

## INTRODUZIONE

Se si cerca il nome di Flora Tristan nelle varie storie del «socialismo utopistico» o «premarxiano» che dir si voglia, si va incontro a sorprese che producono scoraggiamento e scoramento. Si va dalla totale rimozione alla citazione a piede di piè, passando, magari, per un accenno alla sua particolare tendenza ad un «operaismo» non meglio definito. Si ha come l'impressione che questa donna sia passata attraverso le vicende del movimento operaio e socialista come una meteora che ha lasciato sul terreno pochi resti da decifrare e, in ogni caso, poco significativi. Il trionfo della «scientificità» nell'ambito del pensiero socialista ha certamente contribuito a questa censura preventiva che nasconde una delle vicende umane più straordinarie che abbiano mai segnato la storia degli oppressi e dell'intera specie umana. Una vicenda non priva di contraddizioni, ovviamente, ma che appare caratterizzata da una coerenza sentimentale di fondo che sgomenta in questi tempi di cinismo e di egoismo socialmente diffuso.

Flora Tristan non merita neppure un paragrafo nel pur amplissimo saggio di Silvia Rota Ghibaudi dedicato a *Il socialismo utopistico*:<sup>1</sup> semplicemente due riferimenti (sminuenti e del tutto

---

<sup>1</sup> SILVIA ROTA GHIBAUDI, «Il socialismo utopistico», in AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. 5, *L'età della rivoluzione industriale*, pp. 127-246.

secondari). Il primo per dire che Flora Tristan, come altre femministe, si è ispirata al pensiero di Pierre Leroux;<sup>2</sup> il secondo, ancora più mortificante, perché la nostra Flora viene equiparata ai «pazzi» a cui non intendeva accodarsi Proudhon.<sup>3</sup>

Nella celebrata *Storia del pensiero socialista* di George Douglas Howard Cole, Flora Tristan ha un posto autonomo tra i *precursori*, poco più di quattro pagine.<sup>4</sup> Il giudizio espresso dallo storico inglese è estremamente limitativo: l'unica cosa che si salva, nel pensiero di Flora Tristan, è l'afflato internazionalista,<sup>5</sup> perché, per il resto, ella è «una figura veramente stranissima»<sup>6</sup> dalla vita affettiva e sentimentale poco edificante<sup>7</sup>. Certo le *Promenades dans Londres* offrono «un quadro quanto mai commovente e vivace delle tristi condizioni degli operai inglesi e delle prime fasi del movimento cartista», ma anche la sua idea dell'*Unione operaia* non è affatto originale poiché deriva dall'associazione cattolica irlandese di Daniel O'Connell<sup>8</sup>.

Le cose non vanno meglio nella *Storia del socialismo* di Gian Mario Bravo<sup>9</sup>: qui le pagine sono poco più di tre all'interno di un paragrafo significativamente intitolato «Il socialismo riformistico: Blanc, Tristan, Proudhon» in cui si sprecano i luoghi comuni e si assimila l'intero pensiero di Flora Tristan al «sindacalismo»<sup>10</sup>.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 168.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 188, in cui si legge testualmente: «Ma Proudhon (...) non intendeva predicare vangeli, fossero essi quelli di Buchez, Leroux, Lamennais, George Sand, Flora Tristan, Considerant e Pequier; non intendeva aumentare il numero dei pazzi».

<sup>4</sup> GEORGE DOUGLAS HOWARD COLE, *Storia del pensiero socialista*, vol. 1, *I precursori*, pp. 206-211.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 211, in cui si legge testualmente: «essa ha diritto ad un posto in questa storia perché, per quel che finora ho potuto scoprire, fu la prima persona a formulare un piano preciso di Internazionale proletaria».

<sup>6</sup> *Idem*, p. 206.

<sup>7</sup> «Col marito fu una vita da cani e gatti: lui giocava e lei amava spendere e spandere e aveva un temperamento passionale e violento (...). Dopo alcuni anni lo abbandonò, portandosi via i figli» (*idem*, p. 207).

<sup>8</sup> *Idem*, p. 208.

<sup>9</sup> GIAN MARIO BRAVO, *Storia del socialismo. 1789-1848. Il pensiero socialista prima di Marx*.

