

Elèuthera promuove la libera circolazione della conoscenza

Ti invitiamo a sostenerci acquistando anche copia cartacea di questo o di altri libri Elèuthera – <http://www.eleuthera.it>

Questo testo è distribuito sotto licenza Creative Commons 2.5 (Attribuzione, Non Commerciale, Condividi allo stesso modo), una licenza di tipo **copyleft** che abbiamo scelto per consentirne la libera diffusione. Ne riportiamo il testo in linguaggio accessibile. Si può trovare una copia del testo legale della licenza all'indirizzo web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/legalcode> o richiederlo a eleuthera@eleuthera.it



Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 2.5

Tu sei libero:

- di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare quest'opera
 - di modificare quest'opera

Alle seguenti condizioni:



Attribuzione. Devi riconoscere il contributo dell'autore originario nei modi indicati dall'autore o da chi ti ha dato l'opera in licenza.



Non commerciale. Non puoi usare quest'opera per fini commerciali.



Condividi allo stesso modo. Se alteri o trasformi quest'opera, o se la usi per crearne un'altra, puoi distribuire l'opera risultante solo con una licenza identica a questa.

- Ogni volta che usi o distribuisi quest'opera, devi farlo secondo i termini di questa licenza, che va comunicata con chiarezza.
- In ogni caso, puoi concordare col titolare dei diritti d'autore utilizzi di quest'opera non consentiti da questa licenza.

Le utilizzazioni consentite dalla legge sul diritto d'autore e gli altri diritti non sono in alcun modo limitati da quanto sopra.

Traduzioni dall'inglese, dal francese,
dallo spagnolo e dal tedesco
di Amedeo Bertolo, Annalisa Bertolo
e Servizi Editoriali

© Centro studi libertari di Milano
Copertina: Gruppo Artigiano Ricerche Visive

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del Comune di Venezia



INDICE

<i>Introduzione</i>	7
di <i>Amedeo Bertolo</i>	
<i>Yiddishlandia libertaria</i>	13
I. Utopia sociale e spiritualità ebraica	19
di <i>Furio Biagini</i>	
II. La questione ebraica in Max Stirner	33
e nella prospettiva libertaria	
di <i>Enrico Ferri</i>	
III. Apocalisse, messianismo laico e utopia	45
di <i>Chaim Seeligmann</i>	
IV. Anarchismo e tradizione ebraica: Gershom Scholem	55
di <i>Eric Jacobson</i>	
V. Il vero luogo è la comunità: Landauer e Buber	77
di <i>Siegbert Wolf</i>	

VI. Anarchismo ed ebraismo nella Mitteleuropa: il caso Franz Kafka di <i>Michael Löwy</i>	97
VII. Anarchismo ed ebraismo nel movimento libertario francese di <i>Sylvain Boulouque</i>	119
VIII. Anarchismo e sionismo: il dibattito sul nazionalismo ebraico di <i>Mina Graur</i>	131
IX. Il dibattito anarchico sull'antisemitismo di <i>Rudolf De Jong</i>	149
X. Il radicalismo ebraico in Polonia di <i>Daniel Grinberg</i>	165
XI. La Asociación Racionalista Judía: anarchismo ed ebraismo in Argentina di <i>Gregorio Rawin e Antonio Lopez</i>	179
XII. Da Stelton a Sunrise: anarchismo ebraico e comunitarismo negli Stati Uniti di <i>Francis Shor</i>	187
XIII. L'anarchismo nel movimento dei kibbutz di <i>Yaacov Oved</i>	201
XIV. Femminismo anarchico ed ebraismo di <i>Birgit Seemann</i>	213
<i>La doppia identità</i>	221
Testimonianze di <i>Audrey Goodfriend, Jean-Marc Izrine, Judith Malina, Hanon Reznikov, Arturo Schwarz</i>	223

INTRODUZIONE

di Amedeo Bertolo

Tra la fine del diciannovesimo e la prima metà del ventesimo secolo s'è verificato un fenomeno di alto interesse storico e politico: l'incontro incongruo di due tradizioni culturali apparentemente estranee, quella anarchica e quella ebraica.

È un incontro poco noto e ancor meno studiato. Eppure c'è stato, soprattutto (ma non solo) in un contesto socio-storico abbastanza definito: dapprima nella «Zona» di residenza coatta (cioè quella parte, polacca, ucraina, baltica, ecc. dell'allora impero zarista) che è stata culla della cultura yiddish, vale a dire dell'ebraismo est-europeo. Poi, in modo via via crescente e quasi esplosivo, il processo di reciproca attrazione fra cultura ebraica e utopia anarchica si manifesta nella massiccia emigrazione yiddish verso l'Europa occidentale e le Americhe.

È soprattutto in Inghilterra, negli Stati Uniti e in Argentina che il nascente movimento operaio ebraico, a cavallo dei due secoli, viene organizzato in modo quantitativamente significativo secondo linee qualitative di ispirazione (o quanto meno fascinazione) anarchica. Decine di migliaia sono i membri delle organizzazioni sindacali e culturali libertarie, in Nord e in Sud America, e decine di migliaia sono i lettori di giornali anarchici yiddish. Tanti. Troppi per non essere qualificati come fenomeno storico, come «incontro storico». Perché questo sia avvenuto è tutto da indagare e discutere, e quest'antologia è un forte contributo a questo lavoro, il primo di tale ampiezza, a quanto ci risulti.

Cantava Léo Ferré, in Les Anarchistes: «Y'en a pas un sur cent et pourtant ils existent. / La plupart Espagnoles, allez savoir pourquoi». Chissà perché. Anche per il caso spagnolo, di forte incontro tra un popolo e l'idea anarchica (un incontro, uno dei pochi, di superamento di quell'«uno per cento»), ci sono stati vari tentativi di spiegazione, soprattutto di storici di formazione marxista che non riuscivano a digerire quella eccezione alle loro impostazioni storico-dialettico-materialiste. Così, ad esempio, è stata addotta a spiegazione l'iberica tradizione religioso-messianico-apocalittica. Ma questo può forse valere per i contadini anarchici dell'Andalusia, non certo per gli anarco-sindacalisti catalani. Oppure la tradizione comunalista e federalista, repressa e risorgente. Oppure...

Così, anche per l'anarchismo ebraico ci sono stati e ci sono tentativi di ricondurre lo «strano incontro» a una tradizione messianico-apocalittica (prevalentemente chassidica, ma in realtà ricorrente). Oppure, interpretazione compatibile ma non necessariamente congruente con la precedente, l'incontro viene spiegato con l'impatto tardo-illuministico (cioè della Haskalah, la versione ebraica dell'illuminismo) su una cultura fortemente messianica. Per cui, il «popolo del verbo», il popolo della parola, scopre che la «parola» non è di dio, ma dell'uomo: un anarchismo come accelerato disincanto e reincanto del mondo...

La rivoluzione salvifica (secondo altre «parole», secondo un altro «libro») come nuovo messianismo? Ma, allora, come si spiega il fatto che l'anarchismo yiddish (quello più prossimo alla cultura messianica) si sviluppa secondo linee decisamente laiche (o dichiaratamente ateistiche) e positivistiche, poco o nulla millenaristiche? E come si spiega il fatto che, se c'è stato un anarchismo ebraico «religioso», «mistico» e comunque più tardo-romantico che neo-razionalistico, lo si trovi non nel movimento yiddish ma fra libertari mitteleuropei «assimilati», (ad esempio Landauer, Scholem, Buber...)? Scrive Löwy, in proposito: «A partire dalla fine del XIX secolo, nella cultura ebraica della Mitteleuropa si vede apparire una corrente romantica... che si sentirà attratta più dall'utopia libertaria che dalla socialdemocrazia». E aggiunge che «una complessa trama di legami unisce romanticismo, rinascimento religioso ebraico, messianismo, rivolta culturale antiborghese e antista-

talismo, utopia rivoluzionaria, socialismo, anarchismo».

Dunque, un intreccio complicato di fattori socio-culturali è più verosimile, come spiegazione dell'«incontro», che non una causa. Se no, come spiegare altri – e non marginali – aspetti dell'«incontro» come, ad esempio, l'emergere negli Stati Uniti di intellettuali libertari – di seconda generazione yiddish – come Paul Goodman, Julian Beck, Noam Chomsky, Murray Bookchin, Paul Avrich... di alta levatura e originale contributo di pensiero, in quantità e qualità superiori alle aspettative «statistiche»?

Si tratta di figli di emigrati ebrei est-europei, certo, ma «emergono» quando ormai il movimento anarchico yiddish è sulla via del tramonto (Goodman) o è già tramontato definitivamente. E, soprattutto, sono di formazione culturale tutt'altro che messianica e più americana, senza dubbio, che est-europea. Tra l'altro, è stata proprio questa «esuberanza» quali-quantitativa di intellettuali libertari di origine ma non, perlomeno apparentemente, di cultura ebraica che ha stimolato il Centro Studi Libertari di Milano a iniziare una riflessione e poi a organizzare quel Convegno internazionale di studi da cui è nata quest'antologia.

Un'altra spiegazione è stata data all'incontro tra l'anarchico e l'ebreo: la dimensione comunitaria e insieme individualistica della cultura e della vita ebraica (una coppia di contraddizione solo apparente, tipica anche dell'anarchismo). Soprattutto viene sottolineata la natura comunitaria degli shtetl e dei ghetti. Scriveva Arnold Mandel, a proposito dell'ambiente anarchico francese: «Il mondo a parte degli anarchici, questo “nostro mondo”, mi faceva pensare, per certi tratti similari, a un milieu ebraico arcaico... In questo ambiente ho trovato virtù che erano presenti nella vita del ghetto». Ma «l'origine etnica e religiosa era priva di importanza». Paradossalmente, quello che inizialmente attrae gli ebrei verso il movimento anarchico, cioè quella indifferenza alle origini etniche, quel cosmopolitismo (più ancora che internazionalismo: «nostra patria è il mondo intero», come dice una canzone anarchica italiana) diventerà, a un certo punto della strana storia dell'incontro, un

elemento di disaffinità se non di inconciliabilità.

È quando la «diversità» culturale ebraica comincia ad affermarsi anche in ambito libertario, ma soprattutto quando questa riflette in modo sempre più accentuato le più generali istanze nazionalistiche del movimento sionista, che anche nell'anarchismo yiddish dell'emigrazione si aprono fratture teoriche e pratiche di grande rilievo. Che raggiungono il loro apice con la fondazione dello Stato di Israele.

Nel frattempo... Nel frattempo, cioè tra la fine dell'Ottocento e la metà del Novecento, avvengono molte cose che, in modi diversi ma talora concomitanti e sinergici, segnano l'evolversi e poi di fatto il chiudersi dell'«incontro» di cui stiamo parlando. C'è, nell'Europa occidentale, un rigurgito di antisemitismo (caso esemplare l'affare Dreyfus) che frustra le ipotesi assimilazionistiche. C'è, nell'Europa orientale un macabro e apparentemente inarrestabile ripetersi di pogrom. C'è la Rivoluzione russa. C'è, infine e del tutto ovviamente, l'immane pogrom della Shoah.

Nell'emigrazione yiddish, oltre e talora insieme al sionismo, vanno facendosi egemoniche le organizzazioni politiche e sindacali socialdemocratiche e comuniste. In Israele i kibbutz, costituiti secondo principi sostanzialmente anarchici, prosperano ma disconoscono le loro radici libertarie... C'è, infine, l'integrazione culturale, linguistica, economica, sociale, politica dei figli di quei (non più) miserabili immigrati dell'Europa dell'Est, quella carne da sweat-shop che tanto ha contribuito alle organizzazioni e alle lotte libertarie. Quegli «emarginati» che sognavano una triplice emancipazione: in quanto proletari, in quanto stranieri, in quanto ebrei. Salvo eccezioni, anche notevoli, lo strano e magico incontro tra l'anarchico e l'ebreo è finito o s'è banalizzato.

Come dicevamo più sopra, questa antologia nasce da relazioni e comunicazioni presentate al Convegno internazionale di studi «Anarchici ed ebrei», organizzato dal Centro Studi Libertari/ Archivio «G. Pinelli» di Milano, in collaborazione con il Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA) di Lausanne e con il patrocinio del Dipartimento di Studi

Storici dell'Università di Venezia. Il Convegno s'è tenuto tra il 5 e il 7 maggio 2000, a Venezia, con quattro sessioni, seguite da una tavola rotonda su «la doppia identità», i cui interventi d'apertura sono riportati in chiusura del presente volume.

I problemi di traslitterazione dallo yiddish e dall'ebraico sono stati risolti in modo pragmatico: le traslitterazioni «storiche» (ad esempio delle testate e dei gruppi) sono state conservate, anche se fra di loro non sempre congruenti, mentre per l'uso contemporaneo s'è cercato di uniformare la scrittura alla forma presente più consolidata.

YIDDISHLANDIA* LIBERTARIA

Breve nota storica

Il movimento anarchico ebraico appare sulla scena politica alla fine del XIX secolo, organizzato dai lavoratori di origine russo-polacca che dall'impero zarista emigrarono verso la Francia e l'Inghilterra e in seguito verso l'America del Nord e l'Argentina.

L'ondata migratoria, potentemente stimolata dai pogrom e dalla oppressione politica ed economica, trascinerà nello spazio di una generazione un terzo degli ebrei «russi» nell'esodo. In Russia la gioventù ebraica che viveva secondo modelli tradizionali aveva scoperto, grazie a letture clandestine e alla influenza di circoli militanti, il mondo esterno e la rivoluzione. In lotta contro l'autorità, percepivano la vera natura della società circostante, che giudicavano fondata sull'ingiustizia, attraverso il prisma di valori tradizionali ebraici, vale a dire una tradizione profondamente marcata dalla speranza messianica. Ma a eccezione di un breve episodio circoscritto nel tempo e nello spazio, il movimento libertario ebraico non mise mai radici nel cuore

** «Arcipelago» etnico-geografico costituito dalle aree a forte presenza ebraica askhenazita di lingua yiddish (una varietà di tedesco, con varie inserzioni lessicali da altre lingue, scritta con caratteri ebraici). Questo Paese immaginario comprende la «zona» d'insediamento ebraico dell'ex impero russo e poi, con l'emigrazione di milioni di ebrei, Parigi, Londra, gli Stati Uniti, l'Argentina...*

dell'universo proletario ebraico dell'Europa dell'Est. Esitando tra la Torah e la bandiera rossa (o nera), optarono per l'emigrazione verso il Nuovo Mondo nella speranza di trovare migliori condizioni di vita.

Molti di coloro che a partire dal 1880 emigrarono in cerca di libertà e prosperità economica si fermarono inizialmente a Londra, dove vennero attratti dalla propaganda socialdemocratica o anarchica. A quel tempo, tra gli ebrei londinesi le due correnti del pensiero rivoluzionario non erano ancora così marcatamente separate da impedire una qualche collaborazione. Gradualmente le correnti anarchiche prevalsero su quelle socialdemocratiche e l'«Arbeter Fraynd», fondato nel 1886 per dar voce a tutte le correnti del socialismo, divenne una pubblicazione esclusivamente libertaria nel 1892. Il periodo più fortunato del movimento anarchico ebraico della Gran Bretagna coincise con l'arrivo a Londra, nel gennaio 1895, dell'anarchico tedesco Rudolf Rocker.

Lo scoppio della prima guerra mondiale e le misure restrittive imposte dal governo britannico a qualsiasi tipo di attività politica limitarono fortemente l'azione degli anarchici e i gruppi a poco a poco si scioglieranno. A mantenere accesa la fiaccola dell'anarchia restava il rabbino Jacob Meir Salkind che pubblicava il settimanale, poi quotidiano, «Di Yidishe Shtime». La Rivoluzione russa contribuì ulteriormente ad assottigliare le fila degli anarchici ebrei e all'inizio degli anni Venti rimarranno attivi solamente un piccolo numero di vecchi nostalgici. Associato allo yiddish, l'anarchismo sembrava una eredità del passato e un prodotto di importazione.

Per molti rivoluzionari ebrei, tuttavia, Londra era stata solo una tappa del lungo cammino verso il Nuovo Mondo e quando riprendevano il loro viaggio portavano con loro, insieme ai propri bagagli, la tattica e gli insegnamenti anarchici. Alla fine del 1880 esistevano negli Stati Uniti piccoli gruppi di lavoratori e intellettuali ebrei a New York, Philadelphia, Boston e Baltimora. In questi ambienti conquistava un ampio seguito e una illimitata ammirazione il rifugiato anarchico tedesco Johann Most. Giunto in America nel 1881, alla fine del secolo era molto influente tra i gruppi radicali ebraici che seguivano appassionatamente le sue conferenze grazie alla veemenza, al tempestoso temperamento e

alla sua singolare oratoria. Tuttavia, solo una minoranza del movimento ebraico americano fece propri gli insegnamenti del rivoluzionario tedesco, favorevole all'«azione diretta» e alla «propaganda del fatto». I teorici dell'anarchismo ebraico come Shaul Yanovsky o Jacob Abraham Merison condannarono sempre l'uso della violenza. Il loro si può definire un anarchismo educazionista: non a caso si impegnarono soprattutto in attività editoriali, tra cui si deve ricordare la Kropotkin Literary Society, e pedagogiche come la Francisco Ferrer Modern School di Stelton organizzata sul modello della Scuola Moderna di Francisco Ferrer. Merison in particolare dette un contributo originale al pensiero anarchico influenzando i militanti ebrei di molti Paesi. Egli riteneva indispensabile svincolare l'anarchismo dal legame con il comunismo e non considerava i metodi rivoluzionari come la sola forma della tattica anarchica. Comunismo e rivoluzione potevano e dovevano essere ammessi, ma non erano indispensabili per una ben fondata teoria dell'anarchismo che doveva basarsi essenzialmente sul concetto di libertà. Spesso espresse punti di vista non propriamente ortodossi, come l'idea che gli anarchici avrebbero dovuto prendere parte all'azione politica e partecipare alle elezioni se fosse stato necessario.

L'influenza dell'anarchismo cresceva considerevolmente sotto l'impatto del caso Haymarket (1886-1887) che si concludeva con l'esecuzione di cinque anarchici innocenti appartenenti ad alcuni gruppi di lingua inglese e tedesca. L'indignazione morale per questo episodio di assoluta ingiustizia stimolò l'interesse per il pensiero libertario tra gli operai e i giovani intellettuali ebrei. Conquistati all'anarchismo condussero una incessante campagna di diffusione delle idee anarchiche e socialiste attraverso l'organizzazione di club, la stampa e la distribuzione di volantini e opuscoli, ma soprattutto dando vita a numerosi giornali.

Il primo settimanale anarchico in lingua yiddish degli Stati Uniti, il «Varhayt», fu fondato nel 1889 a New York dal gruppo anarchico ebraico Pionire der Frayhayt. Il 4 luglio 1890 sempre a New York faceva la sua apparizione il «Freie Arbeiter Stimme», sicuramente uno dei più longevi giornali nella storia del movimento anarchico internazionale. Il suo primo direttore fu il poeta David Edelstadt (1866-1892), i cui poemi rivoluzionari erano cantati quotidianamente dagli operai di ogni Paese.

Dopo la sua morte fu Shaul Yanovsky (1864-1939) che lo diresse ininterrottamente per più di venti anni. Sotto la sua direzione il giornale si trasformò in una tribuna libera, aperta a tutti coloro che intendevano far sentire una voce divergente dall'opinione maggioritaria, e la diffusione del giornale crebbe costantemente raggiungendo alla vigilia della prima guerra mondiale le 20.000 copie. Il successo raggiunto dalla rivista si spiega appunto per la sua assenza di settarismo e per la volontà di creare una tribuna pluralista nel mondo ebraico, realizzando così in maniera concreta la visione libertaria di uno spazio di vita in cui ciascuno potesse esprimersi liberamente.

Agli inizi del XX secolo il movimento anarchico ebraico faceva la sua apparizione anche tra gli ebrei che erano rimasti in Russia e in Polonia. Bialystok, centro del movimento operaio ebraico della «zona di residenza», divenne la culla dell'anarchismo russo. Nel 1903, organizzato da ex membri del Bund, sorgeva il gruppo Borba, inizialmente formato da una decina di militanti. L'organizzazione era attiva nella propaganda e nella diffusione delle idee libertarie attraverso la pubblicazione di opuscoli e manifesti inviati in tutte le località della Russia. Nel corso del 1905, gli anarchici presero parte attiva alla rivoluzione e parteciparono ai Soviet che nel frattempo si erano costituiti. Dopo il fallimento dei moti rivoluzionari, il movimento anarchico russo subì la dura repressione delle autorità e molti militanti per sfuggire all'arresto furono costretti a rifugiarsi all'estero dove ricostituirono i loro gruppi. Da quel momento l'anarchismo cominciò a perdere forza e il movimento libertario rimase sempre in una situazione di inferiorità numerica nei confronti dei socialdemocratici e dei socialisti rivoluzionari. Nel 1917, dopo la caduta del regime zarista, i gruppi anarchici si ricostituirono e le idee libertarie si diffusero in tutte le regioni del vecchio impero. Con la presa del potere da parte dei bolscevichi, con cui inizialmente gli anarchici avevano collaborato, iniziava la parabola discendente del movimento che alla fine del 1922 era praticamente ridotto al silenzio.

Con l'affermarsi della Rivoluzione russa anche il movimento anarchico americano entrava in un periodo di crisi dal quale non si sarebbe mai più ripreso. I circoli anarchici divennero sempre più associazioni essenzialmente sociali e culturali. La

situazione di crisi dell'anarchismo americano ebbe ripercussioni negative anche sulla direzione del «Freie Arbeiter Stimme» che da quel momento si trovò spesso in difficoltà. La responsabilità del giornale fu affidata prima a Joseph Cohen, poi a Mark Mratchny, infine a Ahrne Thorne, grazie al quale la testata riprese nuova vitalità e riconquistò il suo posto nel mondo culturale e intellettuale yiddish. Nel dicembre 1977, anche il «Freie Arbeiter Stimme» sospendeva le pubblicazioni per gli alti costi di stampa e di distribuzione, ma soprattutto per il declino della diffusione. La chiusura del giornale segnava la fine del movimento anarchico ebraico negli Stati Uniti. Al momento della sua scomparsa, dopo ben 86 anni, il giornale era la pubblicazione yiddish più vecchia del mondo e, a parte «Freedom» di Londra fondato nel 1886, il più vecchio giornale anarchico in vita.

Prima della guerra 1914-18 anche in Argentina esisteva un consistente e dinamico movimento ebraico. In quegli anni gli anarchici ebrei erano rappresentati dal gruppo Arbeter Fraynd fondato da alcuni lavoratori che provenivano dall'Inghilterra dove erano stati influenzati dalle idee di Kropotkin e di Rocker. I suoi militanti animarono varie attività culturali e dal 1907 pubblicarono il mensile «Das Arbeter Lebn». A partire dalla primavera del 1908 pubblicarono il periodico «Lebn un Frayhayt» e dall'anno successivo un supplemento yiddish al quotidiano degli anarchici argentini «La Protesta». Nel 1916 gli anarchici ebrei di Buenos Aires fondarono la Ratzionalistische Ligue che comprendeva una libreria e una sala di lettura. Dopo la prima guerra mondiale solo alcuni piccoli gruppi mantennero una certa vitalità e riuscirono a pubblicare con regolarità propri giornali, in particolare vanno ricordati «Dos Fraye Vort», «Di Frayhayt Shtime», «Arbet», «Arbet Kultur».

In tutti questi Paesi ciò che dette agli anarchici ebrei una certa celebrità fu la virulenza della loro propaganda antireligiosa. Chi non aveva familiarità con la tradizione ebraica non riusciva ad afferrare il senso delle parodie del rituale e dei testi sacri. Questo ci ricorda che il pubblico degli anarchici era costituito in buona parte da ex allievi delle scuole talmudiche, perfettamente al corrente delle tradizioni ebraiche. Del resto, anche sotto una forma negativa e cosciente, quella tradizione colora tutti gli aspetti del movimento anarchico ebraico. Anche l'atteggiamento di ammira-

zione dei militanti nei confronti dei principali esponenti del movimento conservava qualcosa della reverenza dei chassidim per i loro Rebbe. Con il passare del tempo, tuttavia, un approccio più raffinato e profondo ai problemi riguardanti la vita spirituale divenne sempre più evidente sulla stampa e nella letteratura degli anarchici ebrei, mentre la superficiale propaganda antireligiosa progressivamente declinò fino a scomparire.

Del movimento anarchico ebraico oggi non rimane che una lontana eco. A Londra, New York, Buenos Aires difficilmente si ritroveranno le tracce di questi combattivi pionieri della libertà, incendiati dall'ideale rivoluzionario. Ancor più difficile è trovarne le tracce nell'Est europeo dove lo stalinismo ha soffocato il movimento operaio ebraico e la Shoah ha cancellato l'intera presenza ebraica dai luoghi stessi dove una volta si ammassava una folla immensa. Resta comunque il ricordo di una tradizione di abnegazione e di eroismo, la difesa ostinata della libertà e della dignità umana.

F. B.

Bibliografia essenziale

P. Avrich, Anarchist Portraits, Princeton 1988.

P. Avrich, Anarchist Voice: An Oral History of Anarchism in America, Princeton 1995.

F. Biagini, Nati altrove: il movimento anarchico ebraico tra Mosca e New York, Pisa 1998.

Bollettino Archivio G. Pinelli, n. 15 (Speciale «Anarchici ed ebrei»), aprile 2000.

W.J. Fishman, East End Jewish Radicals: 1875-1914, Londra 1975.

J. M. Izrine, Les libertaires du yiddishland, Parigi 1998.

R. Rocker, La juventud de un rebelde, Buenos Aires 1947.

R. Rocker, En la Borrasca, Buenos Aires 1949.

R. Rocker, Revolución y regresión, 1918-1951, Buenos Aires 1952.

N. Weinstock, Le pain de misère: Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe, 2 voll., Parigi 1984-1986.

I

UTOPIA SOCIALE E SPIRITUALITÀ EBRAICA di *Furio Biagini*

Scriveva Henri de Saint-Simon: «Il popolo di Dio, questo popolo che ricevette la rivelazione prima della venuta di Cristo, questo popolo che è il più universalmente sparso sulla superficie terrestre, ha sempre visto che la dottrina cristiana fondata dai padri della Chiesa era incompleta, ha sempre proclamato che una grande epoca sarebbe venuta alla quale è stato dato il nome di regno messianico, un'epoca in cui la dottrina religiosa sarà presentata in tutta l'ampiezza di cui è suscettibile, in cui saranno equilibrati potere spirituale e potere temporale e in cui la razza umana non avrà che una sola religione e una sola organizzazione... L'età dell'oro della razza umana non è dietro a noi, è davanti a noi. Si deve cercare nella perfezione dell'ordine sociale. I nostri padri non l'hanno vista, i nostri figli la vedranno un giorno. È per loro che dobbiamo spianare la strada»¹. Socialista, alieno da sentimenti antisemiti, Saint-Simon fu probabilmente uno

dei primi a formulare l'ipotesi che il socialismo affermasse valori che la migliore tradizione ebraica rivendicava come propri.

Le moderne utopie rivoluzionarie, in particolare le tendenze libertarie e antiautoritarie con la loro fede nell'avvento di una rivoluzione salvifica e redentrice del genere umano, hanno origine da due diversi atteggiamenti psicologici. Uno è l'esame critico intorno all'essenza della vita umana e alla sostanza della società; l'altro è l'anelito verso una convivenza più vera, verso una società umana costruita sull'amore, sulla comprensione reciproca e sull'aiuto reciproco. Il primo atteggiamento ha origine nella sapienza occidentale, il secondo scaturisce dall'ebraismo. I profeti sono stati i primi a trasformare questo anelito in un messaggio «politico» di equità e giustizia, i chassidim furono l'ultima collettività che tentasse di viverlo in funzione di assoluto. In certi momenti palese, in altri sotterraneo, l'anelito non si è mai spento. E quando gli ebrei uscirono dai ghetti e penetrarono nella vita dei popoli, questi due atteggiamenti si fusero per formare le dottrine e l'apostolato del socialismo moderno.

Martin Buber, celebre filosofo ebreo ispirato da un forte «anarchismo religioso», definisce l'ebraismo sintetizzandolo in tre concetti fondamentali: idea dell'unità, idea dell'azione, idea del futuro.

L'idea dell'unità si concretizza nell'idea della trascendentale unità. Dio, creatore del mondo, è uno e unico, e lui solo deve essere amato come essenza di ogni perfezione etica. La conoscenza di Dio ci istruisce su ciò che l'uomo deve essere, il divino ci dice che cosa è l'umano. Tutto l'insegnamento fondamentale del giudaismo si esprime come proibizione dell'idolatria che i profeti consideravano l'origine di ogni male. Come uno è Dio, una deve essere la morale che si concretizza nella *Torah*, la legge civile e sociale del popolo di Israele. L'equità e la giustizia sono a fondamento della legge come si desume dal *Levitico*. L'equità comporta il riconoscimento dei diritti fondamentali dell'uomo (diritto di vivere, di possedere, di lavorare, diritto d'asilo, diritto al riposo e alla libertà), mentre la giustizia deve tradursi nell'accettazione dei doveri nei confronti dei più deboli e dei più poveri.

La seconda idea è quella dell'azione. Nella sua essenza l'ebraismo non comporta una adesione teologica ma pratica, e

fin dai tempi più remoti al centro della religiosità ebraica sta l'azione. In tutti i libri della *Torah* si parla pochissimo della fede e molto di più dell'azione. Anzi, qualunque azione, anche la più insignificante, è collegata in qualche modo al divino e assume un significato e una importanza universali. Ogni atto comune diventa esemplare, come afferma un detto chassidico: «Se io andai dal rabbì non fu per ascoltare insegnamenti da lui, ma solo per vedere come egli si slaccia le scarpe di feltro e come se le allaccia»². Importante è l'ortoprassi, la vita retta secondo la *Torah*, la condotta conforme alla *Torah* nella vita quotidiana. L'azione dell'uomo, che si concretizza nel lavoro e nello studio, deve essere diretta alla trasformazione della realtà in prospettiva di un avvenire più giusto. Come questo aspetto dell'ebraismo fosse potenzialmente rivoluzionario era già stato evidenziato da Max Weber nel tentativo di rispondere alla domanda del perché gli ebrei avessero aderito numerosi ai movimenti rivoluzionari. Secondo la *Torah* il mondo non è né eterno né immutabile, bensì creato, e i suoi ordinamenti sono il prodotto dell'azione degli uomini; è una realizzazione storica destinata a rifar posto allo stato di cose veramente voluto da Dio. Come rilevava Weber, l'intero atteggiamento dell'ebraismo verso la vita è improntato da questa idea «di una futura rivoluzione politica e sociale guidata da Dio»³.

La terza idea fondamentale è quella dell'avvenire. L'ebreo deve essere sempre teso verso l'avvenire. Può essere significativo a questo proposito un tradizionale commento ebraico al passo del Libro della *Genesi* (21,9 segg.) in cui Sara, moglie di Abramo, scaccia Ishmael dalla casa paterna assieme alla madre Hagar. I maestri si sono chiesti perché mai Sara si comporti con tanta crudeltà verso Hagar e suo figlio. Una delle risposte è che Ishmael «stesse giocando», così viene generalmente tradotta la parola *metzacheq*, con un esplicito riferimento sessuale. In realtà, questa parola ha la radice *tzadi chet kof*, che significa ridere, la stessa cioè del nome di Yitzchaq. Allora una delle interpretazioni possibili è appunto che Ishmael non stesse giocando ma «ridesse fortemente», *metzacheq* morfologicamente rappresenta una forma intensiva del verbo, laddove Yitzchaq è invece colui che «riderà». Qui Sara rivela la sua capacità profetica, poiché capisce prima di Abramo che non è degno di essere

suo erede un uomo che è capace di ridere fortemente\intensamente in un mondo così pieno di ingiustizia e di dolore. È bensì degno di ereditare colui che ha un progetto e che agisce in modo tale da poter ridere un giorno in un mondo più giusto.

Questa tensione al futuro si lega con la speranza della redenzione nei tempi messianici. Dalla *Torah* fino ai fervori chassidici, il messia e l'aspirazione a un avvenire che vedrà il compimento della vita perfetta e vera e l'avvento di un mondo dell'unità, in cui la separazione tra il bene e il male sarà abolito grazie all'annientamento definitivo del peccato, hanno rappresentato lo scopo ultimo esistenziale del popolo ebraico. Secondo l'ebraismo, a differenza del cristianesimo, il messia non porterà con sé l'apocalisse o una terribile fine del mondo, ma la completa realizzazione dell'uomo, compresa quella sociale. L'avvenimento messianico non si colloca nell'aldilà, ma si prepara nella storia. Per il messianismo ebraico, contrariamente a quello cristiano, la redenzione è – scrive Gershom Scholem – come «un avvenimento pubblico che si produce sulla scena della storia e all'interno della comunità ebraica, in breve come un avvenimento che deve arrivare in modo visibile e che sarebbe impensabile senza questa manifestazione esteriore. Al contrario, il cristianesimo concepisce la redenzione come un avvenimento che si produce nel dominio spirituale e invisibile, come un avvenimento che si svolge nell'anima, in breve nell'universo personale dell'individuo, e che richiede una trasformazione interna senza che ciò modifichi necessariamente il corso della storia... Ciò che il giudaismo ha situato irrevocabilmente al termine della storia, come il momento in cui culmineranno gli avvenimenti esteriori, è diventato nel cristianesimo il centro della storia»⁴.

L'uomo è il principale artefice della redenzione, solo il suo intervento affretterà la venuta del messia: «Se tutto Israele rispettasse il sabato anche per un solo giorno, il Messia verrebbe istantaneamente, giacché è scritto: 'Oggi se ascolterete la sua voce'»⁵. Il riferimento al sabato, giorno consacrato al riposo, non è casuale. Il sabato, come sostengono i maestri, è «un esempio del mondo futuro», l'anticipazione dell'era messianica che libera l'uomo dalla schiavitù nei confronti dell'uomo e dalla alienazione quotidiana. Anche l'anno sabbatico, con la cessazione di ogni attività, annuncia la liberazione e il riscatto dal lavoro

giornaliero. Parimenti rivoluzionaria l'istituzione del giubileo che, come si legge nel *Levitico*, ristabilisce ogni cinquanta anni l'uguaglianza sociale attraverso la redistribuzione dei beni. In proposito Gustav Landauer scriveva: «Il sollevamento come costituzione, la trasformazione e il rovesciamento come una regola prevista per sempre... tale era la grandezza e la santità di questo ordine sociale mosaico. Ne abbiamo di nuovo bisogno: una regolamentazione nuova e un rovesciamento dello spirito che non fissi le cose e le leggi in modo definitivo, ma dichiararsi se stesso come permanente. La rivoluzione deve divenire una parte del nostro ordine sociale, deve divenire la regola fondamentale della nostra costituzione»⁶.

