

“Di sconfitta in sconfitta”. Intervista a Vincenzo Guagliardo

Massimo Cappitti

Nel marzo 1988 Franco Fortini scriveva (*Lettera ai detenuti di San Vittore*, ora in *Saggi ed epigrammi*, Mondadori 2003): «Non sono davvero il solo a pensare che nel corso dell'ultimo quindicennio la grandissima maggioranza dei raggruppamenti politici ufficiali si è proposta di evitare ogni seria analisi delle forze sociali (nazionali e internazionali) che erano fra loro in conflitto nei primi anni Settanta. È stata invece vittoriosamente elaborata e diffusa l'idea che il terrorismo di sinistra (o Partito Armato che lo si voglia chiamare) sia stato la conseguenza del movimento di opposizione extraparlamentare perché extraparlamentare ossia perché estraneo o avverso al quadro delle istituzioni democratico-parlamentari. / Così quelle forze politiche si sono esentate dal chiedersi se, prima e oltre la scelta pro o contro le istituzioni, non si fossero venuti manifestando opposizione e rifiuto di un sistema sociale oppressivo e violento, controllato sempre più apertamente dai poteri economici, fondato anche su corruzione e furto legali o praticati con la complicità di istituzioni dello Stato sempre più infiltrate e disposte a vanificare quanto, di regime democratico e parlamentare, si lasciava sussistere. Storia di ieri e di oggi, verità un tempo chiare a molti e che oggi debbono essere di nuovo e con fatica conquistate.»

Su questa linea di riflessione – si vedano i molti interventi di Fortini in *Insistenze* (1985), libro dedicato «a chi abita le prigioni» - pubblichiamo un'ampia intervista di Massimo Cappitti a Vincenzo Guagliardo, il cui libro *Di sconfitta in sconfitta. Considerazioni sull'esperienza brigatista alla luce di una critica del rito del capro espiatorio* (2002) viene ora ristampato in una nuova edizione da Colibrì di Milano. Vincenzo Guagliardo, nato nel 1948, è stato condannato all'ergastolo a causa della sua passata appartenenza all'organizzazione Brigate Rosse. Da tempo si occupa della tematica dell'abolizionismo. Tra i suoi vari contributi si ricorda il volume *Dei dolori e delle pene*, pubblicato dalle edizioni Sensibili alle foglie.

C – Mi sembra che il tuo libro ponga questioni sempre più rilevanti: tra queste, ad esempio, l'ossessione identitaria, dove il desiderio esasperato di inclusione produce nello stesso tempo l'esclusione, anche feroce, di tutti coloro che sfuggono a rigidi criteri di individuazione identitaria. Oggetto di stigmatizzazione sono pertanto singoli e gruppi – lo straniero, il rom, il povero, il “deviante” – ritenuti pericolosi e quindi nemici contro i quali scatenare l'opinione pubblica. Dalla creazione di dispositivi di questo tipo non sono esenti neppure ambiti a noi più vicini, “nostri”, a proposito dei quali spero tu abbia voglia di dire che cosa si intende con “nostro”. Questa visione identitaria della politica, dei rapporti tra gli individui e dei rapporti sociali sta diventando predominante. Ancora, si sta imponendo un giustizialismo diffuso per cui tutti manderebbero in galera tutti: concezione questa che è causa e insieme esito della pervasività del sistema penale o ancora peggio del sistema poliziesco. In questi dieci anni che ci separano dalla prima edizione del libro, la tua ipotesi di lettura, non solo dell'esperienza degli anni Settanta e dell'esperienza brigatista, come dice il sottotitolo del tuo libro, ma di tutta l'esperienza umana intorno al concetto del capro espiatorio, mi sembra, allora, che venga tragicamente confermata. Da qui, secondo me, la necessità di ripubblicarlo come una sorta di sguardo che ha precorso i tempi.

G – Siamo arrivati a una forma di stato che ha sancito, anche formalmente, il razzismo istituzionale. E questa nuova realtà non è stata costruita dal centrodestra e dal neoliberismo ma dalla legge Turco-Napolitano (inserire nota) che nasce nel 1998 col centrosinistra e stabilisce la costruzione di quelli che allora erano chiamati Centri di Permanenza... Temporanea, un ossimoro ipocritamente eufemistico. L'unico cambiamento introdotto poi dal centrodestra è stato quello di definire con più precisione e meno ipocrisia che cosa erano i CPT e cioè: Centri di Identificazione ed Espulsione (CIE). L'esperienza di centrosinistra ha sancito, a livello istituzionale, il razzismo e ciò ha significato aver messo al centro un "fuoco" da cui poi si sviluppano facilmente tutti gli identitarismi secondari, diffusi e pervasivi. Oltretutto, proprio perché questo salto nasce dallo sviluppo della sinistra, bisogna osservare che la catastrofe riguarda tutta intera la sinistra all'interno di questa logica. Si tratta di studiare le ragioni della facilità con cui si è diffuso il meccanismo identitario. Sto notando che da una parte il proletariato povero è atomizzato, diviso, sottoposto a politiche repressive micidiali, "lagerocentriche", ma d'altra parte in tutto quello che è un nuovo tipo di soggetto sociale, precario ma intellettualizzato, formatosi in questi ultimi decenni, che spesso fa parte ancora della sinistra e magari si dice antagonista, c'è una debolezza molto preoccupante. Abbiamo a che fare, infatti, con delle persone laureate da una scuola di massa e che però non sai dove mettere. Il sistema, che oggi è istituzionalmente razzista, non sa cosa farne di questo surplus intellettuale "proletarizzato" e gli dà il ruolo di controllore, non in veste di poliziotto ma attraverso mille attività che un tempo facevano parte o dell'autonoma convivialità sociale oppure dell'iniziativa politica in parte assorbita dall'esistenza del vecchio stato sociale. E' questa nuova specie di stato sociale di serie C che ha la funzione di espropriare relazioni e funzioni sociali, sino a ieri relativamente autonome, e di rafforzare, anche se in modo precario e apparentemente marginale, una nuova immensa burocrazia che ormai pervade e contraddistingue la vita quotidiana. In questa espropriazione delle relazioni sociali c'è sia la logica del mercato sia la filosofia del sistema penale che penetra in tutte le ex relazioni conviviali diventate dipendenze. Questo è spesso il campo sociale di ciò che rimane della sinistra, sia quella istituzionale sia quella "antagonista" di alcuni centri sociali. Si pone allora radicalmente il problema della critica del proprio ruolo sociale, questione che l'operaio anni fa si poneva. La sinistra rivoluzionaria voleva che ci fosse un mondo senza operai, che si diventasse esseri umani e basta, adesso c'è di nuovo lo stesso problema in forma diversa: questa gente "di sinistra" si vuole riqualificare come ceto medio in via di... declassificazione (un po' come i primi fascisti ma senza "fascismo") o vuole ridiscutersi? Solo da questa critica si può ripartire per un'ipotesi di cambiamento, altrimenti si è "interni", e non si ha altra alternativa che la

ricerca di una differenziazione “da”: da quello che non la pensa come me, da quello che ha un'altra ipotesi politica, da quello che fa un centro sociale o cooperativa diversi da me e così via. A partire dalla coscienza critica di questi nuovi ruoli esproprianti di relazioni sociali e di controllo e eliminazione di spazi conviviali, si deve ritornare a decidere di far parte effettivamente del proletariato reale: in un certo senso la comunità non identitaria la devi costruire artificialmente attraverso un senso alto della politica che ritorni per alcuni aspetti all'esperienza del primo movimento operaio. Su questo si deve aprire la discussione. Non sarà solo un meccanismo alternativo alla logica di mercato, ma dovrà essere qualcosa che dovrà individuare nella critica al concetto di pena e di sistema penale il suo fulcro, altrimenti non dobbiamo stupirci di questa invadenza della filosofia penale anche in campi che fino a ieri erano compito amministrativo dell'assessore comunale o, soprattutto, dell'iniziativa spontanea della convivialità umana.

C – Mi sembra che, accennando alle forme di convivialità sociale espropriata e svuotata, tu capovolga un ragionamento condiviso anche da ambiti della cosiddetta sinistra alternativa. Si individua, cioè, nella “messa al lavoro” dei sentimenti, delle relazioni e delle facoltà umane in genere il tratto rilevante, se non costitutivo, dell'attuale sistema capitalistico, nel contempo, però, sembra che questo tratto costituisca anche la possibilità del suo rovesciamento. Qualcuno si spinge a dire che siamo nel comunismo senza saperlo. Invece mi sembra che il tuo ragionamento vada nella direzione opposta.

