

2

RIVISTA ANARCHICA

bimestrale

marzo/aprile

maggio/giugno '78

● * * * /

Ai lettori / 82

● A. Moroni /

Motivi di attualità / 83

● R. Simoni /

Rivolta e rivoluzione

In M. Bakunin / 86

● S. Pendola /

Sulla psichiatria / 103

● M. La Torre /

Magistratura e
azione rivoluzionaria / 109

● A. Verdini /

Andrè Gide: quando

l'inquietudine si fa

ansia di libertà / 115

● Coll. Comunidad del Sur /

La comunità integrale / 137

● Lee Yu See - Wu Che /

Qualche riflessione
sulla rivoluzione cinese / 146

● Vari

Tavola rotonda

● F.C. /

Una vita per l'anarchismo / 199

● * * * /

Recensioni / 200

● * * * /

Rendiconto finanziario / 202

SALAIRES LEGERS



CHARS LOURDS

2 GIUGNO, FESTA DELLA REPUBBLICA.

Volontà

ANNO XXXII
n. 2/3
marzo-aprile
maggio-giugno 1978

* * *	Ai lettori	pag. 82
A. Moroni	Motivi di attualità	" 83
R. Simoni	Rivolta e rivoluzione in Bakunin	" 86
S. Pendola	Sulla psichiatria	" 103
M. La Torre	Magistratura e azione rivoluzionaria	" 109
A. Verdini	André Gide: quando l'inquietudine si fa ansia di libertà	" 115
<i>Collettivo</i>		
<i>Comunidad del Sur</i>	La comunità integrale	" 137
<i>Lee Yu See - Wu Che</i>	Qualche riflessione sulla rivoluzione cinese	" 146
<i>Vari</i>	Tavola rotonda	" 155
<i>F.C.</i>	Una vita per l'anarchismo	" 199
* * *	Recensioni	" 200
* * *	Rendiconto finanziario	" 202

Edizioni RL - Genova

Autorizzazione Tribunale di Napoli 29441 del 30/12/48

Abbonamento annuo: L. 2.500 (estero il doppio)

Gerente responsabile: Pio Turrone

Redazione e Amministrazione: Codello Francesco

Casella postale aperta - 31049 Valdobbiadene (TV)

C.C.P. 9/23228 intestato a: Codello Francesco

Casella postale aperta - 31049 Valdobbiadene (TV)

Stampa: "La Cooperativa Tipolitografica" a.r.l.

Via s. Piero, 13/a - 54033 / Carrara (MS) - tel (0585) 75143

Ai lettori

Questo numero di *Volontà* sarebbe uscito con notevole ritardo.

Questa amara constatazione purtroppo non risolve i nostri problemi. Sarebbe uscito in ritardo non per causa della redazione, nè dei compagni tipografi. In questo numero (già nel precedente) doveva uscire una tavola rotonda registrata a Bologna sulla situazione attuale del movimento anarchico, sia del mouvement, sia in generale di tutta la realtà italiana.

A questa conversazione avevano partecipato alcuni compagni di diverse città italiane e con essi vogliamo qui scusarci anche se, ripetiamo, questo incidente non dipende da noi. E' un numero di *Volontà* doppio, perchè stiamo facendo il possibile per migliorare la rivista.

Ci sono pervenute infatti numerose critiche positive (qualcuna anche negativa) e molti incoraggiamenti a continuare sulla strada intrapresa.

Vogliamo ribadire nuovamente le nostre intenzioni di massima apertura verso tutti i contributi anarchici e libertari che si collochino dentro la "tradizione" di questa rivista. Compito nostro dovrebbe essere quello di anticipare problemi, prospettive, so-

luzioni su cui discutere e dialogare.

In questo senso aspettiamo da parte dei nostri lettori anche semplici lettere di critiche e di osservazioni, nonchè di idee su come rilanciare questa rivista, su come renderla uno strumento utile al movimento anarchico e capace di coagulare attorno a sè diversi compagni libertari che potrebbero esprimersi attraverso di essa. E' un ennesimo e chiaro invito alla collaborazione, al dibattito di cui oggi riteniamo che il movimento anarchico abbia più che mai bisogno.

In questo numero continua, attraverso l'analisi del pensiero di Bakunin, ad essere affrontato il problema della libertà. Segnaliamo quindi la lettura di questa seconda parte del saggio del nostro collaboratore Roberto Simoni.