L'elezione del popolo ebraico consiste innanzi tutto nel dovere, da parte di ciascun ebreo, di partecipare all'anticipazione del giorno della redenzione. La venuta del messia sulla terra dipende dal libero sforzo che compie ogni individuo durante la propria esistenza. Non a caso rabbi Nachman di Brazlav, una delle figure più affascinanti e originali del chassidismo, sentenziava: «Per perfezionarsi l'uomo deve rinnovarsi di giorno in giorno»⁷. Quello che si richiede è una rivoluzione mentale permanente. Dipende pertanto dall'uomo di oggi, come è dipeso dall'uomo del passato, e del futuro agire per il raggiungimento della giustizia sociale. Come è esplicitamente affermato nei testi profetici, questa «rivoluzione» assumerebbe un carattere internazionale, coinvolgendo in questo moto unitario di rinnovamento tutti gli Stati del mondo. Si coglie qui un'altra differenza tra il messianismo ebraico e quello cristiano. Il cristianesimo ha eliminato il momento politico della redenzione, lasciando intatto il momento spirituale. Così il cristianesimo, scrive il rabbino Elia Benamozegh, «accanto alla sua morale ascetica, pone il suo regno... ascetico, il suo messianismo tutto spirituale, e al posto della libertà politica propone ai suoi seguaci la libertà spirituale»⁸.

Nel messianismo ebraico, sia che lo si consideri dal punto di vista religioso, sia dal punto di vista politico, è possibile rintracciare l'esistenza di due correnti: una restauratrice e una utopica. La prima auspicava il ritorno e la resurrezione di una situazione passata ma che era sempre sentita nell'immaginario collettivo del popolo ebraico come ideale. Da questo punto di vista la redenzione era concepita come il ritorno a uno stato ideale del

passato, un'età dell'oro perduta. La seconda, mirava a uno stato di cose che non è mai esistito e si nutriva del sogno di un radicale sovvertimento dell'intera realtà, dell'apparizione di un mondo assolutamente nuovo, «l'inaudito», «ciò che non c'è mai stato, il culmine della beatitudine» come scrive Walter Benjamin. Sebbene in opposizione tra loro, queste due correnti si sono costantemente intrecciate ed entrambe sono rintracciabili nelle manifestazioni storiche e ideologiche del messianismo e in quasi tutte le moderne correnti rivoluzionarie. Questa combinazione tra restaurazione e utopia, come sottolinea del resto Michael Löwy, si ritrova appunto nel pensiero libertario dove «l'utopia rivoluzionaria si accompagna sempre con una profonda nostalgia di forme del passato precapitalista, della comunità contadina tradizionale o dell'artigianato...»⁹.

Il concetto lurianico del *Tiqqun*, riparazione o reintegrazione, è l'espressione massima di questa dualità del messianismo ebraico. Alla fine del XVI secolo, Isaac Luria e i suoi discepoli della scuola di Safed in Galilea, avevano formulato una dottrina cosmologica che aveva un rapporto diretto e immediato con la fede nel messia. Secondo questa teoria la creazione sarebbe stata preceduta da una volontaria autolimitazione o contrazione, *tzimtzum*, di Dio e l'imperfezione del mondo sarebbe il sintomo della disgregazione dell'universo in seguito alla *Shevirat ha-kehim*, la «rottura dei vasi», incapaci di sopportare la luce divina. I frammenti dei vasi dispersi hanno continuato tuttavia a tenere prigioniere piccole scintille della luce divina e costituiscono un residuo dannoso per il mondo. Essi sono l'origine delle *Qelippot*, le oscure forze del male. Elevare le scintille sante disperse e liberare la luce divina dal dominio delle *Qelippot*, che sul piano storico rappresentano la tirannia e l'oppressione, è la missione dell'uomo e di tutto Israele. Questo processo a cui tutti debbono contribuire è appunto il *Tiqqun*, l'atto attraverso il quale l'ordine ideale, turbato dalla «rottura dei vasi» e, in seguito, dalla caduta di Adamo, sarà ristabilito. Il compito dell'umanità è la riparazione dei vasi, l'eliminazione del male, il ritorno all'assoluto perfetto, il ricondurre tutte le cose al loro posto e alla loro propria natura¹⁰. Riparazione e redenzione divengono in questo contesto due nozioni identiche. Se il mondo è riparato, è impossibile che la redenzione non avvenga, poiché quest'ultima esprime lo stato

perfetto del mondo, un mondo armonizzato in cui ogni cosa si trova al suo giusto posto. Il *Tiqqun* esce dal dominio puramente mistico e dal suo aspetto cosmico e ontologico per assumere un carattere messianico, una valenza politica. Il mondo del *Tiqqun*, come osserva giustamente Löwy, è quindi il mondo utopico della riforma messianica, della eliminazione dell'impurità, della scomparsa del male¹¹.

La cabala lurianica, che fondeva insieme l'antica mistica e la concezione messianica nella sua forma tradizionale e nel suo risvolto politico, conduceva a una manifestazione esplosiva di tutte quelle forze alle quali essa stessa doveva la sua comparsa e il suo successo. La speranza di una imminente redenzione che ponesse fine alle sofferenze e alle ingiustizie trovava una espressione drammatica, sia sul piano storico che spirituale, nell'avventura di Sabbatai Zwi (1626-1676)¹². Nato a Smirne il 9 di Av, giorno che commemora la distruzione del Primo e del Secondo Tempio, fin da giovanissimo si era dedicato allo studio della cabala. Recatosi nel 1662 a Gerusalemme fu convinto dal suo discepolo Nathan di Gaza di essere il messia. L'annuncio messianico si diffuse con la rapidità di un incendio provocando una enorme eccitazione tra gli ebrei di tutta Europa, e un vero e proprio movimento di massa a lui ispirato prese forma sconvolgendo la vita dell'intero ebraismo. Il sabbatianismo, «il movimento eretico più poliedrico della mistica ebraica» secondo Scholem, riceveva una sistemazione teorica definitiva a opera di Nathan di Gaza, che rifacendosi alla cabala lurianica e alle visioni cosmogoniche del tempo immaginò il messia angustiato da pene indicibili mentre si accingeva a ripristinare sulla terra l'armonia primordiale. Inoltre, per superare il male dall'interno, il redentore doveva diventare a sua volta impuro per poter purificare l'impurità e debellare la radice cosmica del male. I comportamenti antinomiani di Sabbatai Zwi – compresa la sua apostasia: nel 1666 si convertì all'Islam – furono letti dai seguaci del movimento come una discesa nell'abisso delle negatività attraverso la quale sarebbe stato possibile riscattare le particelle di luce divina imprigionate nell'oscurità. Animati da un forte nichilismo religioso i sabbatiani interpretavano secondo le loro concezioni la sentenza talmudica «ha più peso una trasgressione intenzionale che il compimento di un precetto senza intenzione»

(*Nazir*, 23b) e sostenevano che chi peccava era buono agli occhi di Dio poiché l'impurità portava lo spirito alla santità. La dottrina della santità del peccato non si limitava alla trasgressione di determinati precetti ma si estendeva a tutti i divieti della *Torah*, tanto che i seguaci del movimento formulavano la seguente benedizione antinomiana: «Benedetto sei Tu, Signore nostro Dio, che permetti ciò che è proibito». Alcuni giunsero persino ad affermare che tutto era ormai puro perché Sabbatai Zwi aveva definitivamente sconfitto il male.

Nel corso del XVIII secolo le dottrine di Sabbatai Zwi sfociarono per trasmissione diretta nel frankismo, il movimento sorto attorno alla figura di Jacob Frank (1726-1791)¹³. Nato nell'area di confine tra la Podolia e la Bucovina, Jacob ben Judah Leib, come si chiamava in realtà, fu un nichilista di rara autenticità. Iniziato ai segreti della setta di Sabbatai, da seguace del movimento ne divenne la guida e in seguito rivendicò una condizione quasi divina come possessore dell'anima di Zwi. Seguito da numerosi fedeli questo nuovo profeta proclamava la necessità di liberarsi da tutte le leggi, tutte le convenzioni e tutte le religioni. La via autentica consisteva nell'eliminare ogni atto religioso e ogni credenza positiva. L'immaginazione di Frank era sconfinata rispetto alla forza riscattatrice della distruzione: «In ogni luogo in cui passò Adamo, fu costruita una città, ma dove io andrò, tutto sarà distrutto, perché non sono venuto se non per distruggere ogni cosa – ma quello che io costruirò, durerà in eterno», come si legge nella sua raccolta di aforismi intitolata *Sliwa Panskie* (Le sentenze del Signore)¹⁴. Un aspetto rivoluzionario-catastrofico dell'emancipazione che sarà ben evidente in Mikhail Bakunin quando scriverà «la passione distruttrice è una passione creatrice». Una guerra senza quartiere sarebbe stata condotta contro le leggi inadeguate che governano il mondo: «E io vi dico che tutti i combattenti devono essere senza religione. Cioè dovranno con le loro forze giungere alla libertà...». Questa lotta avrebbe toccato tutti gli strati dell'anima che sarebbe discesa negli abissi in vista dell'ascesa: «Per salire bisogna prima discendere. Nessuno può scalare una montagna senza essersi trovato ai suoi piedi. Dobbiamo discendere fino al livello più basso se vogliamo fare l'ascensione dell'infinito. Tale è il principio mistico della Scala di Giacobbe che io ho visto e che ha la forma

di una V. Io non sono venuto in questo mondo per la vostra ele-
vazione, ma per precipitarvi nell'abisso. Non si saprebbe discen-
dere più in basso. Non si può risalire da là per le nostre sole
forze, poiché solo il Signore può tirarci fuori da tali profondità
per il potere del suo braccio». L'uomo sarebbe stato veramente
libero solo quando fosse stato capace di condurre una vita vera-
mente anarchica: «Questo luogo, verso il quale ci dirigiamo, non
tollera alcuna legge, poiché ogni legge viene dalla morte e noi
andiamo verso la vita». Come non pensare ancora una volta a
Bakunin e alla sua celebre formula: «Io non credo nelle costitu-
zioni o nelle leggi... Abbiamo bisogno di altro. Di passione, di
vitalità e di un nuovo mondo senza leggi e perciò veramente
libero»? Le speranze e le dottrine di questi ultimi sabbatiani
furono determinanti nell'aprire il loro animo al vento apocalitti-
co dell'epoca. Essi si avvicinarono allora allo spirito della
Haskalah, l'illuminismo ebraico, e quando si affievolì il fuoco
della fede restarono *maskilim*, illuministi, riformatori religiosi,
profeti indifferenti e veri scettici.

Mentre il vento di follia messianica del sabbatianismo e del
frankismo soffiava ancora, tra le masse ebraiche della Polonia e
della Russia si sviluppava agli inizi del XVIII secolo il chassidi-
simo, movimento religioso popolare fondato da Israel ben
Eliezer (1700 ca-1760) più noto come il *Baal Shem Tov* (il
padrone del buon nome) o *Besht* dalle iniziali¹⁵. Pur non ap-
portando significative innovazioni sul piano dottrinario e letterario
il chassidismo fu, tuttavia, una esplosione di energia creativa
religiosa contro i vecchi valori divenuti inoperanti. Si tramanda,
in proposito, il seguente racconto: «Il *Baal Shem Tov* aveva
cambiato l'ordine tradizionale delle orazioni. Vi furono delle
proteste: 'Ma sono proprio i grandi della nostra generazione che
hanno fissato quest'ordine'. Al che il *Baal Shem* rispose: 'E chi
ha detto che questi grandi sono andati in paradiso?'. Inoltre,
togliendo allo studio e alla erudizione la sua centralità assunse
un carattere antielitario e santificando gli atti più semplici della
vita quotidiana democratizzò la fede dandole un carattere popo-
lare e libertario configuratosi come una gigantesca rivoluzione
sociale. E ancora, accordando una grande importanza alla inten-
zione, anche se non realizzata, e riconoscendo nel male e nel
peccato una parte di santità, liberava l'uomo umile e debole da

ogni colpa e ne accettava l'imperfezione. Il chassidismo, scrive Marc-Alain Ouaknin, «esiste ogni volta che una società si ricorda che non è sufficiente essere, ma che bisogna esistere, che bisogna per vivere realmente trovare senza posa nuove modalità di esistenza, senza posa continuare a inventarsi...»¹⁶.

Nel chassidismo ogni uomo diviene il redentore di un mondo che è il proprio, questo è uno degli aspetti della grande rivoluzione chassidica. L'uomo esce dall'anonimato collettivo per divenire un soggetto nel senso più forte di questa parola. Possiamo citare in proposito una celebre frase del rabbi Menachem Mendel di Kotzk: «Se io sono io, perché Tu sei Tu, allora io non sono io, e Tu non sei Tu. Ma se io sono io, perché io sono io, e Tu sei Tu, perché Tu sei Tu, allora io sono io, e Tu sei Tu»¹⁷. Per il chassidismo, scriveva Martin Buber, ogni essere umano rappresenta qualcosa di nuovo che non è mai esistito prima. Ognuno ha il dovere di apprezzare che questa persona è unica in questo mondo per il suo particolare carattere e che nessuno è mai stato uguale a lei, poiché se ci fosse già stato qualcuno identico a lei non ci sarebbe stato bisogno che venisse al mondo. Ogni uomo preso in sé è una creatura nuova nel mondo ed è chiamato a riempirlo della sua particolarità. Il compito di ogni uomo è la realizzazione delle sue possibilità, uniche, senza precedenti e mai replicate, e non la ripetizione di qualcosa che un altro, fosse stato anche il più grande di tutti, ha già compiuto. È questa idea che esprime rabbi Sussja di Hanipol prima di morire: «Nell'altro mondo non mi si domanderà: 'Perché non sei stato Mosé?'. Mi si domanderà: 'Perché non sei stato Sussja?'»¹⁸. La differenza tra la cabala lurianica e la dottrina chassidica sta appunto nel passaggio da un piano ontologico-metafisico a un piano psicologico e personale. In questo modo tutti i concetti cabalistici venivano messi in relazione con i valori della vita individuale e riproposti indistintamente a ogni persona, a differenza del giudaismo rabbinico che riservava la cabala a quei pochi eletti, in ebraico *yechidei seguld*, che avevano assimilato i severi requisiti per accedere all'aspetto esoterico della *Torah*, in quanto ritenuto estremamente pericoloso.

La mistica chassidica cerca di coinvolgere l'uomo nella vita divina che si fa storia e di accorciare le distanze nella relazione tra cielo e terra. Di fronte a Dio che si «autolimita» per far posto

al creato, il compito dell'uomo è quello di liberare le scintille che sono nascoste in ogni aspetto della vita. Così, anche gli atti semplici e insignificanti diventano fondamentali e assumono rilevanza universale. Il chassidismo mette in pratica un'etica dell'azione, nel senso che esiste un agire che corrisponde alla facoltà umana di cominciare, di intraprendere, di prendere una iniziativa. L'azione chassidica si oppone alla ripetizione dei gesti, alla mancanza di innovazione. L'etica dell'azione chassidica è l'interruzione del flusso della vita che conduce verso la morte, è un continuo rinascere. È libertà. Poiché siamo nati, siamo condannati a essere liberi. Inoltre, la vita deve essere vissuta nel segno dell'amore concreto verso ogni uomo, siano anche gli ultimi, gli *am ha-aretz*, la gente semplice, e i peccatori. Il rabbi Jakob Jizchak di Lublino era solito dire: «Preferisco un delinquente che ammette di esserlo a un santo consapevole della propria santità. Il delinquente che ammette la verità passa le sue giornate nella Verità. E la Verità è Dio. Anche il delinquente vive dunque in Dio. Invece chi pensa d'essere un santo perfetto vive nella menzogna, e Dio odia la menzogna. In realtà non esiste al mondo un uomo perfetto»¹⁹.

Anche la parola chassidica è un'etica della parola, il rifiuto cioè della parola istituita, del già detto. La parola chassidica è ridere, danza e gioia, e si oppone al linguaggio prefabbricato dei cliché, della pubblicità e della politica. Il discorso delle istituzioni e dell'opinione pubblica risponde a modelli preordinati. È un discorso incomprensibile dal momento che la vocazione dell'istituzione consiste nel creare opinione, dunque la non-parola e il non-pensiero. Come afferma Marc-Alain Ouaknin, il chassidismo è contro il «noi-diciamo-tutti-insieme-la-stessa-cosa»²⁰. L'uomo chassidico è l'uomo del *Chidush*, della novità, che ha il dovere di ricercare la libertà, di inventare altre forme di esperienza. L'uomo chassidico esiste in ciò che fa ogni giorno ma che non deve essere ripetizione del giorno precedente; nel linguaggio del rabbi Nachman ciò si traduce nella «proibizione di essere vecchi».

Storicamente il chassidismo si è rivelato una critica delle istituzioni rabbiniche ufficiali dell'epoca, ma questa critica può benissimo estendersi a ogni istituzione in generale. Tuttavia l'apporto più grande del chassidismo è la democratizzazione dello studio, la possibilità per ciascuno di accedere all'interpreta-

zione. Come sostiene rabbi Nachman, «anche un uomo semplice, se si dà il tempo di leggere, se osserva le lettere della *Torah*, potrà vedere cose nuove, nuovi significati; ciò significa che se si osservano intensamente le lettere, queste cominceranno a ‘fare luce’, a mescolarsi, a combinarsi (*Yoma*, 73b) ed egli potrà vedere nuove combinazioni di lettere, nuove parole, e potrà vedere nel libro cose alle quali non ha pensato affatto. Tutto questo è possibile anche per l’uomo semplice, senza sforzo...»²¹. Questo rapporto soggettivo con il testo esisteva già nella tradizione talmudica, ma lo studio era ormai riservato esclusivamente a una élite e il pensiero era diventato dogmatico e ideologico. Si può cogliere la mutazione chassidica in questa piccola storia che può essere considerata come il paradigma della rivoluzione culturale ed esistenziale apportata dal chassidismo: «Un discepolo vede venire il suo Maestro che gli domanda: ‘Cosa hai appreso?’. Il discepolo risponde: ‘Ho attraversato tre volte il *Talmud*’, e il Maestro gli dice: ‘Ma il *Talmud* ti ha attraversato?’. Lo studio è un gesto politico poiché la libertà dell’interpretazione è anche una libertà che tocca l’esistenza. In questo senso lo studio è rivoluzione, un atteggiamento di contestazione di fronte alla tradizione e il principale ostacolo alla trasmissione degli stereotipi del discorso ideologico. A condizione però, e rabbi Nachman insiste a più riprese su questo punto, di non innovare con nuove leggi che aggiungendosi a quelle esistenti rinforzerebbero il discorso istituzionale. La legge integrativa viene rigettata in quanto rafforza l’istituzione e i guardiani dell’ideologia, anziché indebolirli e distruggerli. Dal momento che l’individuo si afferma continuamente attraverso l’interpretazione, il suo compito non è di ripetere o di parafrasare ma, come direbbe Emmanuel Lévinas, di «andare oltre il versetto», di passare dal testo al proprio testo. In questo aspetto si può cogliere tutta la dimensione e la funzione politica del mondo chassidico, vale a dire il suo aspetto anti-ideologico e rivoluzionario «rispetto a un ordine in cui nulla, nessuno, né le parole, né gli uomini, né i loro corpi, né i loro sguardi sono ammessi a comunicare direttamente, ma transitano come valori attraverso dei modelli che li generano e li riproducono in una totale ‘estraneità’ gli uni dagli altri... La rivoluzione è ovunque si instauri uno scambio che spezza la finalità dei modelli – questo scambio, fosse anche infinitesimale, dei fenomeni,

delle sillabe in un testo poetico, o quello di migliaia di uomini che si parlano in una città insorta»²².

Con il chassidismo tornava di nuovo in luce il motivo di fondo dell'ebraismo, la religiosità vissuta, del fare, libera da ogni precettistica. La vita, l'uomo, la comunità riacquisivano il primato nella vita ebraica. Oggi questo movimento libertario si è trasformato in un potere dispotico. Il canto, la danza, il gesticolare ieratico sono diventati parte del cerimoniale e la democrazia ha ceduto il posto a uno spirito reazionario. Tuttavia, malgrado gli abusi e la degenerazione del movimento, scrive Gershom Scholem, i chassidim «come moralisti mistici... hanno trovato la via verso l'organizzazione sociale», cosa che costituisce il loro apporto più importante.

Possiamo concludere con una parabola chassidica raccontata dal rabbi Uri di Strelice che mi sembra quanto mai appropriata: «Quando ero ancora un ragazzino e il signor maestro stava insegnandomi a leggere, una volta mi mostrò nel libro di preghiere due minuscole lettere, simili a dei puntini quadrati, e mi disse: 'Vedi, Uri, queste due lettere una accanto all'altra? È il monogramma del nome di Dio, e ovunque, nelle preghiere, scorgi insieme questi due puntini quadrati, devi pronunciare il nome di Dio, anche se non è scritto per intero'. Continuiamo a leggere col maestro finché non trovammo, alla fine di una frase, i due puntini. Erano ugualmente due puntini quadrati, solo non uno accanto all'altro, ma uno sotto l'altro. Pensai si trattasse del monogramma di Dio, perciò pronunciai il suo nome. Il maestro disse però: 'No, no, Uri, questo segno non indica il nome di Dio. Solo là dove i puntini sono a fianco l'uno dell'altro, dove uno vede nell'altro un compagno a lui eguale, solo là c'è il nome di Dio; ma dove i punti sono uno sotto l'altro e l'altro è posto sopra il primo, lì non c'è il nome di Dio'...»²³.

Note al capitolo

1. H. C. de Saint-Simon, *Nuovo cristianesimo*, Milano, 1997.

2. M. Buber, *I racconti dei Hassidim*, Parma 1992, pp. 76-77.

II

LA QUESTIONE EBRAICA IN MAX STIRNER E NELLA PROSPETTIVA LIBERTARIA

di *Enrico Ferri*

I due padri spirituali dell'anarchismo sono il pensiero illuminista e la dottrina socialista. I primi teorici anarchici, quelli riconosciuti per tali dal successivo movimento sociale e sindacale anarchico, sono personaggi come Godwin, Proudhon, Bakunin e Kropotkin; nel loro pensiero si ritrova l'influenza del razionalismo e dell'evoluzionismo, a volte di elementi romantici, altre volte idealistici, ma pure di motivi propri alle concezioni positivistiche e scientiste.

Queste diverse influenze presenti, seppure in modo differenziato nei diversi autori, sono tutte caratterizzate da un approccio critico nei confronti della religione, in particolare verso quella che è ritenuta, per più versi, come un sostrato ideologico alla base di tutta la storia europea: il cristianesimo.

La posizione dei teorici dell'anarchismo classico nei confronti della religione cristiana si può analizzare secondo tre prospettive

dinazione di quest'ultimo, la differenza tra una religione e l'altra è più di forma che di sostanza, di grado e non di genere. Considerato da questa prospettiva, l'ebraismo, in quanto religione, non può che ricadere nella critica del fenomeno religioso, a maggiore ragione in quanto è considerato alla base di quella che nella storia europea appare come la religione autoritaria per eccellenza: il cristianesimo espressione della Chiesa cattolica romana. Bakunin si riferisce all'episodio del cosiddetto sacrificio di Abramo (quando Jahvè chiede al profeta di sacrificare il figlio Isacco, senza fornirgli altro argomento che il rinvio alla sua autorità suprema e al dovere umano di obbedire) per fornire un esempio del carattere autoritario del Dio giudaico-cristiano. Il fatto che Jahvè alla fine risparmi Isacco, nota Bakunin, non smentisce il carattere dispotico di Dio, perché ciò avviene solo dopo aver verificato l'incondizionata obbedienza di Abramo, il suo completo abbandono alla volontà divina, il riconoscimento dell'assoluto primato di Dio.

L'analisi dell'ebraismo si ripropone come dibattito sulla «questione ebraica» in seguito alla Rivoluzione francese che decretò l'emancipazione degli ebrei e la concessione agli stessi di tutti i diritti politici, su un piano di uguaglianza con tutti gli altri cittadini.

Soprattutto nel movimento radicale tedesco di matrice hegeliana si apre nel quarto decennio dell'Ottocento un dibattito sulla «questione ebraica», i cui principali protagonisti sono Bruno Bauer, Karl Marx e Max Stirner. Il dibattito verteva intorno a problemi tra loro collegati: se l'emancipazione politica degli ebrei, attraverso l'affermazione della libertà di religione e il riconoscimento dell'uguaglianza di diritti tra gli ebrei e gli altri cittadini, potesse essere considerata il presupposto per una liberazione integrale, dell'uomo in quanto tale.

Il dibattito sulla «questione ebraica» è parte del più ampio dibattito sulla conquista e sui limiti della Rivoluzione francese e, in particolare, sul ruolo che gioca la religione nel processo di liberazione umana, all'interno della questione più generale del ruolo e dei caratteri della religione nella vita dell'uomo.

Tutti gli autori della sinistra hegeliana hanno un approccio assai critico nei confronti della religione, che deriva innanzi tutto dalla loro interpretazione di Hegel, visto come il teorico di

scientifico, umano. La scienza sarà allora la loro unità»². È nota la replica di Marx a Bauer: il primo ritiene insufficiente l'emancipazione dalla religione come condizione per liberarsi attraverso l'emancipazione politica e civile. Il limite di questa prospettiva è dato dal fatto che l'emancipazione politica della religione «non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione umana»³.

Uno Stato che si libera della religione non ha come conseguenza automatica che l'uomo sia libero, tanto più se la religione permane come fatto privato, come realtà della società civile, cioè della sfera dell'egoismo privato. Si ripropone in tal modo il dualismo posto dalla Rivoluzione francese che ha distinto i diritti del cittadino dai diritti dell'uomo e ricompreso fra questi ultimi la libertà religiosa, una delle prerogative «dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità»⁴, cioè dell'uomo della società civile, il borghese, «l'individuo ripiegato in se stesso, sul suo interesse privato, e isolato dalla comunità»⁵.

È nota la soluzione che Marx prospetta alla fine del suo scritto: «Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro spirituale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' come *forze sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta»⁶. Più avanti Marx sostiene che l'ebraismo e la società civile hanno lo stesso fondamento mondano, un elemento «autosociale»: «Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il bisogno *pratico*, l'*egoismo*. Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il *traffico*. Qual è il suo Dio mondano? Il denaro. Ebbene, l'emancipazione dal *traffico* e dal denaro, dunque dal giudaismo pratico e reale, sarebbe l'autoemancipazione del nostro tempo. Un'organizzazione della società che eliminasse i presupposti del traffico, dunque la possibilità del traffico, renderebbe impossibile l'ebreo»⁷.

Al dibattito sulla «questione ebraica» partecipò a suo modo anche Max Stirner, non direttamente ma attraverso la sua opera principale *L'unico e la sua proprietà*, che fu elaborata nel 1843

quotidiana, quella mondana, si consuma nell'esausto tentativo di farsi uguale alla vita vera, quella che la religione presenta per tale, nello sforzo di raggiungere un ideale che, in quanto tale, è irraggiungibile. Per Stirner, conseguentemente, non alla libertà della religione bisogna mirare, ma solo alla libertà dalla religione.

Anche la soluzione prospettata da Bauer ne *La questione ebraica* appare per Stirner inadeguata. Così l'autore de *L'unico e la sua proprietà* presenta la posizione di Bauer sulla questione ebraica: «Bruno Bauer liquida la questione ebraica sostenendo che il 'privilegio' non è legittimo. L'ebreo ha qualcosa in più del cristiano, e viceversa, e siccome entrambi vogliono far valere in modo esclusivo la rispettiva superiorità, finiscono per dissolversi entrambi nel nulla dinanzi allo sguardo del critico»⁹, cioè di fronte a una prospettiva che vada oltre la particolarità e i suoi privilegi. E più avanti leggiamo: «Siccome l'ebreo e il cristiano vengono posti assai in basso, da Bruno Bauer, perché affermano i loro privilegi, essi dovrebbero volersi e potersi liberare, secondo lui, del loro punto di vista limitato: se abbandonassero il loro 'egoismo' cesserebbe il torto reciproco e, con esso, la religiosità cristiana e quella ebraica finirebbero completamente: così nessuno dei due avrebbe più bisogno di veder sottolineare la propria irriducibilità»¹⁰. In tal modo, nota Stirner, l'ebreo e il cristiano «potrebbero trovare eventualmente una terza religione in cui conciliarsi, una 'religione universale', una 'religione dell'umanità'»¹¹.

La soluzione trovata da Bauer, di sciogliere la particolarità in una forma di umanità, appare a Stirner insoddisfacente, perché nega l'individualità e le sue prerogative in nome di una presunta natura universale dell'uomo.

Per Stirner, l'unico elemento comune che gli individui hanno, il solo tratto veramente universale, è la loro unicità, cioè la loro non riducibilità a un modello unificante, quale esso sia: la natura, lo spirito, l'umanità, ecc. Con uno dei paradossi a lui cari, Stirner sostiene che ciò che ci accomuna, e nello stesso tempo divide, è un'«uguale disuguaglianza», il fatto che ogni individuo è unico. L'unicità, seppure è un tratto comune, non può fondare l'uguaglianza perché essa va al di là delle singole caratteristiche individuali, ad esempio di quelle che si possono

l'uomo religioso, ebreo o cristiano che sia, in questo mondo di «unioni di egoisti», una realtà di cui Stirner delinea, sotto più aspetti, alcuni tratti essenziali?

È difficile pensare, visto il carattere assolutamente antidogmatico e antiautoritario del pensiero di Stirner, che in una società di unici siano vietati il culto e la pratica religiosa. La religione, però, sembrerebbe ammessa solo nella sfera privata e in libere associazioni, che si reggono in modo autonomo, come associazioni private. Più delicata si presenta la questione del proselitismo religioso in una tale società di egoisti. È difficile dire se una tale società potrebbe ammettere la riproposizione e la pratica di un modello di vita che si pone nei suoi confronti come un'alternativa irriducibile; un modello alienante e alienato qual è quello dell'«uomo religioso». È difficile prevedere se una società di unici saprebbe essere sempre in grado di affermare il suo modello di esistenza per propria forza di impulso, senza reprimere modelli e tentativi di vita a lei alternativi.

A prescindere da simili questioni, è necessario sottolineare che, secondo la teoria stirneriana, una società di individui dove fosse rilevante la presenza di uomini religiosi, che propongono e vivono il modello dell'incompiutezza e dell'alienazione, quello religioso, appunto, e lo considerano il criterio dell'esistenza individuale e collettiva, solo molto impropriamente potrebbe essere definita una «unione di egoisti». La presenza di forti pulsioni religiose in una società di egoisti sarebbe un significativo sintomo del suo fallimento.

Stirner, infatti, ha una concezione della religione e sviluppa una critica della teologia, in quanto fondante il principio d'autorità, secondo i postulati tipici dello hegelismo radicale, di una «sinistra hegeliana» fatta da teologi (Strauss, Bauer, Feuerbach) e studenti di teologia (Marx e, per certi aspetti, lo stesso Stirner). Una sinistra hegeliana che si forma a partire dal dibattito sull'immortalità dell'anima e la personalità di Dio, che segna il più importante spartiacque nel movimento hegeliano dopo la morte di Hegel, e arriva alla conclusione che l'immagine del mondo che la religione propone è quella di un «mondo capovolto», che a sua volta la religione fonda e alimenta. È il mondo della miseria e della disuguaglianza, dell'ingiustizia, di un benessere che è un privilegio per pochi, mentre i più vivono

rie. Sul primo punto occorre, a mio avviso, distinguere fra il piano teologico e quello meramente religioso. Il carattere anti-teologico dell'anarchismo è evidente, la filosofia dell'anarchismo è l'esatto contrario di una dottrina teologica, cioè fondata su un principio di autorità dato e autolegittimantesi. Sul piano della teoria e della prassi dell'anarchismo, su quello della sua tradizione popolare, dei suoi libelli propagandistici, dei suoi giornali di lotta, delle sue canzoni, dei suoi simboli, dei suoi modelli umani, non è assente la presenza di importanti motivi religiosi, propri a quella tradizione giudaico-cristiana così avversata sul piano della critica. Basti pensare, sul piano escatologico, alla tensione verso una «società di giusti», a un «paradiso in terra», alla fine della miseria, della guerra e dell'ingiustizia. Il più importante tratto religioso dell'anarchismo sta nel suo presentarsi come la più completa teoria e prassi di liberazione integrale dell'uomo, come la «fine della storia», il nuovo inizio di un'«umanità nova».

Dell'altra questione, quella riguardante l'atteggiamento degli anarchici nei confronti della religione e dei credenti, nei contesti in cui l'anarchismo fu presente e influente, occorre dire che essa può essere analizzata solo a partire dalle singole situazioni geografiche e storiche che videro il confronto, spesso assai conflittuale, fra anarchici e religione. Si pensi, ad esempio, al caso della guerra civile spagnola, combattuta dagli anarchici contro una monarchia «cattolicissima» e un altrettanto «cattolicissimo» generale golpista, contro un esercito che metteva le immagini sacre alla sua testa e aveva il sostegno della quasi totalità della Chiesa cattolica spagnola, di stretta e tradizionale osservanza nei confronti del papa e della Chiesa di Roma, decisamente schierati contro la repubblica spagnola, in modo particolare contro comunisti e anarchici.

Il rapporto dell'anarchismo spagnolo con la religione fu del tutto conflittuale, come lo fu quello dell'anarchismo russo di Bakunin e Kropotkin con la religione e la Chiesa cristiana-ortodossa. Lo Stato russo degli zar contro cui combatterono si presentava con i crismi della sacralità; la Chiesa ortodossa e la religiosità popolare erano due suoi pilastri.

Diverso appare il quadro se si analizza, ad esempio, quello che è il principale oggetto d'indagine di questo volume: l'incon-

III

APOCALISSE, MESSIANISMO LAICO E UTOPIA di *Chaim Seeligmann*

La discussione sulle questioni di cui al titolo del mio scritto non ha fine e, a quanto pare, non ne avrà neanche in futuro.

A mio avviso, il messianismo ebraico è un movimento «a più strati», dalle più svariate forme di espressione. È molto arduo trovarne una definizione. Sono molti quelli che tentano di darne una spiegazione, anche tra coloro che rifiutano l'idea messianica o almeno di una sua realizzazione prossima. Si potrebbe addirittura affermare, senza esagerare, che tanto i suoi fautori quanto gli oppositori riescono a dare espressione alle loro opinioni in modo ricco e molteplice. Quanto importante e decisiva sia questa discussione possiamo dedurlo dal gran numero di pubblicazioni che negli ultimi anni continuano ad apparire in tutte le lingue.