G – Qui ormai si tratta anzi di ricostruire da zero e “artificialmente” quello che è stato distrutto nel profondo.

C – Quindi per te il capitalismo è incompatibile con qualunque esperienza umana significativa?

G – È proprio qui il punto di partenza del ragionamento. Mentre capisco razionalmente, pur non condividendoli, una serie di compromessi nella storia della vecchia sinistra, perché il capitalismo sfruttava, oggi invece abbiamo un capitalismo secondo il quale ci sono milioni di persone in sovrappiù, come conseguenza di una relazione distruttiva con le forze produttive. Il potere ha dunque bisogno di far fuori milioni di persone non solo dal lavoro ma, letteralmente, con guerre ed epidemie, dalla faccia della terra. Non si tratta più solo di conquistare nuovi mercati o di rendere capitaliste aree non ancora tali; essendo tutti coevi e perciò nello stesso “sistema” globale, si tratta di ridurre tutti entro quella dimensione mercificando tutto, ogni aspetto, anche il più intimo, della vita personale. E per questo siamo troppi. Ma non posso dilungarmi qui su questo, sarebbe troppo per un'intervista. Capisco che Marx non potesse proporre delle soluzioni come quelle che oggi siamo costretti ad elaborare, nonostante nel primo movimento operaio fosse vivo questo tipo di

proposta, appunto perché all'epoca sua vigeva quel rapporto di sfruttamento delle "forze produttive" anziché di distruzione. Perciò bisogna rovesciare l'impostazione che fu della sinistra, anche di quella rivoluzionaria in gran parte. E rivedere il rapporto con la violenza, cioè bisogna anzitutto smettere di collaborare con un modo di vivere che è distruttivo dell'altro e si fonda sul rito del capro espiatorio, sull'esasperazione della logica penale, sulla mercificazione di ogni aspetto della vita umana.

C – Attraverso il senso alto della politica.

G – Sì, ed è questo che ci porta a dover rivedere anche il rapporto con la violenza. Insisto sulla non collaborazione anziché sulla violenza perché, paradossalmente, oggi, con questo sistema così pervasivo, è difficile che un'iniziativa violenta (parlo esclusivamente della violenza politica contro l'oppressione) abbia una qualunque valenza significativa. Anzi può diventare la maschera di una collaborazione con questo sistema di vita che è piuttosto necrofilo e distruttivo. E' questione di antichi nodi che vengono al pettine.

C – Parlavi di un senso alto della politica.

G – Lo dicevo senza approfondire, siccome politica vuol dire, in teoria, discutere dei rapporti tra gli esseri umani.

C – Ciò presupporrebbe un soggetto all'altezza.

G – Sì, che abbia, appunto, una coscienza critica del proprio ruolo sociale.

C – C'è qualcuno, secondo te, che ha questa coscienza critica? Vedi all'opera un soggetto di quel genere? Perché, invece, la collaborazione aumenta.

G - In realtà la gran parte della sinistra europea, istituzionale o antagonista che sia, è interna al "sistema", perché non discute affatto del suo ruolo sociale. Nell'immenso fenomeno della migrazione, in questi ultimi della terra spesso vedo però disperate resistenze in difesa della dignità propria e di quella umana in generale, un senso che non è della carriera ma della ricerca di libertà e di forme solidali. Lo vedo sia nei migranti sia in alcune situazioni del Terzo mondo in generale, persone che riescono a sopravvivere perché difendono delle relazioni conviviali che il linguaggio economico ignora a priori e quindi non può neppure cogliere come realtà. Si pensi poi che, nonostante il cosiddetto trionfo del femminismo in Europa, la condizione delle donne nel mondo è peggiorata. Il 70% della fatica umana è sulle loro spalle, non qui dove le rivendicazioni femminili riempiono i tribunali e magari estendono il diritto penale, ma altrove, là dove c'è un sacco di miseria, su quella fatica, si regge ancora il mondo.

Mi preoccupano alcuni fatti apparentemente secondari dove, chi è preso dalla ricerca del capro espiatorio, se la va a prendere con il nostalgico giovane neofascista di Casa Pound, anziché mettere al centro il razzismo istituzionale della legge Turco-Napolitano, poi approfondita dagli altri; ci si occupa cioè dell'ultimo cerchio invece che del primo e del suo centro. Andare a inventarsi il nemico di comodo e poi volerselo anche violento: contro questo falso o ultrasecondario avversario, anziché andare a individuare qual è il proprio nodo, quello per esempio, se proprio si vuole essere "antifascista" attuale, di ospitare un extracomunitario a casa tua; dietro a questi discorsi identitari attraverso la violenza (se sono A è perché attacco B), si giunge poi a derive giustizialiste che esaltano la funzione penale, il ruolo del giudice come sostituto della politica, la depoliticizzazione totale della Storia, la decontestualizzazione dei conflitti...

C – Tu scrivi, rovesciando il modo abituale di interpretare la storia, che questa procede di sconfitta in sconfitta, contro la tradizione che la interpreta, invece, come progresso. Nello stesso tempo però sottolinei che la sconfitta non è un fatto negativo, bensì «una caratteristica necessaria del mutamento reale per chi non sia soddisfatto dell'esistente». Fai un doppio rovesciamento. In primo luogo metti in questione la tradizione, che è stata anche di una parte del movimento operaio, secondo la quale la storia necessariamente e inevitabilmente sarebbe culminata nella liberazione dell'umanità; in secondo luogo, critichi la posizione di chi vede nella sconfitta un ostacolo che inibisce ogni possibilità di azione, chiudendo la storia entro un'opzione imm modificabile. La sconfitta allora diventa anche un blocco emotivo, l'impossibilità di produrre nuova storia. Tu, al contrario, cogli nella sconfitta un'opportunità, un momento fondamentale nella costruzione di sé e di una società diversi.

G – In parte nel libro è spiegato – come anche in *Resistenza e suicidio** – che quella era una visione un po' "militare" proprio perché rispondeva a quel compromesso con la filosofia dominante che ai tempi di Marx poteva avere le sue ragioni, e di cui abbiamo parlato prima. La sinistra rivoluzionaria già aveva fornito un'eccezione a questa interpretazione, a quest'approccio filosofico, con la Luxemburg che notava il carattere "vampiresco" e distruttivo del capitalismo. Ma, al di là delle grandi intuizioni della Luxemburg, lo schema prevalente è stato incentrato sulla liberazione dallo sfruttamento: il "compromesso" si è tradotto in questa visione "militaresca" che vede o delle vittorie o delle sconfitte. Ma se invece si parte da una visione che è quella dell'incompiutezza umana e che entro tale orizzonte vede la necessità di quella che un tempo si chiamava rivoluzione, ovvero la necessità del mutamento a partire dalla coscienza dell'incompiutezza umana, ecco che si va sempre lungo un cammino che ogni volta aiuterà di più a registrare qualcosa che si deve riconoscere per

capire come proseguire, che salto fare e verso dove. Il termine non è assunto solo rispetto all'analisi empirica delle esperienze politiche ma vuole avere un approccio metodologico diverso rispetto ai problemi di fondo della condizione umana.

C- Scrivi ancora «non è sotto il segno del pentimento ma sotto quello dei rimpianti necessari [...] per continuare a voler cambiare se stessi perché cambi il mondo». Una riflessione sulle cause della sconfitta è importante, allora, non perché ci si debba pentire di ciò che si è fatto, ma per ritrovare il nesso tra il cambiamento di sé e il cambiamento del mondo. Puoi spiegare in cosa consista questo nesso?