Interessante è inoltre la breve replica ad un articolo di A. Argenton apparso su *Interrogations* del nostro collaboratore S. Pendola.

Segnaliamo infine, tra l'altro, il lungo saggio di A. Verdini su A. Gide, l'articolo sulla *Comunidad del Sur*, nonchè un articolo di due anarchici cinesi sulla situazione cinese.

LA REDAZIONE

Motivi di attualità

L'unica nota allegra nella lugubre monotonia politica è stata l'uscita di Berlinguer, quando ha definito la politica concordata dell'ultimo governo democristiano, una politica di egemonia operaia.

Gli operai che gli credono han fatto finta di non capire, quelli che non gli credono ci hanno riso sopra amaramente e il solito intellettuale di partito ci ha ricamato sopra il suo monologo.

Qualche dirigente economico ha drizzato le orecchie: — Cosa succede? sembrava tutto tranquillo! — Ma ci ha pensato subito La Malfa, lo stratega del capitalismo italiano, a far rientrare la cosa nel ridicolo. — Come si può egemonizzare una classe (quella degli imprenditori e dei capitalisti) per gli interessi della quale si è concordato il programma di questo governo? —

E' stata veramente una cosa ridicola questa uscita di Berlinguer, ma non dimentichiamo che il ridicolo nasce dal contrasto tra una cosa seria e la realtà in cui vien collocata. Gli ideali di Don Chisciotte erano una cosa seria, ma nel loro contrasto con le situazioni nasceva il ridicolo.

Naturalmente Berlinguer non è il Don Chisciotte della società italiana e gli operai che lo seguono non sono il suo Sancho Pancho, perchè siamo in un mondo troppo diverso; è certo però che quando fece quella dichiarazione non intendeva raccontare una barzelletta, al contrario ha detto cose in cui lui e tutti i suoi credenti sono profondamente convinti.

La cosa seria in questo caso che fa contrasto con la realtà in cui vien collocata, è l'ideologia del partito comunista. Nella frana ideologica del partito è rimasto il nucleo centrale e più assurdo: il culto del potere e del partito come mezzo per esercitare il potere. Naturalmente il partito rappresenta la classe operaia, ne è l'incarnazione politica e se il partito fa parte della maggioranza governativa, automaticamente si esprime la egemonia della classe operaia.

Oltre il danno anche la beffa, perchè la realtà che ridicolizza tale affermazione è la sconfitta rovinosa della classe operaia in questa svolta

politica e la sua totale resa all'assolutismo padronale nelle fabbriche e nella società. E' inutile insistere su questo nodo ideologico che il linguaggio dei fatti ha sciolto tanto bene; il mito del potere è caduto ed è caduto nel ridicolo.

Purtroppo sono anche cadute nella più drammatica realtà anche tutte le speranze e tutte le conquiste della classe operaia e della sua azione diretta nell'oramai lontano autunno caldo.

* * *

I sentimenti umani per essere autentici devono essere universali. Quando sono limitati e a senso unico, diventano volgare ipocrisia. E' il caso delle cinque guardie del corpo dell'onorevole Moro, sulla cui uccisione tutti i mezzi di propaganda ufficiale hanno speculato mettendo in vetrina anche le lacrime e lo strazio intimo dei familiari. Il giorno stesso in cui venivano uccise quelle guardie, alla periferia di Milano un giovane ladro diciassettenne veniva ucciso dai carabinieri mentre fuggiva. Anche lui veniva da un piccolo paese del sud e anche lui aveva risolto nel modo più comune il suo problema di immigrato che è quello di fare la guardia o di fare il ladro.

Su di lui nessuno si è commosso o si è sdegnato, niente lacrime, niente umanità, solo la notizia di cronaca e il commento soddisfatto di qualche benpensante: — gli stà bene! —

Egli non fa notizia perchè rientra nella normalità, è una cosa scontata che si uccidano ladruncoli o giovani che manifestano per un ideale politico non conformista; il delitto è una pratica quotidiana dello Stato italiano, la pena di morte è praticata alla chetichella per le strade e le piazze e regolata da una apposita legge, quando non è commissionata con stragi in grande stile sulla falsariga di Nerone che aveva bruciato la città per incriminare i contestatori, i diversi, gli amici degli schiavi e dei reprobri, quelli che non stavano al gioco e ai suoi tempi si chiamavano cristiani. Mentre scrivo la radio mi dà notizia di due giovani del circolo Leoncavallo di Milano uccisi senz'altro da sicari fascisti. Ma la radio getta subito ombra e fango su queste vittime, parla di droga, di regolamento di conti. Per loro gli operai non saranno mandati nelle piazze, non si faranno scioperi nè manifestazioni di cordoglio; per loro manifesteranno gruppi di giovani guardati con disprezzo e diffidenza dalle autorità e dai partiti.