Il contributo della letteratura ebraica in questo campo non è certamente di poco valore. Non dimentichiamo che Gershom

E ora dobbiamo chiederci: cos'è in realtà questo messianismo ebraico?

L'idea di un messia, di un «Unto», è molto antica nell'ebraismo. Già nel libro di *Samuele* si racconta che il profeta Nathan avesse rivelato al re Davide che i suoi discendenti avrebbero salvato Israele nel tempo delle persecuzioni o in situazioni simili. Viene qui utilizzato il concetto di *salvezza* e di *salvatore*. Procedendo attraverso tutta la storia del popolo ebraico, si trova che l'«Unto», in ebraico *Maschiach*, in greco *Cristo*, gioca un ruolo centrale.

Nelle varie preghiere che un ebreo, secondo le usanze, recita giornalmente, soprattutto nella preghiera delle diciotto benedizioni che viene recitata tre volte al giorno, un pio ebreo menziona il messia. Un altro importante dato di fatto che mette in evidenza la centralità del messia è costituito dai tredici «articoli di fede» di Moses ben Maimon, chiamati *Rambam* in ebraico, in cui egli dice (articolo 12): «Credo con assoluta fede all'avvento del messia. E se anche dovesse indugiare, lo attenderò con fede qualunque sia il giorno della sua venuta».

Questo articolo di fede è per il credente ebreo un comandamento obbligatorio, così come tutto quello che viene detto nel *Rambam*. Nel tredicesimo articolo di fede Moses ben Maimon si occupa dell'ulteriore importante questione della *resurrezione dei morti*. Questo problema ha assunto sempre più importanza nel corso della lunga storia del popolo ebraico. Così dice il *Rambam*: «Credo con assoluta fede che i morti resusciteranno, nell'ora in cui sarà fatta la volontà del Creatore...».

Come possiamo vedere, in questi due articoli che hanno mantenuto un grande valore nel corso di centinaia di anni – li si cita persino nelle preghiere delle comunità ebraiche liberali in Germania – si trova il concetto decisivo di un'attesa apocalittica, che nel corso della storia è stato molto dibattuto non solo dal popolo ebraico e dalle religioni da esso sviluppate, bensì anche da altre religioni, come per esempio il cristianesimo. Nei lunghi secoli della Diaspora queste due questioni furono anzi al centro della discussione.

Da qui scaturì la problematica se fosse o meno permesso agli ebrei di darsi da fare per l'avvento del messia, o, per dirla in modo un po' semplicistico, se sia permesso agli ebrei, in una

risultato sempre più chiaro il fatto che esiste un'altra tradizione molto importante, quella della mistica ebraica, della cabala (è il concetto della trasmissione di idee da una generazione a quelle successive, il cui contenuto riguarda la cosiddetta tradizione mistica della religione ebraica). Coloro che si interessavano alla cabala vivevano, a quanto pare, in circoli chiusi, all'inizio in Israele e in seguito, al tempo della Diaspora, in diversi Paesi europei e in particolare, durante e alla fine del Medio evo in Germania, in Provenza e in Spagna. Da questi circoli proviene un'ampia letteratura mistica, il cui esemplare più significativo è costituito dallo *Zohar*, il Libro dello Splendore.

Va notato che gli ebrei spagnoli ebbero un ruolo decisivo nel Medio evo e all'inizio dell'età moderna, fino alla loro cacciata dalla Spagna (nel 1492), durante la Diaspora. Senza entrare nei particolari di quest'epoca bisogna tuttavia ricordare, a proposito della cabala e della sua diffusione, che oltre al movimento legato allo *Zohar* nacquero gruppi cabalistici in diverse città spagnole, come Gerona, dove pare fosse trattata anche la questione del messia e del suo arrivo in maniera forse più completa che in altri circoli ebraici. La grande crisi dell'ebraismo spagnolo cominciò con il predominio cristiano in Spagna che portò, da una parte, alla conversione e alla creazione del marranesimo (i cosiddetti «nuovi cristiani»), oggetto di persecuzione da parte dell'Inquisizione, e dall'altra alla cacciata degli ebrei dalla Spagna e alla conseguente crisi che produsse misticismo pratico in misura ancora più forte. Esempio di tutto ciò fu il caso dei discepoli raccolti attorno alla figura di Isaac Luria nella città palestinese di Safed, oltre alla diffusione della *mistica pratica* che sosteneva la salvezza del popolo ebraico attraverso la responsabilità dei singoli. Così nacque un movimento messianico proprio in seguito all'esperienza traumatica dell'espulsione e ad altri avvenimenti che segnarono il mondo ebraico del tempo. Questa, in sintesi, sembra essere stata la base spirituale, religiosa e politica del movimento legato al nome di Sabbatai Zwi.

Il movimento sabbatiano ebbe inizio nella città di Smirne nel 1666 e ad annunciare il potere messianico di Sabbatai Zwi fu Nathan di Gaza. Tale movimento si diffuse con rapidità sorprendente sia tra gli ebrei sefarditi [del Medio Oriente, dell'Africa del nord e dell'Europa meridionale; N.d.C.] che tra

comprendere ciò bisogna sapere che nella Diaspora la comunità ebraica costituì per così dire la cellula spirituale e religiosa nazionale della vita ebraica. All'interno di essa si trovavano, alla testa della comunità, personalità di spicco, come coloro che ricoprivano ruoli di guida dal punto di vista organizzativo ai quali seguivano i maestri della Legge e i loro discepoli. In questo modo si formò una sorta di «aristocrazia» ebraica di fronte alla quale si venne a trovare la classe della gente più semplice, che costituiva la parte più consistente delle comunità ma il cui contributo nelle risoluzioni e nelle decisioni delle comunità era assai scarso.

Sembra che il chassidismo sia nato da questi strati sociali e da altri che si trovavano in condizioni simili. Questa è solo una supposizione e lo voglio sottolineare. Ma pare attendibile supporre che nel chassidismo vi fosse un carattere di protesta da parte di coloro che aspiravano alla salvezza o alla liberazione da una situazione difficile.

Se mi si concede una generalizzazione, si possono di certo trovare in tutti questi movimenti forti tendenze che definirei quasi utopiche, dal momento che tutti tendevano o alla realizzazione di qualcosa di nuovo, difficilmente raggiungibile, o al ritorno a una particolare situazione del passato. Oggi si definirebbero pensieri utopici innovativi o restaurativi. Questa tensione verso un'utopia lontana rappresenta senza dubbio un notevole fattore motivante.

E ora facciamo un salto nell'era moderna, dopo la Rivoluzione francese. Un nuovo mondo secolare muove i primi passi. Nuove correnti politiche e spirituali dominano questo mondo moderno. Tanto per citarne alcune: liberalismo, nazionalismo, democrazia, socialismo in tutte le sue sfaccettature, fino all'anarchismo, al comunismo e, nel ventesimo secolo, alle varie forme di fascismo. Una domanda a cui non possiamo rispondere e che non vogliamo neppure analizzare a fondo è in che misura entrino a far parte anche elementi utopici o addirittura messianici nello sviluppo di tutti questi movimenti mondiali.

Se prendiamo in considerazione la storia del popolo ebraico, non vi sono dubbi che oltre ai movimenti succitati fu compiuto un altro passo decisamente importante: l'Emancipazione.

E qui occorre precisare che l'Emancipazione non venne rag-

anarchiche che aspirazioni utopiche.

In conclusione permettetemi qualche parola sull'Olocausto, l'apocalisse e le sue connessioni con le questioni messianiche. Non vi è di certo discussione sull'orrore di questi eventi. Il mondo intero, e non soltanto quello ebraico che sopportò le peggiori sofferenze, fu duramente scosso da questi gravi avvenimenti. E tanto il mondo ebraico che quello cristiano, proprio a seguito di questo inaudito decadimento morale dell'umanità, si sono posti una serie di domande che di nuovo ci rimandano al nostro argomento: sono state queste le sofferenze predette prima dell'arrivo del messia? sarà tutto questo che ci porterà alla salvezza? che ci permetterà di tornare a un passato più bello o di approdare a un radicale rinnovamento? è l'utopia? Queste domande rimangono aperte e gli uomini cercheranno sempre risposte di ogni tipo e contenuto!

IV

ANARCHISMO E TRADIZIONE EBRAICA: GERSHOM SCHOLEM

di *Eric Jacobson*

Anarchismo ed ebraismo, due concezioni apparentemente opposte: una legata alla libertà da ogni dominio, la seconda a una tradizione religiosa, all'obbedienza della Legge e addirittura alla teocrazia. Tuttavia eccoci qui a esplorare i legami sotterranei tra queste due espressioni politiche, religiose e culturali, marginali ma pur sempre importantissime. Nonostante la posizione di grande rilievo avuta dall'anarchismo nella sfera politica e culturale nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo, nonostante il ruolo di primo piano avuto dagli ebrei nell'evoluzione del pensiero e della pratica politica anarchica, per quanto mi è dato sapere questa è la prima volta che si assumono a tema di discussione entrambi gli elementi.

Ogni rottura storica produce innovazione e ogni innovazione ci costringe a riflettere sulla struttura che le è propria, come ben

La tradizione anarchica

Il rapporto di Gershom Scholem con l'anarchismo è di quelli che coprono l'arco di un'intera vita, e tale da permettere di affermare che esso ha permeato tutti gli aspetti del suo percorso politico e della sua ricerca teorica, oltre alle scelte compiute nella vita privata. Ho suddiviso il pensiero di Scholem su questo tema in quattro fasi storiche distinte: l'anarchismo classico (o tradizionale); il breve periodo nichilista; quello successivo in cui prevale una concezione dell'anarchia che possiamo definire apocalittica, catastrofista; e infine la concezione critica, propria degli ultimi anni.

Nell'opera autobiografica di Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, troviamo accenni alla biografia di Bakunin scritta da Max Nettlau, nonché agli scritti di Pëtr Kropotkin, di Elisée Reclus e di Gustav Landauer. Tuttavia le fonti antecedenti, costituite dalle lettere e dai diari dell'autore, recentemente dati alle stampe, rivelano un impegno politico molto più profondo di quello che suggeriscono le riflessioni del periodo più tardo. Alcuni dei primi riferimenti all'anarchismo appaiono nel contesto di uno scambio epistolare con il fratello maggiore, Werner. A quell'epoca Werner Scholem³ era già attivo nella socialdemocrazia tedesca e successivamente fu deputato del Reichstag come esponente del partito di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. La questione dell'organizzazione è il primo tema in discussione: «L'organizzazione è un mare torbido», scrive Gershom Scholem al fratello nel settembre del 1914, «nel quale scorre la bella, inarrestabile corrente dell'idea che il mare non esprime più. Organizzazione è sinonimo di morte, non solo tra i socialdemocratici, ma anche tra tutti gli altri 'ismi' e 'isti', e in modo particolarmente orribile tra i socialisti. Essi aspirano a cose bellissime, il loro fine è la liberazione dell'umanità, e tuttavia costringono l'umanità dentro la gabbia dell'organizzazione. Quanta ironia, in tutto ciò!»⁴.

Dagli scritti giovanili di Scholem emerge dunque un rapporto con l'anarchia di natura ambivalente, costruito intorno alla consapevolezza dell'imperfezione delle organizzazioni umane e alla costrizione vissuta dall'individuo al loro interno, in antitesi alla perfezione delle leggi divine e dell'ordine strutturale che regna

La visione politica e religiosa di Scholem, che potremmo definire una concezione utopica dell'ebraismo, si esprime in una prassi sempre improntata all'autodeterminazione, seppure in qualche misura astratta dalla realtà dei fatti, a metà strada tra sionismo e anarchismo. Per Scholem il sionismo non avrebbe dovuto ridursi ad approdare a uno Stato ebraico servo dell'imperialismo, così come emergeva dalla visione di Herzl¹². Invece il ritorno a Sion doveva essere informato agli «insegnamenti più alti dell'anarchia» che avrebbero trasformato e rivoluzionato l'Oriente¹³. Nella concezione dell'ebraismo propria di Scholem in questo periodo, esisteva uno stretto intreccio tra anarchismo e sionismo. Sulla scorta dell'imperativo culturale di Achad Ha'am, il cui libro di saggi pubblicato nel 1916 con il titolo *Am Scheideweg* doveva esercitare un notevole influsso sia su Scholem sia su Benjamin, Scholem era portato a contemplare un'unica espressione di sionismo, quella nella quale non poteva sussistere alcuna distinzione tra l'idea profetica di Sion presente nella *Torah* e il ritorno alla Palestina del XX secolo, ove la Sion biblica e il sionismo moderno si fondevano in virtù della fede nell'origine divina delle scritture. Con le parole di *Isaia* [2:3] e poi di nuovo in quelle di *Micha* [4:2] – «La *Torah* è ricevuta a Sion e la parola di Dio è ricevuta a Gerusalemme» – si propone una formula ricorrente che costituisce il cuore liturgico di ogni funzione religiosa in cui si dà lettura della *Torah* (coloro che hanno una familiarità anche vaga con la liturgia della sinagoga riconosceranno certamente questa formula tipica e il suo carattere alquanto consuetudinario). Tuttavia per Scholem essa doveva caricarsi di un significato decisamente rivoluzionario: lo studio della *Torah* e dell'ebraismo acquistavano un senso, nel sionismo, soltanto in virtù dell'aspirazione messianica di riunire gli esiliati. Questa specifica concezione del sionismo poneva automaticamente Scholem in una posizione tutta particolare di fronte al movimento: se l'oggetto della ricerca era la Sion dei profeti, i mezzi per trovarla erano a disposizione già da molto tempo, attraverso lo studio della *Torah* tutto interno all'ortodossia ebraica. Se, invece, la riunione degli esiliati era concepita in termini di strategia politica o imperiale, alla Sion biblica rimaneva ben poco spazio¹⁴.

La concezione di una *Torah* programmatica, unita all'idea di

morale alla violenza, lo preclude a qualunque istituzione umana e a qualunque ambito collettivo o individuale che pretenda di arrogarsene il monopolio o che si riservi il diritto di esercitarla in nome di un qualche principio generale o di qualsiasi altra prospettiva, invece di mostrare reverenza nei suoi confronti in quanto espressione della provvidenza del potere divino, che in taluni casi si manifesta come *potere assoluto*¹⁷.

Eppure in quel periodo si era già concluso da tempo la fase della partecipazione attiva di Benjamin al movimento giovanile ebraico tedesco e, di fatto, anche a ogni concreto impegno politico. Nonostante la sua vicinanza alla Spagna e i ripetuti soggiorni a Ibiza negli anni Trenta, per quanto mi è dato sapere egli non prese mai apertamente posizione di fronte a quella che era la rivoluzione anarchica più importante del ventesimo secolo.

Dell'approdo di Benjamin al nichilismo non esiste alcuna spiegazione teorica, al di là di qualche sparso accenno nella corrispondenza. Nel caso del percorso politico di Scholem questo delicato snodo trova invece un'ampia articolazione. Grazie al suo attivo impegno contro la prima guerra mondiale, che si intreccia con la militanza nel movimento giovanile ebraico-tedesco e in quello sionista, Scholem approda a una posizione di critica radicale delle possibilità concrete di una trasformazione sociale. Gli scritti del periodo che va dal 1917 al 1919, che corrispondono a una fase di profondo isolamento in Svizzera e al tempo stesso di un intenso scambio con Benjamin, offrono una chiara lettura della transizione di Scholem a una concezione nichilista dell'anarchismo¹⁸. Poiché già nel 1917 era chiaro che il gruppo giovanile sionista-anarchico *Jung Juda*, tra i cui fondatori vi era anche Scholem, aveva definitivamente perso la battaglia per imporre la propria visione del rinnovamento ebraico all'interno del movimento sionista, è lecito presumere che l'isolamento di Scholem fosse appunto un prodotto di questa sconfitta. Una volta sostituita la crescita interiore¹⁹ alla militanza politica (o *Außenarbeit*), la comunità sionista vicina a Scholem era destinata a conoscere la condizione di profonda alienazione che deriva dall'esilio²⁰.

Questo passaggio al nichilismo trova un'espressione compiuta in una lettera aperta intitolata *Abschied* (Addio), pubblicata su

Questa fase nichilista, inoltre, costituisce uno snodo fondamentale per quanto riguarda il trapasso alla fase successiva del pensiero e della ricerca di Scholem, quella dell'anarchismo catastrofista, alla quale rivolgeremo ora la nostra attenzione.

L'anarchismo catastrofista

Con la partenza per la Palestina, avvenuta nel 1923, Scholem sembra essersi lasciato alle spalle qualcosa di più dell'esperienza del movimento giovanile sionista: negli scritti di questo periodo colpisce, infatti, l'assenza del tema dell'anarchismo. Intorno alla metà degli anni Trenta, invece, esso riaffiora con rinnovato vigore, questa volta nella ricerca da lui condotta sulla figura messianica di Sabbatai Zwi e sul movimento formatosi a seguito della sua autoproclamazione a messia, avvenuta nel 1666²⁴. In luogo di quella «neutralità benevola» propria del periodo svizzero di cui abbiamo trattato nel paragrafo precedente, l'anarchismo che affiora in superficie prende intense caratteristiche di parte, presentandosi come un nichilismo pervaso da forze distruttive d'una violenza così estrema da ricadere inevitabilmente su se stesse. «Rottura generale e cataclismi» caratterizzano il momento distruttivo che grazie a Sabbatai Zwi e al suo apostolo, Nathan di Gaza, aveva infiammato la storia degli ebrei, lasciandosi dietro braci che ancora ardono nei tanti piccoli angoli sparsi del mondo ebraico²⁵.

Nel saggio *Der Nihilismus als religiöses Phänomen* [Il nichilismo come fenomeno religioso], scritto nel 1974 e basato sul saggio del 1937 dal titolo *Redenzione attraverso il peccato*, Scholem propone un'immagine del nichilista diversa da quella tratteggiata precedentemente, incarnandola ora nel rivoluzionario russo che sfida «l'autorità in ogni sua forma, senza accettare nessun principio basato sulla fede» e che si fa legislatore delle proprie norme di vita e di comportamento²⁶. L'affinità con la concezione di Kropotkin della spinta nichilista verso l'anarchismo, osserva Scholem, trova il suo presupposto nella necessità, profondamente sentita, di una critica radicale della società e delle strutture in cui si incarna l'autorità, e si propaga alla sfera dell'interiorità mediante l'estensione di questa stessa critica alla

zione immanente significava distruzione totale, in quanto versione di un'attesa messianica che si era evoluta non solo per vie interne, nell'attività stessa del movimento, ma anche sulla scia delle attese di una generazione dopo l'altra, le cui speranze si erano infrante contro la terribile ironia di un messia il cui atto più significativo di redenzione si era manifestato nella conversione all'Islam³³.

Qui, dunque, l'anarchismo è inscindibilmente legato a un «anelito alla liberazione totale»³⁴. Al pari di altri movimenti, anche quello sabbatiano «aspirava a prolungare l'inedita sensazione di vivere in un 'mondo ricondotto a nuovo ordine' dando vita ad atteggiamenti mentali e a istituzioni che fossero adeguate a un nuovo ordine divino»³⁵. Tuttavia, l'atto stesso di creare nuovi rituali e nuove strutture, addirittura una nuova *Torah*, comportava inevitabilmente la distruzione del rituale e delle strutture della vecchia *Torah*³⁶.

Di fronte al radicalismo naturalmente insito nell'idea messianica, la repressione era la forza critica che faceva dell'ebraismo rabbinico una tradizione non solo proponibile, ma anche capace di forza coesiva, conclude Scholem³⁷. Dal momento che al cuore della tradizione, di cui sono messi in dubbio i fondamenti stessi, vi è la legge morale, l'impulso nichilista non riguarda soltanto la questione della legge morale ma anche e soprattutto le basi stesse di quella legge e della forza che ne costituisce la sanzione. Più si accentua il carattere repressivo della reazione dell'ebraismo rabbinico nei confronti del movimento diretto a rovesciarlo, afferma Scholem, più violenta si fa l'eruzione degli impulsi distruttivi. Ma queste indomabili forze distruttive, all'opera per smantellare tutti gli antichi legami della tradizione ebraica, erano destinate ad avere un impatto storico ben più grande di quanto si potesse prevedere:

L'anelito alla liberazione totale, che ebbe un ruolo così tragico nello sviluppo del nichilismo sabbatiano, non era affatto una forza puramente autodistruttiva; anzi, al di sotto di una superficie fatta di assenza di leggi, di antinomianesimo e di negativismo catastrofista, ribollivano potenti impulsi costruttivi³⁸.

Il principio bakuniniano secondo il quale la distruzione può

l'ebraismo che si identifica con la totale soggezione alle prescrizioni della Legge troviamo, secondo Scholem, la crescente mancanza di fede nell'origine sacra delle scritture.

E così, ancora una volta, ci troviamo di fronte al problema della tradizione. Potremmo incominciare dalla legge originaria che ne costituisce il fondamento, la *Torah*, che tuttavia a noi risulta incomprensibile: neppure i comandamenti fondamentali ci paiono comprensibili senza l'ausilio del *Talmud*, altrimenti noto come la *Torah* della tradizione orale. Solo grazie alle leggi tramandate per via orale emerge in tutta la sua pienezza il significato dei comandamenti fondamentali, per esempio se il comandamento che impone di non uccidere si applichi anche al nemico, agli animali, alle piante, e così via. L'incredulità sempre più diffusa di fronte all'origine sacra delle scritture e della tradizione orale spalanca le porte a quella condizione che Scholem definisce in termini di «anarchismo religioso». Come spiega l'autore,

chiunque sia non disposto o comunque non in grado di accettare questo principio [dell'origine divina della *Torah*], chiunque non nutra una fede assoluta nei primi credenti, vuoi perché ha maturato altre convinzioni, vuoi perché si è volto verso uno storicismo critico (poiché molteplici e varie sono le forme che assume il dubbio sull'infallibilità della *Torah*), è anche un anarchico.

Per quanto riguarda la religione, ecco che allora... in una misura o nell'altra, siamo tutti anarchici, cosa che andrebbe proclamata apertamente una volta per tutte. Qualcuno lo sa e lo ammette senza riserve; altri invece... si abbandonano a mille contorsioni pur di non dover fare i conti con un dato di fatto sostanziale, che cioè la continuità della coscienza religiosa ebraica va ben oltre il principio della «Legge dall'Alto». Una simile conclusione porta inevitabilmente a forme religiose di tipo anarchico⁴².

Improvvisamente l'anarchismo non consiste più in un complesso di principi sul piano ideologico né in un atteggiamento critico di distacco dalla storia, né nella combustione interna delle tendenze tese alla «distruzione della Legge». È diventata una fase storica. E poiché oggi non siamo più capaci di attribuire una fonte alla «autorità religiosa», quella che necessariamente

testo più chiaro a cui attingere. Forse siamo anarchici, ma ci opponiamo all'anarchia⁴⁹.

La scelta anarchica derivava da un'adesione a determinati principi, ma lo stato di cose da cui questa scelta poteva derivare non era necessariamente positivo. Qui Scholem ritorna a un anarchismo che esprime tutta la religiosità del suo pensiero politico, un anarchismo che è «l'unica teoria sociale che ha un senso – un senso religioso», come ebbe a dichiarare più tardi in un'intervista⁵⁰. Ciononostante, all'interno di questa sua complessa analisi dell'anarchismo e dei profondi cambiamenti che esso avrebbe subito nel tempo, in virtù della disponibilità ad approdare a una dimensione utopica non appena essa gli si fosse rivelata, Scholem lasciò sempre una porta aperta alla possibilità di una scelta che andasse, in effetti, al di là dell'anarchismo in quanto tale.

Il futuro dell'anarchismo

Chi, tra noi, accetta volontariamente la scelta anarchica, si assume il gravoso compito di tentare la riscoperta di una politica ancora dotata di senso dopo gli eventi catastrofici che hanno segnato quest'ultimo secolo. A differenza di coloro che oggi predicano la fine della storia, noi abbiamo il dovere di dare pieno riconoscimento a una tradizione anarchica che sa superare le sconfitte cui è andata incontro sul piano politico, e di utilizzare le sue intuizioni critiche per rilanciare la sfida alla continuità dello stato di cose esistente. Sarebbe bene prendere come esempio la storia dell'ebraismo, poiché essa ci mette davanti agli occhi una tradizione di continuità culturale che sa resistere al potere, alla repressione, e addirittura alle proprie contraddizioni interne: una tradizione per molti versi formatasi sulla rottura, non diversamente dall'anarchismo. Oggi la tensione verso una comprensione piena dell'anarchismo non è disgiungibile dal compito di attuarne un recupero dal passato non meno che da quello di assicurarne una continuazione nel presente, nella convinzione dell'importanza intrinseca che esso riveste rispetto al nostro futuro. In questo senso, l'atto storico stabilisce una rela-

6. *Ivi*, p. 13.

7. G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 6.

8. *Ibidem*.

9. Delle opere di questo autore, possiamo collocare con sicurezza tra le letture di Scholem i testi *Die Revolution* e *Ein Weg deutscher Geist*, oltre ai saggi *Strindbergs 'Neue Jugend'*, *Stelle Dich, Sozialist!*, *Martin Buber, Sind das Ketzergedanken?* e *Doktrinarismus*, gli ultimi due pubblicati in *Von Judentum* (1913). È molto probabile che contemporaneamente all'interesse manifestato per l'opera di Fritz Mauthner, dal titolo *Beitrag zu einer Kritik der Sprache*, Scholem abbia letto anche *Skepsis und Mystik* di Gustav Landauer – una critica filosofica del pensiero di Mauthner. Scholem riferisce di avere discusso con Benjamin sia il saggio su Martin Buber sia il saggio intitolato *Stelle Dich, Sozialist!*, apparsi entrambi sul primo numero della rivista «Der Aufbruch», e fa menzione della posizione critica di Benjamin nei confronti della filosofia linguistica di Mauthner.

10. Nei commenti di Scholem troviamo un misto di critiche ed elogi. Per esempio, il tono assertivo che Landauer usa nell'articolo *Sono, questi, pensieri eretici?* trova un'accoglienza più che favorevole da parte del giovane studente pieno di ardore, mentre il saggio su Buber lascia in lui un'impressione negativa per la sua scarsa sostanza. Scholem riferisce di avere seguito tre conferenze di Landauer: quella sul romanticismo, quella su il «problema della democrazia» e quella sul socialismo, tenute rispettivamente il 12 dicembre del 1915, il 29 gennaio e l'11 marzo del 1916. Si veda in proposito G. Scholem, *Tagebücher*, I, cit., pp. 126, 181, 197, 250, 284.

11. G. Scholem, *Tagebücher* I, cit., p. 250.

12. «Poiché noi predichiamo l'anarchia – il che significa che non vogliamo uno Stato bensì una società libera... non vogliamo che la Palestina sia la mera fondazione di uno Stato... per sostituire le vecchie catene con catene nuove. La nostra ricerca della Palestina deriva dalla sete di libertà e dalla voglia di vivere il futuro, poiché il futuro appartiene all'Oriente». G. Scholem, *Tagebücher*, I, cit., pp. 81-82.

13. *Ivi*, p. 83.

14. All'epoca, Scholem aveva ben chiaro che il sionismo politico era considerato dall'ortodossia ebraica alla stregua di un abominio della Sion dei profeti. Posizione, questa, largamente diffusa nelle correnti del tradizionalismo religioso ebraico, cui era per molti versi affine il gruppo ortodosso dell'*Agudat Israel*, che si era costituito proprio in quel periodo a Berlino e che tra i suoi più illustri affiliati contava anche Scholem. L'*Agudat Israel* aveva appena pubblicato il suo manifesto, in cui la devozione religiosa e lo studio della *Torah* erano contrappo-

pensiamo, resterai sorpreso. Ci sarà la nuda verità che si deve dire sull'atteggiamento metafisico dei giovani sionisti. Dato che, grazie a Dio, non ce l'ho più davanti agli occhi, da lontano riesco a vedere tutta la situazione con una chiarezza ancora maggiore». G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 182.

22. «La vita comunitaria presuppone necessariamente la solitudine: non è nel darsi di un'aspirazione comune, ma nella solitudine che poggiano le fondamenta di una comunità. Sion, la fonte della nostra identità nazionale, è la solitudine comune, direi addirittura identica di tutti gli ebrei, e l'adesione religiosa al sionismo non è altro che questo: le volute della solitudine sembrano avvolgerci proprio lì dove ci riuniamo tutti insieme. Fino a che questo centro non sarà riportato al suo antico raggianti splendore, l'ordine delle nostre anime, che ci costringe a riconoscere in tutta franchezza questa verità, può essere soltanto anarchico. Nel *galut* non può esistere nessuna comunità ebraica che abbia un valore agli occhi di Dio. E se una comunità di esseri umani è la cosa più nobile cui si possa aspirare, quale sarebbe il senso del sionismo se essa potesse realizzarsi nel *galut*?». G. Scholem, *Farewell*, in *On Jews and Judaism in Crisis*, Schocken Books, New York 1976, p. 55. Il testo originale è in G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 462.

23. G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 463.

24. Alcuni critici hanno interpretato questo saggio (e, più in generale, l'interesse di Scholem nei confronti del sabbatiano) come una critica del sionismo politico, trascurando la più ampia e non meno importante valenza culturale di un'opera che ha il merito di restituire alla storia uno dei fenomeni più catastrofisti e allo stesso tempo più violentemente repressi degli annali della storia ebraica. Per una ricostruzione storica di questo dibattito si veda D. Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge 1979, pp. 172-173, 187-194.

25. Si veda *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer im religiösen Nihilismus im 18° Jahrhundert*, «Judaica» 3, Suhrkamp, Frankfurt 1984, p. 212.

26. Si veda *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, «Judaica», 4, cit., p. 130.

27. «Gli anarchici riprendono attivamente il concetto nella loro propaganda e sono così stati per la coscienza dei gruppi successivi i classici sostenitori del nichilismo, prima ancora di Nietzsche, del tutto al di là della sfera politica, e di un'analisi sulle implicazioni del crollo del tradizionale sistema di valori autoritario, che il nichilismo ha indicato come quel convitato di pietra che attende davanti alla porta di partecipare al nostro festino». *Ibidem*.

28. «La distruzione di tutte le istituzioni per scoprire che cosa resista di

Publication Society, Philadelphia 1997, p. 16.

43. In un'intervista concessa a breve distanza dalla pubblicazione di queste righe, Scholem ripropone il problema in termini non dissimili: «Oggi chi ha perso la fede nell'origine divina della Bibbia deve risolvere la questione nel modo più confacente al proprio orientamento sul piano intellettuale... tutti noi siamo anarchici, poiché non abbiamo un'autorità superiore comune cui attingere». *Zionism – Dialectic of Continuity and Rebellion: Interview with Gershom G. Scholem, April/July 1979*, in *Unease in Zion*, a cura di E. ben Ezer, Quadrangle/NY Times Books, New York 1974, p. 279.

44. G. Scholem, *Reflections on Jewish Theology* (1974), in *On Jews and Judaism in Crisis*, cit., p. 270.

45. *Ibidem*.

46. G. Scholem, *Reflections on the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time*, cit., p. 50.

47. *Ibidem*.

48. In Scholem, tuttavia, è sempre stata viva la consapevolezza che anche questa sua ultima categoria dell'anarchismo religioso non poteva considerarsi definitiva. Non discostandosi mai dalla convinzione che «l'ebraismo contiene aspetti utopici ancora tutti da disvelare», lo studioso ha posto, di fatto, l'utopismo al di sopra e al di là di ciò che egli stesso era in grado di intravedere. *Zionism – Dialectic of Continuity and Rebellion*, cit., p. 276.

49. Tradotto dall'ebraico da P. Mendes-Flohr, in *Divided Passions*, Detroit 1991, p. 346.

50. G. Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, cit., p. 33.

V

IL VERO LUOGO È LA COMUNITÀ:
LANDAUER E BUBER

di Siegbert Wolf

L'amicizia tra Gustav Landauer (1870-1919) e Martin Buber (1878-1965) assume un ruolo di straordinaria importanza nella storia dell'utopia socialista del XX secolo¹. Entrambi erano libertari, intellettuali, educatori, scrittori, filosofi e pionieri di esperienze comunitarie. Dopo la morte di Landauer, Buber ha cercato di portare avanti le tesi anarchiche e comunitarie dell'amico, specialmente nel movimento dei kibbutz. Inoltre ha fatto proprio il concetto di Landauer di un socialismo federativo e comunitario assorbendolo nella sua filosofia del dialogo (*I and thou*, 1923) e nella sua pedagogia. Nell'opera principale, *Sentieri in Utopia* (1947), che ancora oggi merita di essere letta e che tratta delle moderne utopie socialiste, Buber ha scritto delle teorie anarchiche di Landauer in termini estremamente elogiativi, «mettendo a confronto l'opera di Proudhon, quella di Kropotkin e quella di Landauer e mettendo in evidenza gli

programmatico per la *Neue Gemeinschaft*.

In realtà, Landauer e Buber rimasero nella *Neue Gemeinschaft* solo per un breve lasso di tempo, perché ben presto la criticarono come troppo irrealistica e sognatrice. Si erano resi conto che questo movimento non avrebbe mai portato alla costruzione di una società su basi radicali. Comunque sia, Landauer e Buber non smisero mai di impegnarsi per una società più umana.

Entrambi nutrivano un interesse per Hölderlin, per Nietzsche e per la filosofia del linguaggio ed erano influenzati dagli esponenti del misticismo cristiano ed ebraico (per esempio da Jakob Böhme, Nicola Cusano, Eckhart). Landauer era inoltre interessato a riflettere sulla forza coesiva dello «spirito» all'interno della comunità umana e a coniugare il cambiamento della società con un cambiamento dello spirito. Alla base della sua concezione anarchica, che includeva il rifiuto del marxismo, c'era la lotta contro l'isolamento e la «servitù volontaria» (Etienne de la Boétie) degli esseri umani.

Entrambi si stimolavano a vicenda a scrivere e a pubblicare. Landauer scrisse la sua monografia storico-filosofica, *La rivoluzione*, su invito di Buber. In questo libro, uscito nel 1907 come tredicesimo volume della collana «Gesellschaft»⁶ curata da Buber, Landauer definiva la funzione del processo rivoluzionario nei tempi moderni e cercava di indicare i fondamenti della comunità, riprendendo i concetti di solidarietà e di responsabilità sociale del Medio evo. Per definire le prospettive culturali e storiche chiamava «topia» e «utopia» l'ascesa e il declino delle società e dell'autorità. Nel suo schema, la rivoluzione è il periodo tra il tramonto della vecchia «topia» e l'avvento di quella futura. Per Landauer tutta la storia era un «divenire» (*Werden*) e una «realizzazione», ovvero la riattivazione di un potenziale umano negletto.

