-nazione. Il seguente periodo di autocritica ha rivelato la natura antidemocratica e antisocialista dello stato nazione. La repentina dissoluzione del socialismo reale negli anni '90 ha contribuito a una comprensione profonda dei fattori alla base di questa depressione. [...] [L]a crisi del socialismo è stata il risultato di una comprensione inadeguata delle questioni inerenti al potere e allo stato<sup>36</sup>.

Negli anni Novanta il Pkk organizzò un'accademia di partito a Damasco nella quale migliaia di sostenitori svilupparono insieme programmi di liberazione della società. Durante questa esperienza, il movimento costruì un stretto rapporto con la popolazione civile curda in Siria. Nel 1999, però, la Turchia riuscì ad arrestare Abdullah Öcalan, il quale da allora si trova in isolamento sull'isola-carcere di Imrali, nel Mar di Marmara. Öcalan

durante la prigionia studiò in modo approfondito i pensatori libertari come Murray Bookchin, gli storici Immanuel Wallerstein e Michel Foucault, testi di mitologia sumera, di religione, di filosofia, di archeologia, di fisica e molto altro. Da qui iniziò un'analisi critica della sua stessa prassi. Grazie a queste fonti mise a punto i concetti di Confederalismo democratico e Autonomia democratica che il Pkk avrebbe adottato come suo *cambio di paradigma* e che sarebbero divenuti le basi della rivoluzione in Rojava<sup>37</sup>.

Secondo il leader curdo, la questione nazionale dovrebbe essere risolta seguendo il principio della *nazione democratica*:

la nazione democratica permette alle persone di diventare nazione loro stesse, senza dover assecondare il potere o lo stato, di diventare nazione utilizzando una politicizzazione profondamente necessaria. Mira a dimostrare che [...] anche senza diventare stato o acquisire potere, una nazione può essere creata con istituzioni autonome in campo sociale, diplomatico e culturale, così come in economia, diritto e autodifesa<sup>38</sup>.

La *nazione* cui Öcalan propone di ambire è uno spazio condiviso che non si basa sull'identità nazionale, bensì sulla *politicizzazione*. Il fondatore del Pkk utilizza il termi-

35 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava. Confederalismo democratico, ecologia radicale e liberazione delle donne nella terra della rivoluzione*, Roma, Red Star Press, 2016, p. 18.

36 A. Öcalan, *La nazione democratica*, Colonia, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2016, p. 10.

37 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 51.

38 A. Öcalan, *La nazione democratica* cit., p. 25.

ne *nazione* per riferirsi a un luogo politico dove le persone non condividono un'identità nazionale ma la partecipazione attiva, nel quale conta l'incontro delle diversità e il loro cooperare al fine di *saper costruire potere insieme*. Come direbbe Arendt, si tratta di un *essere potenti insieme*.

L'Autonomia democratica non tenta di estinguere lo Stato e il capitalismo sostituendosi a essi e instaurando un nuovo potere che stia al di sopra della società. Piuttosto, il progetto del Confederalismo democratico prova a partire dalla comunità e dalla sua capacità di condivisione, trovando soluzioni concrete ai problemi della quotidianità, politicizzando in senso democratico la vita in comune e costruendo in maniera collegiale le *nuove istituzioni* che le persone riterranno utili e adeguate. Il concetto di nazione democratica pone al centro la questione della *pluralità*:

la sociologia liberale equipara la nazione a uno stato già costituito, o a un movimento che mira a formarne uno. Il fatto che persino il socialismo reale abbia avuto tali ambizioni indica la forza dell'ideologia liberale. [...] Mentre la nazione-stato persegue l'omogeneizzazione della società, la nazione democratica è formata da collettività differenti. Vede nella diversità una fonte di ricchezza. [...] Non sacralizza il suo governo. Il governo è un semplice fenomeno al servizio della vita quotidiana. [...] La *leadership* è preziosa, ma non sacra<sup>39</sup>.