I sentimenti umani esplodono soltanto quando le vittime sono in divisa, la violenza è deprecabile soltanto quando prende i colori della rivolta. Quando viene esercitata dallo Stato o da chi per esso, si danno versioni di comodo per tranquillizzare le coscienze borghesi e normaliz-

zare il fatto.

Spero sinceramente che Moro non venga ucciso, anche per non regalare un altro santo alla chiesa e la suo regime; ce ne sono già tanti che non ci stanno più nel calendario. E poi santo non è, quando si pensi che fu proprio lui a mettere gli "omissis" ai rapporti sui servizi segreti per i fatti di piazza Fontana e di altre stragi o tentate stragi. E' certamente addentro e parte in causa in tutte quelle tragiche vicende che hanno contribuito dal '69 ad oggi a riportare l'asse politico italiano sulla destra.

Eppure oggi la campagna isterica che ci viene dalla tv e dai giornali rende complici delle brigate rosse tutti coloro che non sono solidali con Moro. Possibile che non ci sia altra scelta?

Sarebbe un grosso regalo per le brigate rosse.

ALBERTO MORONI

EDIZIONI DEL C.D.A.

CHARLES REEVE, *L'esperienza portoghese*, L. 400
GRUPPI DI INIZIATIVA ANARCHICA,

Che cosa sono i G.I.A., L.1.200

THE LIVING THEATRE,

Sette meditazioni sul sadomasochismo politico, L. 1.300

C. DIAZ - F. GARCIA, *Per una pedagogia libertaria*, L. 900
AA. VV.,

Dibattito su: Gli anarchici e il nuovo movimento, L. 1.500
MURRAY BOOKCHIN,

Spontaneità ed organizzazione, L. 500

GRUPPI ANARCHICI FEDERATI,

Un programma anarchico, L. 500

Le richieste possono essere fatte inviando l'importo relativo tramite c.c.p. n. 2/24110 intestato a C.D.A. Via G. Reni 96/6 - 10136 Torino.

Rivolta e rivoluzione in M. Bakunin

Il movimento anarchico ha sempre considerato il problema dell'organizzazione rivoluzionaria direttamente connesso all'esito della Rivoluzione: il fine (Socialismo) deve essere posto, vissuto, come struttura, nel momento negativo, così che da presupposto regolativo della Negazione esso è già, nella negazione stessa, costitutivo, garanzia e fondamento della società socialista. La coerenza mezzi-fini è, si può dire, il punto d'incontro di tutti gli anarchismi. Ad esso gli Anarchici hanno sempre posposto, e s'è trattato sempre di scelta incomprensibile al comune buon senso, l'efficacia e la efficienza organizzativa, l'adesione di massa etc. Se la Rivoluzione, come pensano gli anarchici, non è una eventualità necessaria; se l'esito oggettivamente rivoluzionario della Negazione non ci può essere garantito-imposto a priori, allora il problema della Rivoluzione — per gli anarchici la Liberazione è problema — sarà quello di porre

coerentemente le condizioni della Rivoluzione, di fondare noi, se vogliamo, la nostra liberazione.

La soluzione bakuniniana per quanto attiene alla sintesi mezzi-fini è quella che siamo venuti esponendo e che ora ci proponiamo di puntualizzare in tutte le sue valenze. Perché dunque la negazione libertaria è già Rivoluzione? Perché secondo Bakunin è negazione contraddittoria, e l'unica garanzia che noi abbiamo di essere fuori e contro lo Stato, riposa tutta in questa nostra risposta disfunzionale. Se infatti l'alterità si realizza e agisce già all'interno del movimento negativo, almeno come tensione, il carattere disfunzionale-negativo dell'A.I.L. e insieme la crescita socialista, risultano dialetticamente connessi, così che, come più volte abbiamo già sottolineato, l'estendersi e il crescere del Negativo, dall'iniziale immediatezza economica, alla negazione cosciente e determinante, vede l'estinzione del presupposto statale, il

toglimento cioè della possibilità per lo Stato di riconfermarsi nella negazione. Dove il rifiuto di subire (rivolta) si accompagna al rifiuto di esercitare (negazione della propria possibilità di potere) e si propone già a livello di prassi negativa, un modello di organizzazione che afferma questi due valori, la rivolta è Rivoluzione, esplicitazione e crescita di quella sintesi teorico-organizzativa (mezzi-fini) che si pone nella negazione storica.