Nel 1908 Landauer fondò il *Sozialistischer Bund*, che avrebbe dovuto porre le basi della società libertaria. Erich Mühsam e Martin Buber furono tra i primi ad aderire.

Il *Bund* era un'organizzazione di gruppi autonomi, decentrati, indipendenti e senza un comitato centrale. Per Landauer la democrazia era possibile solo in un sistema decentrato con relazioni dirette e personali. Già nel 1901 annotava: «Un obiettivo

due forme di rivoluzione, una antistatalista e una che portasse alla rigenerazione sociale: «Il socialismo come realtà lo si può solo imparare; il socialismo, come la vita stessa, è un tentativo. Tutto quello che cerchiamo di inquadrare poeticamente con parole e definizioni, la varietà nel lavoro, il ruolo dell'attività intellettuale, la forma dei mezzi di scambio più convenienti e meno problematici, l'introduzione del contratto al posto della legge, il rinnovamento dell'educazione: tutto questo diventerà realtà nel momento in cui verrà realizzato e non lo si organizzerà secondo uno schema prestabilito»¹⁴.

La critica del sistema economico capitalista e di tutte le forme di accentramento, comprese quelle del marxismo, indirizzarono Landauer verso la democrazia diretta, il decentramento, il socialismo libertario e la costruzione della nuova società in modo policentrico. Anche se il *Socialistischer Bund* contava solo poche centinaia di aderenti, Landauer seppe mobilitare molte delle persone impegnate nel movimento giovanile ebraico e alla ricerca di un orientamento.

Le attività di Landauer per realizzare questa sua utopia libertaria erano legate alle idee di autogoverno locale, di federazione e di collettività di produttori e consumatori che dovevano essere un passo importante di distacco dal capitalismo. Per creare la base per il rinnovamento della società e per l'autonomia locale, si impegnò a sostenere le comunità rurali e le associazioni di mutuo soccorso al cui interno donne e uomini non avrebbero più lavorato per il mercato capitalista ma avrebbero iniziato a produrre beni per sé, istituendo un commercio equo. «Ammirando lo spirito corporativo del Medio evo, Landauer non cercava di far rinascere un periodo storico, ma voleva analizzare su quali basi si fondasse la società comunale e solidale del passato»¹⁵. S'impegnava così a stabilire un'alleanza tra le cooperative d'abitazione, l'economia comunale e l'autogestione: «Se vogliamo una società, dobbiamo costruirla, dobbiamo metterla in pratica. La società è associazione di tante società; una lega di leghe di leghe; una comunità di comunità di comunità; una repubblica di repubbliche di repubbliche. Solo lì c'è libertà e ordine, solo lì c'è spirito»¹⁶.

Per realizzare la sua idea di comunità «consiliare» contro il capitalismo, la grande industria e lo Stato, Landauer sottolineava

sito sottoscrisse anche un proclama redatto da Landauer, che s'ispirava alla pedagogia libertaria dell'anarchico spagnolo Francisco Ferrer (1859-1909). Tra l'altro, Landauer «scrisse un programma innovativo di riforma scolastica che riguardava tutta la struttura educativa tedesca, dalle scuole elementari alle superiori fino al livello universitario»²³.

Il progetto di comunità per il quale s'impegnarono successivamente sia Landauer sia Buber fu il *Forte-Kreis* (Circolo Forte), un'associazione d'impostazione pacifista. Landauer, che aveva esortato gli operai a scioperare contro i preparativi bellici già dalla fine del 1911²⁴, cercava di sostenere l'antimilitarismo e di combattere lo sciovinismo. Ma all'inizio della prima guerra mondiale il nazionalismo presente in tutta Europa si instaurò anche nel *Forte-Kreis*, e Gustav Landauer con la moglie Hedwig Lachmann, abbandonati anche da molti amici, si ritrovarono isolati a causa del loro forte impegno antimilitarista e antinazionalista, che significava il rifiuto del nazionalismo xenofobo, dell'antisemitismo e del razzismo propri al movimento populista (*volkish*) in Germania. Perfino Martin Buber cavalcò l'onda dell'entusiasmo per la guerra e diede il suo supporto nella speranza che la guerra «unisse gli ebrei in una causa trascendente»²⁵. Buber pensava inoltre che il patriottismo della maggioranza della popolazione ebraica e il suo arruolamento nei ranghi dell'esercito avrebbe reso più accette le comunità ebraiche alla popolazione non ebraica.

Landauer non era invece disposto ad accettare quanto sosteneva Buber, cioè che, pur uccidendosi a vicenda, gli ebrei «stavano comunque lottando per la loro identità ebraica»²⁶. Replicò dunque furibondo a Buber chiamandolo con disprezzo *Kriegsbuber* («il Buber della guerra») ²⁷ e criticando la sua posizione come una manifestazione ingiustificata di nazionalismo.

Indubbiamente la loro amicizia in questo frangente venne messa alla prova, ma furono in grado di superare il contrasto. L'iniziativa antisemita della «conta degli ebrei» attuata dal ministro della guerra prussiano nel 1916, che avrebbe dovuto dimostrare che gli ebrei tedeschi non erano abbastanza patrioti e che erano per lo più contrari alla guerra, dimostrò l'esatto contrario. Infatti la comunità ebraica tedesca nel 1914 era composta da circa 550.000 persone: quasi 100.000 furono arruolati

occidentale poiché coglieva «in profondità la nobiltà spirituale della tradizionale comunità ebraica»³⁵, identificata con i cosiddetti *Ostjuden*. La critica sua – e anche di Buber – alla cultura borghese dell'Europa occidentale e a un sionismo favorevole a uno Stato territoriale e nazionale aveva alla base l'idea di un sionismo culturale fondato sull'autocoscienza e la creatività.

Per Buber, che si considerava un socialista religioso, l'identità ebraica era, molto più che per Landauer, il centro del suo pensiero e della sua attività politica. A differenza di Buber, Landauer non si definì mai un sionista, ma aveva accettato di partecipare a una conferenza di sionisti socialisti di lingua tedesca, convocata da Buber a metà aprile del 1919 a Monaco di Baviera, per chiarire i rapporti con l'insediamento nazionalista in Palestina³⁶. Questa conferenza non ebbe luogo a causa degli avvenimenti occorsi proprio allora in Baviera. A parte questo episodio, Landauer aveva anche progettato di prendere parte al congresso dei delegati di *Eretz Israel* (Terra di Israele) a Berlino alla fine di aprile del 1919. Nahum Goldmann (1895-1982), l'ultimo presidente del congresso mondiale ebraico, lo aveva invitato a intervenire e Landauer era disposto a farlo. Avrebbe letto un «documento conclusivo» (*Referat*)³⁷ sul problema della società centralizzata o decentrata, sulla questione del nazionalismo e sulle caratteristiche dell'economia e delle relazioni internazionali di un'ipotetica comunità ebraica socialista.

Anche se Landauer riusciva a immaginare il futuro degli ebrei solo nella Diaspora e non in Palestina, perché uno Stato ebraico non faceva parte della sua utopia, era molto affascinato dal movimento dei kibbutz che stava cercando di costruire una libera società su base volontaristica e mutualista. Si era reso conto che la tradizione comunitaria presente nell'ebraismo era vicina alla sua concezione di una società anarchica.

Sia Landauer sia Buber vedevano una stretta relazione tra ebraismo e socialismo libertario: «L'ebreo poteva essere redento solo insieme a tutti gli esseri umani, non da solo. Gli ebrei avevano un compito e una missione... quello e questa dovevano essere al servizio dell'umanità intera»³⁸. Ciò significava che il rinnovamento dell'umanità si coniugava con la rinascita dell'ebraismo. Questo avrebbe garantito la sicurezza di tutti gli ebrei in mezzo agli altri uomini. Antisemitismo e Diaspora allo-

impegnata nella missione, attivarsi per questa; non era sufficiente fare da ponte tra generazioni ed essere un pioniere che semina qualcosa per il futuro. «La tradizione che si perpetua è la vera essenza della religione e della rinascita dell'umanità»⁴⁴. Landauer sapeva che il significato di «federazione» (*Bund*) deriva dalla Bibbia ebraica e che lo si può ritrovare nella storia in qualsiasi movimento rivoluzionario ed egualitario. La sua visione di un socialismo culturale coniugava, quindi, la tradizione ebraica e quella libertaria della società guglielmina, vivendo il suo essere ebreo e tedesco «come due aspetti complementari, due esperienze parallele, che procedono fianco a fianco senza contrasto. Questo parallelismo (*Nebeneinander*) che avvertiva era qualcosa che lo arricchiva come essere umano»⁴⁵. Per Landauer era «il modo per dare all'ebraismo l'esperienza di un *Volk*... per integrarlo tra le esperienze nazionali dei popoli, per non separare falsamente questa etnicità dalle interrelazioni culturali con gli altri gruppi nazionali»⁴⁶.

I movimenti giovanili sionisti di matrice socialista, per esempio quello di *Hapoel Hatzair* (Il Giovane Lavoratore) in Europa e quello dei kibbutz in Palestina, erano notevolmente influenzati da Landauer e da Buber (ma anche da Kropotkin). Entrambi auspicavano un insediamento comunitario in Palestina al quale associavano la propria visione umanitaria. Col tempo, Buber fece sempre più sua l'eredità di Landauer, il suo impegno sociale, filosofico e antipolitico, nella speranza che gli insediamenti collettivi ebraici in Medio Oriente rinnovassero l'intera umanità.

Con la nascita del movimento dei kibbutz all'inizio del Novecento cominciò a realizzarsi il cosiddetto «socialismo utopico». Le collettività ebraiche in Palestina, così come le comunità anarchiche in Spagna durante la guerra civile dal 1936 al 1939, erano realizzazioni della visione comunitaria anarchica di Landauer. Ma ancora oggi molti libertari non sono disposti ad ammettere che il movimento dei kibbutz in Palestina appartiene alla loro storia, e questo in ragione di una posizione irrazionale di «antisionismo antimperialistico».

Pur definendo la Palestina il centro culturale dell'ebraismo e il luogo della rinascita ebraica, Buber non credeva nella necessità di uno Stato ebraico. La sua prospettiva per tutti gli abitanti della

da un altro. Si doveva costituire una comunità bi-nazionale fondata sulla giustizia politica e sulla cooperazione economica, sociale e culturale tra arabi ed ebrei. Per realizzare questa cooperazione *Brith Shalom* prevedeva d'istituire un parlamento comunitario e forme di cooperazione tra le amministrazioni comunali nelle città con presenza mista di abitanti arabi ed ebrei, come Gerusalemme, Haifa e Jaffa. Una Palestina bi-nazionale indipendente doveva inoltre stringere alleanze con i Paesi arabi vicini. Nel 1921 Buber scriveva: «Il nostro ritorno a *Eretz Israel*, che deve concretizzarsi con una immigrazione in costante crescita, non lederà alcun diritto altrui. In una equa unione con la popolazione araba, intendiamo trasformare il luogo comune in cui vivremo in una comunità economicamente e culturalmente florida, la cui crescita garantirà a ognuna delle popolazioni che ne faranno parte uno sviluppo autonomo e indisturbato. La nostra colonizzazione... non ha come scopo lo sfruttamento capitalistico e comunque non persegue alcuna finalità imperialista; il suo significato è quello di un lavoro creativo di uomini liberi su un terreno comune. In questo carattere sociale del nostro ideale nazionale sta la garanzia e la certezza che tra noi e i lavoratori appartenenti alla popolazione araba si manifesterà una solidarietà profonda e durevole sulla base di interessi reali, una solidarietà destinata a superare tutti gli antagonismi prodotti dalla confusione del momento»⁵⁰.

Le proposte di Buber per risolvere il conflitto tra arabi ed ebrei dimostrano che come politico (o antipolitico, se accettiamo il punto di vista di Landauer) aveva una prospettiva realista e strategica.

Buber non cessò mai d'impegnarsi per tenere vive le idee di Landauer presentandole come un'autentica alternativa libertaria. La sua filosofia sociale si basava sulle teorie anarco-comunitarie di Landauer. La coesistenza pacifica e la cooperazione di tutte le popolazioni mediorientali all'interno di una società realmente civile: era questa la visione che Buber aveva di una *Neue Gemeinschaft*, di una nuova comunità in *Eretz Israel*.

L'impegno pubblico di ogni uomo e donna, «qui e subito», per arrivare a un rinnovamento degli individui e della società è stato lo scopo cui Buber ha mirato fino alla sua morte: «Il vero

«nel corso della seconda guerra mondiale e dell'Olocausto»⁵⁴. Egli era consapevole che limitare le funzioni dello Stato è una questione di vita o di morte per la libertà tanto collettiva che individuale. Anche se «indica in modo conseguente l'urgenza di limitare il potere dello Stato e dell'establishment di governo», Buber «è critico nei confronti di quelle teorie anarchiche (come quella di Bakunin) che vogliono un annientamento rivoluzionario dello Stato»⁵⁵. E sosteneva che in certe circostanze lo Stato ha un ruolo legittimo, per esempio quello di mantenere la sicurezza esterna e di risolvere i conflitti interni tra gruppi diversi e ostili. Dopo la *Shoa*, il peggiore genocidio nella storia dell'umanità, Buber «non prevede una società libera dall'autorità dello Stato... La sua attenzione è rivolta alla creazione di condizioni che tendano al mutamento sociale e che portino all'instaurarsi di una società polistrutturata. Una società che alla base abbia un forte spirito associativo e che sia formata da comunità di persone che abbiano in comune il luogo dove abitare e lo spirito, da gruppi che condividano il lavoro, uniti in modo federativo senza un centralismo coercitivo di Stato... La 'comunione delle comunità', come la definiva Landauer, era per Buber un concetto fecondissimo»⁵⁶. Questo per dire che solo una società strutturata su nuove basi può sostituire lo Stato centralizzato.

La filosofia del dialogo di Buber, il nucleo del suo pensiero sociale, può essere definita come una continuazione di quello che Landauer chiamava «l'inizio socialista dell'essere umano». Filosofia del dialogo significa relazioni interumane ed egualitarie. Significa anche – dopo le terribili esperienze della dittatura nazista in Germania e dello stalinismo in Unione Sovietica – un appello a un rinnovamento completo dell'umanità.

La visione dell'essere umano in Buber comporta una ricerca di relazioni dirette e l'accettazione dell'altro in quanto essere umano come me. La sua difesa del diritto al rifiuto del singolo si basava sulla sua esperienza nella Germania nazista.

Se si vuole capire la filosofia del dialogo di Buber non si può dimenticare la *Shoa*, la distruzione degli ebrei in Europa. Buber ha cercato di trovare un posto migliore per l'individuo sociale e libero – e anche di evitare un nuovo olocausto. La migliore soluzione, secondo Buber e Landauer, corrispondeva alla loro

5. G. Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900), in H. Hart, J. Hart, G. Landauer, F. Hollaender, *Die Neue Gemeinschaft, ein Orden vom wahren Leben. Vorträge u. Ansprachen, gehalten bei den Weihefesten, den Versammlungen und Liebesmahlen der Neuen Gemeinschaft*, Leipzig 1901, p. 45 sgg.

6. G. Landauer, *Die Revolution*, Rütten u. Loening, Frankfurt 1907; varie edizioni, la più recente: Karin Kramer Verlag, Berlino 1977.

7. G. Landauer, *Anarchische Gedanken über Anarchismus*, «Die Zukunft», XXVII, 1901, p. 134 sgg.

8. G. Landauer, *For Socialism*, Telos Press, St. Louis 1978, p. 137 sgg.; l'edizione più recente: *Aufruf zum Sozialismus*, Oppo-Verlag, Berlino 1998, con una postfazione di S. Wolf: *Gehen wir wenigen doch voran, damit wir die vielen werden*. In *Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes* (1 dodici articoli della Lega Socialista), 1908, Landauer scrisse all'articolo 4: «La Lega Socialista dichiara che l'obiettivo del proprio impegno è l'anarchia nel suo significato originale: ordine attraverso l'unione volontaria». Pubblicato per la prima volta in «Der Sozialist», 15.7.1910; ristampato in G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus*, Luchterhand Literaturverlag, Frankfurt 1989, p. 126 sgg. Una versione modificata e successiva è apparsa in «Der Sozialist», 1.1.1912; ristampato in G. Landauer, *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, a cura di M. Buber, Marcan-Block-Verlag, Köln 1924, nuova edizione: Büchse der Pandora, Wetzlar 1977, p. 112 sgg.

9. G. Landauer, *For Socialisms*, cit., p. 136.

10. C. B. Maurer, *op. cit.*, p. 118.

11. G. Landauer, *For Socialism*, cit., p. 136.

12. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 118.

13. Introduzione di R. Berman, T. Luke, in G. Landauer, *For Socialism*, cit., p. 8.

14. G. Landauer, *For Socialism*, cit., p. 138.

15. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 63.

16. G. Landauer, *For Socialism*, cit., p. 125.

17. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 72.

18. Lettera di Gustav Landauer a Max Nettlau del 7.6.1911, in *Gustav Landauer, Sein Lebensgang in Briefen*, 2 voll. Frankfurt 1929, vol.1, p. 364.

19. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 99.

20. *Ibidem*.

21. B. Seemann, *Hedwig Landauer-Lachmann. Dichterin, Antimilitaristin, deutsche Jüdin*, Campus, Frankfurt-New York 1998.

22. In «Der Sozialist», 15.1.1910; S. Wolf, *Revolution heißt ein neuer Geist*.

Aviv 1977, p. 131 sgg.; P. Breines, *The Jew as Revolutionary. The Case of Gustav Landauer*, «Yearbook Leo Baeck Institute», XII (1967), p. 75 sgg.

36. Lettera di Gustav Landauer a Martin Buber del 20.3.1919, in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, vol. 2, Heidelberg 1973, p. 34.

37. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 52; lo scambio di lettere tra Landauer e Nahum Goldmann è stato pubblicato da H. Koechlin, «Akratie», autunno 1977, n. 9, p. 1 sgg. e da A. Yassour, *Gustav Landauer. Communal Settlement and its Industrialization (Exchange of letters between Landauer and Goldmann)*, «Hakibbutz», 2 (1975), p. 165 sgg.

38. *Ibid.*, p. 81.

39. *Ibid.*, p. 77 sgg.

40. Lettera di Gustav Landauer a Max Nettlau del 28.1.1913. in *Gustav Landauer, Sein Lebensgang in Briefen*, vol. 1, cit., p. 430.

41. G. Landauer, *Sind das Ketzergedanken?* (1913), in *Vom Judentum*, a cura dell'associazione studentesca ebraica *Bar Kochba*, Praga 1913, p. 250 sgg.; ristampato in G. Landauer, *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifftum*, Potsdam 1921, e ancora in G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft*, cit., p. 207 sgg.

42. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 79; M. Löwy, *Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)*, «New German Critique», n. 20, 1980, p. 105 sgg.; id., *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft*, Karin Kramer Verlag, Berlino 1997.

43. G. Landauer, *Zum Beilis-Prozeß*, «Kiew», supplemento speciale di «Der Sozialist» del 5.11.1913; ristampato in G. Landauer, *Der werdende Mensch*, cit., p. 131 sgg. e in G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft*, cit., p. 215 sgg.

44. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 81.

45. *Ibid.*, p. 81.

46. *Ibid.*, p. 78.

47. M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, vol. 1, *The Early Years, 1878-1923*, New York 1981, p. 269.

48. M. Buber, *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt 1983 (nuova edizione Frankfurt 1993); B. Susser, *The anarcho-federalism of Martin Buber*, Bar Ilan University, Dept. of Political Studies in collaborazione con il Center for Jewish Community Studies, 1980; D. Wiechmann, *Der Traum vom Frieden. Das bi-nationale Konzept des Brith Schalom zur Lösung des jüdisch-arabischen Konflikts in der Zeit von 1925-1933*, Schwalbach/Ts. 1998; Y. Wagner, *Martin Bubers Kampf um Israel. Sein zioni-*

VI

ANARCHISMO ED EBRAISMO NELLA MITTELEUROPA: IL CASO FRANZ KAFKA

di *Michael Löwy*

A partire dalla fine del XIX secolo, nella cultura ebraica della *Mitteleuropa* si vede apparire una corrente romantica che prende le distanze dal razionalismo borghese, dal progresso industriale e dalla cultura capitalista, e che si sentirà più attratta dall'utopia libertaria che dalla socialdemocrazia¹. Nel particolare contesto dell'ebraismo dell'Europa centrale, una complessa trama di legami – le *affinità elettive*, per riprendere un concetto utilizzato nella sociologia delle religioni da Max Weber – unisce romanticismo, rinascimento religioso ebraico, messianismo, rivolta culturale «antiborghese» e antistatalismo, utopia rivoluzionaria, socialismo, anarchismo.

La *Wahlverwandtschaft* tra il messianismo giudaico e l'utopia libertaria, in questa cultura giudaico-tedesca, si cristallizza a partire da certe corrispondenze in senso baudelairiano.

gradi diversi – degli obiettivi utopici universali di tipo socialista libertario che si articolano – in modo esplicito o implicito – con la loro fede religiosa messianica.

L'altro polo è quello degli ebrei assimilati, ateo-religiosi, libertari: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, il giovane György Lukacs, Manès Sperber, Walter Benjamin. A differenza dei precedenti, si allontanano – in misura minore o maggiore – dall'ebraismo, senza peraltro rompere tutti i legami. Il termine *ateismo religioso* – avanzato da Lukacs a proposito di Dostoevskij – permette di individuare questa figura paradossale dello spirito che sembra cercare, con l'energia della disperazione, il punto di convergenza messianico tra sacro e profano. Vicini all'ideale libertario nel periodo 1914-23, per lo più finiscono per avvicinarsi progressivamente al marxismo negli anni seguenti.

Questi due poli sono tutt'altro che ermeticamente separati: innumerevoli linee, passerelle, convergenze sono percettibili tra loro. Per esempio l'amicizia e l'affinità socio-filosofica tra Martin Buber e Gustav Landauer, due figure abbastanza diverse: il primo, profondamente credente, rinnovatore dello spirito ebraico nel XX secolo, moderno interprete della tradizione chasidica, sionista dissidente, emigrato in Palestina nel 1938 (dove si batterà per la fratellanza ebraico-araba); il secondo, militante anarchico, «ateo-religioso», fondatore della Lega Socialista (1906), non sionista, Commissario del Popolo alla Cultura nell'effimera repubblica consiliare bavarese (aprile 1919), assassinato dai militari controrivoluzionari il 1° maggio 1919.

Ora, malgrado questi itinerari molto differenti, i due saranno fortemente legati dal 1900 fino alla morte di Landauer da una profonda amicizia, fondata su numerose convergenze intellettuali: l'ammirazione per le comunità (*Gemeinschaft*) pre-capitaliste, la concezione messianica del cambiamento storico, la critica romantica alla società industriale-borghese moderna, il socialismo comunitario e libertario. Gustav Landauer farà di Martin Buber il suo esecutore testamentario e quest'ultimo resterà per tutta la vita fedele all'utopia socialista antiautoritaria e romantica dell'amico.

Lontano da tutte le correnti e all'incrocio tra tutti i cammini,

nioni del *Klub Mladych* (Circolo della Gioventù), organizzazione libertaria antimilitarista e anticlericale, frequentato da numerosi scrittori cechi (S. Neumann, Marès, Hašek). Integrando queste informazioni – che gli furono «confermate da altre parti» – Brod nota nel suo romanzo che Kafka «assisteva spesso, in silenzio, alle riunioni del circolo. Kacha lo trovava simpatico e lo chiamava ‘*Klidas*’, che si potrebbe tradurre con ‘il taciturno’ o più letteralmente nell’espressione *argot* ceca ‘il colosso di silenzio’». Max Brod non ha mai messo in dubbio la veridicità di questa testimonianza, che citerà di nuovo nella sua biografia di Kafka⁷.

La seconda testimonianza è quella dello scrittore anarchico Michal Marès, che aveva conosciuto Kafka per la strada (erano vicini di casa). Secondo Marès – il cui documento fu pubblicato da Klaus Wagenbach nel 1958 – Kafka aveva partecipato, invitato da lui, a una manifestazione contro l’esecuzione di Francisco Ferrer, l’educatore libertario spagnolo, nell’ottobre del 1909. Negli anni 1910-12 avrebbe preso parte a conferenze anarchiche sul libero amore, sulla Comune di Parigi, sulla pace, contro l’esecuzione del militante parigino Liabeuf, organizzate dal Circolo della Gioventù, dall’associazione *Vilem Körber* (anticlericale e antimilitarista) e dal movimento anarchico ceco. Avrebbe addirittura, a più riprese, versato cinque corone per far liberare il suo amico di prigionia. Marès insiste, come Kacha, sul silenzio di Kafka: «A mia conoscenza, Kafka non faceva parte di nessuna di queste organizzazioni anarchiche, ma nutriva per loro la forte simpatia di un uomo sensibile e aperto ai problemi sociali. Tuttavia, malgrado il suo interesse per queste riunioni (dimostrato dalla sua assiduità), non interveniva mai nelle discussioni». Questo interesse si sarebbe manifestato nelle sue letture – le *Parole di un ribelle* di Kropotkin (regalo dello stesso Marès), così come alcuni scritti dei fratelli Reclus, di Bakunin e di Jean Grave – e nelle sue simpatie: «il destino dell’anarchico francese Ravachol o la tragedia di Emma Goldman che editava ‘Mother Earth’, lo toccavano particolarmente...»⁸.

Questa testimonianza era apparsa nel 1946 su una rivista ceca, in versione leggermente diversa, senza attirare alcuna attenzione⁹. Dopo la sua pubblicazione come allegato dell’importante libro di Klaus Wagenbach sulla giovinezza di Kafka (1958) – la prima

mata *Zum Kanonenkreuz*, dove si riuniva il gruppo anarchico detto il Circolo della Gioventù... Max Brod spesso mi accompagnava a queste riunioni, che in fondo non gli piacevano affatto... Per me era una cosa molto seria. Ero sulle tracce di Ravachol, che mi portarono poi a Erich Mühsam, Arthur Holitscher e all'anarchico viennese Rudolf Grossmann. Tutti loro cercavano di realizzare la felicità degli uomini senza la Grazia. Li capivo. Tuttavia... non potevo continuare a marciare ancora a lungo fianco a fianco con loro»¹¹.

Secondo i commentatori questa seconda versione è meno credibile della prima, soprattutto per la sua origine misteriosa (delle note perdute e poi ritrovate). Bisogna aggiungere, nel caso specifico che ci interessa, un evidente errore: Max Brod, per sua ammissione, non solo non ha mai accompagnato l'amico alle riunioni del gruppo anarchico, ma era del tutto all'oscuro della sua partecipazione alle attività dei libertari praguesi.

L'ipotesi suggerita da questi documenti – l'interesse di Kafka per le idee libertarie – è confermata da alcuni riferimenti negli scritti intimi. Per esempio, nel suo diario si trova questo imperativo categorico: «Non dimenticare Kropotkin!», e in una lettera a Max Brod del novembre del 1917 manifesta il suo entusiasmo per il progetto di una rivista («Fogli di lotta contro la volontà di potenza») proposto dall'anarchico freudiano Otto Gross¹². Senza dimenticare lo spirito libertario che sembra ispirare alcune delle sue dichiarazioni; per esempio, la caustica annotazione che fece un giorno a Max Brod, riferendosi al suo posto di lavoro, l'Ente per la Previdenza Sociale (dove gli operai vittime di incidenti andavano a reclamare i loro diritti): «Come sono umili questi uomini... Vengono a sollecitarci. Invece di prendere d'assalto l'edificio e saccheggiare tutto, vengono a sollecitarci»¹³.

È molto probabile che queste diverse testimonianze – soprattutto le ultime due – contengano inesattezze ed esagerazioni. Klaus Wagenbach stesso ammette (a proposito di Marès) che «alcuni dettagli forse sono sbagliati» o quanto meno «esagerati». Comunque, secondo Max Brod, Marès, come molti altri testimoni che hanno conosciuto Kafka, «tende a esagerare», soprattutto per quanto riguarda i legami di amicizia con lo scrittore. Quanto a Janouch, se la prima versione dei suoi ricordi dà un'impressione «di autenticità e credibilità», perché «recano i

Il primo problema con questo tipo di ragionamento è il seguente: perché le tre testimonianze considerate «poco affidabili» coincidono nell'affermare i legami tra Kafka e i libertari? Perché non si riscontrano delle testimonianze «fittizie» circa la ripetuta partecipazione di Kafka a riunioni sioniste, comuniste o socialdemocratiche? È difficile capire – a meno di non ipotizzare una cospirazione anarchica – come mai ci sarebbero solo delle «falsificazioni» in questa precisa direzione. Ma esaminiamo più da vicino le argomentazioni di Binder, il cui attacco a Wagenbach non è privo di motivazioni «ideologiche».

A suo giudizio, «il semplice fatto che Brod abbia appreso di tali presunte attività solo molti anni dopo la morte di Kafka, da parte di Michal Kacha, un vecchio membro del movimento anarchico... testimonia contro la credibilità di questa informazione. Perché è quasi inimmaginabile che Brod, il quale all'epoca ha fatto due viaggi di vacanza con Kafka e lo vede ogni giorno... abbia potuto ignorare l'interesse del suo miglior amico per il movimento anarchico...». Ora, se questo è veramente «quasi inimmaginabile» (constatiamo comunque che il «quasi» lascia un certo margine di dubbio...), come può essere che il principale interessato, vale a dire Max Brod stesso, considerava questa affermazione come perfettamente affidabile tanto che l'ha utilizzata sia nel suo romanzo *Stefan Rott* sia nella biografia dell'amico? Lo stesso discorso vale per un'altra argomentazione di Binder: «Ascoltare, in una birreria piena di fumo, discussioni politiche di un gruppo che agisce al di fuori della legalità... è una situazione inimmaginabile per una personalità come Kafka». E tuttavia, questa situazione non aveva niente di strano o di «inimmaginabile» agli occhi di Max Brod, che certamente un po' conosceva il carattere di Kafka... In effetti, niente nell'opera di Kafka fa supporre che avesse un rispetto così superstizioso della legalità!¹⁷

Per tentare di sbarazzarsi una volta per tutte della testimonianza di Michal Marès, Binder fa riferimento con insistenza a una lettera di Kafka a Milena, in cui si parla di Marès come di una «conoscenza fatta per la strada». Egli sviluppa il seguente ragionamento: «Kafka sottolinea espressamente che la sua relazione con Marès si limita a una *Gassenbekanntschaft* (conoscenza fatta per la strada). Questo indica con assoluta chiarezza che

– facendo di ogni erba un fascio – di ripulire l’immagine di Kafka dalla macchia che la sua partecipazione a riunioni organizzate dai libertari praguesi rappresenterebbe agli occhi di una politica conservatrice.

Alcuni anni più tardi, nella sua biografia di Kafka – opera del resto assolutamente degna di nota – Ernst Pawel pare difendere le stesse tesi di Binder: si tratta di «insabbiare uno dei grandi miti» riferiti alla persona di Kafka, ossia «la leggenda di un Kafka cospiratore nell’ambito del gruppo anarchico ceco *Klub Mladych*». Questa leggenda sarebbe dovuta «alla fertile memoria dell’ex anarchico Michal Marès che, nelle sue *Memorie* un po’ fantasiose pubblicate nel 1946, descrive Kafka come un amico e un compagno che partecipava a riunioni e a manifestazioni anarchiche». La storia di Marès «su cui Gustav Janouch ricamerà più avanti, si ritrova in varie biografie di Kafka, che lo presentano come un giovane cospiratore e come un simpatizzante del movimento di liberazione ceco. Questo racconto viene tuttavia completamente smentito da tutto ciò che si sa della sua vita, dei suoi amici e del suo carattere. Già poco credibile come cospiratore, come avrebbe potuto e anche voluto celare il suo impegno ad amici intimi che vedeva ogni giorno?»²².

La «leggenda» è facile da smentire in quanto non corrisponde a nessuna delle fonti in questione: né Kacha (non citato da Pawel), né Marès o Janouch, e ancora meno Wagenbach, hanno mai preteso che Kafka fosse un «cospiratore nell’ambito del gruppo anarchico». Marès insiste esplicitamente sul fatto che Kafka non faceva parte di alcuna organizzazione.

Inoltre non si tratta di «cospirazione» ma di partecipazione a riunioni, nella maggior parte dei casi, aperte al pubblico. Quanto a «celare ad amici intimi» – vale a dire a Max Brod – abbiamo già mostrato la vacuità di questo argomento.

Ernst Pawel fornisce un ragionamento supplementare a favore della sua tesi: è «inconcepibile» che «qualcuno avente quasi una qualifica di funzionario» sia sfuggito all’attenzione dei confidenti della polizia. Ora i dossier della polizia pragueese «non contengono la benché minima allusione a Kafka»²³. L’osservazione è interessante, ma l’assenza di un nome negli archivi di polizia non è mai stata di per sé una prova sufficiente di non-partecipazione. Del resto è poco probabile che la polizia cono-

romanticismo reazionario o il romanticismo rivoluzionario²⁶.

In effetti l'anarchismo, il socialismo libertario, l'anarco-sindacalismo sono un esempio paradigmatico di «anticapitalismo romantico di sinistra». Di conseguenza, dire che il pensiero di Kafka è romantico – definizione che trovo del tutto pertinente – non significa affatto che non sia «di sinistra», in concreto un socialismo romantico di tendenza libertaria. Come in tutti i romantici, la sua critica alla società moderna è tinta di nostalgia per il passato, rappresentato ai suoi occhi dalla cultura yiddish delle comunità ebraiche presenti nell'Europa dell'Est.

L'interesse per l'episodio anarchico riportato nella biografia di Kafka (1909-1912) è che ci offre una delle chiavi più utili per l'interpretazione della sua opera, in particolare gli scritti del 1912. Ho detto appositamente «una delle chiavi», perché il fascino di quest'opera deriva anche dal suo carattere eminentemente polisemico, irriducibile a qualsiasi interpretazione univoca. L'utopia libertaria non appare mai in quanto tale in nessuno dei romanzi e racconti di Kafka: essa esiste solo in *negativo*, come rifiuto di un mondo totalmente sprovvisto di libertà, sottomesso alla logica assurda e arbitraria di una «macchina» onnipotente. L'*ethos* libertario si esprime innanzi tutto nel modo radicalmente critico in cui viene rappresentato il volto ossessivo e angosciante della non-libertà: l'autorità.