Contro il principio tradizionalmente marxista del necessario susseguirsi delle fasi di sviluppo, il pensiero politico di Öcalan propone la costruzione della *democrazia radicale qui e ora*. Allo Stato-nazione, lo sfruttamento economico e la dimensione disumanizzante della *modernità capitalista*, il movimento di liberazione curdo oppone lo sviluppo della *modernità democratica*:

riunire le persone nei consigli e creare cittadini attivi e attivisti rappresenta la base su cui si può e si deve costruire un'alternativa allo Stato-nazione e alla modernità capitalista. Öcalan ritiene il concetto di civiltà democratica come una costante sotto-tradizione resistente alla civiltà statale. Essa apre nuove possibilità al di là del classico materialismo storico, criticato come eurocentrico e androcentrico per aver preteso lo sviluppo di un proletariato industriale nelle società colonizzate<sup>40</sup>.

Un simile approccio vede in modo positivo il fatto che il Medio Oriente non sia stato completamente colonizzato dal modello capitalista, perché ciò significa che esistono opportunità di sviluppare un'alternativa nell'organizzazione politica a partire dalla centralità della dimensione partecipativa. Come spiega Davide Grasso,

la rivoluzione non deve costruire una *società nuova*, ma vivificare elementi sociali, culturali e valoriali che affondano le proprie radici in una cultura talmente antica ed estranea al mondo contemporaneo da essere stata rimossa e dimenticata: la *società etica* [...] o *naturale* che per il Pkk e il Pyd esisteva prima della comparsa dello stato, anteriormente alla civilizzazione non soltanto europea ma anche, ben prima, sumera, e le cui persistenti tracce culturali il dominio capitalista non è riuscito completamente ad annichilire. [...] Non si tratta di restaurare la società naturale. [...] Occorre sostituire alla modernità capitalista una *modernità democratica*, dove con questo termine (delle cui ambiguità il movimento

39 Ivi, pp. 27-29.

40 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 53.

curdo è consapevole in modo strategico) si deve intendere la dissoluzione progressiva del capitalismo e dello stato, in favore di una prospettiva comunista fondata sul recupero dell'autogoverno collettivo dei bisogni sociali<sup>41</sup>.

Öcalan propone un approccio che abbracci il ruolo sociale della donna, che si proponga di risolvere i conflitti sociali con la mediazione e che approfondisca la coesistenza tra individui diversi. Il compito di una rivoluzione che segua tali precetti è di ravvivare le caratteristiche etiche di una società dove l'azione umana non sia rivolta al dominio, ma al soddisfacimento dei bisogni pratici di tutte le persone. Per far sì che tale approccio prevalga nella società, il movimento non propone di conquistare il potere, ma di costruire un'alternativa concreta nel presente «mettendo in contatto le persone nelle assemblee e rafforzando l'autonomia»<sup>42</sup>. La cura della *relazione con l'altro* unita a una profonda conoscenza di sé, sono alla base della rivoluzione del Rojava:

elemento determinante per il cambiamento è la mentalità etica dei rivoluzionari; rispetto ai movimenti comunisti del Novecento è una differenza abissale, poiché allora l'elemento materiale, e non quello mentale, era prioritario, sia pur in modo variamente definito e non di rado contraddittorio. Trasformare se stessi significa, in questa logica, diventare persone in grado di vivere in amicizia con gli altri anziché in un'ottica di competizione e dominio, e perciò rifiutare la cultura del capitalismo e dello stato tanto in se stessi quanto fuori di sé<sup>43</sup>.

Il sistema organizzativo politico basato sui consigli era già stato patrimonio dei movimenti socialisti. A Parigi nel 1871, nella Rivoluzione d'Ottobre del 1917 e nelle insurrezioni popolari del 1918 in Germania furono fondati consigli di lavoratori e di militari come parte fondamentale del progetto rivoluzionario. Ogni volta, però, la pratica politica dei consigli fu neutralizzata: in alcuni casi, come in Unione Sovietica, per l'affermazione della volontà del partito sopra ogni cosa; in altri, come la Comune di Parigi o il biennio rosso tedesco, per la vittoria della controrivoluzione.