Possiamo fin d'ora capire come per Bakunin, la garanzia della Rivoluzione consiste unicamente nell'affermazione di presupposti libertari all'interno del movimento negativo, cioè nella possibilità cui si dà affermazione. La necessità imprescindibile dell'uguaglianza nella negazione, deriva dalla necessaria uguaglianza rispetto la Libertà che è il fine proposto. E' il fine, in ultima analisi a determinare le condizioni della sua realizzazione; sta all'uomo scoprire la possibilità eversiva della Negazione e organizzarsi in modo conseguente. Autorità e Libertà si pongono pertanto come esiti possibili dell'azione negativa, che è appunto tanto il luogo dell'alienazione umana (la negazione disuguale riconferma l'Autorità), quanto della sua effettiva liberazione. Ora, se condizione necessaria per la Liberazione fosse la conquista del

Potere e dello Stato, non c'è dubbio che agiremo sui presupposti molto reali e molto autoritari che la situazione presente ci offre. Non c'è problema di scelta di mezzi o di coerenza rivoluzionaria, ma solo di opportunità, di tempi, di strategia etc. Ma se invece il nostro fine è la negazione dello Stato, è chiaro, almeno per Bakunin e gli anarchici, che bisogna agire su presupposti non contraddittori allo scopo come sono invece quelli che lo Stato stesso e la situazione impongono. Ciò non significa affatto che per Bakunin la Libertà sia raggiungibile facendo astrazione dalla situazione presente, astenendosi dalla storia a inseguire una vuota coerenza ideale, come vorrebbe Marx ad esempio (1). No, qui è in gioco l'esito della Negazione, il nesso funzionale che essa può affermare. E' chiaro che se la negazione è il fondamento storico per entrambi i poli dell'alternativa, l'affermazione storica di una possibilità è la morte dell'altra.

Dove sta allora la difficoltà della Rivoluzione? Esattamente nel fatto che non si tratta semplicemente di determinare la negazione storica in un modo piuttosto che in un altro, quasi bastasse

(1) Cfr. l'articolo di K. Marx *L'Indifferenza in materia politica* in K. Marx e F. Engels, *Critica dell'Anarchismo*, pp. 300-306.

della Storia, riuscirà a dimostrare la necessità gratificante della Rivoluzione, e a dedurne i tempi, i luoghi, le priorità etc. E' appunto la scienza della rivoluzione politica, alienante proprio nel suo dirsi rivoluzionaria: la dimostrazione che il Potere dà a se stesso di essere necessario. A Bakunin risulta invece poco ovvio come, agendo su presupposti disuguali, si possa arrivare alla loro autoestinzione: gli sembra una prospettiva miracolistica.

Il presupposto disuguale è, come facilmente si può intuire, la disuguaglianza-dipendenza intellettuale, disuguaglianza che si ritrova immediatamente, e non potrebbe essere altrimenti, anche, e qui sta appunto la difficoltà, all'interno del movimento negativo. Cosa significa questo? Che anche la scienza negativa, la critica dello Stato, del Capitalismo, della Borghesia e, perchè no, dell'Alienazione e della scienza ideologico-borghese, quando è scienza ideologica, positività, dottrina. E nel movimento negativo è potere. Qualora fosse questa scienza — che ami definirsi, o lo sia effettivamente, critica — a determinare la Rivoluzione, si tratterebbe sempre della rivoluzione politica di una classe ben precisa. E non certo il Proletariato.