Un *antiautoritarismo* di ispirazione libertaria attraversa tutta l'opera narrativa di Kafka, in un movimento di «spersonalizzazione» e reificazione crescente: dall'autorità paterna e personale fino all'autorità burocratica e anonima²⁷. Ancora una volta non si tratta di una *dottrina politica* qualunque, ma di una *mentalità* e di una *sensibilità critica*, la cui arma principale è l'ironia, lo humour, quello humour nero che secondo André Breton è «una rivolta superiore dello spirito»²⁸.

Questo atteggiamento ha delle radici intime e personali nel rapporto con il padre. L'autorità dispotica del *pater familias* rappresenta per lo scrittore l'archetipo stesso della tirannia politica. Nella sua *Lettera al padre* (1919) Kafka ricorda: «Tu hai assunto ai miei occhi il carattere enigmatico che hanno i tiranni, il cui diritto non si fonda sulla riflessione ma sulla propria persona». Rispetto al trattamento brutale, ingiusto e arbitrario

Egli trova amici e alleati tra i poveri: Thérèse stessa, lo studente, gli abitanti del quartiere popolare che si rifiutano di consegnarlo alla polizia – perché, scrive Kafka in un commento rivelatore, «gli operai non stanno dalla parte delle autorità»³¹.

Dal punto di vista che qui ci interessa la grande svolta nell'opera di Kafka è il racconto *Nella colonia penale*, scritto poco dopo *America*. Pochi testi nella letteratura universale presentano l'autorità sotto un aspetto altrettanto ingiusto e assassino. Non si tratta del potere di un individuo – i Comandanti (Vecchio e Nuovo) non giocano che un ruolo secondario nella storia – ma di quello di un *meccanismo impersonale*.

L'ambientazione del racconto è il colonialismo francese. Gli ufficiali e i comandanti della colonia sono francesi, mentre gli umili soldati, gli scaricatori, le vittime che devono essere giustiziate, sono degli «indigeni» che «non capiscono una sola parola di francese». Un soldato «indigeno» è condannato a morte da ufficiali la cui dottrina giuridica riassume in poche parole la quintessenza dell'arbitrio: «la colpevolezza non va mai messa in dubbio!». L'esecuzione viene eseguita con una macchina di tortura che scrive lentamente sul suo corpo, con degli aghi che lo trapassano: «Onora i tuoi superiori».

Il personaggio centrale del racconto non è né il viaggiatore che osserva gli eventi con muta ostilità, né il prigioniero che non mostra alcuna reazione, né l'ufficiale che presiede all'esecuzione, né il comandante della colonia. È la *macchina stessa*.

Tutto il racconto ruota attorno a questo sinistro *Apparato* (*Apparat*) che, nel corso della spiegazione molto dettagliata che l'ufficiale dà al viaggiatore, sembra sempre più come *fine a se stesso*. L'Apparato non è lì per giustiziare l'uomo, è piuttosto quest'ultimo che è lì per l'Apparato, per fornire un corpo sul quale possa scrivere il suo capolavoro estetico, la sua sanguinolenta iscrizione illustrata da «molti florilegi e abbellimenti». L'ufficiale stesso non è che un servitore della Macchina, e alla fine si immola da solo a questo insaziabile Moloch³².

A quale «Macchina del potere» concreta, a quale «Apparato di autorità» sacrificatore di vite umane, pensava Kafka? *Nella colonia penale* è stata scritta nell'ottobre del 1914, tre mesi dopo lo scoppio della Grande Guerra...

Ne *Il processo* e *Il castello* si ritrova l'autorità come «appara-

Walter Benjamin a proposito di Kafka, nel 1934 (prima ancora dei processi di Mosca): «Kafka ha un unico tema, quello dell'organizzazione. Ciò che lo ha colpito è l'angoscia davanti allo Stato-formicaio, il modo in cui gli uomini si alienano da soli con le forme della loro vita comune. E ha previsto alcune forme di questa alienazione, come per esempio i metodi della GPU»³⁶.

Senza mettere in dubbio la pertinenza di questo omaggio alla chiarezza dello scrittore praghese, bisogna comunque ricordare che nei suoi romanzi Kafka non descrive degli Stati «eccezionali»: una delle idee più importanti – la cui parentela con l'anarchismo è evidente – suggerite dalla sua opera è la *natura alienata e oppressiva* dello Stato «normale», legale e costituzionale. Come viene chiaramente detto già nelle prime righe del *Processo*: «K. viveva in uno Stato di diritto (*Rechtsstaat*), la pace regnava ovunque, tutte le leggi erano in vigore, chi osava quindi aggredirlo in casa sua?»³⁷. Come i suoi amici, gli anarchici praghese, sembra prendere in considerazione *qualsiasi forma di Stato*, lo Stato in quanto tale, come una gerarchia autoritaria e liberticida.

Lo Stato e la sua giustizia sono anche, per loro intima natura, dei sistemi *menzogneri*. Niente lo illustra meglio del dialogo tra K. e l'abate nel *Processo*, sul tema dell'interpretazione della parabola sul guardiano della legge. Per l'abate «dubitare della dignità del guardiano, vorrebbe dire dubitare della Legge» – argomento classico di tutti i rappresentanti dell'ordine. K. obietta che se si adotta questo parere «bisogna credere a tutto quello che dice il guardiano», il che gli sembra impossibile:

«No, dice l'abate, non si è obbligati a ritenere vero tutto quello che dice, basta considerarlo necessario».

«Triste opinione, dice K..., eleverebbe la menzogna a regola del mondo»³⁸.

Come osserva giustamente Hannah Arendt nel suo saggio su Kafka, il discorso dell'abate rivela «la teologia segreta e la fede intima dei burocrati come fede nella necessità per sé, dal momento che i burocrati sono in ultima analisi dei funzionari della necessità»³⁹.

sociologia o la scienza politica tendono a ignorare, ma che la sensibilità libertaria di Kafka è meravigliosamente riuscita a captare: la natura *oppressiva e assurda* dell'incubo burocratico, l'*opacità*, il carattere impenetrabile e incomprensibile delle regole della gerarchia statale, così come sono vissute *dal basso e dall'esterno* – contrariamente alla scienza sociale che in genere si è limitata a esaminare la macchina burocratica dall'«interno» o in relazione a quelli che stanno «in alto» (lo Stato, le autorità, le istituzioni), insieme al suo carattere «funzionale» o «disfunzionale», «razionale» o «pre-razionale».

La scienza sociale non ha ancora elaborato un concetto per questo «effetto di oppressione» del sistema burocratico reificato, che costituisce senza dubbio uno dei fenomeni più caratteristici delle società moderne, quotidianamente vissuto da milioni di uomini e donne. Nell'attesa, questa dimensione essenziale della realtà sociale continuerà a essere designata facendo riferimento all'opera di Kafka.

Note al capitolo

1. Per romanticismo intendo molto più di una corrente letteraria dell'inizio del XIX secolo: si tratta di una forma di protesta culturale contro la società industriale-capitalista moderna, in nome di certi valori del passato, che da Jean-Jacques Rousseau fino a oggi si manifesta in tutte le sfere della vita culturale: letteratura, arte, religione, filosofia, politica, scienze umane ecc. Cfr. M. Löwy, R. Sayre, *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Parigi 1992.

2. Secondo Gershom Scholem nel messianismo giudaico esiste una specie di dialettica permanente tra restaurazione e utopia: «Anche la corrente restauratrice veicola degli elementi utopici, e nell'utopia sono all'opera dei fattori di restaurazione... Questo mondo completamente nuovo comporta ancora degli aspetti che dipendono chiaramente dal mondo antico, ma questo stesso mondo antico non è più identico al passato del mondo; si tratta piuttosto di un passato trasformato e trasfigurato dal sogno radioso dell'utopia» (*Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Calmann-Lévy, Parigi 1974, p. 46). Ogni parola è applicabile alla cultura libertaria.

atteggiamento verso la classe operaia non sarebbe quello del «socialismo moderno», ma quello dei socialisti utopici «ben prima di Marx». Alcune osservazioni su questo strano ragionamento: a) l'espressione «anarco-comunisti» è lungi dall'essere adeguata a descrivere circoli di orientamento molto diverso, dall'anarco-sindacalismo al pacifismo libertario; b) l'anarchismo non si definisce in base a un'attitudine comune nei confronti della classe operaia (nel movimento libertario esistono diverse posizioni in proposito), ma in base al suo rifiuto di qualsiasi autorità e dello Stato come potere costituito; c) la dottrina anarchica era nata prima di Marx e non è in riferimento alla sua opera che il socialismo libertario si è costituito.

16. H. Binder, *Kafka Handbuch*, vol. I, *Der Mensch und seine Zeit*, Alfred Kröner, Stuttgart 1979, pp. 361-362.

17. *Ibid.*, pp. 362-363. L'idea che Kafka possa nascondergli certe informazioni non aveva niente di strano per Brod, che sottolinea nella sua autobiografia: «Contrariamente a me, Kafka era di carattere chiuso e non dava a nessuno, nemmeno a me, accesso alla sua anima; sapevo molto bene che a volte si teneva per sé cose molto importanti». M. Brod, *Streitbares Leben*, cit., pp. 46-47.

18. H. Binder, *op. cit.*, p. 364. Cfr. F. Kafka, *Lettres a Milena*, Gallimard, Parigi 1988, p. 270.

19. Secondo Binder, «se Marès gli avesse veramente dato *Parole di un ribelle* di Kropotkin, non si leggerebbe nel *Diario* di Kafka: «Non dimenticare Kropotkin!» (*Ibid.* p. 364). Ancora una volta si fatica a vedere un rapporto tra il fatto menzionato e la strana conclusione di Binder...

20. M. Marès, in K. Wagenbach, *op. cit.*, p. 254; H. Binder, *op. cit.*, pp. 363-364; F. Kafka, *Briefe an Milena*, Fischer Verlag, Frankfurt 1983, p. 336 (nota del curatore).

21. H. Binder, *op. cit.*, p. 365.

22. E. Pawel, *Franz Kafka, ou le cauchemar de la raison*, Seuil, Parigi 1988, p. 162.

23. E. Pawel, *op. cit.*, p. 162.

24. E. Pawel, *op. cit.*, pp. 162-163. In un altro capitolo del libro Pawel si riferisce a Kafka come a «un anarchico metafisico molto dotato per la politica di partito», definizione che trovo assolutamente pertinente. Quanto ai ricordi di Janouch, Pawel li considera come «plausibili» ma «poco attendibili» (p. 80).

25. R. Robertson, *Kafka. Judaism, Politics and Literature*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 140-141: «Se si conduce una ricerca sulle inclinazioni politiche di Kafka, in effetti è un errore pensare in termini di antitesi abituale tra destra e sinistra. Il contesto più appropriato sarebbe l'ideologia che Michael Löwy ha definito come 'anticapitalismo romantico'... L'anticapitalismo roman-

VII

ANARCHISMO ED EBRAISMO NEL MOVIMENTO LIBERTARIO FRANCESE

di *Sylvain Boulouque*

Le relazioni tra ebraismo e anarchismo sono state complesse. L'affermazione di ebraicità da parte di molti militanti non poteva non porre dei problemi agli altri militanti. Tale ambivalenza è stata ben illustrata da Arnold Mandel, membro dell'*Union Anarchiste* a metà degli anni Trenta, che si è occupato in particolare di questioni religiose. Quarant'anni più tardi, scrivendo le sue memorie, testimonia infatti di questo equivoco: «Il mondo a parte degli anarchici, questo 'nostro' mondo, mi faceva pensare, per certi tratti similari, a un *milieu* ebraico arcaico... In questo ambiente ho ritrovato virtù che erano presenti nella vita del ghetto... I compagni ebrei – ce n'erano altri oltre a me – erano considerati alla stessa identica stregua degli altri. L'origine etnica o religiosa era priva d'importanza. Se vi si attribuiva qualche significato si rischiava di andare incontro alla incomprendione e al biasimo... Proponevo ai compagni di parlare loro del sionismo

1894 redattore del «Père Peinard» di Emile Pouget⁴. Niente in questi articoli lascia supporre la sua identità, avendo oltretutto cambiato nome. Anche Lazare Marcus Manassé Bernard diventa Bernard Lazare solo quando prende la penna in mano. Nei primi anni della sua vita adulta non proclama alcuna appartenenza particolare e si definisce un «miscredente infedele». Senza sviluppare qui il suo iter, essenzialmente noto, va comunque ricordato come sia stato vicino soprattutto ai poeti simbolisti e più in generale al movimento libertario delle avanguardie artistiche.

Il secondo gruppo è formato dalla generazione degli esiliati: Samuel Schwartzbard, Ida Mett, Nicolas Tchorbadiëff e Jacques Doubinsky, tutti e quattro integrati nel movimento libertario francese. Samuel Schwartzbard⁵ è nato in Bessarabia nel 1886 ed è arrivato in Francia dopo la rivoluzione del 1905. Secondo alcune testimonianze⁶, ha risposto all'appello interventista di Pëtr Kropotkin arruolandosi come volontario nella Legione straniera all'inizio della prima guerra mondiale. Partecipa al gruppo libertario ebreo di Parigi negli anni Venti, ma è anche legato ad altri militanti, come testimonia May Picqueray⁷, la quale racconta che è a tavola con lei, Mollie Steimer e Senya Fleshin quando si imbatte in Simon Petliura. Ida Mett⁸ ha un percorso simile. Nata in Russia nel 1901, viene espulsa dall'Unione Sovietica nel 1924 e arriva in Francia nel 1925. Partecipa alle attività del gruppo anarchico russo *Dielo Truda*, animato tra l'altro da Nestor Makhno, Pëtr Aršinov e Volin. Non manifesta apparentemente particolari relazioni con l'ebraismo. Jacques Doubinsky⁹ è nato a Odessa nel 1889. Lascia la Russia per la Bulgaria nel 1921 dopo essere stato condannato dai bolscevichi, quindi nel 1923 raggiunge la Francia. Nicolas Tchorbadiëff¹⁰, il cui vero nome è Jossif Sintoff, è nato in Bulgaria nel 1900, ma dopo il colpo di Stato del 1923 parte per la Francia. Questi ultimi due militano entrambi nel movimento libertario francese, ma hanno rapporti privilegiati anche con il movimento anarchico ebreo: le loro rispettive compagne, Rosa Doubinsky e Léa Kamener, animano infatti il gruppo anarchico ebreo di Parigi.

Il terzo gruppo s'incarna in Volin e Jules Chazoff. Contemporanei dei militanti del secondo gruppo, hanno assunto responsabilità maggiori nel movimento libertario. Volin¹¹, il cui vero

Grande rabbino Zadoc Kahn¹⁶. Lucien Weil e Bernard Lazare vanno poi progressivamente staccandosi dal movimento libertario organizzato – il primo per occuparsi in maniera esclusiva di sindacalismo e il secondo per prendere le difese degli ebrei oppressi in qualsiasi parte del mondo – pur restando sempre in contatto. Il conflitto traduce l'ambiguità di un movimento libertario che lascia comunque liberi i militanti di affermare la propria identità. Tra l'altro, se gli anarchici si schierano nella stragrande maggioranza per Dreyfus, le ragioni differiscono da quelle di Bernard Lazare e di Henri Dhorr.

Il secondo gruppo entra in conflitto con il movimento libertario in epoche successive. In questa generazione i processi di rottura non sono identici.

Il gesto di Samuel Schwartzbard, che decide di assassinare Simon Petliura considerandolo il responsabile dei pogrom in Ucraina, non è affatto disapprovato dal movimento anarchico. La stampa libertaria saluta il suo atto come una rivincita degli oppressi e una forma di giustizia sociale¹⁷. D'altronde, il suo atto si iscrive in una tradizione del movimento anarchico e non può essere biasimato. Se si stacca dal movimento libertario non è a causa di un qualche conflitto ma proprio per il suo impegno specifico di lotta all'antisemitismo. L'omaggio che gli rende «Le Libertaire» alla sua morte è in questo senso significativo: «Ci ricordiamo della sua piccola e umile bottega nel Boulevard de Ménilmontant, sempre piena di proscritti venuti da tutte le parti del mondo a cercare un rifugio, un aiuto, un consiglio dal buon 'Schoulim'... Alla sua compagna... rivolgiamo la nostra viva e fraterna simpatia»¹⁸.

La rottura di Ida Mett risponde ad altre modalità: a fronte di dichiarazioni ostili, denuncerà l'antisemitismo in una delle frange del movimento libertario. Ida Mett ha già incontrato una forma di dogmatismo: viene esclusa dal gruppo *Dielo Truda* per aver acceso una candela alla morte del padre. Questa prima rottura riflette una ostilità nei confronti di qualsiasi pratica religiosa: tale intolleranza si iscrive nella tradizione antireligiosa del movimento. Ma il confronto più violento sarà quello che nel 1938 oppone Ida Mett al nucleo della «Révolution prolétarienne», che a partire dalla metà degli anni Trenta si è avvicinata ai libertari. La rottura avviene dopo la pubblicazione di alcuni arti-

sociale non è più possibile. Poco dopo la polemica prosegue e diventa pubblica. «Le Réveil syndicaliste», organo del circolo sindacalista *Lutte de classes*, un'altra minoranza sindacalista rivoluzionaria del Fronte popolare, pubblica un articolo che denuncia l'antisemitismo nel mondo operaio: «...la velleità dei pogrom antiebrei, ai quali non sono mancati i super-patrioti stalinisti tramite 'L'Humanité'. Ricordiamo che è proprio su 'L'Humanité' che è apparso, il giorno della mobilitazione, questa curiosa versione degli incidenti di rue du Temple: gli ebrei trotskisti sabotano la mobilitazione... Denunciamo il pericoloso articolo di Louzon... che è la più bella elaborazione teorica per giustificare l'antisemitismo nazi e fascista in generale... Louzon fa di tutti gli ebrei, operai e capitalisti, uno stesso fascio e spiega il loro modo di essere con l'argomentazione del fattore congenito, alla razzista!»²¹. Ida Mett fa presente ai militanti de «La Révolution prolétarienne» che questo articolo è redatto da un gruppo di operai ebrei; lei sarebbe stata, usando le sue parole, molto più virulenta. L'ultima lettera inviata a «La Révolution prolétarienne» rivela il crollo delle sue speranze nel constatare il silenzio degli altri militanti, e sottolinea l'atteggiamento generalmente ambiguo dei militanti operai di fronte all'antisemitismo, prendendo come esempio l'utilizzo che nel 1881 i socialisti rivoluzionari russi volevano fare dei pogrom. In un ultimo post scriptum Ida Mett ricorda di essere stata contattata da Posthumus, uno dei responsabili dell'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam, per una missione a «La Révolution prolétarienne»: «Ho acconsentito, perché mi vergognavo di raccontargli il motivo del nostro conflitto. In ricordo di ciò che rappresentava per me la 'R.P.', non volevo che si sapesse che il motivo della rottura è l'antisemitismo, lo trovo troppo degradante per una rivista proletaria»²². Questa rottura ufficiale è significativa; Ida Mett conserva malgrado tutto una certa immagine del mondo operaio che per lei resta l'agente di una possibile evoluzione sociale. Tuttavia, il silenzio dei membri della «Révolution prolétarienne» riflette un totale disinteresse per le questioni sollevate da parte di alcuni e una ostilità manifesta da parte di altri. Bisogna comunque notare che Ida Mett ha ripreso, occasionalmente, dopo la seconda guerra mondiale, la sua collaborazione con la rivista, che nel frattempo non era più gestita dal nucleo

za l'abolizione delle frontiere, la fine delle nazioni e delle religioni, non c'è alcuna ragione per cui essi siano più indulgenti con gli ebrei che con gli altri. A ciò si va ad aggiungere un antiebraismo come anticapitalismo che porta alcuni di loro a utilizzare delle argomentazioni antisemite. Il secondo aspetto dibattuto, immediatamente collegato al primo, è il processo di assimilazione e di affermazione della propria identità. La rivendicazione di un'identità provoca in molti casi dei fenomeni di rigetto; la maggior parte dei libertari vede in essa una forma di larvato nazionalismo. Quando viene sollevata la questione del sionismo, questo problema assume tutto il suo significato. I dibattiti si fanno ancora più accesi perché l'argomento diventa tabù, tocca la questione della nazione e dello Stato, il che per i libertari è impensabile. In effetti, i militanti che apparentemente non si sono confrontati con questi dibattiti sono quelli che hanno abbandonato la loro identità ebraica o che hanno adottato il punto di vista prevalente.

I termini delle polemiche sono spesso identici. Quando Bernard Lazare e Henri Dhorr affermano la propria identità e sviluppano l'idea dell'esistenza di una nazione ebraica, la risposta da parte della maggioranza del movimento libertario è la loro condanna. Così, il rapporto preliminare per il Congresso internazionale anarchico che si sarebbe dovuto tenere nel 1900, pubblicato sul supplemento letterario dei «*Temps Nouveaux*» e redatto dagli *Étudiants socialistes révolutionnaires internationalistes* (Studenti socialisti rivoluzionari internazionalisti, ESRI), permette di stabilire, in qualche modo, la posizione ufficiale del movimento. Questa presa di posizione è una risposta indiretta a Bernard Lazare e Henri Dhorr. Gli ESRI denunciano l'antisemitismo e allo stesso tempo condannano l'affermazione dell'identità ebraica e del sionismo come scappatoia che non consente affatto la completa emancipazione dell'umanità²⁴. Il testo diventa un punto di riferimento, tanto che i militanti che sollevano la questione del sionismo si vedono sistematicamente contrapporre una risposta negli stessi termini. Anche gli incontri organizzati dalla rivista «*Plus loin*», in cui libertari di tutte le tendenze confrontano le loro opinioni, portano a due correnti antagoniste: i libertari vicini al sionismo e quelli che lo rifiutano²⁵.

Nel 1938, Jules Chazoff pubblica su «*Le Libertaire*»²⁶ un arti-

In definitiva, gli anarchici non si sono sentiti coinvolti dalla questione ebraica e questo per varie ragioni: l'incomprensione del fenomeno nazionale, la difficile distinzione tra religione e popolo, la conflittualità tra l'universalismo libertario e l'appartenenza culturale e nazionale. I libertari tendono a cancellare o a negare tale appartenenza, che si cerca di far scomparire in una dimensione universalista che rimuove tutte le differenze. Ma in certi periodi questa può riapparire e allora diventa un punto di rottura. Tuttavia, dietro questa forma di universalismo non c'è un giacobinismo dissimulato, cosa che sarebbe ben strana per un pensiero libertario.

Vi è poi anche un'altra ragione, inerente alle concezioni dell'anarchismo: questo movimento è formato da varie correnti che si oppongono o si sovrappongono. E se la prima, maggioritaria, si definisce in funzione dello scopo da raggiungere e si rifiuta di vedere altre soluzioni oltre la rivoluzione emancipatrice, la seconda, minoritaria, è più riformista: vuole migliorare nel quotidiano le condizioni di vita di ogni gruppo umano e di conseguenza non può non tener conto di tutte le loro rivendicazioni.

Note al capitolo

1. A. Mandel, *Nous autres Juifs*, Hachette, Parigi 1978, pp. 78-86.
2. Abbiamo escluso da questo studio la reazione dei gruppi ebraici libertari di lingua yiddish, perché lo studio delle loro pubblicazioni merita un'analisi specifica.
3. Su questo punto cfr. S. Boulouque, *1899: un débat sur le sionisme dans le mouvement anarchiste*, in Ph. Oriol, *Bernard Lazare, anarchiste et nationaliste juif*, Honoré Champion, Parigi 1999, pp. 173-180.
4. Le informazioni sono tratte dalla voce *Lucien Weil detto Henri Dhorr*, in J. Maitron (cur.), *Dictionnaire Biographique du Mouvement Ouvrier Français* (d'ora in poi *DBMOF*), vol. 15, Parigi 1977, pp. 336-337.
5. *DBMOF*, vol. 41, 1992, pp. 191-192.
6. Testimonianza di Nicolas Tchorbadiëff, che divise con lui un appartamento per vent'anni.
7. M. Picqueray, *May la réfractaire*, Atelier Marcel Jullian, Parigi 1979, pp. 125-126.

VIII

ANARCHISMO E SIONISMO: IL DIBATTITO SUL NAZIONALISMO EBRAICO

di *Mina Graur*

Questo scritto si propone una disamina di quello che è stato l'orientamento degli anarchici nei confronti della questione del nazionalismo e al tempo stesso delle risposte via via fornite dagli anarchici, ebrei e non, alle problematiche attinenti alle tematiche dell'identità nazionale ebraica, della sovranità politica e del sionismo. In teoria, questa disamina potrebbe essere molto breve: se è vero che tra anarchismo e nazionalismo vi è incompatibilità reciproca, la netta opposizione degli anarchici a tutte le forme di nazionalismo in qualunque circostanza ne discende come logica conseguenza. Si dà il caso, però, che i compromessi sul piano ideologico non siano del tutto sconosciuti agli anarchici: dotati di una certa dose di sano realismo, essi hanno spesso preso atto della necessità di sacrificare la purezza ideologica, ove le circostanze lo richiedessero, all'affermazione della causa, o anche alla necessità di dare una soluzione immediata a proble-

Moses Hess sosteneva che l'Emancipazione avrebbe potuto risolvere i problemi degli ebrei solo a patto di intendere l'ebraismo come una setta religiosa, e lì confinarlo, quando nel diciannovesimo secolo – un secolo caratterizzato dal risveglio delle aspirazioni nazionali – in realtà non era più possibile concepire l'ebraismo come puro e semplice sinonimo di appartenenza religiosa. Da ciò conseguiva, sempre secondo Hess, che l'Emancipazione era destinata unicamente ad alimentare nuove tensioni tra gli ebrei del mondo moderno – che aspiravano a prendere parte attivamente alla vita sociale, politica e culturale della collettività – e le società impregnate di nazionalismo in cui essi vivevano, società che non consideravano gli ebrei parte integrante della cultura nazionale. La soluzione proposta da Hess nel suo *Roma e Gerusalemme* (1862) consisteva nella creazione di un Commonwealth ebraico in Palestina, nel quale gli ebrei avrebbero potuto concretizzare le loro aspirazioni nazionali dando vita, al tempo stesso, a una società socialista. Nella posizione di Hess erano presenti due elementi inediti: in primo luogo, la percezione dell'ebraismo come entità nazionale, in contrasto alla visione tradizionale, limitativa, dell'ebraismo inteso come religione; in secondo luogo, l'equiparazione della questione ebraica a questione nazionale a tutti gli effetti.

Molti ebrei radicali, socialisti e anarchici, erano sempre stati fautori convinti dei principi universali che sono un elemento comune del pensiero radicale; principi che lo stesso Hess propugnava prima della conversione alle posizioni nazionaliste enunciate in *Roma e Gerusalemme*. Nella sua *Storia sacra dell'umanità* (1837), infatti, Hess aveva sostenuto che gli ebrei avevano un futuro, nel mondo moderno, solo ed esclusivamente in quanto individui, e che la soluzione del problema ebraico poteva emergere solo dal processo della loro assimilazione e dall'integrazione nel movimento socialista rivoluzionario, di carattere universale. Ma se a Hess occorre un tempo relativamente breve per ridimensionare queste affermazioni davanti a una realtà in cui le affinità e i legami nazionali erano più profondi e più forti della solidarietà di classe, la maggior parte dei radicali ebrei, invece, andò avanti a lungo a sperare che la rivoluzione sociale, soluzione definitiva dei problemi delle masse di tutto il mondo, potesse

anarchici ebrei, tra cui Bernard Lazare e Hillel Solotaroff, è caratterizzato dalla ricerca di un compromesso con tutti gli aspetti che sono propri del nazionalismo. Formulato per dare una risposta alla questione ebraica, questo approccio si fonda su premesse indubbiamente realistiche, in quanto riconosce la forza del nazionalismo e l'inutilità di muovergli guerra; proprio per questo motivo, tuttavia, esso rappresenta anche la violazione più grave di quelli che sono i principi dell'anarchismo.

Il pensiero anarchico classico stabilisce una precisa distinzione tra il concetto di nazione e quello di nazionalismo. Mentre la singola nazione è vista come un fenomeno naturale, che ha il diritto di esistere e di sviluppare le proprie facoltà liberamente e indipendentemente dalle altre, il nazionalismo è visto non solo come un'ideologia reazionaria, artificiale e fasulla, ma anche come una cortina fumogena, un utile diversivo sfruttato dalle classi dominanti per incanalare altrove la forza inquieta delle masse. Secondo Pierre-Joseph Proudhon i propugnatori più accesi del nazionalismo non erano altro che opportunisti che sventolavano la bandiera del nazionalismo allo scopo di eludere, o quanto meno procrastinare, la rivoluzione sociale ed economica. Anche Bakunin considerava il nazionalismo uno strumento al servizio dei vertici dello Stato, in quanto permetteva loro di nascondere ambizioni e prepotenze dietro una facciata di legittimazione storica, per quanto palesemente mistificante. E del nazionalismo Bakunin rifiutava anche la pretesa universalità, accusandolo di essere un fenomeno di separatismo in nome del principio di esclusione, oltre che un fenomeno di manipolazione dei sentimenti utile a mettere le masse dei diversi Paesi una contro l'altra e a ostacolare quindi ogni sforzo di unire l'umanità. All'opposto la nazione, secondo Bakunin, era un prodotto naturale, organico, finalizzato all'espressione di quelle affiliazioni sociali legittime che costituiscono una sorta di prolungamento dei naturali legami familiari e tribali. Nell'esistenza delle nazioni Bakunin intravedeva un solo pericolo, che consisteva sostanzialmente nella loro propensione a soccombere al fascino ingannatore del nazionalismo.

In riferimento ai temi dell'ebraismo, invece, le riflessioni di Proudhon, così come quelle di Bakunin, oscillano tra il paterna-

in nome del fatto, continuamente sottolineato, che ebrei e tedeschi erano due popoli diversi, se pur dotati entrambi della capacità di dare un contributo prezioso all'avanzamento dell'umanità intera. Era, però, di fondamentale importanza che le potenzialità insite nello specifico contributo che poteva venire dagli ebrei non si lasciassero incanalare nella prospettiva di aggiungere un altro Stato a quelli già esistenti. Che il popolo ebraico non fosse costretto entro i confini di nessuno Stato in particolare era un fatto storico che andava considerato un vantaggio, e non uno svantaggio, rispetto alle altre entità nazionali, poiché liberava gli ebrei dal giogo dell'omologazione e permetteva loro di rimanere un popolo pur avendo come obiettivo di lotta un futuro ideale di unità universale, al di là e in più rispetto al bene della nazione. Agli occhi di Landauer, lo storico sradicamento degli ebrei li rendeva diversi da tutte le altre nazioni, in quanto ne aveva impedito la sottomissione al culto dello Stato; di qui la loro missione storica che li chiamava a farsi forza trainante della costruzione di società socialiste totalmente prive della dimensione statale. È proprio in questa convinzione che vanno ricercate le ragioni dell'ostilità dimostrata da Landauer nei confronti del movimento sionista, a suo avviso colpevole di preoccuparsi più della fondazione di uno Stato ebraico che di dedicarsi al compito di «porsi al servizio dell'umanità intera», compito affidato agli ebrei fin dai tempi della Diaspora.

A differenza di Landauer, Rudolf Rocker non attribuisce agli ebrei alcuna specifica identità nazionale. Dopo i primi contatti con gli ebrei radicali, nel periodo dell'esilio a Parigi, Rocker si sposta a Londra e prende attivamente parte al movimento degli anarchici ebrei dell'East End, di cui diviene ben presto il leader e la guida spirituale: il Rabbino, come lo aveva soprannominato uno dei suoi discepoli. Proprio a causa di questo suo coinvolgimento, Rocker deve fare i conti a più riprese con il fenomeno del nazionalismo ebraico, con il sionismo e con la prospettiva della costituzione di uno Stato in Israele. Nel suo libro *Nazionalismo e cultura* (1937), in cui ricostruisce l'evoluzione dell'idea di nazione dall'antichità ai tempi moderni, Rocker arriva a concludere che il sentimento nazionale non può ritenersi né innato né naturale, in quanto i legami che uniscono l'individuo alla nazione non sono in alcun modo equiparabili a quelli che lo uniscono alla famiglia o al clan, essen-

L'atteggiamento di Pëtr Kropotkin rispetto ai temi del nazionalismo e del sionismo trova enunciazione nello scambio epistolare tra Kropotkin e un anarchico ebreo di nome Mark Yarblum³. Costui, che si definiva comunista anarchico e sionista, in una lettera aperta chiedeva a Kropotkin di esprimere la sua opinione in merito al nazionalismo in genere e al sionismo e al movimento di liberazione nazionale in particolare. A questa richiesta Yarblum premetteva un'affermazione secondo la quale un andamento evolutivo normale, per quanto riguardava gli ebrei, sarebbe stato possibile solo dopo la costituzione di uno Stato ebraico in Palestina, precisando a questo proposito che già esistevano gruppi di anarco-sionisti che aspiravano all'attuazione dei principi anarchici mediante, appunto, la creazione di libere comuni in Palestina. Nella sua risposta Kropotkin rigettava la prospettiva di uno Stato ebraico, e in particolare l'idea che in Palestina potesse ricrearsi la sovranità nazionale degli ebrei. Attingendo alla sua esperienza di geografo, Kropotkin sottolineava innanzi tutto gli svantaggi climatici del luogo, tali da rendere irrealizzabile la prospettiva di un insediamento in Palestina che, come la storia dimostrava, era stata abbandonata dai suoi abitanti a causa dell'aridità del suolo, ossia a causa di condizioni geografiche e climatiche che facevano dell'acqua una risorsa rara e di difficile accesso.

A quanto sembra, neppure Kropotkin era del tutto immune dal fascino esercitato dal mito dell'esistenza di un carattere nazionale dato e immutabile, così in voga tra gli antropologi e i filosofi sociali tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo. La sua prima obiezione, infatti, era che un insediamento in Palestina potesse attuarsi con successo solo nel caso di un popolo esperto di pratiche agricole, una caratteristica che, secondo Kropotkin, si era persa tra gli ebrei, con la loro tradizione ormai secolare di vita urbana e di attività di natura prevalentemente mercantile e artigianale. In più, argomentava, se davvero gli ebrei avessero desiderato trasformarsi in agricoltori, l'avrebbero già fatto molto tempo prima fondando colonie in altre parti del mondo, in Sud Africa, per esempio, dove c'era terra in abbondanza e un clima sicuramente più ospitale che in Palestina. Infine, egli segnalava che la creazione di una nazione ebraica avrebbe richiesto un massiccio spostamento di persone

come un evento dipendente dai popoli stessi, anziché dall'intervento di Dio o del suo messia. Nella sua risposta a Yarblum, Kropotkin riconosceva l'esistenza di tendenze diverse all'interno del sionismo, affermando tuttavia che il sionismo religioso ne costituiva pur sempre la corrente principale, di fronte allo scarso peso storicamente rivestito dalle correnti politiche laiche.