<sup>10</sup> «Operaista e femminista» (*idem*, p. 126), «vita da ribelle» e via discorrendo. Per quanto riguarda il presunto «sindacalismo», Bravo sostiene che l'Unione operaia si configura come un vero e proprio sindacato e aggiunge: «Con la Tristan ci si trova perciò di fronte alla prima teorizzazione organica europeo continentale (vale a dire non inglese) del sindacalismo; in essa il dato profondamente innovatore era che si trattava di un sindacalismo non corporativo, in quanto questo nasceva appunto come reazione all'ordinamento corporativo, ma neanche puramente categoriale, in quanto

In questa galleria degli errori, orrori ed omissioni, del resto del tutto incompleta, non si possono non citare alcuni casi limite che mostrano che non si tratta soltanto di malafede e ignoranza nazionale.<sup>11</sup> Nella *Storia del socialismo* curata da Jacques Droz, il fantasma di Flora Tristan appare tre volte: rapidissimi cenni che coprono a malapena otto righe in un volume di 769 pagine,<sup>12</sup> mentre in *Le origini del socialismo* di George Lichtheim essa è rubricata sotto la voce «romanticismo e socialismo»<sup>13</sup> senza ulteriori approfondimenti. Del resto anche nel monumentale *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* di Jean Maitron si può leggere alla voce «Flora Tristan»:

[il pensiero di Flora Tristan, *nda*] difficilmente potrebbe passare per originale: è formato da spunti sansimoniani e fourieristi, di pezzi di Robert Owen, di prestiti dai teorici del cartismo, da Louis Blanc e dai riformatori del *compagnonnage* (...). Il collegamento del socialismo e del femminismo proviene dai sansimoniani; la descrizione del palazzo dell'Unione nella sua *Union Ouvrière* assomiglia alla descrizione del falansterio; ma vi è una cosa che non si può togliere a Flora Tristan: l'ardore militante.<sup>14</sup>

Si potrebbe sostenere che il destino critico di Flora Tristan sia simile a quello riservato dalla cultura dei «vincitori della storia» a tanti altri pensatori e pensatrici che hanno subito l'usura del tempo e che si ritiene siano stati smentiti dal corso degli avvenimenti. In realtà, le cose appaiono più complesse e più inquietanti. Siamo di fronte a una duplice rimozione. Non solo quella di una pensatrice in anticipo sui tempi, un'utopista accusata di non aver fatto altro che sognare mondi impossibili e irrealizzabili, ma anche quella di una donna che ha osato affermare se stessa in un mondo che era già

---

la categoria professionale, se era presupposto della nuova organizzazione, veniva compresa nel più vasto ente, l'Unione: e proprio per questo assumeva una caratterizzazione politica, per cui la forma organizzativa si dimostrava nello stesso tempo nuova e racchiudente elementi di dinamicità e di modernità» (*idem*, p. 129).

<sup>11</sup> Da questo punto di vista è eclatante il caso di GIORGIO SPINI, *Le origini del socialismo. Da Utopia alla bandiera rossa*, che nelle sue 394 pagine non cita nemmeno una volta il nome di Flora Tristan.

<sup>12</sup> JACQUES DROZ, *Storia del socialismo. Dalle origini al 1875*, Editori Riuniti, Roma 1973.

<sup>13</sup> GEORGE LICHTHEIM, *Le origini del socialismo*.

<sup>14</sup> JEAN MAITRON, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, vol. III, Paris 1966, cit. in G.M. BRAVO, *op. cit.*, p. 126.

conformato a paradigmi e norme comportamentali maschili e che mal sopportava l'insistenza su temi apparentemente lontani dalla muscolarità della lotta di classe. L'ostinazione di Flora Tristan sui temi etici, la sua instancabile testimonianza a favore dei valori profondi della specie, il suo impegno portato fino allo struggimento fisico (qualcosa che avvicina la sua dedizione a quella di un'altra donna eccezionale, Simone Weil), la sua pervicace e risoluta opposizione ai trucchi e agli intrallazzi della politica, il suo culto della verità che non ammetteva deroghe, la sua testimonianza corporale dell'oppressione di genere, l'altruismo e l'amore verso il prossimo, il suo inguaribile romanticismo, il fervore religioso che anima i suoi scritti: tutto ha concorso all'imbarazzante silenzio sulla sua figura<sup>15</sup>.