Se il "che fare" infatti, viene imposto dalla scienza e non è connesso-determinato dal fine,

la consapevolezza raggiunta non si sa come, della Negazione, a determinare l'azione negativa in modo ugualitario. La negazione storica, la rivolta immediata, proprio perchè è negazione di un particolare rapporto autoritario, viene già ad essere predeterminata e condizionata all'origine del positivo. Se a causa dell'ignoranza della masse, la condizione della Libertà viene colta unicamente nel togliimento di quel particolare e storico positivo, poco importa se la disuguaglianza e l'autorità si ritrovano nella negazione. Anche qui è il fine che determina i mezzi. Nulla di più ovvio allora e coerente, anche col comune buon senso, di una organizzazione politica autoritaria-efficiente. Ma se togliere il positivo, nella fattispecie il dominio borghese, è solo un momento, l'occasione storica della Liberazione, possiamo agevolmente intuire come la determinazione libertaria non possa che essere posta e affermata volontariamente nella negazione storica, come opposta a quella molto reale e molto autoritaria che la situazione impone. E come essa sia di necessità priva del comune buon senso. Perchè in realtà si tratta di negare a se stessi la possibilità di attuare coerentemente la propria rivoluzione politica.

Ci sarà certamente chi, sulla base di una analisi scientifica

che di fatto esige l'uguaglianza rispetto la scienza stessa, avremo che la dipendenza delle masse nel mezzo (e nella coscienza), si rovescia, con la partecipazione attiva e alienata delle masse stesse, nell'espropriazione del fine. Sarà la rivoluzione degli scienziati (della Rivoluzione); proprio perchè la negazione storica, così determinata, della Borghesia, affermerà storicamente un tipo di società che vedrà la piena esplicitazione del presupposto disuguale operante all'interno del movimento negativo. L'internazionale, per intenderci, sarebbe allora la prefigurazione dello stato post-borghese o tecno-burocratico. Non ci saranno più classi, è vero; ma quali classi? Quelle definite in base alla scienza borghese-rivoluzionaria, nella fattispecie in base alla proprietà privata dei mezzi di produzione. Sono allora proletari anche i "compagni" intellettuali. Se l'esito alienante della rivoluzione è dunque fondato dalla scienza, quando essa, patrimonio di pochi, non può che determinare una rivoluzione funzionale a chi la detiene, è facile intuire che per Bakunin l'esito autenticamente rivoluzionario della negazione sarà invece condizionato dalla necessaria uguaglianza dei rivoluzionari, come a dire che la scienza deve essere scienza e coscienza collettiva: scienza e coscienza della Li-

berazione. Qui se vogliamo si misura tutta la problematicità di una situazione storica che oggettivamente determina una rivoluzione politica e per contro, proprio per questo, la necessità per la Rivoluzione sociale di una determinazione soggettiva, di una negazione che deve essere incoerente alle aspettative. La scienza positiva si deve togliere come fondamento e deve affermarsi in negativo come critica della Religione, dell'Autorità, della Scienza-Sapere, dello Stato etc. Quest'uso autocratico della scienza è il suo togliersi come sapere socialmente condizionante. Le conseguenze di questo rovesciamento sono da un lato il venir meno all'interno del movimento negativo della disuguaglianza-dipendenza intellettuale e dall'altro l'emergere della coscienza-scienza della Libertà, patrimonio collettivo perchè negazione storica collettiva e ugualitaria. Possiamo cogliere meglio quest'aspetto se lo mettiamo in relazione a chi attualmente è in possesso della scienza e che vive la contraddizione storica di un sapere non socialmente significativo: il Proletariato intellettuale. Perchè in definitiva il corso della rivoluzione dipende dall'uso che esso farà del suo sapere.

La soluzione bakuniniana è l'esatta antitesi dell'aspettativa rivoluzionaria di questa classe: chi

effettivamente e storicamente ha la possibilità (e le capacità) di sfruttare gli altri (in regime di disuguaglianza l'affermazione individuale e di classe non può che essere sfruttamento), si deve negare come potere e affermare così la propria negazione. La Rivoluzione sociale è attuabile solo contraddicendo la rivoluzione politica di classe; e poiché le due direzioni sono possibilità della stessa classe (proletariato intellettuale), è la classe che deve negare la sua possibilità di potere. La negazione creatrice sorge qui interna, sul piano della possibilità. L'affermazione negativa di sé è l'insegnamento politico bakuniniano. Tutto ciò è incongruo: infatti è una scelta morale.

Se non si capisce questo fondo morale — altri diranno moralistico — che è l'autentica scatola vuota del gioco di scatole cinesi, non si è capito Bakunin nè, crediamo, si possa pensare a una sua valutazione. E' questo 'esito' morale il vero presupposto, quello che ci consente non solo di capire lo svolgimento concettuale del suo anarchismo, le sue scelte politiche e il suo differenziarsi da un ribellismo vitalistico col quale volentieri una fenomenologia rozza suole identificarlo; ma soprattutto ci consente di valutare i risultati alla luce delle intenzioni. In altre parole, data la impostazione del problema rivoluzio-

nario, possiamo ora valutare la coerenza della proposta bakuniniana e anche la sua realizzazione storica.