G – Cambiare se stessi è una questione che ha sempre un risvolto esteriore, sul piano pratico. Non può essere visto solo come un cambiare “dentro”: di questo non m' importa perché so che le “idee” possono essere solo una maschera di ciò che si è, una pura autorappresentazione. Quando parlo di cambiare se stessi, intendo un cambiamento nella vita reale, ad esempio nel rapporto con gli altri uno è cambiato perché non fa il “giudice”, perché cerca di costruire relazioni di vita alternative a quelle dominanti. Abbandono il terreno filosofico per passare a quello della critica del proprio ruolo sociale che apparteneva alle origini, all'atto fondativo del movimento operaio, quando si voleva un mondo in cui non ci fossero più i lavoratori ma degli esseri umani e basta. In tutto questo c'è una critica alla visione riduttiva, economicista dell'idea del cambiamento, critica che, in fondo, era patrimonio almeno riaffermato nelle intenzioni già negli anni Sessanta-Settanta. Quando dico che il cambiamento deve essere in questi paesi di tipo antropologico-culturale, non dico niente di nuovo, ma riprendo e approfondisco temi antichi, presenti col primo movimento operaio, risollevari dal '68 e parzialmente intuiti dalla cosiddetta sinistra rivoluzionaria massacrata dagli esiti dell'esperienza sovietica.

C – Scrivi che laddove i conti con la sconfitta non si fanno rimangono due vie: la possibilità della patetica nostalgia o dell'indecoso ritorno all'ovile. Dove vedi la patetica nostalgia e dove l'indecoso ritorno all'ovile?

G – La patetica nostalgia è tipica di ogni reducismo, di ogni arroccamento mentale. È una storia antica, è il vecchio che dice “tu non sai quello che ho passato io” e racconta sempre fino a cent'anni quei tre mesi di guerra in cui ha vissuto in una storia sempre più eroicizzata. Forse è l'atteggiamento umano storicamente più diffuso. L'altro è quello che parte da Giuda, in modi più o meno mascherati. È facile da individuare ma è molto cambiato. Su questo ho scritto *Resistenza e suicidio* che va a vedere in che modo si può aggirare la verità dei fatti per rovesciarla, presentarla in modo molto più sofisticato.

C – A proposito del rapporto tra Il Pci e le Br scrivi che «rispetto al Pci noi eravamo convinti di essere degli eretici». Credo che tutto il movimento rispetto a quella tradizione si percepisse come eretico. Che cosa ha rappresentato il Pci per la nostra generazione?

G – Discorso complicato. Ci sono due livelli. C'è quello dell'avversità politica immediata: il Pci è l'antiestremista, si sa che il Pci ti darà del provocatore, che non vuole nulla alla sua sinistra. D'altra parte però c'è una storia che può essere vista così: per chi sta dentro a una visione che non mette in discussione nulla di tutto ciò che in questo momento epocale deve essere messo in discussione, il Pci è quello che "tradisce". Qui, anche se magari non lo si dice in modo così banale, nello stesso tempo, però, il critico del Pci diventa colui che è ortodosso. Se non si mette in discussione la stessa idea di rivoluzione che si sviluppa dal 1789 fino alla storia che ne segue con l'epilogo attuale, in realtà si rimane schiavi di alcuni paradigmi di fondo che ti votano alla sconfitta. Allora diventa importante riconoscere la "sconfitta", ovvero la fine di quel tipo di ipotesi rivoluzionaria, perché altrimenti non se ne esce più.

C – D'altronde non c'è stato gruppo che non abbia cercato di scimmiettare il Pci.

G – Infatti c'è stato un meccanismo molto noto: subito la nuova sinistra si trasforma in gruppuscoli che diventano la caricatura della vecchia sinistra, di cui la lotta armata lì per lì vuole essere l'alternativa, non cambiando, però, la sostanza teorico-filosofica del proprio discorso: ce l'ha con i parolai, non ce l'ha con i contenuti.

C – Su questo sei molto chiaro: «Chi accusa l'altro di aver tradito non è più qualcosa di nuovo rispetto a lui, un vero eretico, ma l'ortodosso: è il difensore di un antico patrimonio la cui validità non è messa in discussione». C'è un'altra questione che emerge leggendo il tuo libro: tu metti in rilievo con grande lucidità come lo scivolamento delle categorie etiche in quelle politiche o viceversa non fa che produrre confusione. "Pentimento", "tradimento", "colpa", "pena", ad esempio, sono categorie sospese tra l'ambito religioso e quello giuridico-politico.

G – Nascono già con l'ortodossia cristiana, dai "dissociati" dell'epoca. Ciò che noi conosciamo come cristianesimo storico è il risultato dei falsi innovatori, dei dissociati dell'epoca. E da allora è un meccanismo fondante e ignorato che si ripete sempre. Tutta questa storia di tradimento o dissociazione c'è sempre stata ma viene sempre oscurata, tant'è vero che molti credono che ciò che riguarda la lotta armata sia una degenerazione di questi tempi, ma non è vero. Se ti leggi certi libri sulla rivoluzione bolscevica o quelli sulla storia delle eresie dei primi secoli fino al Cinquecento e su come è nata la civiltà cristiana, puoi riconoscere ogni volta lo stesso meccanismo lealizzatore di

massa, molto diffuso e ogni volta però esorcizzato e rimosso, perché poi chi racconta la storia lo nasconde e lo presenta diversamente.

C – Nel libro si legge, a proposito dell'esperienza brigatista, «io non credo all'obiettività della storiografia come scienza ma all'utilità della testimonianza di storie soggettive», con un'avvertenza che non si tratta però tanto della testimonianza oggettiva autobiografica. Che tipo, allora, di testimonianza?

G – Non c'è una scienza se ogni volta non c'è un dibattito, un confronto, come metodologia. A me non interessa chi racconta le proprie memorie, quella è un'altra metodologia, di chi ritiene importante la propria storia di individuo. Ma questo non ha niente a che fare né con i criteri della storia ufficiale, né con i criteri di altre metodologie storiche fondate sul recupero delle storie orali, o cose simili. Questo genere di testimonianza riguarda l'illusione del protagonismo personale: si tratta più di letteratura che di storia, utile magari, ma in un ambito ben delimitato. Un'epica pseudostorica: è presentato sotto forma di romanzo ciò che dovrebbe avere il rigore di una ricerca storiografica: e questo va anche bene, viceversa è un disastro.

C – Prima parlavi di insofferenza rispetto ai “parolai”. E' possibile che questa insofferenza abbia costituito uno degli impulsi che ha spinto a scegliere la lotta armata, insieme, ad esempio, alla valutazione che in Italia vi fossero le condizioni politico-sociali per esercitare quella scelta.

G – Può esserci un limite teorico nell'accusare uno perché offre solo parole, però è un passo necessario perché quello che fai deve essere autentico e sincero, altrimenti di che cosa discutiamo? In quegli anni “sentivi” che non potevi stare alla finestra e questa, in sé, era una sensazione necessaria e giusta. Questo spirito lo voglio salvare. Se si vuol mettere in discussione la propria vita non per se stesso soltanto ma per gli altri, questo è da difendere sempre e da valorizzare. Puoi criticare il modo in cui lo si fa: violenza, non violenza, obiettivamente collaboratore e ingenuo rispetto al pensiero dominante e alle sue regole oppure no. Quest'errore ci sarà sempre, è inevitabile nella vicenda umana. Però, questo tipo di spinta, credo che tutti noi la riconosciamo come eternamente valida, la spinta, cioè, a non essere indifferente alla sorte altrui. Almeno quello...

C – Quando la dimensione militare prevale su quella politica? Tu fai un'analisi molto lucida su questo rapporto. La dimensione politica-militare svelava una pratica politica – e non solo politica – consolidata: c'era un capo, circondato da una corte di fedeli, parlava in assemblea e poi se ne andava “senza sporcarsi le mani”. Nell'altra dimensione, invece, - quella “politico-militare” - tendenzialmente spariva la divisione sociale del lavoro. Tu scrivi: «l'intellettuale si proletarizzava di fatto,..

G – All'inizio della lotta armata...

C - ... non si era più potuto tornare indietro, facendo rientrare dalla finestra quello che cacciavamo dalla porta». Non si può intervenire in assemblea, pronunciando parole di un certo tipo, godendo della protezione del proprio status sociale e professionale. Quando ha luogo il pervertimento? Quando il militare prevale ed era inevitabile che prevalesse?