Questo silenzio ha trovato la sua compensazione nella creazione di un mito letterario assolutamente innocuo e riappacificante. A cominciare dal nipote, Paul Gauguin, l'artista in fuga dal mondo civilizzato per trovare una pittura in grado di esprimere la totalità dell'essere umano, a contatto con la genuinità del mondo primitivo che, a suo avviso, ancora era in possesso del segreto dell'arte dell'umano, Gauguin che nelle sue *Mémoires* traccia della sua antenata questo ritratto:

Mia nonna era una gran donna. Si chiamava Flora Tristan. Proudhon diceva che aveva genio. Io non ne so nulla, ma mi fido di Proudhon.

Ella inventò un sacco di storie socialiste, tra le altre quella dell'*Union Ouvrière*. Gli operai riconoscenti le hanno elevato un monumento nel cimitero di Bordeaux.

È probabile che non sapesse cucinare. Una pedante socialista, anarchica. D'accordo con il *père* Enfantin le si attribuisce il *compagnonnage*, la fondazione di una certa religione, la religione del *Mapah*: Enfantin sarebbe stato il dio *Ma* e lei la dea *Pa*.<sup>16</sup>

Un ritratto in cui abbondano le inesattezze, ma che ha contribuito a creare un'*aura* di leggenda e che, tuttavia, non aiuta a comprendere la profondità e la pregnanza del pensiero e dell'azione di questa donna straordinaria.

---

<sup>15</sup> È, da questo punto di vista, assolutamente scandaloso, ma emblematico, il fatto che nella sua opera monumentale dedicata al pensiero dell'utopia, *Il principio speranza*, Ernst Bloch non dedichi *nemmeno una parola* a Flora Tristan.

<sup>16</sup> PAUL GAUGUIN, *Avant et Après*, Editions Avant et après, Tahiti, 1989, cit. in EVELYNE BLOCH-DANO, *Flora Tristan. La femme-messie*, p. 335.

Un altro tipo di approccio è quello del poeta André Breton che, nella sua Prefazione ad alcune lettere inedite di Flora Tristan pubblicate nella rivista *Le Surréalisme, même* (n. 3 del 1957), la pone nel pantheon surrealista rivoluzionario, la vede come simbolo del cuore pulsante del ramo sociale del romanticismo francese e come l'apostola di un'organizzazione autonoma del proletariato, in anticipo di quattro anni sul *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels e in contatto permanente con il pensiero di Charles Fourier e di Saint-Simon. Il «papa del surrealismo» non esita a scrivere che forse «non vi è destino femminile che lasci un segno tanto perenne e luminoso nel firmamento dello spirito» come quello di Flora Tristan, e aggiunge che ella è la dimostrazione vivente che la sua affermazione che «la donna riflette la luce divina» è vera.<sup>17</sup> L'efficace iperbole poetica supplisce, in questo caso, all'assenza di una decisa assunzione critica del suo pensiero in chiave emancipatrice e si ha come l'impressione di una nuova figura femminile spiritualizzata che, come quella di Louise Michel in *Arcano 17*, serve semplicemente ad arricchire l'immaginario onirico maschile dei poeti surrealisti.

Il mito letterario ha trovato, infine, la sua celebrazione più clamorosa nel romanzo dello scrittore peruviano Mario Vargas Llosa *El paraíso en la otra esquina*, pubblicato nel 2003 e immediatamente tradotto anche in Italia.<sup>18</sup> Qui ci si trova di fronte ad un libro indubbiamente affascinante, in cui si intrecciano le vicende di Flora Tristan e di suo nipote Paul Gauguin, entrambi colti nella ricerca di un paradiso in grado di restituire alla specie umana la sua stessa essenza, la sua dignità più profonda. Tuttavia, l'intero libro è costruito intorno ad un'idea a suo modo assoluta: l'utopia è destinata al fallimento; ciò che conta non è il raggiungimento (impossibile) della felicità e della pienezza della vita, quanto la ricerca individuale (arte o società non importa). È nota l'avversione del romanziere peruviano ad ogni forma di ideologia utopica rivoluzionaria e infatti anche in questo libro traspare evidente la denuncia del pericolo di un'utopia che possa diventare sogno collettivo e realizzato: in questo caso, a suo dire, si splancherebbero le porte

<sup>17</sup> ANDRÉ BRETON, «Flora Tristan», in *Perspective cavalière*, p. 156 e seg.