L'alternativa al sionismo proposta da Kropotkin consisteva nell'assimilazione politica ed economica degli ebrei nei rispettivi Paesi di appartenenza, senza dare pertanto il minimo spazio a una prospettiva di assimilazione che interessasse anche il piano culturale: anche se una nazione non ha dato vita a uno Stato proprio, non ne deriva come logica conseguenza la cancellazione del suo specifico patrimonio culturale. Al contrario, lo sviluppo dell'elaborazione culturale e linguistica di ogni singola nazione merita di essere considerato alla stregua di un importante contributo al progresso generale dell'umanità. Sulla scorta di questa convinzione, Kropotkin esortava gli ebrei ad arricchire la cultura e il folklore nazionale, in modo non dissimile da quanto facevano altre nazionalità prive di un'espressione statale, come quella ucraina e boema. Tale processo avrebbe potuto svolgersi nei diversi Paesi in cui gli ebrei risiedevano, senza alcuna necessità di ricorrere a dislocazioni geografiche. Il sionismo aveva l'occasione di ergersi a ideale nazionale autentico, capace di rispondere alle aspirazioni degli ebrei, a patto però che la corrente politica interna al sionismo si assumesse appieno questo compito, facendone il proprio obiettivo.

Il terzo approccio al tema del nazionalismo ebraico cerca di giungere a un compromesso con l'ondata travolgente dei nazionalismi, proponendosi come momento di sintesi tra i principi anarchici classici e le aspirazioni nazionali degli ebrei. Una sintesi, questa, formulata da anarchici consapevoli del fatto che né l'assimilazione né l'autonomia culturale invocate da Kropotkin potevano costituire una soluzione soddisfacente al problema ebraico. Il primo esempio di un atteggiamento di questo tipo ci viene da Bernard Lazare, la cui figura, profondamente radicata nella società francese ed estranea a tutto ciò che caratterizza l'ebraicità, è in un certo senso l'archetipo dell'ebreo che ha percorso fino in fondo la strada dell'integrazione. Tuttavia, non poco disorientamento gli causò il susseguirsi delle ondate di

nella sua peculiare interpretazione, si sarebbe fondata appunto sull'appartenenza di classe. Qui emergono con chiarezza le posizioni radicali di Lazare, che traccia una netta linea di demarcazione tra ricchi e poveri, tra borghesia ebraica e classi lavoratrici ebraiche. A formare la nazione ebraica saranno gli intellettuali, i proletari e i diseredati. Ne sono invece esclusi coloro che appartengono alla classe borghese, quelli che Lazare chiama «la nostra spazzatura, i nostri rifiuti»⁴.

All'inizio il nazionalismo di Bernard Lazare non prevedeva una Sion, era senza un indirizzo geografico definito a indicare, in modo inequivocabile, la nazione ebraica: come nel caso di Landauer, l'attenzione era concentrata tutta sulla nascita di una nazione che tale fosse moralmente e spiritualmente, prima ancora che sull'atto pratico della costituzione di uno Stato. Di Kropotkin, Lazare condivideva l'idea che anche gli ebrei, al pari di altre minoranze, avrebbero potuto emergere come nazione entro i confini di un'altra nazione; tuttavia la sua interpretazione del nazionalismo, tutta particolare, deviò a poco a poco per trasformarsi in una forma di sionismo politico nel momento in cui l'accento cominciava a spostarsi sull'esigenza di dare concretezza alla sovranità nazionale ebraica, offrendole una base territoriale. La conversione definitiva di Lazare si può far risalire al 1897, anno in cui compaiono i primi cenni espliciti all'aspirazione a una terra per gli ebrei, dove «il viandante troverà asilo, potrà posare il capo e dare conforto alle stanche membra». Un anno più tardi, nel maggio del 1898, Bernard Lazare giunse infine a puntare il dito sulla Palestina⁵.

L'altro esempio di una formulazione teorica che cerca di far convivere anarchismo e nazionalismo ebraico è dato dalla proposta di Hillel Solotaroff, emigrato nel 1882 dalla Russia negli Stati Uniti, dove fu attivamente impegnato nel gruppo *Pioneers of Liberty*, il primo gruppo di anarchici ebrei formatosi negli Stati Uniti. In seguito al pogrom di Kishinev del 1903, Solotaroff scrisse un articolo intitolato *Erneste Fragen*⁶ (Domande serie) in cui i fondamenti del pensiero anarchico erano oggetto di una rivisitazione talmente radicale da tradursi, poco dopo, in uno scisma ideologico all'interno del movimento anarco-ebraico americano. In questo articolo l'autore dichiarava che si doveva essere ciechi per non vedere che la forza del nazionalismo stava guada-

Palestina per il suo significato storico, Solotaroff si orientava in questo senso perché vedeva in essa un Paese sottosviluppato dal punto di vista economico e primitivo nel suo ordinamento sociale. Per giustificare questa sua scelta, Solotaroff proponeva un'analogia con i giganteschi movimenti migratori dell'antichità, osservando che dopo una conquista accadeva spesso che il vincitore assimilasse gli usi e i costumi della popolazione vinta, perdendo a poco a poco le usanze, la lingua e spesso anche la religione delle proprie origini. La legge ferrea della storia, diceva, vuole che il popolo dotato della struttura sociale e culturale più avanzata assorba il popolo meno avanzato, anche quando la parte culturalmente più debole si è dimostrata più forte sul piano militare.

Una regola analoga si applica ai tempi moderni e soprattutto al caso delle massicce migrazioni degli ebrei dai Paesi dell'Est europeo a quelli dell'Europa centrale e occidentale. Gli ebrei solitamente emigrano in Paesi dove la libertà politica e l'uguaglianza sul piano dei diritti civili sono garantiti dall'ordinamento legislativo, in Paesi per lo più altamente industrializzati, il che rende più facile l'integrazione del nuovo arrivato nell'economia di quello che d'ora in poi sarà anche il suo Paese. Solotaroff in fondo concordava con il quadro dell'ebreo essenzialmente cittadino, inesperto di agricoltura e di allevamento, tratteggiato da Kropotkin, e ciò lo portava ad affermare come fosse naturale che la maggior parte degli immigrati ebrei si orientasse, nella sua scelta di una destinazione, verso i Paesi più sviluppati. Tuttavia i nuovi arrivati erano poi incapaci di ricreare e di nutrire la cultura ebraica nel Paese di adozione, e ciò si era visibilmente tradotto, in Paesi come gli Stati Uniti o nelle nazioni dell'occidente europeo, in una situazione d'inferiorità culturale e in una tendenza all'integrazione nella cultura di adozione. In Palestina, invece, la situazione sarebbe stata completamente diversa. In Palestina sarebbero approdati solo gli idealisti, coloro che desideravano lavorare alla costruzione di una «patria per gli ebrei». Nell'area di arretratezza economica che prendeva il nome di Palestina non si era ancora sviluppata una vita urbana e lo stesso poteva dirsi delle attività commerciali e industriali: una situazione ideale, questa, secondo Solotaroff, poiché solo in un Paese economicamente arretrato poteva darsi l'occasione di

vevano alcuni membri del movimento, i quali sostenevano che da quando era toccata a lui la carica di direttore il giornale era diventato più nazionalista che anarchico. La seconda guerra mondiale e l'Olocausto, a loro volta, incisero profondamente sul dibattito. In un articolo pubblicato sempre nel 1947 sul «Freie Arbeiter Stimme», Israel Rubin asseriva che gli anarchici, in quanto contrari al sistema degli Stati nazionali, dovevano per ciò stesso opporsi alla nozione di uno Stato ebraico. Ma gli ultimi tragici eventi che avevano colpito gli ebrei non mettevano forse in discussione questa tesi? La costituzione di uno Stato ebraico poteva anche essere ideologicamente scorretta, ma quale altra speranza restava ai sopravvissuti dell'Olocausto?

La costituzione dello Stato di Israele segnò la vittoria del sionismo sull'anarchismo nell'ambito di questo sofferto dibattito. Benché la «Freie Arbeiter Stimme» continuasse a pubblicare articoli che in teoria si opponevano allo Stato ebraico, la nascita di quest'ultimo era di fatto accettata come soluzione storicamente necessaria al problema ebraico. Rocker, che visse abbastanza a lungo da assistere all'evento, riconobbe con tristezza che la maggior parte degli anarchici ebrei, accecati dalle promesse del sionismo, avevano dimenticato la lezione della storia, nell'ingenua speranza che il nuovo Stato potesse diventare l'unica eccezione.

Note al capitolo

1. G. Lichtheim, *Socialism and the Jews*, «Dissent», luglio-agosto 1968, p. 322. Si veda in proposito anche E. Silberner, *Two Studies on Modern Antisemitism*, «Historia Judaica», ottobre 1952, pp. 93-118.

2. M. Buber, *Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen*, Frankfurt 1929.

3. Il dibattito Kropotkin-Yarblum lo si trova in «Listki Khleb I Volia», 7 giugno 1907, e in P. Kropotkin, *Noch Vegen Anarchizm un Tsionizm*, *Kropotkin-Zamelbuch*, Buenos Aires 1947, p. 219.

4. B. Lazare, *Haantishemiut*, Vilnius 1899, pp. 138-139.

5. B. Lazare, *Nationalism and Jewish Emancipation*, New York 1948, pp. 86, 99.

IX

IL DIBATTITO ANARCHICO SULL'ANTISEMITISMO

di *Rudolf de Jong*

Il saggista Max Nomad è autore di un'opera – intitolata *The Jewish Conspiracy?* – contro l'antisemitismo. Nomad in realtà si chiamava Max Nacht. Era di origine ebraica, nato nella Galizia austriaca e, come tanti di quella regione, era stato un anarchico convinto nel periodo della *Belle Époque* conclusosi nel 1914. Dopo la prima guerra mondiale era emigrato come tanti negli Stati Uniti e qui si era allontanato dal mondo libertario. Era diventato scettico, come egli stesso ammetteva, o cinico, come dicevano gli altri, e aveva preso il nome di Nomad (*no mad* = non matto), forse per far capire di aver perso la fede nell'anarchia e in tutte le ideologie.

Nel libro di Nomad si legge questo dialogo:

- Sono gli ebrei la causa di tutti i mali!
- No! Sono i ciclisti!

L'antisemitismo è già, per definizione, antilibertario.

Primo: è l'antisemitismo che stabilisce chi è ebreo. Karl Leuger, il noto leader dell'antisemita partito cristiano-sociale austriaco, già alla fine dell'Ottocento affermava: «Sono io che decido chi è ebreo». Hitler, che era stato fortemente influenzato dalle idee di Leuger, diceva la stessa cosa e l'ha messa in pratica. Così all'ebreo viene rubata l'identità e gli si nega il diritto di formarsi una personalità propria. È un ebreo e solo un ebreo; tale rimane e non potrà sottrarsi al suo destino. Secondo: l'antisemitismo è irrazionale e ricorre a una serie di argomentazioni contraddittorie (di natura sociale ed economica, su religione, razza, cultura) e piene di astrazioni e di generalizzazioni, senza considerazione per l'individuo in carne e ossa.

Infine, diamo una definizione del sionismo: «L'idea e la pratica che portano alla creazione di una società ebraica nel Paese della Bibbia, la Palestina/Israele».

Socialismo, anarchismo, antisemitismo

Parliamo adesso dell'antisemitismo tra gli anarchici e i socialisti. C'è un libro di Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judendfrage* (I socialisti sulla questione ebraica, Berlino 1962). È una lettura sconcertante: l'autore ha trovato osservazioni contro gli ebrei in Fourier, Leroux, Proudhon, Bakunin, Marx, Engels, Benoît Malon, Hamon, Sydney e Beatrice Webbs e in tanti altri. Nel suo libro si ritrovano socialisti di tutte le scuole, riformisti e rivoluzionari, atei e credenti, di origine ebraica e non.

In generale, i sostenitori e i fautori del socialismo ignorano o addirittura negano la presenza dell'antisemitismo tra le proprie file. Gli anarchici, in questo, non fanno eccezione. Qui m'interesserebbe soprattutto di Proudhon e di Bakunin.

Anche nei loro scritti, come in quelli di tanti antisemiti, si trova un miscuglio di giudizi irrazionali sugli ebrei: nazione, religione, popolo, classe non produttiva, capitalisti e così via. In Proudhon, quando parla degli ebrei, si trovano soprattutto generalizzazioni. In Bakunin «l'essere ebreo» diventa un argomento polemico nei confronti di qualcuno. È lui che decide che l'avversario è un ebreo!

del mondo. Tra le rare eccezioni figura Louise Michel: in Nuova Caledonia rimase indignata per l'atteggiamento altezzoso che avevano i deportati comunisti e i loro compagni nei confronti della popolazione indigena, i Kanaki, e della loro cultura.

Per concludere queste osservazioni: da libertari dobbiamo condannare l'antisemitismo di Proudhon e di Bakunin.

I pogrom e la reazione degli ebrei

In Russia il riuscito attentato contro l'imperatore Alessandro II, nel 1881, aveva dato il via a una fase di repressione antiebraica, con pogrom e persecuzioni. Leggi e disposizioni speciali li colpivano a tal punto da rendere quasi impossibile la loro già stentata esistenza economica e sociale. La cultura ebraica era direttamente minacciata e i loro diritti venivano sempre più limitati. Cominciò allora a circolare il termine *Luftmenschen* («esseri d'aria») per gli ebrei russi. Al di fuori di questo Paese, in Austria, in Germania e in Francia, si assisteva alla nascita di movimenti antisemiti che avevano spesso un carattere sociale ed erano ostili verso l'ordine costituito. Da dove venivano? Dallo sviluppo del capitalismo, che minacciava certe categorie della piccola borghesia e del proletariato e, naturalmente, da qualcosa di molto più antico: dagli antichi pregiudizi antiebraici alimentati dalle Chiese cristiane.

I pogrom e l'antisemitismo produssero reazioni discordanti tra gli ebrei:

1. L'emigrazione degli ebrei dell'Europa orientale verso Paesi più liberi. Entro il 1914 due milioni di ebrei erano sbarcati negli Stati Uniti e trecentomila in Inghilterra. Altri avevano cercato un futuro in Argentina e in altri Paesi dell'America latina. Questa ondata migratoria portò in Occidente un proletariato ebreo molto povero.

2. Il tentativo di conservare i costumi tradizionali, sia in Russia nonostante la repressione, sia in America o in Inghilterra in nuove condizioni.

3. L'assimilazione nella società esistente.

4. Il movimento rivoluzionario e socialista.

5. Il sionismo.

anarchici tedeschi: ogni cultura aveva i suoi periodici, le sue organizzazioni, le sue tradizioni. Sono esistiti più di venti periodici in lingua yiddish negli Stati Uniti. Il più importante, «Freie Arbeiter Stimme» ha continuato le pubblicazioni per più di un secolo. Non ci sono state evoluzioni dissimili tra il movimento yiddish e quelli di altre lingue o culture. A poco a poco i vecchi militanti si sono sempre più integrati nella società americana e le nuove generazioni hanno completato questo processo d'integrazione. I figli spesso hanno conservato una certa simpatia per le idee dei padri, ma hanno lasciato il movimento e non parlano più la lingua dei genitori. È l'assimilazione.

Assimilazione e movimento antisemita

L'emancipazione per legge degli ebrei è stata un frutto della Rivoluzione francese. In teoria la legge ha offerto la possibilità di assimilarsi e d'integrarsi. Nella pratica sociale è stata tutta un'altra cosa: l'integrazione è possibile solamente se si è accettati dal resto della società. Per questo non è una libera scelta dell'ebreo, ma dipende dagli altri e tra gli altri ci sono gli antisemiti che negano e vietano agli ebrei il diritto di crescere, di formarsi un'identità propria o di modificarla.

Come abbiamo visto, i movimenti antisemiti in Europa sono sorti alla fine dell'Ottocento, con propri giornali, organizzazioni e partiti. Sono movimenti popolari, con un loro programma sociale, e si rivolgono alla popolazione nel suo complesso, quindi anche agli operai e ad altri strati sociali poveri. Per i socialisti parlamentari gli antisemiti non sono solo avversari, ma anche concorrenti.

Antisemitismo e movimento rivoluzionario

Messi in competizione con un partito antisemita che ha un suo programma sociale, come per esempio in Austria, i socialisti reagiscono in un modo che denota una certa paura. In una lettera di Karl Kautsky a Friedrich Engels del 1884 (citata da Silberner, p. 231) si legge a proposito dell'Austria: «Ci stiamo

Sionismo e anarchismo

È noto che il sionismo è nato sull'onda all'*affaire* Dreyfus. Si potrebbe dire che è un prodotto dell'antisemitismo. I primi sionisti, uomini come Theodor Herzl e Bernard Lazare, erano stati convinti assertori dell'assimilazione. Ma fu questa la lezione che appresero dalla vicenda Dreyfus: l'assimilazione non è possibile, l'antisemitismo è troppo forte. E ne trassero la conclusione che bisognava reclamare la liberazione nazionale del popolo ebraico.

La liberazione nazionale non è la liberazione sociale, anzi. La lotta contro l'idea di liberazione nazionale in uomini come Mazzini e Garibaldi è un aspetto centrale dell'anarchismo di Bakunin. Non dovremmo quindi sorprenderci per il fatto che gli anarchici non abbiano affatto apprezzato la nascita del sionismo e che la stampa libertaria non abbia dedicato molta attenzione a questo movimento. Quanto meno prima della Grande Guerra.

Ho però rintracciato due testi interessanti sul sionismo e l'antisemitismo che risalgono alla svolta del secolo: la relazione *Sionismo e antisemitismo* scritta per il Congresso nazionale anarchico di Parigi del 1900, redatta dal gruppo ESRI (*Étudiants socialistes révolutionnaires internationalistes*) e l'importante libro di Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*.

Il congresso di Parigi fu vietato dalle autorità, ma gli atti furono pubblicati sul giornale «Les Temps Nouveaux» e in opuscolo. La citata relazione pone questi interrogativi: «È logicamente possibile che un socialista o un anarchico siano antisemiti? Devono mescolarsi al movimento antisemita con la speranza di distoglierlo dall'obiettivo originale a favore di un fine più conforme alle aspirazioni dei suoi aderenti?». La risposta degli autori della relazione è negativa. Non si può marciare a fianco degli antisemiti. Per ragioni tattiche si può accettare di procedere con chi ha un'etica sociale meno sviluppata, ma prima di tutto vengono i principi: «Ne andrebbe soprattutto a scapito la dignità». La relazione punta a spiegare l'antisemitismo nel contesto dello sviluppo del capitalismo. La classe media, della quale si è prevista «a ragione» la scomparsa, cerca un colpevole per i propri problemi economici e sociali e scopre l'ebreo. L'antisemitismo è forte nei Paesi più reazionari: la Russia,

Ho portato l'attenzione sul rapporto del 1900 e sul libro di Reclus perché entrambi i testi mi paiono rappresentativi del modo di pensare della maggioranza degli anarchici rispetto alla questione ebraica, all'antisemitismo e al sionismo. Questo soprattutto per il periodo che precede la prima guerra mondiale, ma anche per molti militanti del periodo postbellico.

Per riassumere:

1. Come movimento e come ideologia l'anarchismo ha respinto l'antisemitismo, anche se non mancano i pregiudizi e soprattutto alcune osservazioni antisemite nelle pagine delle pubblicazioni anarchiche.

2. In generale gli anarchici hanno sottovalutato il pericolo rappresentato dall'antisemitismo nella lotta per la società libera. Non c'è stata una propaganda specifica, con pubblicazioni e organizzazioni, contro l'antisemitismo paragonabile alla propaganda e alla lotta libertaria contro fenomeni come il militarismo, l'alcolismo, la religione, il colonialismo...

3. Gli anarchici hanno considerato l'antisemitismo come un prodotto dell'oscurantismo (della Chiesa) e del capitalismo.

4. Il sionismo è stato visto come una lotta nazionale, mentre l'anarchismo si oppone a qualsiasi nazionalismo.

5. Va constatato che gli anarchici hanno prestato scarsa attenzione a una lotta sistematica contro le idee indotte e i pregiudizi, eccezion fatta per la lotta contro le religioni e le Chiese.

6. Non si è tenuto conto dell'antisemitismo sociale, quello che prende una certa distanza dagli ebrei nella vita sociale e privata, che è stato considerato un atteggiamento come un altro. Nel fondo, questo antisemitismo era ritenuto più un pregiudizio della borghesia che della classe operaia.

Il nazismo

Dopo la prima guerra mondiale l'impero zarista e quello austro-ungarico erano scomparsi e la Germania era diventata una repubblica democratica. L'antisemitismo non aveva perso la sua virulenza nei Paesi dell'Europa centrale e orientale ed era considerato un fenomeno politicamente di destra. La lotta contro

forti da parte delle nuove generazioni di sinistra. Nel conflitto con i palestinesi, esse si sono schierate a favore di questi ultimi senza muovere una critica all'OLP e senza fare un tentativo di pacificazione. Si può parlare, anzi, di una identificazione.

Si può notare una posizione simile anche in taluni articoli sul conflitto pubblicati dalla stampa antiautoritaria, che ha seguito la moda di sinistra senza sforzarsi di cercare una posizione libertaria. In certi ambienti è comparsa la tendenza a un nuovo antisemitismo che appiattendosi alla propaganda dell'OLP dice «gli» ebrei, «i» sionisti, identificando del tutto Israele e la sua politica con gli ebrei (anche quelli che vivono fuori del Paese) e con il sionismo. E ancora si ricalca l'abitudine della stampa dei Paesi comunisti totalitari e della propaganda dell'OLP, che qualificano in continuazione il termine sionismo con gli aggettivi «imperialista» e «fascista». È un atteggiamento che mi sorprende e per questo ho cercato, in un articolo per la rivista anarchica olandese «De AS», di affrontare la questione da un punto di vista libertario. Vorrei riprendere qui alcuni punti di quella mia riflessione.

È evidente che si deve respingere la politica israeliana di occupazione della Cisgiordania, di colonizzazione con il furto delle terre e dell'acqua, di violazione dei diritti umani. Israele deve abbandonare le colonie della Cisgiordania.

In Israele e nel sionismo c'è stato un notevole cambiamento. L'idea di fondo del sionismo era questa: «Noi ebrei vogliamo diventare un popolo come gli altri, con un nostro territorio, uno Stato». Per uomini come Herzl era questa la ragion d'essere del sionismo e tale concezione non è mutata per vari anni dopo la proclamazione del nuovo Stato. In seguito alla guerra del 1967, però, in Israele si è iniziato a ripetere sempre più spesso: «Non siamo un popolo come tutti gli altri. Siamo un popolo eccezionale, il popolo eletto». Un popolo eccezionale? È la negazione del sionismo delle origini.

Tuttavia, se si esprime un giudizio sul sionismo, bisogna giudicare anche il nazionalismo palestinese. L'uno e l'altro rappresentano il nazionalismo e sono movimenti di liberazione nazionale. Come abbiamo visto, l'anarchismo è nato in opposizione al nazionalismo e all'idea di liberazione nazionale. E questo non solo ai tempi di Proudhon e di Bakunin: tra le due guerre mon-

stenza d'Israele. Così, nonostante la violenza e il dolore, io ho salutato l'intifada. E mi pare un peccato che Arafat e l'OLP se ne siano più o meno appropriati: adesso si ritorna alla politica di ottenere qualcosa con l'aiuto di altre potenze dell'area o mondiali.

La divisione dev'essere accettata. Dopo la guerra degli Ottant'anni i Paesi Bassi erano divisi: la repubblica libera e protestante a nord, la continuazione del regime spagnolo e cattolico a sud, una parte annessa alla Francia. Tra il nord e il sud, un territorio che potremmo paragonare alla Cisgiordania, sotto la sovranità delle altre province e governato come un Paese occupato perché la popolazione era rimasta cattolica.

Penso che la sorte dei palestinesi sarà simile. Uno Stato palestinese in Cisgiordania e nella striscia di Gaza. Altri palestinesi diventati israeliani (oggi ancora cittadini di seconda classe). Per i palestinesi dei campi profughi nei Paesi vicini alla Palestina mi sembra che l'unica soluzione possibile sia quella della loro integrazione lì dove si trovano adesso (come sta già avvenendo in Giordania).

Sono riflessioni che non offrono una soluzione anarchica del conflitto, ma sono forse utili per un approccio libertario. Non dimentichiamoci che l'anarchismo è nato nel solco di una tradizione, una tradizione bene espressa dai titoli di due libri di Thomas Paine, che era cittadino della Rivoluzione francese e cittadino della Rivoluzione americana pur dissentendo da entrambe. I titoli sono: *I diritti dell'uomo* e *Il buon senso*. Aggiungiamo un'altra parola: la pace.

X

IL RADICALISMO EBRAICO IN POLONIA

di *Daniel Grinberg*

Forti ed eterogenee comunità ebraiche erano già presenti sui territori polacchi fin dal XII secolo. Fra il Cinquecento e il Settecento erano ancora considerate la vera anima della cultura e della religione ebraica askenazita. In quell'epoca alcune importanti comunità dell'Europa occidentale, come quelle di Amsterdam o di Anversa, facevano venire rabbini che avevano studiato nelle *yeshiva* della Polonia centrale. Tutto questo cambiò abbastanza rapidamente nel corso del XVIII secolo come risultato della tardiva affermazione del movimento *Haskalah* (l'illuminismo ebraico), ma anche per la sempre più diffusa arretratezza dell'Europa centrale ed orientale. Nella prima metà dell'Ottocento sui territori di quello che era chiamato Congresso Polacco (istituito nel 1815 e appartenente alla Russia), le persone di fede mosaica rappresentavano quasi il 10 per cento della popolazione ed erano decisamente diverse dai loro correligiona-

vario genere, i radicali come tali erano sempre una piccola minoranza rispetto agli ebrei nel loro insieme. Per esempio, nel Partito comunista polacco (KPP), che prima della guerra aveva anche militanti originari delle regioni occidentali dell'attuale Bielorussia e dell'Ucraina, la percentuale di membri di origine ebraica toccava il 26 per cento, ma i risultati delle elezioni amministrative, le sole in cui provò a partecipare (con un nome diverso), mostrano che fra gli stessi ebrei il KPP poteva contare su non più dell'1-2 per cento dei voti³. I sostenitori di questa tesi inoltre fanno notare che quanto più alti sono il prestigio sociale o la condizione economica degli ebrei, tanto meno essi sono favorevoli nei confronti delle posizioni politiche radicali, come salta agli occhi se si paragona la Francia o gli Stati Uniti di oggi con il periodo precedente alla seconda guerra mondiale. Presi singolarmente, da questo punto di vista i radicali ebrei non erano diversi dai radicali di origine diversa e le loro motivazioni erano dettate dalla contingenza e da fattori esterni.

La seconda chiave di lettura individua alcune specifiche connessioni tra l'essere ebrei in senso alto e la tendenza a ricercare soluzioni radicali. Tra i fattori solitamente considerati tra le cause di questo fenomeno ci sarebbero gli elementi rivoluzionari dell'ebraismo (M. Löwy), la forte sensibilità per le questioni che attengono alla giustizia o che riguardano la religione, un modo di pensare che tende a mettere in discussione qualsiasi cosa. Gli studiosi che propendono verso le analisi psicologiche o sociologiche mettono in luce la marginalità, la particolare situazione di «paria» in cui si trovavano gli ebrei nelle società che si affacciavano al processo di modernizzazione (H. Arendt, M. Wistrich) e, ciò che più conta, la relativa durata delle attitudini nate in queste circostanze (I. Berlin, P. Gay)⁴. Tali interpretazioni hanno tutte una cosa in comune: mirano a spiegare non il radicalismo in sé ma piuttosto la propensione all'essere radicali. Inoltre si concentrano soprattutto su questo interrogativo: come è stato possibile? Se noi, invece, siamo interessati al modello libertario del militante radicale, la domanda che dobbiamo farci, almeno per quanto riguarda gli ebrei polacchi, è questa: perché questo fenomeno è stato così debole rispetto ad altre manifestazioni d'impegno politico?

Il problema di una presenza sproporzionatamente esigua, non

che vivevano sul suolo natale (non all'estero come emigrati) sia stato sempre molto limitato e come mai l'anarco-sindacalismo non abbia mai avuto uno sviluppo di dimensioni paragonabili a quello delle regioni ceche. Ancora oggi le biografie dei suoi più noti simpatizzanti, come quella di Edward Abramowski per esempio, cercano di ignorare questo aspetto della loro storia. Quello degli ebrei era, d'altra parte, un argomento molto dibattuto, ma con estremo pregiudizio e per giunta, il più delle volte, con una buona dose di ignoranza. Tutte le tendenze che non erano in linea con le aspirazioni nazionali polacche non potevano contare su un'immagine veridica della loro realtà. Specialmente quelle che per principio erano contro la religione. Dopo la *Shoah*, nella Polonia comunista erano argomenti accettabili per la discussione solo elementi selezionati dei movimenti marxisti. Poi, dopo le epurazioni antisemite del 1968, si chiusero anche questi spiragli. Per circa vent'anni l'argomento che trattiamo fu praticamente innominabile.

Nella Polonia contemporanea, sebbene le tematiche sull'ebraismo siano ancora «calde» e, fino a poco tempo fa, un «territorio quasi dimenticato», sono di grande interesse non solo per gli studiosi ma anche per il pubblico più vasto, ma poco è stato scritto finora sugli ebrei seguaci di Bakunin o di Kropotkin. Non tutto si può spiegare con la generale impopolarità di cui soffrono in Polonia tutti quegli argomenti che hanno una qualche connessione con il marxismo. Più importanti sembrano invece altri fattori.

Gli autori che cercano di tenere vivo il ricordo delle grandi tradizioni degli ebrei polacchi lasciano da parte questo piccolo capitolo non solo per l'impopolarità dell'anarchismo, ma piuttosto per l'assoluta carenza di informazioni necessarie, come pure per la convinzione tanto radicata quanto errata che gli anarchici ebrei, negando la loro religione e le loro tradizioni, avessero completamente perso la loro «identità», facendone tipici rappresentanti di quella categoria che Isaac Deutscher⁶ chiamava «gli ebrei non ebraici». L'inaccessibilità delle fonti e una letteratura scarna (soprattutto in yiddish, oggi una lingua poco frequentata) è indubbiamente un fattore importante. Le fonti che sono sopravvissute alla *Shoah* sul territorio polacco sono molto limitate e unilaterali. Una tipica raccolta di documenti che provengono dall'Archiwum Główny Akt Dawnych (AGAD, il più

ne e di assimilazione. I gruppi culturali ed etnici che li circondavano e che svilupparono prima una moderna coscienza nazionale (tedeschi, polacchi, russi, e poco dopo ucraini e lituani) cominciarono una seria competizione per conquistarli alla causa. La tardiva reazione nazionale seguì l'esempio tracciato dai popoli vicini, puntando a costruire una nazione ebraica separata. Sui territori russi comunque ciò accadde un po' più tardi. Una parte non piccola della giovane generazione prese posizioni di un estremo internazionalismo, prendendo l'esempio dalle gloriose imprese della famosa *Narodnaja Volija* (Volontà del Popolo). Alcuni di loro finirono con l'aderire al marxismo, ma gli altri formarono la prima generazione di ebrei anarchici russi. Sui territori polacchi gli ebrei russi (chiamati *litvaks*) erano guardati con diffidenza, come ogni cosa che sapeva di russo. Mentre in Russia i giovani che scappavano dai *cheder* erano affascinati dall'idea di «andare al popolo», nei territori della Polonia del Congresso e della Galizia, negli anni Settanta ed Ottanta dell'Ottocento, i loro coetanei aspiravano ad essere accettati dall'intelligenza polacca e di entrarne a far parte. Nel successivo decennio, in reazione al crescente antisemitismo, in maggioranza si impegnarono nei movimenti ebraici. Si possono certamente trovare molti cognomi ebrei tra i membri dei partiti socialisti polacchi, ma la loro percentuale è abbastanza bassa in confronto a quella registrata in quelli russi.

I primi anarchici consapevoli fra gli ebrei polacchi apparvero nei circoli di artigiani emigrati a Londra e Parigi dopo il 1884. Sono emigrati anarchici di ritorno da Parigi che fanno nascere nel 1903 a Bialystok il primo gruppo libertario formato da soli ebrei⁹. Prima era possibile trovare solo singoli individui, provenienti soprattutto dai circoli di intellettuali e di artisti affascinati dall'anarco-comunismo. Gli artisti ebrei che avevano studiato a Monaco o Parigi erano tra i più inclini ad accogliere gli insegnamenti libertari¹⁰. Mecislas Goldberg (Mieczyslaw Goldberg), pubblicista e critico teatrale proprio nella Parigi *fin-de-siècle*, divenne anarchico dalla testa ai piedi, anche se prima era stato in contatto con i nazionalisti polacchi¹¹. Le ragioni che stanno dietro alle scelte politiche e ideologiche sono complicate e non sono sempre chiare nemmeno a chi le ha fatte. La presenza di alcune testimonianze personali ci dà comunque, in questo caso,

Quarta Rivolta Polacca, ci dicono che gli anarchici ebrei lavoravano con impegno nei propri circoli ma nello stesso tempo collaboravano con i rivoluzionari polacchi e russi. Pur essendo ebrei per lingua, cultura e formazione sociale, erano allo stesso tempo membri riconosciuti dei movimenti rivoluzionari russi e polacchi. R. Nagórski nella sua breve storia dei movimenti libertari polacchi non ha dubbi a riguardo¹⁴. E se venivano ripetutamente denunciati alla polizia, specialmente dai membri del PPS (il Partito socialista polacco), ciò era dovuto al fatto che la loro ideologia sembrava mettere in pericolo la strategia a lungo termine di quel partito. D'altra parte la loro scelta era tutt'altro che scontata. Del resto la scarsa forza di attrazione dell'anarchismo nei confronti delle generazioni cresciute alla svolta del secolo era una conseguenza diretta della forte concorrenza ideologica tra quanti tentavano di conquistare l'animo dei giovani in questo periodo di tardo risveglio della coscienza nazionale. Per i giovani ebrei (il 95 per cento dei militanti era di sesso maschile) che uscivano fuori dalla sfera di influenza della *kehila*, abbandonando il chassidismo o l'ortodossia religiosa, non era necessario aderire ai movimenti più radicali per essere trattati da estremisti dai loro più tradizionali compatrioti.