G – Storicamente, almeno nelle BR, ciò non avviene per scelta ma attraverso i colpi che dà il potere, col numero degli arrestati e quindi con l'intellettualizzazione di fatto della condizione del carcerato in cui non c'è più un rapporto personale diretto con la lotta armata ma si crea un meccanismo politico in cui tu vuoi rivedere le teorie esterne al carcere perché devi dare a qualcun altro la colpa delle difficoltà... A partire dalla seconda metà degli anni Settanta questi meccanismi cominciano a svilupparsi perché di fronte alle sconfitte tu cominci ad avere la reiterazione del rito del capro espiatorio che ti porta a individuare i soliti meccanismi pervertitori della crisi. Lì nasce una spiegazione politica che pian piano per autodifesa non si rende conto di mettere in discussione elementi del proprio atto di nascita. L'aspetto militare favorisce questo meccanismo, quando cominci a subire dei colpi è perché il terreno della discussione te lo fissa l'avversario che è più forte su quel terreno, più forte a priori.

C- Scrivi: noi eravamo antisettari, antidottrinari: avevamo provenienze diverse.

G – Poi, però, dal carcere proviene sempre di più un atteggiamento settario, come dicevo.

C – C'è un'altra questione di fondo: il cosiddetto "doppio tempo", cioè quella contraddizione che tu registri.

G – Rimandi ogni discussione, per stare sul banale, di tipo antropologico-culturale – tu sei una novità su questo piano, ogni "rivoluzione" ha qualcosa di nuovo – ci pensi, ma ne discuti poco, discuti invece o dell'economico o del politico. Invece tutto ciò su cui dovresti avere il tempo di riflettere a lungo lo rimandi a un secondo tempo perché dici: come faccio in queste condizioni? Sarà l'uomo di domani che lo farà. Io sono l'uomo vecchio che agisce per l'uomo di domani. Questo fa parte della vecchia visione comunista, socialista e giacobina.

C – È un paradosso che tu hai sentito immediatamente o di cui hai preso consapevolezza nel tempo? Lo avvertivi come un limite già nel corso dell'esperienza che stavi vivendo oppure lo hai capito retrospettivamente?

G – No, lo vedevo anche allora, lo vedevo che questa riflessione era scarsa perché venivo da un'esperienza che poteva permettersi il lusso di riflettere di più di queste cose negli anni pre-lotta armata. Avevo consapevolezza, però, di interrogarmi e basta. Su come tradurla in pratica, ancora

adesso ce lo chiediamo. Sappiamo che c'è questa esigenza, ma ci chiediamo che cosa poter fare di alternativo. L'importante comunque è averne anzitutto coscienza, almeno per aver consapevolezza del limite di quello che stai facendo. Ma se tu poi ti dimentichi di questo limite e lo esalti, lo assolutizzi, ti sei alienato la tua stessa coscienza.

C – È una condizione tragica.

G – Io in *Di sconfitta in sconfitta* schematizzo e semplifico al massimo le cose, spiegando qual è oggettivamente il risultato finale di tutto uno sforzo politico e mentale. Tutto questo cammino non è così lineare come appare in quella affermazione: è sempre pieno di dubbi, di tormenti personali. Però i tormenti e i dubbi personali che sempre ci sono rimangono solo nella coscienza individuale e non trovano le condizioni, dentro quel meccanismo, di riuscire a far parte di una politica. Quello che scrivo perciò è una banalizzazione, è utile ricorrerci per riuscire a spiegarci per iscritto, però non dà conto della complessità che c'è dietro.

C – Hai già fatto cenno più volte alla questione della violenza. Poco prima di morire G. Anders in occasione del disastro di Chernobyl sostiene che, quando la vita, non solo della generazione presente ma anche di quelle future, rischia di scomparire perché preda della minaccia del nucleare, è legittima la resistenza, anche violenta, come perfino lo stesso diritto canonico autorizza. Lo dice con parole inequivocabili. Anders approda a questa posizione abbandonando il suo pacifismo radicale. Come si può reimpostare, allora, un discorso di critica alla violenza? Tu scrivi che la non collaborazione, la non-violenza per essere credibile deve essere più radicale della pratica violenta. Il nonviolento non deve transigere, deve rischiare.

G – Questo vuol dire che la non-violenza deve diventare più efficace della violenza. In termini politici la violenza, la storia degli oppressi, il primo passo della presa di coscienza, è comunque una autodifesa che serve a conservare o a difendere l'esistente o, anche quando non ci riesce, ad affermare una dignità come patrimonio ideale di colui che preferisce morire col fucile in mano piuttosto che, ad esempio, di diarrea. Se invece devo discutere di qualcosa che cambi il mondo, non che serva solo a difendersi o a sopravvivere in situazione estreme, come fa il gatto che quando lo chiudi in una stanza allora attacca perché non gli rimane altro da fare, la risposta essenziale e più efficace è quella che riesce a mobilitare le coscienze sulla base di una non-collaborazione. E' chiaro che se accetto la violenza ma poi collaboro a quel sistema che combatto, là dove non si è arrivati alla condizione estrema della difesa immediata della propria vita e della propria dignità, allora ecco che lì il ricorso alla violenza può diventare l'alibi della non messa in discussione di tutto ciò che pretendi di combattere. Questo è il ragionamento che propongo. Infatti della non violenza parlo più

che in termini etici – non so neanche se qui sia ora la parola giusta – ne parlo come di una sorta di strategia militare che sia adeguata alla volontà di cambiamento reale. Oggi a me non interessa chi vuole fare l'antifascista nostalgico che combatte contro il fascista nostalgico, quando invece è la legge Turco-Napolitano che devi criticare. C'è pure da notare che chi parla di violenza in Occidente spesso non la pratica, non va a rischiare la propria vita in prima persona, mentre nella non-collaborazione o parti dalla prima persona o non parti del tutto. Anche su questo meccanismo bisognerebbe riflettere. È rivelatore, no?

C – Sottolinei che ogni violenza scatena la reciprocità, quindi la non collaborazione dovrebbe bloccare questo meccanismo mimetico. Ad esempio tu affermi che la vostra esperienza era gravata dal meccanismo della delega. Eravate circondati da tifosi che applaudivano le vostre azioni. Segno, semmai, non tanto e non solo di consenso quanto di una dissociazione interiore delle persone che assistono passivamente agli eventi come se si trattasse di uno spettacolo televisivo. In questo modo capovolgi la posizione dei patetici nostalgici che traggono la legittimità delle loro azioni proprio dall'applauso dei tifosi. Meglio sarebbe stato se non vi avessero applaudito.

G – Meglio sarebbe stato se si fossero preoccupati tanto da aver paura. Ho avuto in fabbrica molti amici che di fronte alla proposta della lotta armata, pur condividendola, ammettevano di aver paura per sé e per la propria famiglia. Questo tipo di atteggiamento l'ho sempre trovato comprensibile e umano. Quando un giovane fa la sua azione "antifascista" per bisogno identitario e però si prende la sua laurea per diventare un giorno, che ne so, "esperto" in un qualunque esproprio di relazione sociale fino ad allora appartenuta alla convivialità umana che invece bisogna sempre difendere e espandere, crea un meccanismo simile a quello in cui prevale nel collettivo politico chi parla meglio. Non si costruisce nulla, ma si distrugge molto senza saperlo. Invece io vorrei oggi che ci fossero scambi di attività, di tempi, tra un idraulico, un elettricista, un informatico, un falegname, un carpentiere, un laureato in medicina ecc. Che continuo tutti quanto quello che parla bene, in un'attività in cui uno ripara il televisore all'altro, l'altro porta da mangiare a un vecchio, anche quello che non sa fare altro che cucinare bene ecc. E che si creino delle relazioni di questo tipo in questo nostro tempo, relazioni che proletarizzano non nella miseria ma, al contrario, cercando di costruire un'alternativa a ciò che questo capitalismo sta letteralmente distruggendo per non farti sopravvivere. In quel mondo alternativo il carpentiere semianalfabeta conta quanto il laureato: ciò che conta è lo scambio di attività sociali, conviviali, lavorative anziché il dominio politico, inteso come logica del dominio.

C – Nei gruppi degli anni Sessanta-Settanta, però, l'atteggiamento era diverso da quello che hai descritto.

G- Sì certo. Per esempio a Torino, nel 1968-69 in fabbrica c'era una struttura di lotta, che si chiamava "Lotta continua", che aveva prodotto dei volantini fatti dagli stessi operai con degli studenti, che venivano diffusi tra i vari reparti della fabbrica dagli operai o ai cancelli dagli studenti. A un certo punto, un gruppo che ne aveva i mezzi ha denominato "Lotta continua" un giornale e si è appropriato di quella esperienza e diceva di rappresentarla. E tutta quella complessa realtà che si esprimeva attraverso quei foglietti è stata messa da parte.