<sup>18</sup> MARIO VARGAS LLOSA, *Il paradiso è altrove*.

dell'inferno e non certamente quelle della felicità. Eppure, è tale la malia che sembra discendere da Flora Tristan che ella ci viene restituita in tutta la sua grandezza umana proprio nell'atto di rendere concreti i propri sogni di apostola del socialismo internazionale: «Fece la mezzanotte lavorando, nella stanzetta d'albergo, alla luce di una lucerna scoppiettante, su un progetto di "rifugi" per rivoluzionari che, alla maniera dei conventi e delle case dei gesuiti, li aspettassero sempre, con un letto e un piatto di zuppa fumante, quando andassero per il mondo a predicare la rivoluzione».<sup>19</sup>

Questa riparazione «estetica» non riguarda, ovviamente, soltanto Flora Tristan, anche se nel suo caso la rimozione culturale è stata radicale ed ha visto una partecipazione, per così dire, attiva di intellettuali e rivoluzionari che pure si sono definiti «socialisti». È tutto il pensiero socialista «premarxista» ad aver subito una duplice trasformazione che ne ha sfigurato i tratti: e questa duplicità è tutta racchiusa nel sostantivo «utopia» e nell'aggettivo «utopistico». Prima della sistemazione engelsiana, consegnata alle pagine dell'*Anti-Dühring*, a nessuno era mai venuto in mente di definire utopisti le pensatrici e i pensatori che avevano elaborato i loro progetti, i loro programmi, le proprie nebulose e costellazioni teoriche per rispondere alle nuove esigenze create dal terremoto provocato dalla rivoluzione industriale. Le enormi masse proletarie, il trionfo della bruttezza urbana, il culto dell'egoismo e dell'individualismo sfrenato, del progresso e del successo erano alla base della loro risposta radicale in nome dell'umanità diseredata, costituivano lo scenario materiale e culturale in cui si veniva definendo la loro *scelta etica*, contraddittoria, presuntuosa, non rielaborata teoricamente, e tuttavia *sentita e voluta, immaginata come perfettamente realistica e sensata*, corrispondente ad una generosa *riaffermazione del valore umano della vita attaccato dalla logica del profitto e della concorrenza spietata*. Con sensibilità diverse (e spesso in polemica tra di loro) si erano tuffati nel caos della grande trasformazione capitalistica avvertendo il pericolo della «disumanizzazione» delle donne e degli uomini, trasformati dall'industrialismo in oggetti utili per creare una

---

<sup>19</sup> *Idem*, p. 304.

nuova ricchezza materiale: l'impoverimento dello spirito, della sfera sentimentale, dell'affettività, l'imbarbarimento progressivo delle facoltà umane erano davanti ai loro occhi, esigevano l'elaborazione di una teoria e di una pratica che rendesse palese la verità che era al fondo di tutte le loro prese di posizione: *è possibile vivere in un altro modo, è assolutamente necessario restituire alla vita delle persone la dignità perduta, ogni essere umano è sacro e non può essere ridotto a «cosa»*. Nessuna utopia, dunque, nessun sogno, esattamente il contrario, la dura realtà, era il motore del loro pensiero che si voleva e si considerava soltanto un presupposto dell'azione concreta. Se si rileggono con attenzione gli scritti di Saint-Simon, Owen, Fourier, Wilhelm Weitling (per non citare che alcuni nomi) si può (si deve) sorridere delle loro ingenuità, ma è un sorriso che dice poco del loro valore e molto della miseria dei tempi che attraversiamo, perché quel sorriso è il figlio degenero di una storia del pensiero rivoluzionario che ha voluto programmaticamente allontanare l'umano dal suo orizzonte. La «scienza della rivoluzione» ha sostituito la compassione per la sorte degli oppressi; la fiducia nelle dure, ma ineluttabili leggi della storia ha supplito alla carenza di ricerca sulla vita socialista futura per cui pure si diceva di combattere; la materializzazione dei processi della coscienza ha espulso il sentimento dell'oppressione e ha teorizzato il degrado come premessa necessaria della liberazione.

Tuttavia, questa battaglia culturale non è stata apertamente distruttiva, ha mascherato il suo intento proprio attribuendo le qualifiche di «utopia» e di «utopistico», trasformando la critica sociale di questi precursori in sogno visionario, generoso, ma perdente. La parola «utopia», inoltre, ha un accattivante fascino ambiguo: risponde all'esigenza del *sogno* e della *prefigurazione*, ma sottolinea una distanza abissale dal realismo, e dunque attribuire a qualcuno l'appellativo di utopista lo trasforma nello stesso tempo in un poeta da ammirare per la sua capacità di visione e in un folle da relegare nel museo del pensiero umano.