Molti autori hanno scritto del movimento dei consigli, compresa Hannah Arendt che lo definì *il tesoro perduto della democrazia*. Il consiglio, sosteneva la pensatrice, favorisce la partecipazione delle persone, mentre il sistema rappresentativo per come è strutturato, le esclude dal potere. [...] Hannah Arendt tuttavia disapprova l'inclusione della questione sociale nel concetto di autogestione<sup>44</sup>.

A tal proposito, suggeriscono gli autori di *Laboratorio Rojava*, è utile l'interpretazione data all'esperienza dei consigli da parte della rivoluzionaria polacco-tedesca Rosa Luxemburg, ovvero come tentativo di dotare la classe dei produttori di un potere legislativo:

il pensiero di Rosa Luxemburg può essere considerato come un contrappeso alle tendenze autoritarie presenti nei movimenti socialisti. Nella sua visione, una rivoluzione

41 D. Grasso, *Il fiore del deserto. La rivoluzione delle donne e delle comuni tra l'Iraq e la Siria del nord*, Milano, Agenzia X, 2018, p. 152.

42 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 53.

43 D. Grasso, *Il fiore del deserto* cit., pp. 143-144.

44 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 54.



socialista avrebbe dovuto essere portata avanti non al fine di conquistare il potere o cambiare gli attori politici ma affinché le masse si organizzassero in un autogoverno radicalmente democratico<sup>45</sup>.

Del resto anche Arendt, in un saggio del 1966 intitolato *Elogio di Rosa Luxemburg – Rivoluzionaria senza partito*, scrisse che le sarebbe piaciuto «credere ancora possibile sperare in un tardivo riconoscimento della sua figura e dei suoi atti, così come ci piacerebbe sperare che Rosa Luxemburg trovi finalmente il suo posto nella formazione degli scienziati politici nei paesi occidentali»<sup>46</sup>.

Nel processo rivoluzionario in corso in Rojava tali prospettive si fondono in un'efficace sintesi: «nel solco tracciato da Rosa Luxemburg, il Confederalismo democratico ha esteso il concetto di democrazia alle condizioni economiche: in altre parole l'economia, in quanto parte della società, doveva essere resa democratica»<sup>47</sup>. Nei cantoni liberati del Rojava esiste un'assemblea per ogni aspetto della vita, dalle questioni politiche di carattere generale alle contingenze della quotidianità. Il processo rivoluzionario cerca di organizzare la società secondo un concetto di vita orientata all'azione politica. La popolazione del Rojava, tra le enormi difficoltà della guerra, è riuscita a istituire un ordine sociale di democrazia diretta, nel quale un complesso sistema di consigli, aperti a tutta la popolazione, è chiamato a trovare soluzioni ai problemi sociali attraverso discussione e cooperazione. La descrizione della scoperta della partecipazione politica da parte della popolazione fornita dagli autori di *Laboratorio Rojava* non può non ricordare le pagine in cui Arendt sostiene che non vi sia emozione simile a quella che si prova nell'agire politicamente insieme ad altri: «nella primavera del 2012 alle riunioni di quartiere affluivano centinaia di migliaia di persone, impazienti di partecipare in numero molto maggiore di quello che i luoghi di incontro potevano ospitare. La rivoluzione aveva liberato un'energia sociale enorme, che era stata repressa per decenni»<sup>48</sup>.

Nel caso del Rojava lo spazio insufficiente offerto dai luoghi di incontro rispetto alla richiesta di partecipazione al processo decisionale politico non rappresentò l'occasione per restringere gli spazi democratici. Al contrario, i luoghi della partecipazione furono aumentati creando nuovi livelli nella struttura organizzativa. Tuttavia, la partecipazione non è obbligatoria: l'adesione alle istituzioni rivoluzionarie funziona su base volontaria. Chi decide di non aderire, però, può usufruire dei servizi organizzati da consigli e comuni.