Era abbastanza radicale anche la scelta di sostenere i «*folkist*» alla Szymon Dubnow, che mettevano in primo piano l'autonomia culturale e l'uso dello yiddish come lingua madre, oppure i sionisti (con molte varianti di destra e sinistra: c'erano anche sionisti anarchici, seguaci del francese Bernard Lazare), o anche i liberali progressisti. Scelte veramente radicali portavano verso i movimenti sindacalisti rivoluzionari o all'adesione a uno dei molti partiti di sinistra di pura ispirazione marxista o di un marxismo mescolato a particolari ingredienti ebraici, come il *Bund* (1897), che era affiliato alla socialdemocrazia russa ma al tempo stesso reclamava un'ampia autonomia culturale, *Poale-Zion* (dal 1906) o, più tardi, *Hashomer Hatzair*. La sfida della modernità e l'antisemitismo favorirono indubbiamente scelte così radicali. Sembra comunque che una scelta a favore dell'anarchismo o dell'anarcosindacalismo apparisse ancora più estrema. Non tenere conto della specificità ebraica in nome della rivoluzione generale era una decisione veramente audace, possibile solo a un limitato gruppo di individui.

militanti. Sono in genere giovani lavoratori o artigiani di 15-20 anni. Per età, questi militanti si differenziano dai membri dei movimenti politici e sociali della *Belle époque* e viene piuttosto in mente un'analogia con i moderni movimenti di protesta delle giovani generazioni.

Dall'analisi delle loro origini sociali si possono trarre interessanti conclusioni. Nonostante la comune opinione sull'origine soprattutto proletaria, non pochi degli anarchici provenivano dagli alti strati sociali. C'erano ribelli anche tra i figli di prosperosi uomini d'affari e di artigiani benestanti, sebbene, come è naturale, la maggioranza provenisse dai ceti più poveri. Motivo per cui la maggior parte degli anarchici ebrei polacchi della prima generazione non aveva un'istruzione formale, se non teniamo conto delle classi elementari del *cheder*. Fu proprio questo bisogno insoddisfatto di comprendere il mondo che li spinse verso letture non convenzionali e infine li fece seguaci di Proudhon, autodidatta come loro.

Un'altra interessante costante sta nel fatto che la gran parte dei militanti aveva fratelli, di solito più grandi e simpatizzanti di varie tendenze di sinistra, che erano stati i primi nella famiglia ad aprire nuove strade. Grazie a loro, i fratelli più giovani erano in grado di fare scelte ancora più radicali. Come fu, per esempio, per le famiglie di Mieczyslaw Goldberg e di Izrael Blumenfeld che facevano parte del gruppo anarco-comunista *Internacjonal*, a Bialystok, e dei fratelli tessitori Dawid e Szlama Bekker, attivisti del *Walka*.

Per quanto riguarda la professione dei militanti a noi noti, la situazione non è molto diversa da quella che emerge dai dati forniti da Jean Maitron o da René Bianco per la Francia¹⁹. Ci sono numerosi rappresentanti delle «professioni artigiane sedentarie», calzolai, sarti e cappellai. Ma il primo posto spetta qui ai tessitori (come si vede specialmente a Bialystok, a Lodz e a Zgierz). A Varsavia, a Cracovia e a Vilnius un ruolo significativo era esercitato anche dai membri dell'intelligenza: insegnanti, giornalisti o tipografi – una sorta di «aristocrazia» del lavoro, questi ultimi, di confine con l'intelligenza. Queste distinzioni sociali e professionali non ebbero un reale impatto sull'atteggiamento nei confronti della religione. Gli anarchici si definivano, secondo le suggestioni intellettuali dei tempi, «liberi

turale e sociale degli ebrei nei territori polacchi non sarebbe stata così ricca come è stata.

Note al capitolo

1. Riguardo ai due stereotipi sugli ebrei, vedi fra l'altro E. Silberner, *Western European Socialism and the Jewish Problem, 1800-1918*, Gerusalemme 1955.

2. N. Cohn, *Die Protokolle der Weisen von Zion*, Berlino 1969.

3. G. Simoncini, *Ethnic and Social Diversity in the Membership of the Communist Party of Poland, 1918-1938*, «Nationalities Papers», numero speciale, suppl. 1/94, pp. 55-91.

4. I. Berlin, *Jewish Slavery and Emancipation*, Londra 1952; P. Gay, *Freud, Jews and Other Germans*, Oxford 1985.

5. Vedi M. Goncharok, *Wiek woli*, Gerusalemme 1996.

6. I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Londra 1981, pp. 25-59.

7. H. Rapaport, *Anarchizm i anarchiści na ziemiach polskich do 1914 roku*, Varsavia 1987.

8. P. Avrich, *Anarchist Voices*, Princeton 1995.

9. R. Rocker, *The London Years*, Londra 1956, p. 160; vedi anche H. Rapaport, nell'introduzione inedita del suo libro, p. 30.

10. Vedi D. J. Siewierjukhin, O. L. Lijkind, *Khudozniki russoj emigracii (1917-1941)*, San Pietroburgo 1994.

11. Golberg fu un personaggio molto in vista tra gli ebrei parigini. Si veda: P. Aubery, *Anarchiste et decadent, Mécislas Goldberg, 1869-1907*, Parigi 1978 e C. Coquiuo (cur.), *Mécislas Goldberg, passant de la pensée*, Parigi 1994.

12. Sulle ragioni generali che portano a una scelta anarchica, vedi A. Hamon, *Psychologie de l'anarchiste-socialiste*, Parigi 1895, che si basa su un questionario dell'autore, nonché l'inchiesta su «Le Libertaire» (1902); vedi inoltre D. Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Varsavia 1994.

13. M. Goncharok, *Oczerki po istorii jewriejskogo anarchistkogo dwiżenija*, Gerusalemme 1998.

14. R. Nagórski, *Histoire du mouvement anarchiste en Pologne*, «La Revue international anarchiste», Parigi, 15 novembre-15 dicembre 1924.

15. Vedi E. Kaczyńska, *Człowiek przed sadem*, Varsavia 1986, pp. 238-250.

XI

LA ASOCIACION RACIONALISTA JUDIA: ANARCHISMO ED EBRAISMO IN ARGENTINA

di *Gregorio Rawin e Antonio Lopez*¹

L'incontro fra *tradizione ebraica* e *utopia libertaria* non può essere affrontato senza fare riferimento alle condizioni reali, politiche e sociologiche dell'emigrazione ebraica ed europea nei Paesi di accoglienza. Il caso argentino è tipico di quell'intreccio tra ideologia e situazione sociale che diede vita all'«anarchico ebreo» (o all'«ebreo anarchico»). Come in altre regioni del mondo quell'intreccio fu, al di là delle motivazioni personali che possono portare un individuo all'anarchismo, il prodotto di una doppia esclusione, esclusione in quanto proletario ed esclusione in quanto straniero ed ebreo.

Non si dimentichi che l'anarchismo dell'epoca esprimeva bene la coscienza del *paria* che non ha nulla da perdere se non le sue catene, poiché, senza canali di integrazione possibile nel sistema istituito (né tramite il voto né attraverso i consumi), o si sottomette o si ribella, o viene distrutto da quel sistema o tende

era considerato dagli anarchici di vitale importanza, data la crescente presenza nel proletariato argentino di immigrati ebrei russi e polacchi spesso analfabeti.

All'inizio del ventesimo secolo, coerentemente con la politica demografico-territoriale dell'oligarchia argentina e per facilitare l'insediamento del flusso migratorio che arrivava a Buenos Aires, il governo offrì terre coltivabili a chi voleva installarsi in campagna, all'interno del Paese, fuori dalle aree urbane in via di industrializzazione. Si costituirono così le cosiddette «colonie», formate da tedeschi, francesi, svizzeri ed ebrei dell'Europa centro-orientale. Tra le colonie ebraiche si possono menzionare la colonia *Mauricio* nella provincia di Buenos Aires, la *Narcisse Leven* nella pampa, *Moisesville* in Entre Rios, la *Charata* nel Chaco.

Naum Kreichmar², nella sua testimonianza pubblicata in *Historias de vida de inmigrantes judios en Argentina*, edito dall'American Jewish Committee nel 1985, racconta come nella *Narcisse Leven*, in cui s'era stabilita la sua famiglia sfuggita ai pogrom in Bessarabia, fosse stata fondata una biblioteca, nel 1915, che faceva venire i libri pubblicati a New York dal Fondo Editoriale Kropotkin. «Nella nostra colonia – scrive – c'erano i Bursuk. Essi portarono tutte le pubblicazioni della *Escuela Moderna* e anche altre opere importanti e traduzioni. Per esempio, anche se eravamo socialisti libertari, avevamo Marx tradotto in yiddish. Fu Merison il traduttore di queste opere notevoli, magnifiche».

La scuola fondata dall'Associazione Razionalista, la *Freie Idische Schule*, fu la prima scuola yiddish in Argentina e gettò le basi perché si sviluppasse nuove proposte educative successivamente realizzate da altre organizzazioni di sinistra e sioniste. Un altro degli obiettivi dell'associazione era la diffusione del pensiero anarchico nella comunità ebraica, e per questo scopo si pensò che sarebbe stato molto utile avere un proprio periodico. Fu così fondata «Das Freieworte» (La libera parola), il cui principale redattore fu Ioine Gorodisky.

Il giornale non si peritò di attaccare senza riguardi ogni settore della comunità ebraica, rivolgendo aspre critiche ai sionisti e all'*Asociación Mutual Israelita Argentina* (AMIA)³, di cui l'Associazione Razionalista non faceva parte. Gli scontri più violenti,

della colonia *Charata* fondarono una biblioteca, nel 1930, la chiamarono proprio *Léon Jazanovich* in suo ricordo). Durante la dittatura peronista, nel periodo in cui non poté uscire «Das Freieworte» (dal 1947 al 1950), l'Associazione Razionalista fece uscire un suo organo ufficioso, «Di Velt» (Il mondo).

La presenza del proletariato ebraico nel movimento anarchico argentino è segnalata anche dal fatto che per un certo periodo il quotidiano anarchico «La Protesta» ebbe una sezione fissa in yiddish. Il che non significa che non vi fossero diverse sfumature ideologiche, come si rileva ad esempio dall'opinione di Higinio Chalcoff riportata da Javier Pelacoff: «Molti di noi ebbero una formazione anarchica mediata dall'educazione religiosa, in quanto trovammo nell'anarchismo una visione più ampia dell'umanesimo della tradizione ebraica. I nostri genitori rispettavano la nostra scelta libertaria. Eravamo atei, non antireligiosi. Non esistendo una forte struttura istituzionale [religiosa ebraica], non avevamo bisogno di essere anticlericali come gli altri compagni anarchici»⁵. Così, i «razionalisti» partecipavano ad alcune attività assistenziali della comunità ebraica, come l'Ospedale israelita e le mense popolari.

Fin dalla sua fondazione, comunque, i membri dell'Associazione Razionalista parteciparono ai convegni e congressi della FORA, che riuniva tutti i sindacati anarchici e i gruppi affini. Mantenero inoltre stretti rapporti con i sindacati dei sarti e dei berrettai (in maggioranza ebrei) e rapporti più fluidi con la Società di resistenza dei falegnami e quella dei «mestieri vari», con cui fecero delle co-edizioni, e anche con la *Federación Anarco-Comunista Argentina* (FACA), fondata nel 1935, che poi cambiò nome negli anni Cinquanta, diventando la *Federación Libertaria Argentina* (FLA).

L'Associazione era anche strettamente legata alla *Biblioteca Popular «José Ingenieros»*, fondata da militanti del Sindacato delle calzature nel luglio 1935 e ancor oggi attiva.

Un capitolo a parte della storia dell'Associazione Razionalista è quello delle attività che svolse in un'isola del fiume Paranà, tra il 1926 e il 1948. Una dozzina di militanti comprarono, in forma cooperativa, una decina di ettari di terreno coltivato a ortaggi, alberi da frutto e pioppeti. Producevano, tra l'altro, cetrioli in salamoia che un affiliato si incaricava di vendere a Buenos

La storia dell'Associazione Razionalista (la *Racionalista*, come era comunemente chiamata) finì con un conflitto di indole quasi generazionale, prodotto da un nuovo modo di affrontare la questione politica.

I giovani, perlopiù figli dei fondatori e dei membri più attivi, entrarono in organizzazioni di carattere più generale e abbandonarono l'idea di organizzarsi in quanto ebrei, perché cercavano una maggiore integrazione sociale, anche se ciò non avveniva senza difficoltà. Nel 1976 morì Gorodisky, e gli ultimi militanti rimasti decisero di vendere la sede dell'Associazione (all'angolo tra Humahuaca e Pringles) e di donare la biblioteca (più di duemila libri) al Dipartimento di studi sull'anarchismo argentino dell'Università di Tel Aviv.

Il 7 aprile 1982 Ahrne Thorn scrive da New York a Leizer (Lazaro) Milstein⁷, uno dei fondatori dell'Associazione Razionalista: «Caro compagno, conosco molto bene l'amaro sapore che ha il liquidare un movimento, un movimento alla cui costruzione si è partecipato e che si è amato e stimato, al quale si sono date tante energie e in cui si sono riposte tante speranze. Ciò che tu devi soffrire con la recente liquidazione dell'Associazione Razionalista Ebraica l'ho sofferto io, e ancora ne soffro, con la chiusura di 'Freie Arbeiter Stimme'. Ritengo tuttavia che dobbiamo consolarci con il fatto che il nostro lavoro continua attraverso i nostri compagni di 'Problemén' in Israele. A parte ciò tu sai, come so io, che ciò che ha fatto di buono il nostro movimento sarà per sempre ricordato come un contributo positivo alla storia ebraica e alla storia del movimento anarchico».

Il ricavato della vendita dei locali dell'Associazione Razionalista andò in parte a «Problemén», periodico anarchico yiddish pubblicato in Israele, e in parte alla Biblioteca «*José Ingenieros*»⁸. Quest'ultima destinò la donazione alla pubblicazione di libri sotto la sigla editoriale *Tupac*, cui la *Racionalista* partecipava a partire dagli anni Quaranta, pubblicando come primo libro la riedizione di *Ideologías del movimiento obrero y conflicto social* di Jorge Solomonoff.

Una lista di tutti i militanti dell'Associazione Razionalista sarebbe troppo lunga. Ci limitiamo, qui, a segnalarne solo alcuni dei più attivi: Asne Ainstein, Iakob Birnboin, Iosl Bursuck,

XII

DA STELTON A SUNRISE: ANARCHISMO EBRAICO E COMUNITARISMO NEGLI STATI UNITI

di *Francis Shor*

L'anarchismo ebraico emerge negli Stati Uniti come uno dei fenomeni legati all'immigrazione. Nei quarant'anni che intercorrono tra il 1880 e il 1920 emigrano negli Stati Uniti più di due milioni di ebrei, provenienti soprattutto dall'Europa orientale. Molti hanno preso posizioni radicali in seguito alle varie ondate di pogrom antisemiti, e chi tra loro, in Russia e negli altri Paesi di quell'area, è stato attratto dall'anarchismo si è anche staccato dalla tradizione religiosa. Pur nell'apostasia, però, rimane un attaccamento agli ideali profetici di giustizia e di redenzione universale. Joseph Cohen, uno dei principali esponenti anarchici dell'emigrazione ebraica dei primi del Novecento e figura centrale nella storia del comunitarismo radicale nella *Stelton Colony* e a *Sunrise*, ricorda come i pogrom gli avessero «impresso» nell'animo l'idea di essere «nato ebreo, il discendente di una razza perseguitata che aveva subito oppressione, miseria e ingiu-

Center esprimeva non solo i fermenti culturali del periodo ma anche le aspirazioni di un'intellettualità alienata che voleva sviluppare istituzioni e una cultura alternative e di opposizione. A sua volta, la *Ferrer Modern School*, come ha osservato lo storico Paul Avrich, «offriva un'anticipazione del futuro libertario, di come avrebbe potuto essere la vita una volta eliminate le limitazioni imposte dall'autorità. Per qualcuno era anche uno strumento di ribellione, un mezzo per modificare le basi della società spezzando i ceppi dell'ignoranza, del dogmatismo e delle convenzioni. Il suo scopo principale, comunque, era quello di rendere libero il bambino. Di qui sarebbe seguito tutto il resto»⁴.

Se la *Modern School*, mettendo in primo piano la liberazione del bambino, forniva stimoli a tentare pratiche alternative nella scuola, al *Ferrer Center* e alla *Stelton Colony* si riprendevano anche, a un certo livello, le idee emergenti di un'educazione progressiva, soprattutto quelle illustrate in modo più strumentale da John Dewey⁵. D'altro canto, nella concezione pedagogica anarchica adottata dalla *Ferrer Modern School*, che pur condivideva certe idee sulla natura radicale della pedagogia progressiva, c'era implicita la convinzione che il controllo sociale, in qualunque forma, fosse un meccanismo di coercizione che, in ultima analisi, avrebbe portato sempre allo Stato repressivo.

Secondo Joseph Cohen, uno degli ispiratori della *Ferrer Modern School* e della *Stelton Colony*, «il valore intrinseco della scuola è forse meglio definibile in termini negativi: *non* aveva insegnamenti dogmatici, *non* riempiva la testa dei bambini con robaccia superficiale, *non* cercava di renderli 'buoni patrioti' di questa o di quella nazione»⁶. «La cosa più importante», ricorda la figlia di Cohen, Emma Gilbert, era che «la *Ferrer School* a New York e a Stelton insegnava ai piccoli che erano completamente liberi di fare quello che volevano, purché non facessero male a qualcun altro»⁷.

La *Ferrer School* si era trasferita a Stelton, nel New Jersey, nel 1915 per sottrarsi al crescente isterismo antiradicale che circondava il Centro e per sviluppare un'esperienza comunitaria più intensa. Così si esprimeva Cohen a questo proposito: «Da molti anni, fin dalla nascita del mio primo figlio, avevo sognato una scuola libertaria in campagna, in cui i bambini fossero perfettamente al sicuro dai pericoli che incombono su di loro nelle gran-

Eppure, fin dai primissimi tempi venivano sollevati seri dubbi sul rischio che l'esistenza in un ambiente rurale, sia pure a non più di un'ora di treno da Manhattan, rappresentasse una fuga dalla lotta per la trasformazione della società. Prima del trasferimento, alla *Ferrer Modern School* ci fu un acceso dibattito sull'argomento, in gran parte incentrato su questo interrogativo: un ambiente rurale sarebbe stato consono a quel tipo di atteggiamento anarchico metropolitano espresso dagli immigrati ebrei che sostenevano la *Modern School* e il *Ferrer Center*? La scelta avvenne tra i crescenti timori per la sicurezza e il futuro della *Modern School* a New York da un lato e la paura di «depoliticizzare il movimento» dall'altro. Uno degli «steltoniani» difese così la «fuga»: «Allora come oggi non restiamo indifferenti quando viene violata la libertà e prevale l'ingiustizia economica, ma quando ci sono di mezzo i bambini la passione deve lasciare il posto a un giudizio più calmo, se vogliamo farli crescere nella comprensione, nella libertà, nell'amore degli uomini e delle donne»¹⁴.

I bambini e la scuola, così, si trovarono al centro dell'impegno comunitario e contro culturale della *Stelton*. I coloni, tuttavia, che in gran parte erano immigrati o figli di immigrati, non seppero sfuggire alle lusinghe di un'ascesa sociale offerta dal successo dell'esperienza didattica. Per giunta, a causa della mancanza di meccanismi che favorissero l'impegno comunitario al di là della scuola (la maggioranza dei coloni aveva un'abitazione privata e lavorava all'esterno della colonia), le regole della contro cultura non riuscirono a contrastare la tendenza al rinchiudersi nella vita familiare e all'affermarsi dei valori del privato e dell'individuale insiti nella società moderna¹⁵. La difficoltà di sostenere la contro cultura alla *Stelton* non era dovuta esclusivamente a uno scarso impegno morale o alla mancanza di volontà degli anarchici. Il fatto che molti lavorassero all'esterno incideva senza dubbio sull'impegno comunitario e sulla capacità di edificare forme collettive di opposizione. Per molti versi l'aiuto reciproco e l'impegno individuale di tipo kropotkiniano espressi dagli anarchici ebrei della *Stelton* rispecchiavano forme di vita non dissimili da quella di «una grossa percentuale della classe operaia inglese»¹⁶. E infatti l'assorbimento di questi valori anarchici all'intero del riordinamento egemonico del *milieu* culturale

promuovere la circolazione del giornale e di registrare gli effetti terribili della Depressione nel Paese. Ma Cohen si presentava anche con un piano per dare vita a un esperimento comunitario nel Michigan, tramite l'acquisto di un'area di quasi quattromila ettari di terra coltivabile. Siccome si trattava di lotti già coltivati e pieni di bestiame, l'idea di rilevarli sollecitava molto Cohen e numerosi sostenitori del giornale. Cohen utilizzò il giornale, negli ultimi mesi del 1932, per raccogliere adesioni all'impresa. Se da un lato si sottovalutavano le difficoltà economiche e materiali (non ultime l'accensione di una pesante ipoteca e il forte indebitamento nella prospettiva incerta di buoni raccolti su una terra acquitrinosa), dall'altro Cohen ridava alimento alle visioni utopiche coltivate da lui e dai suoi compagni anarchici.

Sosteneva con vigore lo stesso Cohen: «Ci vedevamo intenti alla costruzione di un mondo nuovo, un paradiso in terra, un regno di giustizia per chiunque avesse aderito e fatto la sua parte»²⁰. Eppure, come osservava, «i coloni erano continuamente indotti a rispettare norme che si basavano su qualche forma di coercizione»²¹. Poi, nonostante Cohen avesse dipinto *Sunrise* come qualcosa di più che una semplice «aspirazione a trovare una soluzione provvisoria» alla Depressione, molti coloni se ne andarono dopo pochi anni, ai primi segni della ripresa economica²². Va inoltre detto che, senza i sussidi economici degli enti per l'agricoltura e per il ripopolamento delle campagne promossi dal New Deal, il disastro economico di *Sunrise* sarebbe avvenuto molto prima. Finita tra le braccia del governo federale, la colonia rimase irrimediabilmente irretita nelle spire della burocrazia pubblica. Cohen e alcuni suoi seguaci furono per giunta invischiati in una battaglia legale riguardo all'amministrazione della colonia. Cohen fu poi assolto e ogni accusa di malversazione contro di lui si rivelò falsa, ma nel 1936, quando la colonia crollò definitivamente, era ormai un uomo profondamente amareggiato.

Il senso di sconfitta e di avvilitamento che segnò gli ultimi giorni di *Sunrise* era il risultato non solo della mancanza di coesione della colonia, secondo il giudizio di Cohen, ma anche della delusione riguardo al suo ruolo di leader. A *Sunrise* c'era chi lo guardava con rispetto e aveva una piena fiducia in lui, ma altri lo ritenevano freddo e privo di carisma. Più tardi, un suo critico avrebbe scritto: «Non seppe mai dare a *Sunrise* l'armo-

di fare i propri interessi e di subire l'influenza dell'opportunismo prevalente nella società americana, in cui tenevano banco la competizione e il pragmatismo.

Una parte notevole del dissenso che si manifestava a *Sunrise* riguardava la divisione del lavoro e le regole da adottare. Dato che i coloni erano ben poco esperti del lavoro dei campi, mentre c'era sempre urgenza di seminare e raccogliere per il mercato, i tentativi di assumersi responsabilità collettive si scontravano immediatamente con i problemi di assegnazione dei compiti. Se dovevano nominare un responsabile dei lavori o un consiglio di gestione della manodopera, i coloni si trovavano in grande difficoltà per cercare di evitare misure coercitive e così promuovere uno spirito di responsabilità collettiva. Mentre i primissimi mesi furono vissuti in un clima di festoso entusiasmo, all'iniziale spinta spontanea si sostituì ben presto un'istituzionalizzazione astiosa delle regole lavorative. Erano norme che imponevano un numero specifico di giornate lavorative all'anno (275 per gli uomini e 225 per le donne) e una multa per chi non rispettava gli impegni (1,25 dollari al giorno per chi si allontanava dalla colonia, 2,50 dollari per chi restava ma si rifiutava di lavorare). Le donne impiegate nelle attività agricole nutrivano un particolare risentimento nei confronti di quelle che servivano a tavola nei periodi dell'anno in cui il lavoro nei campi si faceva più faticoso e pressante. Si era riusciti a trovare qualche colono capace di fare lavori specializzati, di carpenteria, d'idraulica, di produzione casearia, senza doversi rivolgere all'esterno, ma la divisione del lavoro all'interno incontrava grosse difficoltà a trovare metodi soddisfacenti che sollecitassero la responsabilità collettiva senza ricorrere a norme coercitive.

Il tentativo di creare uno spirito collettivo che diede i migliori risultati fu quello dell'organizzazione scolastica e di vita in comune per i bambini. Diversi coloni che avevano già partecipato ad altri esperimenti di tipo educativo e comunitario, nella *Stelton Colony* per esempio, diedero un grosso contributo di esperienza e d'impegno ideologico in questo campo. Ne nacque un orientamento didattico che metteva in primo piano lo sviluppo della coscienza sociale del bambino attraverso attività pratiche, intellettuali e culturali. A fianco di questa educazione liberatoria integrata, nacque una Casa dei bambini. Si era scelto l'edi-

il passaggio da quella che lo storico Matthew Frye Jacobson chiama *probationary whiteness*²⁸ (cioè una appartenenza «condizionale», in prova, alla «razza bianca») a una *Caucasian whiteness* (l'essere «bianchi» a pieno titolo). L'ebraismo, così, perdeva qualcosa della sua spinta contro culturale e di opposizione ed era sussunto nell'etnia dominante.

Un altro fattore di normalizzazione fu l'ascesa del sionismo e l'identificazione con lo Stato d'Israele, soprattutto dopo l'Olocausto. In effetti, la principale tendenza tra gli ebrei degli Stati Uniti lasciava poco spazio a un comunitarismo di opposizione, ulteriormente indebolito dall'emergere di un *Welfare State* che avrebbe assorbito molte forze di opposizione nella coalizione socialdemocratica roosveltiana. Il successivo emergere della Guerra Fredda, il cosiddetto *Warfare State*, avrebbe poi messo l'anticomunismo al servizio dell'aggressione imperialista degli Stati Uniti.

Per un altro verso, l'eredità degli ebrei anarchici tra le comunità degli immigrati si è incarnata, come ha osservato un importante storico dell'anarchismo in America, Paul Avrich, in «una vita sociale e culturale ricca [che], abbattendo le convenzioni del sistema sociopolitico egemone... ha lasciato intravedere quel mondo più libero cui essi aspiravano con tanto ardore»²⁹. Tuttavia, per comprendere l'anarchismo ebraico non solo come tradizione ma come movimento, occorre riconoscere che la trasformazione dell'esperienza degli immigrati non ha posto fine alla sua presenza negli Stati Uniti. Infatti, un'altra generazione di ebrei anarchici, cresciuta nelle lotte per una maggiore giustizia sociale a favore di quanti non avevano ottenuto lo status di «bianchi», avrebbe attaccato le strutture coercitive e oppressive della vita quotidiana, sia nei centri rurali del sud sia nei campus universitari del nord del Paese. Questi nipoti dei primi immigrati, liberi da qualsiasi vincolo «nazionale» e dalle urgenze pratiche della sopravvivenza che pesavano sulla classe operaia, avrebbero trovato negli anni Sessanta una nuova strada verso l'anarchismo e il comunitarismo radicale.

12. Cit. in L. Veysey, *op. cit.*, pp. 122-123.
13. *Ibid.*, p. 119.
14. Harry Kelly citato in *Ibid.*, p. 107.
15. Sull'erosione dell'esperienza didattica di controcoltura alla *Stelton*, vedi *Ibid.*, p. 175. Sul conformarsi degli immigrati alla privatizzazione della vita familiare, vedi A. Kraditor, *The Radical Persuasion, 1890-1917*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1981, in particolare alla p. 78. Sull'incidenza antiradicale del familismo, vedi C. Erasmus, *In Search of the Common Good*, The Free Press, New York 1977, e Y. Talmon, *Family and Community in the Kibbutz*, Harvard University Press, Cambridge 1972, pp. 1-50.
16. L. Veysey, *op. cit.*, p. 196.
17. F. Hearn, *Domination, Legitimation and Resistance: The Incorporation of the Nineteenth Century English Working Class*, Greenwood Press, Westport 1978, pp. 154-155.
18. P. Avrich, *Anarchist Voices*, cit., p. 311.
19. Sugli esperimenti di comuni agricole ebraiche alla svolta del secolo e sulla loro composizione sociale, vedi U. D. Herscher, *Jewish Agricultural Utopias in America, 1880-1910*, Wayne State University Press, Detroit 1981, in particolare p. 19. Sull'origine sociale dei primi coloni dei kibbutz, vedi H. Infield, *Cooperative Living in Palestina*, The Dryden Press, New York 1944, e M. E. Spiro, *Kibbutz: Venture in Utopia*, Schocken Books, New York 1967. Per un parallelo tra *Sunrise* e i kibbutz, vedi F. Shor, *The Utopian Project in a Communal Experiment of the 1930's: The Sunrise Colony in Historical and Comparative Perspective*, «Communal Societies», n. 7 (1987), pp. 82-94.
20. J. J. Cohen, *In Quest of Heaven*, Sunrise History Publishing Committee, New York 1959, p. 69.
21. *Ibid.*, p. 95.
22. *Ibid.*, p. 1. Sull'abbandono delle colonie utopiche nelle fasi di ripresa economica, vedi C. Pierce LeWarne, *Utopias on Puget Sound, 1885-1915*, University of Washington Press, Seattle 1975, p. 234.
23. Ph. Trupin, *Comments on 'In Quest of Heaven'*, manoscritto inedito, Bentley Collection, University of Michigan.
24. J. J. Cohen, *In Quest of Heaven*, cit., p. 43. Erano esclusi solo i comunisti dichiarati.
25. *Ibid.*, p. 68. Sulla scomparsa dello yiddish come lingua e come cultura prevalente, vedi J. A. Fishman, *Yiddish in America: Socio-Linguistic Description and Analysis*, Indiana University Press, Bloomington 1956, pp. 14, 48-49 e 70-71.
26. P. Avrich, *Anarchist Voices*, cit., p. 307.

XIII

L'ANARCHISMO NEL MOVIMENTO DEI KIBBUTZ di *Yaacov Oved*

Il movimento kibbutziano non rientra nell'ambito dell'anarchismo e delle sue varie correnti. Diversi suoi elementi cardine, quali il legame integrale con lo Stato ebraico e il sionismo, la quantità di suoi appartenenti presenti nelle forze di sicurezza e nell'esercito israeliano, nonché le sue attività e il coinvolgimento nei partiti politici, lo distinguono nettamente da un qualsiasi contesto anarchico, passato o presente. D'altro canto, il movimento anarchico e le sue varie correnti non hanno mai visto nel movimento kibbutziano un compagno di ideali e di lotte.

Ciononostante, quel che vi è di peculiare nel movimento dei kibbutz è il fatto che in diverse fasi della sua storia hanno fatto la loro comparsa elementi e fonti di ispirazione anarchica, alcuni dei quali esistono ancor oggi. Quella che segue è un'analisi di queste fasi e delle loro caratteristiche.

La letteratura anarchica era piuttosto diffusa tra i fondatori

di grande importanza come modello per avviare la costruzione di una società nuova in Palestina. Egli scrisse:

Mentre nella nostra società l'organizzazione è sotto il giogo del governo... tutto sarà diverso nella società del futuro, in cui la «Libera Alleanza» sarà il principale fondamento per il formarsi dei kibbutz... l'elemento di base di questi kibbutz sarà la comune.

Queste parole furono scritte all'epoca in cui in Palestina si formavano i primi kibbutz ed esprimevano lo spirito del tempo. Prova ulteriore ne è il fatto che tra i primi libri tradotti in ebraico e distribuiti in Palestina nel 1923 vi fu *Il mutuo appoggio* di Kropotkin, e che qualche tempo fu dopo pubblicata un'altra delle sue opere, *La Grande Rivoluzione*. Vi era a quell'epoca una certa attrazione per le idee di Kropotkin sulla prevalenza dell'aiuto reciproco, sull'integrazione tra città e campagna e tra agricoltura e industria, sull'istituzione di una rete di comunità nuove, legate tra loro in modo federativo. Queste idee trovarono tutte solida espressione nelle teorie del «grande *kvutza*», che avrebbe preso il posto del piccolo, «intimo» *kvutza*, con l'inizio della grande ondata di immigrazione che avvenne all'indomani della prima guerra mondiale.

Tra i padri fondatori del movimento dei kibbutz per cui l'anarco-comunismo fu fonte di ispirazione ebbe notevole importanza Yitzhak Tabenkin, leader spirituale del movimento *Kibbutz Hemeuhad*, la tendenza prevalente nei kibbutz degli anni che precedettero l'istituzione dello Stato di Israele.

Le idee di Tabenkin erano vicine all'anarco-comunismo, mentre egli era critico nei confronti dell'anarchismo individualista che non vedeva nella comune le basi umane della vita sociale. Le sue riserve a riguardo del governo non erano condivise dai socialisti non anarchici. Su questo tema Tabenkin fu ambivalente, poiché, pur riconoscendo i pericoli del governo politico, era anche consapevole della necessità per il movimento operaio di usare le istituzioni statali. La sua concezione di Stato non era quella di uno stadio che può venir superato d'un balzo o negato con un'azione unica. Egli vedeva lo Stato come uno strumento necessario benché pericoloso per il raggiungimento degli scopi sionisti-socialisti. Tabenkin credeva che le condizioni del

Landauer avrebbe dovuto partecipare alla costruzione di una nuova terra e di una società nuova, come guida e come mentore.

È degno di nota il fatto che, negli ultimi anni, Gustav Landauer fu molto vicino ai circoli sionisti. Poco tempo prima di essere assassinato venne invitato a partecipare a una conferenza a favore di *Eretz Israel* (Terra d'Israele) che si sarebbe tenuta a Monaco nel 1919, in occasione della quale doveva essere discussa la questione dell'insediamento cooperativo in Palestina. Landauer aveva accettato l'invito raccogliendo una gran quantità di idee sul carattere decentralizzato di un tale modello di insediamento. Era sua intenzione, infatti, proporre a quella conferenza un progetto per la costruzione sociale di *Eretz Israel* che facesse ricorso alle comunità e al federalismo. Si può apprendere qualcosa in merito all'influenza esercitata da Landauer sui circoli giovanili tedeschi anche dalla biografia di Gershom Scholem. Nelle sue memorie di gioventù (*Da Berlino a Gerusalemme*, pp. 57, 178), Scholem scrive: «Il libro di Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* (Appello al socialismo) lasciò una profonda impressione non solo su di me, ma anche su un numero non ristretto di giovani sionisti»; e ancora: «Landauer tenne numerose conferenze nei circoli sionisti, esercitando su di loro una grande influenza...», sottolineando infine che: «La percezione sociale e morale di anarchici quali Tolstoj e Landauer fu di importanza inestimabile per la costruzione della nuova vita in *Eretz Israel*...».