È evidente che un simile approccio era (ed è) assolutamente falso e falsificante: nel merito e nel metodo. Nel merito, perché qualifica in maniera indebita percorsi di ricerca e teorie che si volevano assolutamente scientifiche e che hanno coinvolto migliaia di persone in esperienze concrete di fuoriuscita dall'u-

niverso industrialista; nel metodo perché stravolge il significato stesso della parola «utopia» deprimendone l'afflato libertario e liberatorio, accentuandone quello contrario dell'astrattezza e della distanza dai reali bisogni umani. In questo, il «socialismo scientifico» è stato buon alleato del pensiero liberale che ha sempre visto nell'utopia soltanto la morte della libertà e dell'individuo, vale a dire una geometria totalitaria che teorizza un impossibile stato di perfezione che si trasforma inevitabilmente in uno stato di polizia. La controprova è pronta sul tavolo operatorio della storia: mai, in nessuna parte del mondo, un qualsiasi esperimento di comunità utopiche è mai sopravvissuto alle dure leggi dell'economia e, quel che è peggio, alla realtà della natura umana.

È proprio questo il punto. Quando i fondatori del «socialismo scientifico» e gli esponenti del pensiero dominante borghese si sono posti all'opera per demolire l'«utopia» che i pionieri del socialismo andavano proponendo, lo hanno fatto dal punto di vista di chi, in un modo o in un altro, ha ritenuto di avere già in tasca la soluzione all'enigma che si nasconde dietro l'espressione «natura umana» e di aver risolto il problema del suo rapporto con la realtà. Sia chi ha sostenuto che la natura umana è economicamente determinata, sia chi, al contrario, l'ha vista come una variabile indipendente dalla struttura economica della società, non ha fatto altro che dare per scontato che la realtà esistente sia la cornice all'interno della quale essa possa (e quindi debba) realizzare se stessa e la propria storia: il tratto comune è costituito dall'idea che la «storia» sia attraversata da una logica che, indipendentemente dalle singole soggettività, è destinata a realizzare un progetto e ad averare una finalità. Questa «finalità» si è conquistata sul campo il nome di «progresso». La «natura umana» è stata messa al servizio di tale idea e, soprattutto, di tale «finalità»: costruire se stessi è moralmente lecito se si contribuisce al raggiungimento di questo obiettivo. L'utopia, come è ovvio, non può entrare nello schema che discende da una tale logica per delle ragioni che sono evidentissime: essa è l'esatto contrario del finalismo che pervade la visione storica dei sostenitori del progresso. Rompe gli schemi e ribalta la logica antropologica che sostiene quella impalcatura teorica: *la natura umana è mortificata proprio dalla struttura e dalla rete di rela-*



*zioni che va a costituire quella realtà ed è proprio per questo che la realtà deve essere modificata e per modificarla bisogna far sì che l'essere possa esprimere tutte le sue potenzialità riconoscendo la profonda incoerenza (per usare un termine caro a Fourier) che lo circonda. In realtà, a ben considerare le cose, le formulazioni di questi pionieri sono quanto di più sensato si possa pensare. Questo non vuol dire che le loro teorie siano esatte (termine orrendo che viene utilizzato proprio da chi ritiene la ricerca come una semplice verifica di una verità aprioristica già posseduta e chiarificata) e utilizzabili non appena se ne sia ricostruita l'ossatura dopo un lavoro archeologico di scavo e di restauro. Esattamente il contrario: la loro sensatezza risiede nel fatto che hanno rifiutato totalmente di soggiacere a quella che viene comunemente denominata la «logica delle cose», e che lo hanno fatto non con il senno di poi, ma verificando, con i propri sensi e la propria ragionevolezza la disumanità del percorso che andava a cominciare con la diffusione dell'industrialismo. Se si vuole, la loro attualità sta nel fatto che sono stati una contraddizione reale e non una contraddizione dialettica: per loro negare era sottrarsi e non essere il polo negativo di una futura sintesi storica, non sono stati rappresentanti del «prezzo da pagare» per andare «avanti», sono stati la dimostrazione che il percorso poteva essere diverso. Per loro, se proprio di progresso si doveva parlare, questo poteva essere misurato soltanto sulla base della qualità della vita, della realizzazione della propria spiritualità, della dignità e dell'integrità degli affetti e dei sentimenti, del grado di liberazione dalla promiscuità e dalle catene del bisogno: la difesa del carattere «umano» della «natura umana» era la loro somma preoccupazione. La bellezza (una parola che spaventa) e il bene (una parola ancora più terribile) erano i loro indicatori, i loro punti di riferimento ideali e teorici, i misuratori del livello di civiltà e di barbarie e spiegano, anche, perché in mezzo a loro non si continuo fanatici della rivoluzione classicamente intesa. La logica della distruzione era loro estranea, come pure la logica del potere. La rivoluzione francese, ai loro occhi, assumeva i volti complementari di Robespierre e di Napoleone, della ghigliottina e del trionfo dei nuovi ricchi. Liberté, égalité, fraternité erano, per loro, soltanto declinazioni politiche di un bisogno reale di trasformazione e di rivoluziona-*