L'organizzazione federale che caratterizza la Siria del nord-est rappresenta un'altra occasione di confronto. Pur non avendo mai avanzato la proposta articolata di una forma di organizzazione della vita politica, Arendt sembra avere in mente un simile coordinamento quando si rivolge all'esperienza delle *townships* americane, all'idea delle *repubbliche elementari* di Thomas Jefferson, ma anche ai *soviet* della Rivoluzione d'Ottobre o ai *Räte* del biennio rosso tedesco. Secondo l'ipotesi di Olivia Guaraldo,

tale forma istituzionale potrebbe avere le caratteristiche assembleari del consiglio, una forma dal basso di partecipazione che si organizza spontaneamente nei momenti inaugurali delle rivoluzioni. [...] Dove la vicinanza dei cittadini al potere [...] sarebbe possibile

45 Ivi, p. 54.

46 H. Arendt, *A heroine of revolution*, «The New York Review of Books» 7 (1966), 5, p. 27, poi in *Men in dark times*, 1968, pp. 55-56, tr. it. di A. Dal Lago, «Micromega» 3 (1989), p. 60.

47 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 54.

48 Ivi, p. 88.

grazie a consigli e assemblee locali, in cui si decide assieme sulle cose che riguardano la comunità [...]. Potrebbe anche avere la forma spontanea e sorgiva, come direbbe Adriana Cavarero, di momenti di piazza in cui si manifesta un desiderio di politica tanto ampio quanto forse vago, ma sintomatico di una insoddisfazione profonda per le forme della politica di partito e rappresentativa<sup>49</sup>.

Oppure, potrebbe avere la forma della *Federazione democratica* della Siria del nord.

Arendt non ha mai esposto in un manifesto programmatico la proposta di un cambiamento radicale della società a lei contemporanea, né ha mai avuto l'intenzione di farlo. Chi si propone di elaborare e praticare un progetto di trasformazione dell'esistente, invece, deve fare i conti con la soddisfazione dei bisogni materiali. Per liberare tutti gli esseri umani dal campo della necessità e permettere loro di dedicarsi a ciò che secondo Arendt definisce la condizione umana, l'agire politicamente insieme ad altri, è necessario occuparsi del problema. Tuttavia, a partire dalle riflessioni sui destini delle rivoluzioni storiche, passando per i temi dello Stato, della sovranità e del pluralismo, fino alla necessità di ristabilire un *primato della pratica politica* sulle derive economiciste e una teoria che non sia distante dalla pratica (una *vita activa*, più che contemplativa), il pensiero politico arendtiano ha molti punti d'incontro con quanto ha preso vita nelle comunità zapatiste in Chiapas e nei cantoni autonomi del Rojava. L'organizzazione politica promossa nelle due rivoluzioni contemporanee si basa sulla democrazia assembleare esercitata nei *consigli*, a loro volta inquadrati in un coordinamento di tipo *federale*. Entrambe le esperienze riconoscono il *pluralismo* come una ricchezza, nell'idea secondo la quale nuove opinioni si possono formare soltanto dove esistano altre opinioni. Si tratta di differenze decisive rispetto alle esperienze storiche del *socialismo reale*, dal momento che in Chiapas e in Rojava i promotori del processo rivoluzionario non auspicano l'intervento *decisionista* di un *partito-Stato* chiamato a rappresentare una qualche *volontà generale*, ma promuovono un' *esperienza diffusa della libertà*: vi è, in altre parole, un tentativo di *democratizzazione* della società intera nel quale le persone sono chiamate a prendere decisioni anche sui problemi economici. In tal modo la *libertà* è esercitata anche quando ci si deve occupare della *necessità*. Una simile dimensione condivisa della pratica decisionale potrebbe, forse, rappresentare una soluzione di compromesso alla *questione sociale* nei termini in cui Arendt la pone, anche se naturalmente non potremo mai sapere se lei sarebbe disposta ad accettare questa mediazione. Simili processi, nel loro prendere forma dalla pratica quotidiana di una democrazia che sia realmente tale, sembrano a tratti sostanziare quella *libertà autentica* che per Arendt racchiude in sé tutto il senso della politica e dalla quale derivano l'uguaglianza, la giustizia, la soluzione ai problemi sociali e, ovviamente, la *felicità pubblica*.

49 O. Guaraldo, *Arendt, i bisogni, la felicità*, «Aut aut» 386 (2020), pp. 132 -133.