C- Ma non pensi che questa sia una maledizione della tradizione comunista, la sua eredità giacobina?

G – Questa è l'antica maledizione dell'intellettuale che non sa mettere in discussione il proprio ruolo. Anzi, lo esalta e lo conferma perché da declassato in via di proletarizzazione nella società si ritrova leader nella presunta contro-società, presunta perché vive solo nel politico, ma poi ciascuno a casa sua e ciao. Già gli studenti dicevano di non voler diventare pezzi del sistema, ingranaggi per il rinnovo della classe dirigente. Invece scopri che l'intellettuale, anziché mettere in discussione il proprio ruolo, lo esalta e ricrea dentro il movimento politico la divisione sociale del lavoro che dice di combattere nella società. Ciò discende di nuovo da uno schema di tipo giacobino-illuminista, cosa che il ricorso alla violenza non è riuscito a far superare, aiutando semmai a trasformare le rivoluzioni "vincenti" del Novecento in nuove forme di controrivoluzione sugli oppressi. Guai ai vincitori!

C – E' l'intellettuale che spiega agli altri dove va e come va il mondo.

G – Ritenevo che la lotta armata lo mettesse in discussione e su questo ho dovuto fare una sincera autocritica, perché non c'è stata. Adesso vediamo rispetto al lavoro. Occorrerebbe recuperare tutta quella parte di vita sociale o di economia, comunque la si voglia chiamare, che viene ignorata a priori da questa vecchia visione matematica calcolante, ora esasperata dalla nuova finanza con gli esiti catastrofici da resa dei conti che conosciamo, e riprendere i fini della vita da lì. Per questo ritorno paradossalmente a certe caratteristiche del primo movimento operaio ma che ancora ritorna nel Novecento. Nel primo Novecento era normale che i bambini degli scioperanti venissero accolti da famiglie di operai non scioperanti, anche a diverse centinaia di chilometri di distanza e per i bambini era pure una bella vacanza altamente autoeducativa.

C – Probabilmente in quel momento storico il movimento operaio pensava a una forma alternativa di civiltà, la pensava e l'aveva. Era un modo alternativo di vivere, almeno fino alla prima guerra

mondiale. Su questo punto la Luxemburg è stata molto chiara, individuando in quella guerra una frattura storica e una catastrofe per il proletariato. E' stata unica delle poche a capirlo e sottolinearlo. Quindi neanche un'esperienza così radicale come la lotta armata ha messo in discussione la divisione sociale del lavoro: chi era intellettuale è rimasto tale.

G – Magari non è rimasto tale ma, purtroppo, non ha importanza. Quello schema di tipo giacobino può averlo chiunque, lo può avere anche un operaio, è uno schema culturale che può essere adottato - o meglio subito - da chiunque. Comunque quello è solo un aspetto della questione. Dietro c'è una filosofia e una storia plurisecolare. Bisognerebbe dire, come fa uno scrittore dell'Angola, dove si viveva questo problema durante la rivoluzione: devo mettere in discussione me stesso per mettere in discussione il tribalismo, se no il tribalismo ti rimane sempre. Il codice da cui si ricrea tutto è ancora intatto e nessuna rivoluzione l'ha messo in discussione.

C – Sono quelli che tu chiami i limiti esistenziali, i limiti della condizione umana, ossia la sua incompiutezza.

G – Sì intendo quello. Anche la religione rivelata serve allo scopo di farti sempre vivere con angoscia quella incompiutezza invece che come riconoscimento della condizione umana, che deve diventare invece il tuo punto di forza perché è quello che rende possibile il tuo mutamento.

C – Infatti tu dici che la fede è un'apertura a ciò che è sconosciuto, quindi tutte le istituzionalizzazioni l'uccidono. Tu parli d'inconscio espiatorio: è un inconscio collettivo, individuale o tutti e due insieme?

G – Quando una cosa diventa cultura va a far parte di un automatismo, quindi dell'inconscio. L'inconscio è sempre un immaginario collettivo incorporato. Anche il dio non è una bugia, ma era una rivelazione che ti appariva e che era l'immaginario collettivo che ti dava la sua risposta nel momento della crisi.

C – Il pentito chi? Tu ne dai questa definizione: «il pentito non è la vittima che paga per tutti, ma il colpevole che fa pagare tutti gli altri».

G – Oggi sì, questo è il pentito di quest'ultima epoca, frutto del cambiamento nel meccanismo del pentito, che è stato fatto legge. Prima c'era soltanto un meccanismo inquisitoriale, ma la società non l'aveva sancito come legge di stato, diffusa attraverso i mass media come rivoluzione del vocabolario. In fondo ora è una definizione molto banale che si riferisce alla cronaca, neanche alla storia, proprio alla cronaca di questi ultimi decenni.

C – Però il pentito è una figura dell'esperienza politica che ha preso rilievo, è diventato una figura di riferimento, ci sono i pentiti giudiziari, i pentiti culturali...

G – Questo è il pentito contemporaneo. Un tempo era una figura diversa, che non faceva mercimonio. Ho anch'io i miei pentimenti. Provo persino ancora un senso di vergogna per delle piccole azioni che ho commesso nella mia infanzia per motivi poco nobili. Credo che questo faccia pure bene. Marx diceva che l'unica vera pena è quella che ti porti dentro. Il pentito c'era sempre stato, ma non era diventato ancora istituzionale come è diventato con la legge. Leggi dello stato come certificazioni di “buon cittadino” non ce n'erano mai state. Ti dicevano cosa non fare e cosa ti sarebbe successo se... E' chiaro che il delatore ha sempre avuto il suo vantaggio – i trenta denari – però non era stata costruita tutta una legislazione come forma di santificazione del “buon cittadino”.

C – E' scandaloso che una persona possa barattare la propria libertà con quella altrui, garantito e premiato dalla legge.

G – E i mass media presentano questo come esempio di buon cittadino, questo è un uso abnorme di una cosa che c'è sempre stata.

C – Intendevo proprio questo, cioè che venga premiato dalla legge, confondendo la sfera interiore e quella esteriore dei comportamenti. Il diritto non può intervenire sulle interiorità, qui invece è come se avesse messo le mani dentro l'anima delle persone.

G – E' la politica dell'anima.

C – Però, leggendo dall'altro punto di vista, ci sono stati almeno tremila dissociati politici. E' fisiologico che ogni movimento rivoluzionario possa avere dei pentiti, però il numero dei pentiti della lotta armata “recente” non ti sembra enorme?

G – No, i “pentiti”, qui ora intesi come abiuranti e non come semplici delatori, sono sempre stati molti, però nascosti, non riconosciuti come tali.

C – Però a me sembra che sia un dato inquietante che la gran parte di chi ha vissuto quell'esperienza si sia pentito o dissociato.

G- Ma è sempre stato inquietante, però rimosso, nascosto o censurato e poi “ripresentato”. Bisogna rivedere tutta la storia che conosciamo delle cosiddette rivoluzioni perché questa storia è sempre falsificata e nasconde da sempre questo aspetto incredibile della realtà.

C – Quindi tu non vedi una peculiarità italiana.

C – No, non la vedo, la peculiarità la vedo nell'uso dei “pentiti”, nel nuovo vocabolario dato alle vecchie voci “delatore” o “abiurante”. Ma perfino quando non c'era l'uso così abnorme di oggi, questo fenomeno è sempre stato relevantissimo e su questo c'è da fare un lavoro storico che sarà difficilissimo. Si deve pensare infatti che il lager nazista che prometteva solo la morte si è basato in maniera rilevante sulla collaborazione dei prigionieri. In alcuni campi di lavoro sovietici i “comuni”

erano usati come kapò contro i “politici”, altrove, in Germania magari, dei politici erano organizzati come dei privilegiati rispetto agli altri internati. C'è un'altra storia che è stata contrattaccata, come è accaduto al libro di Rassinier *La menzogna di Ulisse**. Rassinier è stato attaccato come falsificatore. Andando in fondo nella storia del Cinquecento, nella storia delle eresie, nella storia dei primi cristiani si vede come il meccanismo del pentitismo e della collaborazione sia sempre esistito, per non parlare della rivoluzione russa, della storia dei Pc, di quell'immenso processo “pentitorio” che fu lo stalinismo...