mento della vita: tutti i grandi pionieri del socialismo hanno apertamente manifestato la loro distanza dalla politica e dai suoi mezzi, dalla sua strumentalità, dalla sua volontà di potenza e hanno pagato il prezzo del mancato riconoscimento critico dello spessore delle loro idealità. Poeti, ma non rivoluzionari; profeti, ma non avanguardie coscienti (dove, tra l'altro, è da sottolineare l'uso riduttivo e mortificante delle parole «poeta» e «profeta», che deriva, sicuramente dalla loro «aura» poco scientifica e troppo intrisa di spiritualità agli occhi degli araldi del razionalismo e della scienza).

Vi è poi un altro pericolo nell'attribuzione della qualifica di «utopistico» alle teorie socialiste «premarxiste». Quello di tracciare un segno di uguaglianza con le utopie letterarie che sono fiorite dopo la pubblicazione, nel 1516, dell'*Utopia* di Tommaso Moro o che, scritte in precedenza, hanno ricevuto l'investitura dell'aggettivo proprio sulla scorta della loro somiglianza al paradigma elaborato dal filosofo inglese. Perché, è bene dirlo, vi è un'ambiguità che presiede alla genesi stessa dell'utopia e del genere utopico, della stessa parola *utopia* che designa la «società perfetta», il «paradiso riconquistato». È proprio in questa «perfezione» che si è vista la madre di ogni barbarie, di ogni riduzione del meccanismo complesso delle relazioni umane ad un congegno meccanico di precisione dove nulla è lasciato al caso, ma tutto, al contrario, è regolamentato nei minimi dettagli. *L'utopia è stata identificata con una forma perversa di ingegneria sociale che, azzerando la specificità individuale e soggettiva della natura umana, consegna la soluzione dei problemi della specie all'annientamento di ogni forma di libertà individuale e alla uniformità programmata delle attività psicologiche e sociali.* L'utopia è accusata di essere una razionalizzazione estrema della vita, del tempo e dello spazio, una mortificazione del sentimento e un sistema che schiaccia ogni slancio irrazionale e mistico: *l'utopia è vista come la morte della spiritualità.* È del tutto evidente, se si passano in rassegna alcune delle raffigurazioni letterarie delle società utopiche, che non si tratta affatto di accuse totalmente infondate. Quando si leggono con attenzione le prefigurazioni scritte della società del futuro si resta di sasso nel constatare che nella stragrande maggioranza dei casi in esse si è semplicemente *espulso il fattore umano e sentimentale in nome*

*dell'efficienza logico-matematica, per non dire militare, della nuova società. Da questo punto di vista, molte «utopie» non sono altro che «distopie» o «utopie negative» mascherate che prefigurano la scomparsa dell'essere umano con il suo carico di passionalità e di approssimazione possibilistica al bene.<sup>20</sup>*

È sulla base di questa identificazione che si è sviluppato un imponente apparato ideologico e materiale che ha teso all'unico scopo di denigrare l'utopia in sé, sostenendo che in essa è il germe di ogni forma di totalitarismo. Anzi, ogni totalitarismo è stato considerato un'utopia realizzata e una dimostrazione scientifica di quanto sia «folle» pensare che sia possibile costruire una società basata sul sogno di una nuova umanità che si lasci alle spalle le brutture del capitalismo. In altre parole, l'attacco all'utopia è diventato un attacco diretto all'idea stessa della rivoluzione. Interi dipartimenti di studi universitari si sono dedicati a questa «nobile missione» e hanno prodotto quantità industriali di volumi che hanno avuto la pretesa di dimostrare senza ombra di dubbio che pensare l'utopia è segno evidente e incontestabile di una predisposizione al male (più o meno assoluto). Così se il marxismo, attraverso le pagine di Engels, ha ridotto i primi teorici del socialismo al rango di sognatori che non sono andati oltre una nobile denuncia poetica delle miserie dell'industrialismo, il pensiero forte della borghesia dominante, rovesciando ma non fuoriuscendo da questo schema, ha trasformato ogni sogno in un incubo e lo ha connotato non con i colori accesi dell'ispirazione poetica, ma con il grigiore della prosa storica. Non meraviglia che a fare le spese di questo abbraccio perverso siano state alcune tra le personalità più geniali e più umane che la nostra specie abbia espresso, che sono state debitamente dimenticate o rimosse come presenze ingombranti o imbarazzanti.