Io stesso ne ho trovato prova nel 1993, quando ho intervistato uno dei membri veterani del movimento *Kibbutz Hadati* (di ispirazione religiosa), emigrato in Palestina dalla Germania negli anni Trenta. Si trattava di uno dei membri fondatori di *Kibbutz Hadati* e, anch'egli, ha menzionato l'importanza dell'influenza che l'*Appello al socialismo* di Landauer ebbe su di lui e sui suoi contemporanei che si stavano allora preparando per vivere in un kibbutz della Palestina.

Ma l'influenza di Landauer fu avvertita innanzi tutto tra i membri del movimento giovanile *Hashomer Hatzair* che erano immigrati in Palestina e vivevano nella comunità cooperativa di *Bitaniya Illit*. La peculiare interpretazione data alle idee di Landauer e di Buber risiedeva nel tentativo di costruire una comunità nuova da parte di giovani che erano stati educati nel

Continuando a parlare del modo di sentire che era stato comune nei primi tempi, affermò inoltre che: «Fu del tutto naturale che dei giovani ebrei colti, russi ed europei, trovassero nelle dottrine di Kropotkin e di Landauer tanto un interesse quanto una fonte di ispirazione...».

È interessante notare come nell'autunno della sua vita Ya'ari abbia poi rifiutato questi giudizi, nonché le origini anarchiche del movimento *Hashomer Hatzair*. Lo disse in un'intervista del 1978 con Avraham Yas'ur. Alla domanda di Yas'ur: «Si potrebbe definire anarchica la concezione del kibbutz nel suo periodo comunitario?», Ya'ari rispose: «Oggi, in nessuna circostanza la definirei come anarchismo...». Quando Yas'ur gli chiese se fosse consapevole delle idee anarchiche che erano prevalse nei primi tempi, argomentò che: «Ve ne erano alcune, ma nessuna venne mai messa in pratica in alcun luogo...», aggiungendo: «Perché abbiamo bisogno di cercare idee da altre fonti? Il nostro è stato un pensiero originale, derivato sia dall'intuizione sia dall'esperienza».

A partire dagli anni Trenta, gli anni della costruzione e dell'espansione del movimento dei kibbutz in *Eretz Israel* e nella Diaspora, le teorie marxiste-socialiste si rafforzarono e l'influenza anarchica fu accantonata. In quegli anni il movimento dei kibbutz attraversò importanti trasformazioni strutturali. Il periodo di sperimentazione era finito e aveva inizio un processo di istituzionalizzazione e di coinvolgimento politico che riguardò tutte le componenti del movimento. La lotta politica aveva iniziato a occupare un posto centrale nella comunità ebraica della Palestina.

Tra le poche manifestazioni dei legami intercorrenti tra la teoria anarchica e il movimento dei kibbutz che vennero alla luce negli anni immediatamente seguenti, vi fu la pubblicazione dell'autobiografia di Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, da parte della casa editrice *Kibbutz Hameuhad*. Inoltre, nell'ambito dei seminari di studio dedicati a questioni ideologiche che si tenevano nel movimento kibbutziano, parte del tempo fu dedicata all'analisi critica delle idee di Kropotkin sulla futura società comunitaria. Tali analisi erano dedicate soprattutto ai suoi libri *Il mutuo appoggio* e *Campi, fabbriche e officine*. Andrebbe tuttavia sottolineato come le istituzioni e i portavoce del movimento kibbutziano abbiano accuratamente evitato di

Tra i molti personaggi che si sono detti socialisti, Gustav Landauer appartiene alla corrente più autentica e più pura che aspirava a dar inizio alla costruzione della nuova società e a una vita nuova a partire dalla base, attraverso l'educazione dei singoli individui e la creazione di piccole cellule di persone che intraprendevano questa via sulla base di una scelta libera e consapevole... Si può affermare che nei suoi libri e nelle sue parole Landauer, tra le generazioni recenti, ha dato l'espressione più chiara e forte a questa corrente, che grande influenza ha avuto sul *kuvtza* e sul kibbutz.

Augustin Souchy è stato, tra le personalità eminenti del movimento anarchico, quello il cui apprezzamento per i kibbutz è risultato più esplicito. Souchy visitò Israele e i kibbutz nel 1951 e nel 1962, dedicando poi un capitolo della sua autobiografia alle impressioni ricavate da queste visite. Nel complesso ha avuto un atteggiamento molto positivo, affermando che: «il kibbutz è radicato nel sentire comune di persone che si uniscono volontariamente perché tra di loro la giustizia sociale divenga una realtà». Nel concludere questo capitolo aggiunge: «Ho lasciato il Paese con la convinzione che gli insediamenti sul modello del kibbutz rimarranno in futuro i prototipi della giustizia sociale».

Gli anni Settanta e Ottanta hanno visto la pubblicazione di articoli sull'anarchismo e il kibbutz. Cito, ad esempio, quelli scritti da Giora Manor su «Hotam» nel novembre 1974, diversi articoli di Avraham Yas'ur su Kropotkin, Landauer, Buber e Bakunin, e un mio articolo sull'immagine della società futura secondo Kropotkin.

Di recente, nello scenario di disillusione nei confronti delle teorie socialiste marxiste e della loro applicazione nei regimi totalitari, l'atteggiamento verso l'anarchismo nei circoli intellettuali del movimento dei kibbutz è iniziato a cambiare. Vi è una certa tendenza a far riferimento a fonti di influenza anarchiche in diversi libri apparsi a partire dagli anni Ottanta. Degni di nota sono il libro su Gustav Landauer, *Writings and Correspondence* (Scritti ed epistolari) (1982), curato da Avraham Yas'ur; *Trends in Kibbutz Socialism* (Tendenze del socialismo kibbutziano) (1989), di Rosner, Shor, Chisik e Ovnat, in cui un capitolo è dedicato alle influenze anarchiche; *An Anthology of Jewish*

dell'anarchismo? Possiamo impiegare tali strumenti per innescare una qualche forma di processo di rinnovamento per il kibbutz? Vi è spazio per un incontro con le esperienze anarchiche che guardano allo Stato con doveroso scetticismo senza credere, tuttavia, che dal collasso di quest'ultimo discenderà la salvezza? La questione è la seguente: che cosa della tradizione anarchica può essere trasmesso al kibbutz pluri-generazionale e socialmente impegnato?

In questo contesto, Tsur ha sottolineato che «da un lato, l'anarchismo ha origine libertarie, mentre dall'altro esso ha origini comunitarie... lungo la storia del movimento dei kibbutz, abbiamo attinto a entrambe». Con riferimento alla situazione attuale, Tsur si è detto d'accordo con le osservazioni di Chaim Seeligmann e ha valutato che «l'analisi della situazione attuale dei kibbutz da una prospettiva anarchica può arricchire la riflessione e il modo di considerare i problemi: eccone dunque l'importanza».

Anche Elihau Regev, autore del già citato *Il kibbutz è morto, lunga vita al kibbutz*, ha partecipato alla discussione ribadendo le sue convinzioni anarchiche:

Il mio anarchismo è, innanzi tutto, un sistema di valori, un'etica. La peculiarità dell'etica anarchica è nel suo coniugare senza contraddizione «responsabilità» e «sovranità». Il mio essere anarchico è identico al mio modo di pensare in termini cooperativi, e non vi è alcuna distinzione tra i due. In altre parole, il mio anarchismo è cooperativo e il mio ideale cooperativo è anarchico.

In quell'occasione ho presentato una rassegna storica sui diversi stadi nelle relazioni tra anarchismo e movimento kibbutziano:

Primo stadio: fino al 1925. È lo stadio iniziale, sperimentale, in cui le influenze anarchiche sono prevalenti.

Secondo stadio: tra il 1925 e il 1965. È lo stadio dell'istituzionalizzazione del movimento, in cui vi è una completa negazione dell'anarchismo.

Terzo stadio: a partire dal 1960. È lo stadio in cui si osserva una ripresa dei legami con Buber, Landauer e con l'anarchismo comunitario.

XIV

FEMMINISMO ANARCHICO ED EBRAISMO di *Birgit Seemann*

Con il presente scritto mi propongo di addentrarmi nel campo, largamente inesplorato, dei legami tuttora ignoti tra anarchia, femminismo ed ebraismo, e di illustrare alcuni temi di rilievo prendendo spunto da una ricerca che riguarda il caso di tre donne ebrae attive nel movimento anarchico. Prima di entrare nel merito, tuttavia, vorrei fare alcune considerazioni generali su anarchia, femminismo ed ebraismo.

Dall'Europa all'America, il movimento anarchico e l'anarcosindacalismo sono stati, e sono tuttora, dominati dal pensiero maschile: formulazioni teoriche e prassi sono state determinate essenzialmente da uomini – uomini di razza bianca – come Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Malatesta, Durruti, Landauer o Rocker. Inoltre, a quanto mi è dato di vedere, ancora oggi il movimento anarchico identifica il suo avversario fondamentale

caratterizza la relazione del singolo individuo con l'ebraismo. Va aggiunto poi che le differenze sul piano confessionale sono molte e profonde: agli inizi del XX secolo nell'Europa occidentale una minoranza di ebrei tradizionalisti ortodossi conviveva, fianco a fianco, con ebrei sionisti, o liberali assimilati, o convertiti al cristianesimo, o atei socialisti. La mia tesi è che sulle posizioni anarchiche e anarca-femministe assunte dalle militanti di origine ebraica abbiano avuto profonda incidenza sia la questione dell'appartenenza ebraica sia la questione dell'antisemitismo, e sulla scorta degli studi da me compiuti su Emma Goldman, Milly Witkop-Rocker e Hedwig Landauer-Lachmann, mi propongo di trattare alcune interpretazioni ebraiche dell'anarchismo e dell'anarca-femminismo, tra loro diverse, nonché l'impatto che esse hanno avuto su questi due movimenti.

Furono numerose le donne ebreo-impegnate nei movimenti anarchici e nell'anarco-sindacalismo che attraversarono i Paesi dell'Occidente a cavallo tra il XIX e il XX secolo, e molte di esse provenivano dall'Europa orientale, dove gli ebrei soffrivano una condizione di oppressione politica, economica e sociale particolarmente marcata. Non poche giovani donne russe o dei Paesi baltici abbandonarono la terra d'origine in cerca di una vita migliore negli Stati Uniti o nell'Europa occidentale.

Emma Goldman, ebrea della regione baltica, nacque nel 1869 in Lituania e trascorse i primi anni della sua vita nel quartiere ebraico di Kovno. La sua famiglia pativa non solo a causa della miseria e dell'odio antisemita, ma anche dell'autoritarismo del padre e della soggezione rassegnata della madre. Già nell'infanzia Emma prese le distanze dall'ebraismo, approdando a quell'atteggiamento di ribellione nei confronti di qualunque forma di oppressione religiosa che segnerà l'intero arco della sua esistenza, come ci dimostrano queste annotazioni tratte dal suo diario: «Ricordo che già da bambina, quando ancora vivevamo in Russia, opponevo resistenza a qualunque forma di ortodossia, né tolleravo la dura severità impostaci dai nostri genitori... Ero indignata nel rendermi conto che una relazione d'amore tra un ebreo e un non ebreo era considerata alla stregua del peggior crimine, e la nascita di un figlio illegittimo un fatto assolutamente immorale» (Goldman 1987, p. 119). Dopo aver trascorso alcuni anni

rivoluzionario tra gli operai ebrei dell'Inghilterra, per divenire infine l'anarchica che avrebbe dedicato la vita intera alla lotta per la libertà, dopo l'incontro sentimentale con Rudolf Rocker, anarco-sindacalista tedesco e non ebreo. Ci fu quindi la rottura con l'ebraismo tradizionale, ma ciò non impedì a Milly e a Rudolf di prendere attivamente parte al movimento operaio ebraico. Durante la prima guerra mondiale Milly conobbe la prigione a causa del suo coerente impegno antimilitarista e antinazionalista; più tardi, in Germania, fondò la *Syndikalistischer Frauenbund* (Lega Sindacale delle Donne), di cui troviamo la ragion d'essere nelle sue stesse parole: «La donna deve essere la compagna dell'uomo non soltanto nella vita privata: deve essere la sua alleata anche nella lotta, poiché è assoggettata alla stessa indegna condizione di vita» (Witkop-Rocker 1988, p. 4). Emigrati negli USA nel 1933, Milly e Rudolf vissero nella colonia anarchica di Mohegan. Milly si spense nel 1955 a New York.

Hedwig Lachmann nacque nel 1865 a Stolp/Ostpommern, una cittadina della Germania orientale che oggi appartiene alla Polonia; il padre, un maestro di musica ebreo, era di origine russa. La famiglia Lachmann si stabilì nel villaggio di Krumbach, nel sud della Germania, dove il padre di Hedwig, in qualità di rabbino, era a capo di una piccola comunità di residenti ebrei che viveva in perfetto accordo con la comunità cristiana. Successivamente Hedwig si trasferì a Berlino, ove divenne rinomata come traduttrice e come poetessa. Nel 1899 incontrò colui che doveva divenire in seguito suo marito, l'anarchico ebreo Gustav Landauer, tedesco, che da Hedwig apprese la versione democratica, di base, dell'ebraismo. In netto contrasto con Emma Goldman e Milly Witkop-Rocker, Hedwig Landauer-Lachmann esitò a lungo prima di aderire ai movimenti anarchici e femministi della Germania guglielmina, non essendo incline a misurarsi nell'agone politico. Nelle sue poesie e nelle sue lettere, tuttavia, essa scrive delle donne, della loro vita e della mistificazione che sta dietro alla sfera della famiglia e del privato vissuta come «rifugio».

Nei primi anni del XX secolo divenne più intenso il coinvolgimento di Hedwig e di Gustav Landauer nel dibattito sui grandi temi dell'ebraismo e dell'identità ebraica. Dibattito che entrambi affrontarono cercando ispirazione nelle espressioni

rifiutò la religione in qualunque forma; il suo senso di appartenenza all'ebraismo era di natura affettiva e immune dal nazionalismo. Milly ruppe con l'ebraismo ortodosso per trovare una visione del mondo nuova, laica, nell'anarco-sindacalismo. Hedwig trasformò il suo ebraismo ortodosso in un messianismo di ispirazione libertaria. Penso di poter affermare che il radicalismo di cui è impregnata la loro lotta per liberare il mondo da ogni gerarchia e da ogni oppressione affondi le sue radici anche in tre altre grandi tematiche. Quella di una rielaborazione della base costitutiva della religione ebraica a partire, ad esempio, da taluni caratteri matriarcali (mi vengono in mente alcune figure storiche dell'ebraismo al femminile: Sara, Rebecca, Rachele, Ruth, Ester e Giuditta). Quella dell'influenza emancipatoria della filosofia sociale ebraica sull'idea di cambiamento rivoluzionario della società. E infine quella della critica del patriarcato nella società capitalista cristiana. Anarca-femministe ebrehe come Emma Goldman, Milly Witkop-Rocker e Hedwig Landauer-Lachmann non guardavano alla società solo come a un sistema fondato sul dominio, come a una struttura repressiva o come a una sfera di produzione basata sulla gerarchia delle classi, ma anche come a un intersecarsi di relazioni umane. Nella loro visione, qualunque prospettiva o strategia rivoluzionaria era inscindibilmente connessa all'attenzione e al miglioramento qualitativo della vita umana in tutta la sua diversità. Le voci del pensiero anarca-femminista ebraico sono state soffocate ben presto dal genocidio compiuto dai nazisti sulla popolazione ebraica dell'Europa, ma ritengo che valga la pena approfondire questa riflessione e studiare con attenzione le biografie, le opere e la corrispondenza delle donne anarchiche di origine ebraica di cui ho presentato qui una breve trattazione.

LA DOPPIA IDENTITÀ

Quelle che seguono sono cinque brevi testimonianze personali sul «vissuto» di doppia identità (ebraica e anarchica) da parte di persone diverse per età, condizione sociale e cittadinanza anagrafica, che certo non esauriscono la complessità problematica ma al contrario – e volutamente – ne esprimono le difficoltà, al livello personale, ideologico, esistenziale.

*Audrey Goodfriend, figlia newyorkese di immigrati dalla Russia, è stata negli anni Quaranta tra i redattori (con Paul Goodman, tra gli altri) della rivista «Why»; s'è poi trasferita in California dove, negli anni Cinquanta, ha partecipato alla fondazione della scuola autogestita «Walden» e ne è stata per decenni una delle principali animatrici. Jean-Marc Izrine è un francese di mezza età, idraulico di mestiere, che ha condotto una ricerca sulla presenza libertaria nella cultura yiddish, sfociata nel suo libro *Les libertaires de Yiddishland*. Judith Malina, attrice e regista teatrale, ha fondato a New York nel 1949, insieme a Julian Beck, il «Living Theatre», di cui è tuttora elemento centrale. Hanon Reznikov è membro del «Living Theatre» dagli anni Settanta e firma oggi le recenti produzioni artistiche del gruppo. Arturo Schwarz, nato ad Alessandria d'Egitto, risiede in Italia dal 1949 ed è scrittore e critico d'arte (ma è stato a lungo gallerista d'avanguardia ed è studioso di surrealismo e dadaismo, oltre che di filosofia indiana e cabala).*

La doppia identità, come risulta anche dalle testimonianze

TESTIMONIANZE

1. Audrey Goodfriend

Quando mi è stato chiesto di partecipare a una tavola rotonda su «Anarchici ed ebrei: la doppia identità», ho avuto l'impressione di non essere la persona adatta, e ancora adesso mi sento un po' fuori posto, per i motivi che spiegherò più avanti, ma essenzialmente perché non mi riconosco davvero in una *doppia* identità. Nonostante tutto.

Nonostante il fatto, ad esempio, che io sia nata proprio in seno al movimento anarchico ebraico. Mio padre era arrivato negli Stati Uniti dalla Polonia. Era, allora, socialista, ma diventò anarchico mentre lavorava in una legatoria a Chicago. Mia madre, che veniva da un piccolo *shtetl* (villaggio) polacco, venne introdotta nell'ambiente del «Freie Arbeiter Stimme» da suoi amici di Newark (New Jersey). Poi sono nata io, proprio in

zione di Franklin Delano Roosevelt. Era, questa, una cosa che non riuscivo a capire e cominciai ad avere dei dubbi sul movimento anarchico yiddish. Mi misi a leggere sempre di più e sempre di più altri periodici anarchici. All'epoca, inoltre, ero molto presa da quanto stava succedendo in Spagna. Anche il movimento anarchico yiddish sosteneva gli anarchici spagnoli, ma difendeva la loro decisione di entrare nel governo repubblicano. E anche questo mi diede da pensare. Che cosa stava succedendo alle idee anarchiche tra i nostri compagni ebrei?

Più tardi, «Freie Arbeiter Stimme» cominciò a parteggiare per l'entrata in guerra degli Stati Uniti, sostenendo che la cosa più importante era sconfiggere Hitler. Anche questo mi pose seri problemi, perché credevo che gli anarchici non dovessero essere coinvolti negli Stati e nelle loro guerre. Ebbi delle accese discussioni con mio padre. Lo feci addirittura inferocire quando gli dissi: «sono più in ansia per i nostri compagni anarchici nei campi di concentramento francesi che non per la tua famiglia, una famiglia che io neppure conosco». Anni dopo, da adulta, mi sono resa conto che la mia impetuosità giovanile me l'aveva fatta dire un po' grossa. Anche perché, da buona internazionalista, penso naturalmente che nessuno dovrebbe essere internato o peggio ancora ucciso, di chiunque si tratti, in qualunque parte del mondo.

Poi, quando nel dopoguerra sul «Freie Arbeiter Stimme» ci fu un durissimo scontro sul sostegno da dare al costituendo Stato di Israele e il direttore d'allora, Herman Frank, contrario alla forma-Stato, venne dimesso, rimasi molto turbata. E decisi che non mi sarei più definita ebrea. Ed eccoci alle perplessità che ho esposto all'inizio del mio intervento a proposito della mia «doppia identità». Provengo da un background ebraico, non c'è dubbio, e amo la cultura yiddish, ma non sono minimamente religiosa e non sostengo le idee sioniste, vale a dire che non possiedo le due caratteristiche che, agli occhi del mondo, definiscono l'ebraicità. Per questo continuo a dire «non sono ebrea». La cosa buffa è che tutti dicono che sono quanto di più ebreo si possa immaginare, ma questa è tutta un'altra faccenda.

Facendo un piccolo salto in avanti nel tempo... mi sono impegnata in attività educative e, in particolare, sono stata tra i promotori della *Walden School* di Berkeley (California), fonda-

1971) all'ORA (Organisation Révolutionnaire Anarchiste) che si ispirava alla Rivoluzione spagnola del 1936, ma solo molto più tardi ho scoperto che numerosi ebrei anarchici avevano solidarizzato con la Spagna rivoluzionaria. Poi, nel 1975, ho scoperto per caso l'esistenza del giornale yiddish «Freie Arbeiter Stimme» e dell'omonimo gruppo durante un mio viaggio a New York. E sono venuto a sapere che in Francia, ancora negli anni Sessanta, il periodico libertario yiddish «La Libre Parole» vendeva un migliaio di esemplari.

Se si parla del coinvolgimento degli ebrei nel movimento sociale e, in particolare, nel movimento libertario in Francia, bisogna fare una precisazione preliminare: la presenza di numerosi ebrei sefarditi, arrivati dopo la guerra d'Algeria, ha reso minoritaria la presenza degli ebrei askenaziti. Questi ultimi sono stati socialmente, economicamente e culturalmente assimilati dall'ambiente francese, il che ha comportato la perdita della loro identità yiddish. Non ci sono quasi più mestieri ebraici, e gli ebrei si ritrovano in tutte le professioni del ceto medio (impiegati del settore pubblico e privato, operatori sociali, ecc.). Tuttavia, in Francia c'è una proporzione simile di sefarditi e di askenaziti impegnati nelle lotte sociali, e la questione identitaria si fa dunque sentire più in termini di lotta all'antisemitismo che nella ricerca di una identità yiddish o sefardita.

Tornando alla mia città, Toulouse, darò due esempi significativi. Innanzi tutto, nel gruppo *Alternative libertaire*, un terzo dei membri è di origine spagnola, un terzo ha per lo meno un genitore ebreo e il terzo restante ha origini varie. La presenza ebraica in questo gruppo è certamente molto superiore a quella media in Francia. Si trova inoltre traccia di un gruppo libertario ebraico a Strasburgo nel 1971, e due numeri del giornale «Schvartzte Fone» (Bandiera nera) sono usciti a Parigi nel 1990.

D'altro canto, c'è a Toulouse un piccolo gruppo specifico che si chiama *Pitchképoi*, formato da ebrei e non ebrei provenienti dall'estrema sinistra antiautoritaria. Faccio parte anche di questo gruppo. In talune occasioni, facciamo cucina yiddish a sostegno delle manifestazioni antirazziste o a favore delle lingue minoritarie. E approfittiamo di queste occasioni per ricordare, con pannelli fotografici, volantini, dibattiti, vendita di libri, la storia delle correnti rivoluzionarie di «Yiddishland». Così

ne sistematica degli eventi biblici da parte dei religiosi. Mi sono spinto fino al punto di comparare i Maccabei a Che Guevara, a Zapata, a Durruti e a Makhno... ma ho pestato il naso contro l'incomprensione sia del mio gruppo anarchico sia del gruppo *Pitchképoi*, che non hanno apprezzato l'analogia.

Per concludere, vorrei affrontare un tema delicato, non per aprire una polemica ma perché mi sta a cuore: le posizioni del sionismo ufficiale e la natura statale di Israele. Si è parlato a più riprese di sionismo libertario come di un concetto unanimemente accettato. Vorrei relativizzare questo unanimismo, che rischia, tramite l'idea di anarco-sionismo, di mettere in secondo piano la critica alla natura statale di Israele e al suo sostegno principale, *Tsahal* (l'esercito). Io penso che proprio perché gli anarchici ebrei sono in grado di concepire un sionismo senza Stato, essi debbano esprimersi con forza contro il regime di apartheid, contro gli elementi teocratici dello Stato di Israele, contro il recupero della *Shoah* e contro il devastante capitalismo israeliano.

Credo inoltre, ma forse è l'opinione semplicistica di un ebreo che vive in Francia, che il movimento dei kibbutz si sia chiuso su se stesso e abbia lasciato che i socialdemocratici e la destra revisionista israeliana si spartissero il potere statale. Mi rammarico anche che nel corso di questo convegno non si sia parlato della corrente libertaria presente in seno al *Matzpen** negli anni Settanta.

Per finire voglio ricordare un episodio che ritengo significativo. Negli anni Ottanta il nostro gruppo *Pitchképoi*, presente a una manifestazione antirazzista a Toulouse con i consueti cibi yiddish, esibiva un cartellone che diceva: «Nel '68 avevamo quattordici o quindici anni, abbiamo tirato dei sassi e anche delle bottiglie molotov; se la polizia avesse sparato, oggi non saremmo qui. Per questo non accettiamo che l'esercito israeliano spari sui giovani palestinesi».

* *Matzpen* (Il compasso), organizzazione extra-parlamentare di ispirazione trotskista [N.d.C.].

formato il Living Theatre, abbiamo deciso di creare un gruppo di affinità, e ancora oggi siamo tutti anarchici, tutti pacifisti, quasi tutti vegetariani... non tutti ebrei, ma in gran parte anche questo. L'essere ebrei non è una condizione necessaria per entrare nel Living, ma certamente dà una base morale: siamo infatti ispirati da molti nostri compagni e artisti di origine ebraica, penso a Eric Gutkind o Paul Goodman, grandi fonti di ispirazione anarchica ed ebraica.

Abbiamo portato in scena spettacoli come *La grotta a Machpelah*, *La giovane di Cipro* ecc., lavori che ci hanno dato modo di parlare della possibilità di un mondo anarchico, di una società anarchica: tutti vogliamo libertà e pace, ma se parliamo di anarchismo e pacifismo questo fa paura.

Nel Living, per cinquant'anni, senza sosta, abbiamo fatto – e continuiamo a fare – spettacoli che parlano della possibilità di lottare per il mondo che vogliamo, e non per vari livelli di compromesso. Il che è difficile da esprimere in un mondo pieno di paura della libertà, pieno di guerre, punizioni, militarismo, concorrenza delle multinazionali... Un mondo di oppressione sociale. Per cui è difficile dire: «andiamo dritti verso ciò che vogliamo». Nei nostri spettacoli, da *Paradise Now* ai più recenti che ha scritto Hanon Reznikov (*Anarchia, Utopia*), cerchiamo di dimostrare come ciò sia possibile.

Tramite il rapporto con il pubblico facciamo in modo di non avere in teatro due classi di persone, quelli che parlano e quelli che non parlano, vogliamo unificare il pubblico e gli attori, vogliamo unificare tutto, e questa unificazione mi pare *ecuod*.

4. Hanon Reznikov

La mia formazione è avvenuta proprio in una delle culle del mondo dell'anarchismo ebraico, che è New York, e in un momento particolare: sono nato e cresciuto nel dopoguerra, negli anni Cinquanta.

In quel periodo a New York si sentiva, nelle case popolari dove abitavamo noi, un ottimismo forte, perché si credeva – o almeno, io credevo – che i disastri dell'Olocausto e della seconda guerra mondiale fossero stati tali che l'umanità non avrebbe

stato, questa condizione di armonia sociale che permette una vita spirituale tra la gente... e noi, nel Living, puntiamo su questa strada.

Pur non avendo lavorato molto su testi o leggende ebraiche, ogni tanto ci capita. Alcune cose sono state centrali: per esempio ci siamo dedicati per dieci anni a fare esclusivamente teatro per le strade sotto un titolo complessivo che era *L'eredità di Caino*; ciò perché, in base a una certa analisi, i nostri problemi più gravi nel mondo derivano da un conflitto quasi originario tra classi sociali. Il sacrificio di grano da parte di Caino (agricoltore) non è gradito a Dio quanto il sacrificio animale da parte di Abele (pastore); questi due modi di vivere sono quindi in conflitto, e questo ci è parso una buona base da cui partire per studiare la situazione politica.

Ultimamente abbiamo ripreso questa tematica in quanto ci siamo impegnati in un progetto contro la pena di morte. Lavoriamo anche in America e lì, come saprete, la pena capitale è molto praticata: sono più di tremila i condannati a morte e li fanno fuori al ritmo di uno o due alla settimana. Noi scendiamo in piazza, a Times Square, nel centro di New York, proprio nei giorni in cui ci sono le esecuzioni (a volte lo facciamo anche in Italia), e in questi interventi facciamo riferimento anche alla storia di Caino e Abele, ma per un diverso motivo stavolta, in quanto questo racconto del *Genesi* è molto bello anche sotto un altro aspetto: il primo assassinio non viene punito, non inizia un ciclo di vendette con l'uccisione di Abele da parte di Caino. Dio dà invece un segno di protezione a Caino contro la rabbia degli altri, di modo che possa andare avanti anche dopo avere ucciso... E Caino ne avrà bisogno, perché ha commesso un atto molto grave. Non si avvia però un meccanismo di punizione e vendetta, si cerca invece di portare questa situazione su un altro piano; credo che in questo vi sia una lezione molto importante su cui si può lavorare per capire come affrontare il problema nel nostro mondo.

Proprio adesso abbiamo scoperto un testo della Bibbia – un racconto nel libro dei *Numeri*, credo – che è quello di Corac, una storia troppo poco conosciuta. Corac è un ribelle che, con la sua tribù, si è rivoltato contro l'autorità di Mosè e Aronne durante la traversata del deserto, dicendo: «Possiamo *tutti* entra-

dal mio essere ebreo?

Essere ebreo rappresenta per me un'eredità molto pesante, perché è l'eredità di un popolo che per duemila anni è stato perseguitato, per duemila anni ha sofferto massacri, esclusioni, espulsioni, e che nonostante questo è rimasto l'unico testimone dei popoli dell'antichità.

Essere ebreo significa anche, per me, essere l'erede di un Baruch Spinoza, di un Karl Marx, di un Albert Einstein, di un Sigmund Freud, per citare solamente i primi nomi che mi vengono in mente.

Quindi, se io devo essere degno di questa eredità culturale e storica, non potrò che essere un anarchico e un surrealista, almeno dal mio punto di vista.

L'ebraismo per me significa in primo luogo il rifiuto del principio di autorità e l'esaltazione del principio del piacere; il rifiuto del principio di autorità è una costante del pensiero ebraico: pensate che, ad esempio, nel *Talmud*, quando una questione si risolve facilmente e non trova obiezioni viene qualificata come una questione *cattiva*, mentre quella che dà luogo a venti, trenta interpretazioni diverse e tutte conflittuali quella, sì, è una *buona* questione... ecco: in questo aneddoto sul rifiuto del principio di autorità sta per me l'essenza stessa dell'ebraismo.

Perché indico, come secondo corollario, l'esaltazione del piacere? Il cristianesimo ci dice che questa è una valle di lacrime, che noi dobbiamo soffrire qui per guadagnarci il paradiso lì; il *Quohelet*, l'Ecclesiaste, dice proprio il contrario, e così anche tutta la tradizione cabalistica: noi – e cito, a memoria, il *Talmud* – «se vogliamo far piacere al Signore ed esaltarlo come si deve, dobbiamo prima di tutto essere felici noi stessi: la nostra gioia è la gioia del Signore, del quale siamo il riflesso».

Non è un caso se uno dei trattati più belli della *Qabbalah* (in cui confluiscono, per formarne l'identità, più di sei-settemila testi, a volte divergenti ma uniti da un concetto fondamentale, e cioè l'importanza di raggiungere la conoscenza del sé e l'esaltazione del ruolo della donna), è *La Lettera sulla santità*, che tra le altre cose dice questo: «Stai attento che il piacere della tua compagna viene prima del tuo; stai attento a non forzare mai la tua compagna, e quando fai l'amore con lei devi far sì che lei lo desideri facendo nascere il desiderio con dolci parole e carezze».

Apollo a Delfi si leggono le due parole γνωθι e σεαυτον («conosci te stesso»), queste sono un leitmotiv anche della cultura ebraica, tant'è vero che nel *Talmud* è detto che un sogno non interpretato è come una lettera non letta.

Ora, per quale ragione è così importante questa conoscenza del sé, e quale deve essere il suo strumento? La conoscenza del sé è importante perché ci aiuta a riconoscere in ognuno di noi quella che Jung chiamava l'*anima* nell'uomo, cioè l'immagine archetipica dell'eterno femminile, e l'*animus* nella donna, cioè l'immagine archetipica dell'eterno maschile. Cosa significa? Quando si prende coscienza del fatto che siamo tutti – dal punto di vista psichico – androgini, si riconosce *d'emblée* la parità assoluta tra uomo e donna; si riconosce che non c'è nessuna differenza di carattere gerarchico fra donna e uomo; si riconosce che questi due poli hanno un rapporto complementare e non conflittuale.

Questo è alla base di ogni vera equità sociale, perché oggi la donna si può dire sia l'ebreo dell'umanità. Anche lei, nonostante non sia una minoranza (per fortuna), è discriminata sul lavoro e in tutti gli altri ambiti: basti pensare a quello che è successo – e che succede quotidianamente, purtroppo – nella guerra che ha devastato la Jugoslavia, in cui le vittime principali erano sempre le donne, stuprate per far nascere dei bambini quali erano gli stupratori.

Ora, questi principi fondamentali dell'ebraismo li ritroviamo naturalmente ampliati – e attualizzati – anche nell'anarchia.

Ed è per questo che mi ritengo un ebreo ateo, sionista e anarchico.

Quando dico sionista devo fare una precisazione: sono completamente d'accordo con l'amico Jean-Marc Izrine per quanto riguarda le critiche che ha fatto su Israele di oggi, e mi basti dire che io sono stato uno dei fondatori del gruppo *Matzpen* in Italia, e che ho stampato i «Quaderni del Medio Oriente», pubblicando anche i loro testi teorici.

Quindi il mio essere sionista non è certamente un essere sionista acriticamente, perché ritengo che chi ama veramente Israele abbia il dovere di criticarne i passi falsi; come ritengo che i veri italiani, durante il ventennio fascista, fossero gli anti-fascisti, così ritengo che i veri amanti di Sion – che non è tanto