C – Quindi la mia convinzione è errata.

G – Ritengo di sì. Questa volta al pentitismo è stato dato rilievo non solo mediatico, ma anche a livello di rielaborazione della stessa politica statale, fino a farlo diventare pervasivo e lealizzatore persino nei rapporti di lavoro, cosa che prima non si era mai vista. La novità non sta nella debolezza del soggetto umano nel momento di cambiamento e di lotta; la novità sta nell'uso abnorme e strategico, davvero nuovo e originale per molti aspetti, che, in particolare in Italia e in parte altrove, è stato realizzato su questa realtà umana, che però, ripeto, è sempre esistita e contraddistingue anche la nascita del cristianesimo ortodosso.

C – La peculiarità, quindi, sarebbe l'istituzionalizzazione dell'emergenza. Pensavo, invece, che ci fosse una sorta di deriva italiana tragica.

G – Anch'io l'ho pensato per molto tempo. Poi, andando a informarmi per anni su storie di lotta per il cambiamento, ho cambiato idea. D'altra parte il libro di Grossman *Vita e destino** parla senza pudore di questo per la Russia. Perché Rassinier viene attaccato, (lasciando perdere il fatto che il libro è scritto con troppa risentita amarezza), perché viene censurato, perché lo stesso Primo Levi, pur ammettendo il fenomeno, lo dice, giustamente e comprensibilmente, in modo pudico, e anche così riesce a pubblicare il suo libro solo dopo anni? La zona grigia, la collaborazione ecc. sono fenomeni che ci sono sempre stati ed è molto difficile parlarne.

C – A me colpiva oltre alla percentuale dei pentiti anche la dissociazione che è ben più insidiosa del pentitismo.

G – Di quella soprattutto io parlo.

C – Mentre il pentito è solo nella sua miseria, la dissociazione crea cultura. Diventa una soluzione politica. Come sei entrato nell'esperienza, ne esci e giustifichi davanti a te stesso questa uscita come un'uscita di massa, politica.

G. – Questa è la dissociazione italiana che ha prodotto poi la legge *ad hoc*. Ma successivamente moltissimi altri sono usciti non con la legge della dissociazione, che era scaduta, ma potendo o

dovendo applicare individualmente la stessa logica. In pratica, sulla dissociazione di brigatisti dal carcere ne sono usciti pochi, la maggior parte dei brigatisti sono usciti “applicandosi” individualmente questa legge diventata nel frattempo legge penitenziaria. Se ora sono semilibero è perché ho “individualizzato” il mio caso davanti alla legge attuale, ormai uguale per tutti i detenuti, e basata sulla contrattazione del singolo. Perciò diseguale per ognuno rispetto a una controparte che è invece sempre l'Uno.

C – Perché c'è una logica premiale nella dissociazione, che è quella che vi fa contestare la Gozzini.

G – Che gli ex brigatisti hanno utilizzato individualmente, non come fenomeno organizzato. Adesso non c'è più bisogno della dissociazione per dissociarsi perché c'è il meccanismo penitenziario che è riuscito ad appropriarsi di ciò che allora era stato necessario predisporre per legge. Non lo si viene neanche più a sapere. La storia è questa: prima nasce la legge sulla dissociazione, perché la legge non permette di uscire di galera in quel modo, bisogna fare una legge apposta. A quel punto nasce la nuova legge penitenziaria che recepisce la realtà costruita da quella legge, la incorpora nell'ordinamento penitenziario e da allora c'è un altro meccanismo in cui tu formalmente non sei né dissociato né niente, sei uno che ha la condotta ritenuta giusta dal magistrato, dal personale penitenziario, dallo psicologo, dal criminologo, dall'assistente sociale, dall'educatore ecc. Quindi tu puoi anche fare, se vuoi, il dissociato senza essere dichiarato tale. In questo senso i dissociati ti dicono, per certi versi giustamente, di essere stati loro ad aprire la strada perché tutti potessero usufruire di questi frutti adesso, anche tu che parli male di me dissociato. Io, però, la legge non la volevo. Tu, dissociato, hai ragione, ma è proprio questo che ti rinfaccio, perché tu vuoi liberare il mio corpo, ma non ti rendi conto dell'inferno che hai costruito nell'anima per tutti. Un sovra-pena non dichiarata per una pena non più certa ma fluida: indefinibile e tesa verso l'infinito.

C – D'altra parte questo nasce da una coscienza di sé, come tu dici, frammentata. Lo fai perché rinneghi una parte di te: io ero un altro. Questo è proprio l'esito di una visione “oggettiva” della storia, cioè la storia ha autorizzato a fare certe scelte, quando la storia ha smesso di farlo, allora i soggetti si adeguano. Non c'è assolutamente consapevolezza di sé.

G – Ciò significa che avere tanti io è come non averne nessuno, eccetto quello degli altri.

C – E' la pratica di affrontare individualmente problemi che sono collettivi. Si agisce da soli, nonostante che i problemi siano comuni. Rotto il legame sociale, ciascuno è affidato a se stesso.

G – Ci sono cose che nascono sui tavoli di tortura del Duecento e pian piano si sono sviluppate. Per questo m'interessa la storia degli eretici, perché quella fu la più grande resistenza umana al nuovo tipo umano che la logica del dominio voleva costruire e che alla fine del XX secolo ha ottenuto con

un altissimo grado di istituzionalizzazione che la stessa Inquisizione non si sognava. Ma quello era un tribunale ecclesiastico, qui invece abbiamo a che fare con una logica di stato che permea con i suoi regolamenti persino il lavoro d'ufficio.

C - Quindi l'Italia è stata un laboratorio non tanto del berlusconismo quanto della promozione e dello sviluppo di questi dispositivi.

G - Il berlusconismo è tutto successivo ed è interno a questo stato di cose.

C - Nel tuo libro a un certo punto a proposito dell'esperienza lottarmatista tu scrivi che c'era un'idea violenta di una giustizia punitiva, la creazione di uno stato parallelo, la vittima colpita era ridotta a un simbolo. Da qui la riflessione sulla servitù volontaria. Questa tua riflessione sulla giustizia punitiva, sui tribunali del popolo, pensi che mantenga ancora validità? Pensi ancora che costituisca un limite di quell'esperienza?

G - Sì. Mi ricordo come mi "aggiustavo" rispetto a queste cose: il tribunale "del popolo" è un momento di controinformazione, il rapporto col nemico non è quello di un giudice, ma quello di un soldato contro l'avversario. Un momento di guerra e non un vero processo. Aggiustamenti mentali che toglievano poco alla realtà dei fatti.

C - La tua riflessione sulla vittima come simbolo sembra una critica a una certa visione dell'anarchismo oltre che a una certa interpretazione del marxismo.

G - Non è solo anarchica. Gli anarchici hanno nella loro riflessione libertaria elementi molto validi, però l'anarchia è un movimento molto vasto, pieno di posizioni diverse. In realtà nel colpire il simbolo c'è qualcosa in comune fra tanti, anche se lo fanno in modi diversi. Insomma quando i bolscevichi decidono di ammazzare lo zar con tutta la famiglia, oppure anche Luigi XVI...

C - Però quelle erano epoche in cui il re decideva veramente, è con la società burocratica che le cose cambiano.

G - Va bene. Allora facciamo il nome di Gentile, di via Rasella, possiamo fare un sacco di esempi in cui ci sono punti in comune che però poi, siccome ci sono strutture organizzative diverse, vengono tradotti in modo diverso dalla tecnica dell'agguato individuale. Appartengono sia al rivoluzionario borghese, sia a certi momenti di ricorso alla violenza organizzata della tradizione comunista, che, anche se meno, al movimento anarchico.

C - Il contadino del Seicento polacco che taglia la testa al latifondista si accanisce contro quello da cui patisce il dominio individuale. In una società burocratica è un'altra cosa.

G - Certo, ma era anche quello sotto cui mi riparavo io: ero un soldato non un giudice.

C – Qual è stata e qual è la tua valutazione sul movimento del Settantasette? Percepivi un senso di discontinuità oppure lo ritenevi una riproposizione di ciò che era già stato? Un Sessantotto senza la stessa intensità e la stessa estensione geografica?