Se poi, oltre che «utopista» si è anche donna, la rimozione con relativa gratificazione poetica o con i debiti insulti, è definitiva e senza appello. *L'esclusione dal canone socialista di Flora Tristan*

---

<sup>20</sup> Per rimanere nell'ambito delle prefigurazioni letterarie, solo WILLIAM MORRIS, nel suo romanzo *Notizie da nessun luogo* (1891), ha risolutamente rifiutato il «socialismo da caserma» di tante utopie in nome di un socialismo nutrito di bene, di libertà e di amore: «la grande forza motrice del mutamento fu un desiderio di libertà e di uguaglianza simile alla passione irragionevole di un innamorato» (p. 118).

*è stata assolutamente e chiaramente un'esclusione di genere che non ha trovato riparazione neppure in alcune ricostruzioni femministe influenzate dal marxismo.*<sup>21</sup>

Tuttavia, il nome e l'esempio di Flora Tristan non sopportano un oblio troppo lungo e totale e sono riapparsi all'inizio del nuovo millennio nel libro di Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*. Il filosofo francese prima arruola la nostra Flora nelle truppe del «cosmopolitismo democratico».

«La religione è unione»; il «legame con l'umanità» rappresenta l'avvento del «cosmopolitismo democratico», afferma a sua volta, nel 1843, Flora Tristan (1803-1844). Nata da padre peruviano e da madre francese, erede quindi di due culture, questa militante della prima ora del socialismo moderno esalta le nozioni di «internazionalità» e «internazionalismo». Pubblicato cinque anni prima del *Manifesto del partito comunista*, il suo opuscolo *L'unione operaia* è il primo manifesto operaio di respiro internazionale, il primo appello alla costituzione e all'autoemancipazione della classe operaia senza distinzioni di nazionalità o di sesso, nel segno degli «interessi generali, ossia gli interessi internazionali europei e del mondo intero».<sup>22</sup>

E quindi le dedica le ultime frasi della sua indagine, assumendola ad esempio di una nuova e più positiva forma di impegno.

E per lottare contro la dispersione del lessico chiamato a nominare il «vivere insieme» su scala planetaria, potremmo anche riesumare, nella lunga e contraddittoria vicenda delle reti collettive che sono state tessute contro l'economicismo, la locuzione «cosmopolitismo democratico». Nato, come si ricorderà, nel 1843 per merito di Flora Tristan, all'incrocio tra interculturalità e femminismo, il termine esprime un ideale che continua a dare un senso a una parola oggi tanto contestata: «impegno».<sup>23</sup>

<sup>21</sup> È il caso di SHEILA ROWBOTHAM che nel suo libro *Donne, resistenza e rivoluzione* non solo dedica a Flora solo tre pagine, ma si concede in due occasioni dei giudizi assolutamente fuorvianti sul suo pensiero e sulla sua azione: «Al contrario di Flora Tristan, la quale attendeva ancora la liberazione da parte degli uomini, Margaret Fuller riteneva che il mutamento potesse aver luogo per opera delle donne stesse» (p. 63); «Da Mary Wollstonecraft a Flora Tristan, in ultima analisi le rivoluzionarie attendevano la liberazione dagli uomini» (p. 96; i corsivi sono miei). Il paradosso è che questa seconda precisazione è fatta parafrasando August Bebel e il suo *La donna e il socialismo* e per elogiare il dirigente socialdemocratico tedesco, più lungimirante, evidentemente, della Wollstonecraft e della Tristan.

<sup>22</sup> ARMAND MATTELART, *Storia dell'utopia planetaria*, p. 167.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 416.

È anche attraverso queste vie secondarie e a loro modo ingannevoli che il nome di questa donna eccezionale riemerge periodicamente tra le righe del pensiero dominante e dominato.

\* \* \*

Questo libro è stato scritto in un momento particolare della storia della corrente di pensiero di Utopia socialista in cui la tensione intellettuale e la ricerca teorica e l'impegno concreto nella battaglia contro la peste del XXI secolo, il razzismo reazionario e democratico, si sono articolati, connessi e sovrapposti in maniera originale e impreveduta. A nessuno può sfuggire il fatto che la manifestazione del 17 ottobre 2009 e la creazione della rete dei Comitati solidali antirazzisti ha segnato un salto di qualità non solo nell'azione concreta di centinaia di compagne e di compagni, di sorelle e di fratelli, ma anche nella ricerca delle radici umane dell'impegno socialista rivoluzionario e nella elaborazione di una teoria che superi definitivamente i limiti fin qui imposti dal socialismo scientifico e dalla «politica rivoluzionaria» strumentale ad una logica di dominio e di sopraffazione di diretta derivazione giacobina. Chi scrive ha avuto ben presente tutto questo dalla prima all'ultima parola consegnate a queste pagine e ha dovuto superare la persistente amarezza derivante dalla constatazione sempre più chiara ed evidente che proprio l'egemonia all'interno del movimento degli oppressi di una presunta «scientificità» ha significato l'espulsione e la rimozione di una vicenda umana che, pur con mille limiti e con mille contraddizioni, aveva già posto, nella prima metà del XIX secolo, alcuni temi di fondamentale importanza per l'elaborazione di una teoria della liberazione di genere e dell'intera specie che aveva come base di partenza *l'esperienza umana e l'anelito all'altrove, ad una vita migliore, ad una comunità universale delle donne e degli uomini, dove potersi riconoscere reciprocamente come esseri senzienti, liberi e consapevoli*. Flora Tristan è un esempio fulgido di come si possa teorizzare a partire dalla propria esperienza, di come si possa elaborare un progetto di vita alternativo a quello proposto dall'ideologia dominante e, proprio per questo, è stata semplicemente e deliberatamente cancellata dalla memoria collettiva e relegata nelle curiosità antiquarie, magari nobili, ma inutili. Radici umane, dunque, del-

l'impegno e della ricerca teorica: fuori da ogni rivendicazione astratta e da ogni analisi accademica. Quello che è in gioco è *la ricostruzione emotiva e sentimentale di una rete ideale che è stata inabissata nell'oceano profondo dall'egemonia del pensiero borghese che si è camuffato sotto le vesti del progressismo socialista scientifico. Un'intera generazione di socialisti, è questa la verità, è stata sacrificata sull'altare del «progresso», in nome del quale nessun costo umano è stato considerato di troppo, ma è diventato, al contrario, un arricchimento superiore della contraddizione dello sviluppo della storia. Ecco, il rifiuto della logica dei «costi umani» è esattamente l'elemento dirompente che spezza la logica dialettica hegeliana e marxista per rivendicare il diritto alla vita di ogni singolo essere umano e per teorizzare il socialismo come affermazione della comunità contro le logiche di morte dello Stato oppressivo.*

Ricostruire la figura umana di Flora Tristan ha significato, per chi scrive, rivivere i suoi tormenti e le sue angosce, le sue gioie e le sue delusioni, il suo entusiasmo e la sua disillusione, e ha implicato un'assunzione di responsabilità: quella di non tradire la sua voce, la sua parola, che è, di fatto, la protagonista assoluta di queste pagine che, se sono animate da un respiro, devono soltanto a lei la loro vitalità.

Tuttavia, questo libro non sarebbe stato neppure concepibile al di fuori della ricerca collettiva che si dipana nei mille rivoli di cui sono testimonianza gli altri testi pubblicati da questa casa editrice che è, ormai, bisogna dirlo senza paura e senza pudore, espressione di una costruzione umana e socialista *già in atto*, che si vuole e si pensa come prefigurazione della futura comune universale delle donne e degli uomini.

Se chi scrive ha la responsabilità, come è uso dire, degli errori e delle incongruenze, ben altri sono i contributi che hanno reso possibile la scrittura di queste pagine e di cui l'autore è debitore. Si tratta di debiti umani e ideali.

Il tono stesso di queste pagine sarebbe stato diverso senza *Umanità solidale contro il razzismo* di Renato Scarola che inizia con la perentoria affermazione «Siamo tutti esseri umani» e che si conclude con l'invito a coltivare e migliorare la nostra umanità attraverso l'accoglienza delle donne e degli uomini immigrati che ci arricchiscono con la loro presenza.