G – In carcere cercavo di capire. Quando sono uscito ho visto i suoi limiti. Ho visto il soggetto che sulla violenza la faceva facile, in realtà era molto fragile, riassumendo in poche parole.

C – Quindi una generazione più fragile.

G – Mettiamola così. Per me la scelta della lotta armata veniva dopo una lunga maturazione politica, anche del singolo. Qui data la situazione oggettiva diversa, diventava la “condizione per”. Da questo derivava un forte limite.

C – Non è proprio lì che si incardina la dissociazione? Cioè in persone che non avevano una storia personale consolidata?

G – Però si è incardinata anche in Franceschini e tanti altri come lui pre-'77. Anch'io pensavo così, come dici tu, perché istintivamente cercavo di dare una spiegazione comoda a un atto che esorcizzavo. Poi, però, se ci rifletti di più, scopri che in tutta la storia questo meccanismo c'è sempre stato. E' uno degli strumenti classici di ogni politica di dominio, che però non viene parlata, viene agita. Si nasconde dietro delle pratiche, delle strutture, dei riti. E' solo allora che sono arrivato a leggere La Boétie, il suo discorso sulla “servitù volontaria”, non prima, e anche Thoreau e anche Gandhi. Perché lì c'è un pensiero che si concentra sulla non collaborazione. Capivo che la fabbrica aiutava un tipo di coesione dove il tuo maestro era il tuo compagno di lavoro anziché uno che inculcava certi schemi e che, rendendoti obbediente, rinnovava la servitù volontaria. Allora pian piano capisco che c'è un meccanismo in cui è diverso l'uso, è diversa la mediatizzazione del fenomeno, è diverso il contesto a partire dal quale viene utilizzata questa esperienza, però è una storia che c'è sempre stata e la scopro a pezzi. Ci sono le vicende dentro i campi di confino, nelle carceri fasciste, nelle carceri in Grecia, nei campi nazisti, nel Cinquecento, nei primi secoli della nostra era. La reazione volta a delimitare il fenomeno del pentitismo è comprensibile, ma non tiene conto del fatto che tutto quello che succede fa parte della storia dell'umanità. E solo se lo si riconosce, si riesce poi a capirlo e, in seguito, a superarlo. Rimanendo pulito, ma arroccato e nostalgico, senza volerlo, costruirò degli “intoccabili schifosi”, quando parlerò con altri, anziché aiutarli a liberare la *loro* coscienza.

C – Nel libro si legge «ogni affermazione di identità che pretenda di differenziarsi riduttivamente rispetto alla generica appartenenza al genere umano tende ad avere conseguenze assassine. Non si può allora non vedere in questa deriva identitaria prodotta dalla moderna disgregazione sociale una

dinamica paranoide, aggressiva verso colui sul quale si proiettano i propri fantasmi». Io in questa affermazione riconosco un possibile significato del termine e dell'esperienza del comunismo.

G – Rimane l'aspetto tribale del comunismo, del comunismo come movimento, non dell'idea comunista, ma del comunismo storico.

C – Per te ha ancora senso quella parola e, se ce l'ha, qual è? Siamo partiti dalla Luxemburg la quale diceva: socialismo o barbarie.

G – Anch'io per certi versi sono ancora fermo lì.

C – Quindi ha ancora senso.

G- Quando si devono cambiare tutti i paradigmi, esistono problemi di vocabolario. Bisogna fare attenzione al significato da dare ai termini che si usano, perché possono essere interpretati diversamente dall'interlocutore. Allora bisogna usare poco la parola e rispiegare i fenomeni che stanno sotto alla parola che finora li ha riassunti. Uno come me viene dai discorsi in cui se lotti solo per te stesso sei niente, devi invece lottare anche per gli altri se lo vuoi per te, sei per l'internazionalismo, sei per la fratellanza universale, l'unica identità che riconosci è quella del genere umano e magari scopri un cuginetto nel cane. Per me, nella mia esperienza, tutto ciò ha sempre avuto a che fare con la parola comunista, anche perché la mia critica ai partiti comunisti non parte da questi anni recenti ma da molto prima. Sto parlando di un movimento carsico che ha millenni di storia, che rappresenta sempre questo tipo di scossa di terremoto in cui si affaccia il desiderio di verità e di amore, di superamento dei confini che ogni dominio impone. La mia concezione di comunismo era quella lì. Quando parlo degli eretici ci vedo dei fratelli di un tempo. Allora, quando parlo di questo movimento, tendo a usare questa parola "comunismo", però ogni volta tendo con l'interlocutore a spiegare che parlo di un movimento di secoli e secoli, cioè di un aspetto costante della storia dell'umanità che va liberato. Devo dire, allora, che i miei ultimi amici sono quelli che nel Duecento venivano combattuti dai cattolici dell'epoca e i loro re. Questo movimento radicale che aspira a realizzare le parole come amore, verità, solidarietà, fratellanza è un movimento che non muore, non può morire perché fa parte della storia umana. Io quel movimento lo chiamo comunismo.

C – Tu spesso hai detto a proposito del carcere che a partire dalla situazione-limite si può giudicare la quotidianità. Il carcere diventa una specie di prisma attraverso cui leggere la società. Dietro ogni carcere, c'è una società.

G – Mi ripeto per riassumere: oggi tutta una serie di ceti che possiamo definire ceto medio in crisi o proletariato intellettualizzato però contraddistinto ancora dalla fluidità e dalla precarietà, cioè i

laureati in sovrappiù, tendono - e non se ne rendono conto e pensano che questo sia essere di sinistra – a diventare dei controllori sociali, degli esperti esproprianti di relazioni altrui. Ora, questo ha molto a che fare con il penale, perché è la filosofia penale che si estende, così come il carcere è *in vitro* il laboratorio pronto all'uso per diventare il *lager*, né più né meno. Finché non ti rendi conto di questo non capisci quanto sei complice involontario, ovvero “servo volontario” nel senso di La Boétie.

C – In che misura è cambiato il carcere?

G – Cambia come la società però in modo più estremizzato e disperato. Riflette la società, perché è quel laboratorio che dicevo, da dove nascono quelle tecniche che riguardano l'intera società e dunque tutto è portato all'estremo, perché comunque la sua base è sempre infliggere sofferenza legale. Da quel lato, ormai quello che vedi sempre di più è che la legislazione premiale, il suo arbitrio, l'inferno dell'anima aumenta a livelli incredibili e investe uffici, fabbriche, viaggiare in auto, andare al bar, fa braccare i ragazzini. È molto più disperante un carcere che apparentemente lo sembra meno, però al tempo stesso lascia ognuno solo, impedisce di avere quegli spazi in cui, anche quando stavi peggio, stavi meglio perché non eri solo, avevi i tuoi compagni che ti sostenevano, che trovavano normale, appena tu arrivavi, saputo che non eri un infame, farti arrivare quello che di meglio aveva in cella da mangiare.

C – Secondo te una battaglia sul penale che cosa dovrebbe avere al suo centro?

G – Questo l'ho spiegato in vari interventi. Finché non si tocca la punta massima, cioè l'ergastolo, tutto quello che fai più sotto è provvisorio. Perché il carcere è un cancro e si sviluppa per metastasi. Quindi o prendi la testa del problema, cioè l'ergastolo, e da lì avrai quasi automaticamente una tendenza alla diminuzione delle pene, che sull'ergastolo sono tarate, o non risolverai mai nulla. E poi l'altro punto assolutamente fondamentale è quello di creare meccanismi oggettivi nella punizione e mai premiali. Questa non è né una proposta rivoluzionaria né comunista, ma dovrebbe essere trasversale. Così come è stato giusto per prima cosa abolire la pena di morte, adesso diventa fondamentale abolire l'ergastolo, proponendo meccanismi oggettivi e non premiali di punizione, che abbiano come obiettivo quello di abolire le “sovra-pene”. A partire da lì può svilupparsi una battaglia abolizionista, perché ormai siamo in un periodo in cui il corto circuito di questa logica penale comincia a mostrarsi, permette di andare oltre l'idea di punizione e di pensare alla riparazione. Tu vedi da una parte il lager per gli innocenti, i migranti, e dall'altro uno che riesce a prendere in giro da quindici anni i magistrati senza fare un giorno di galera e che per di più è il capo del governo: cosa si vuole di più per capire che è un meccanismo che non funziona più, che la pena

e il delitto sono due concetti che non c'entrano più niente l'uno con l'altro? Non voglio la galera per Berlusconi, voglio meno galera per tutti.

C – Perché la sinistra è diventata il partito dei magistrati?

G – Perché c'è sempre stata dentro. Prima di tutto c'è una lunga storia del Pci che ha un'idea punitiva della giustizia, secondo la quale bisogna punire i ricchi per quello che hanno, poiché ci si vuole appropriare della ricchezza invece di volere qualcosa di diverso. Per quella via dove vai? Questo è il punto di partenza, poi ci sono sviluppi storici ormai conosciuti. Pensa a Togliatti.

C – Sono moltissimi i magistrati eletti nel Pd, la Finocchiaro per esempio.

G – La Finocchiaro era la meno peggio perché almeno se ne intendeva e all'inizio era favorevole al nostro indulto, poi è stato messo da parte. Pensa poi al giudizio del Pci da sempre sui movimenti alla sua sinistra.

C - Sì però l'idea di un potere giudiziario che possa essere piegato al raggiungimento di un'ipotesi riformista è penetrata profondamente.

G – Non sono più riformisti visto che hanno sancito il razzismo istituzionale. E l'idea del “socialismo”, o riformismo, per via giudiziaria è l'illusione che ha permesso il successo di Berlusconi.

C – Però loro si percepiscono come riformisti.

G – Ma allora lo stesso si dovrebbe dire dei ragazzi della sinistra antagonista che collaborano controllando le reti sociali, vogliono processi contro neofascisti di quarant'anni fa. E' gente che non si percepisce più. Bisogna che si abbia coscienza dei propri limiti. Bisogna avere coscienza del proprio ruolo sociale per limitare i danni del tuo lavoro. Poi, se puoi, cerchi un'alternativa; almeno ti metti nelle condizioni “personali” perché possa esserci e vederla. In Francia ci fu una campagna antirazzista che diceva “in casa di ognuno di noi uno straniero”, che è una forma di disobbedienza civile, oltre che di solidarietà, che fa sempre bene perché migliora il tuo cervello a partire dal fatto di capire gli altri e i problemi che hanno.

C – E' vero che c'è stato un equivoco perché si sono creati quelli che sembravano i saperi - psicologi, assistenti sociali - che avrebbero dovuto aiutare i più deboli a emanciparsi e hanno finito, invece, per controllarli e disciplinarli di più.

G – Sono i controllori. Quei saperi non servono. Ti faccio un esempio. La cooperativa di cui faccio parte ha preso dei casi psichiatrici a fare gli operai. Funziona! Uno schizofrenico è diventato il capo di questi, ma capo solo nel senso che è capace di spiegare loro il lavoro che lui stesso fa, e lui si sente quasi felice perché ha la possibilità di avere un lavoro e dei soldi che probabilmente gli

consentiranno di avere cose che non ha mai avuto, una casa, l'indipendenza: i suoi nuovi sogni. Quello lì non ha avuto bisogno dello psichiatra. Paradossalmente anche un lavoro indubbiamente alienante gli ha dato una pace e una soddisfazione in cui si sente, per la prima volta in vita sua, autonomo e utile.

C – Quello che volevo dire è che c'è stato un rovesciamento per cui molti di quelli che negli anni Settanta volevano fare i sociologi, gli assistenti sociali, gli psicologi poi si sono trasformati in controllori. Ne è nato il business della sofferenza.

G – È l'espropriazione della relazione sociale. La risorsa più produttiva della condizione umana è proprio la convivialità. È quella cosa banale per cui se hai fame non hai bisogno del medico ma di qualcuno che ti aiuti senza neanche il bisogno che chi ti aiuta sia un cuoco specialista. Il ruolo sociale, che ha dato alla gente in sovrappiù di ruoli, è quello di essere i controllori di coloro che sono in sovrappiù da povertà. È la stessa logica del Kapò ma mistificata attraverso lo sviluppo della divisione sociale del lavoro. Tutti questi ruoli sociali hanno perso la fisionomia che avevano nel Welfare State, già di per sé criticabile, ma questa persavità "penale" ridefinisce tutti i luoghi di relazione umana, a partire dal lavoro fino al lavoro-ombra non riconosciuto, alla stessa convivialità.

C – Costoro diventano obiettivamente dei custodi, anche al di là delle loro intenzioni.

G – Adesso ci sono interi popoli che sono nelle mani di ONG.

C – Qui c'è un limite culturale della sinistra.

G – La sinistra dentro il suo schema illuminista ha costruito il ceto, da sempre, che è stato sempre denunciato come burocrazia oppressiva nelle migliori analisi di estrema sinistra, che faceva da "cervello per". Il proletariato invece ha già il suo cervello. La libertà non è il "nuovo" da creare ma il passato da liberare. La sinistra ha sempre coinciso con la formazione del ceto dirigente. Dunque bisogna arrivare a una critica dentro la sinistra del ruolo intellettuale.

C – Riflettevo sul fatto che questi processi si siano avviati senza consapevolezza critica.

G – Anche la cosiddetta nuova sinistra ha fatto parte di questo meccanismo, anzi ha cercato di rinnovarlo.

C – Ne è stata all'avanguardia, nonostante ci fossero tutti gli strumenti per capire dove avrebbe potuto portare questo atteggiamento. Ad esempio la chiusura del manicomio in taluni casi ha provocato la "manicomializzazione" del territorio.

G – Mentre i primi discorsi erano fondati sul riconoscimento della malattia mentale ma anche sul dover scegliere se essere psichiatrici o antipsichiatrici. Poi si è arrivati alla psichiatria democratica, che è un altro ossimoro come i Centri di permanenza temporanea. L'ossimoro, nella sua minaccia, è

più pervasivo. È per questo che bisogna andare oltre la sinistra. Per fare una battuta: a chi mi chiede se sono di sinistra, rispondo di non saperlo. Comunista in un certo senso rimango. Però forse sono più vicino agli eretici del Duecento che alla sinistra di oggi. Se uno deve proprio definire se stesso, mi devo etichettare nel modo meno riduttivo possibile.

C – Qual è stata la tua formazione politica? Come arrivi a maturare una visione critica della società?

G – Un ragazzo arrivato dalla Tunisia a quattordici anni.

C – Tuo papà lavorava in Tunisia.

G – Faceva il fabbro. Arrivato in Italia, è andato in fabbrica. Siccome non sapeva bene l'italiano, mi portava i volantini e i giornali di fabbrica. Li leggevamo insieme e lui mi chiariva i problemi di fabbrica e io quelli d'italiano. Da lì, attraverso mio padre e i suoi amici, in quel nuovo mondo operaio e leggendo tutti questi giornali mi sono formato. Dopo vari lavoretti, sono entrato in fabbrica abbastanza tardi, verso i diciannove anni. Alla Fiat mi hanno subito sbattuto fuori, sapevano tutto di me.

C – Quindi hai iniziato a far politica presto.

G – Mi sono iscritto alla Fcgi a sedici anni. Ma dopo pochi mesi frequentavo già i Quaderni rossi. Quelli della Fgci ci hanno pedinato, me e altri compagni. Eravamo un gruppo di ragazzi, abbiamo letto dei libri e abbiamo capito che il Pci forse non c'entrava con il marxismo. Ci siamo incuriositi dell'esperienza dei Quaderni rossi e siamo andati a sentirli. Lì era facile instaurare rapporti non burocratici, alla pari. Uno di noi si accorge che quelli del Pci ci stavano pedinando e poi ci hanno pure convocati. Sono rimasto così stupito, prima ancora che indignato, che me ne sono andato dalla Fgci per non rientrarvi mai più. Questi – mi dicevo - sono ancora come la caricatura borghese che li rappresentava. Altro che via italiana al socialismo: questi erano fermi alla Russia!

C – Dove hai lavorato dopo la Fiat?

G – In fabbrichette, poi alla Magneti Marelli a Milano. Poi sono entrato in clandestinità. Poi mi hanno arrestato.

C – Quando sei stato arrestato la prima volta?

G – 18 gennaio 1976.

Giugno 2010

.

[29 ottobre 2011]