* * *

L'iconografia ufficiale del movimento bakuniniano, quella per intenderci che si rifà alle analisi marx-engelsiane, ha sempre cercato di risolvere interamente il fenomeno Anarchismo facendo l'analisi della composizione sociale degli anarchici. Siccome la realtà e l'interesse storico della classe operaia veniva/viene ovviamente incarnato dalla scienza e dalla proposta politica marxiana, gli Anarchici erano/sono, per forza di cose, declassati o sottoproletari, e la loro dottrina un confuso teorizzare in senso regressivo, un ribellismo fine a se stesso, destinato a rapida estinzione grazie allo sviluppo del sistema capitalistico. Interpretazione questa, avvalorata dalla ben nota simpatia bakuniniana per gli emarginati dal processo produttivo. Bakunin, che di fatto è un gentiluomo spostato, non può certo pretendere di essere proletario, anche se la sua teoria delle classi non è così lucida e logica come quella marxiana. Su un punto è però estremamente preciso e su quello basa tutto il suo intervento rivoluziona-

rio: la condizione sociale del proletariato intellettuale, la classe alla quale egli ritiene di appartenere.

Che cosa significa 'Proletariato intellettuale'? Qual'è la condizione di quei quarantamila studenti russi, "senza via d'uscita" che tante speranze suscitano in Bakunin e incutono invece a Marx un comprensibile timore (concorrenza)? Non sono compiutamente proletari, perchè non rientrano come tali nel processo produttivo e perchè si collocano al di sopra del Proletariato in virtù della loro istruzione. Sotto questo aspetto sono piuttosto dei borghesi, anche se il loro sapere non è produttivo. Se la misura del potere è data dalla proprietà dei mezzi di produzione, o meglio, come precisa Marx, dal comando sui mezzi di produzione che deriva dalla proprietà giuridica, essi sono fuori del gioco; la loro proprietà intellettuale non si traduce, per ora, in affermazione politica. La loro è una situazione senza via d'uscita: sono contemporaneamente la negazione del proletariato e la negazione della borghesia capitalista, ovvero il potenziale superamento di entrambi. Si definiscono proletari perchè la loro affermazione storica di classe passa attraverso la negazione della proprietà privata dei mezzi di produzione e del dominio della borghesia produt-

tiva, ma i loro interessi non sono quelli della classe operaia. Vogliono infatti legittimare di fatto la superiorità intellettuale che li distingue dal proletariato, per cui sono contro lo stato borghese, non contro lo Stato; sono contro la disuguaglianza borghese non contro la Disuguaglianza in quanto tale. La soluzione della loro contraddizione storica consisterà pertanto nella società senza classi e senza Stato in cui il comando sui mezzi di produzione, non più legato alla proprietà borghese, sarà appannaggio della proprietà intellettuale. Proprio quel tipo di società, lo stato tecno-burocratico, che è l'esito necessario dello stato borghese.

Ecco allora che l'oggettività della loro condizione rivoluzionaria e il fine, oggettivo, che si propongono, sono determinati a priori da una esigenza storica dello sviluppo dello ordinamento borghese. Lo Stato risolve le contraddizioni della sua forma borghese evolvendosi mediante una rivoluzione socialista. Questo doppio aspetto della rivoluzione, l'essere a un tempo rottura e continuità, rottura nella continuità, è l'essenza delle rivoluzioni politiche.

Secondo Bakunin, la nuova forma dello Stato, quello burocratico, viene affermata dal proletariato intellettuale già all'inter-

no del movimento rivoluzionario, che costituisce pertanto la prefirgurazione-presupposto della società futura. La diversità operativa (divisione del lavoro rivoluzionario) si muta in disuguaglianza e in organizzazione autoritaria della negazione. Gli intellettuali trovano nel movimento negativo quel potere che era loro negato dall'ordinamento borghese. Qui il loro sapere è potere: la scienza è esattamente ciò che manca al proletariato. E scienza vuol dire organizzazione: proposta-imposizione di un modello di organizzazione rivoluzionaria, funzionale all'affermazione storica di chi la gestisce. Se allora il proletariato intellettuale si rivela indispensabile alla negazione, lo svolgimento negativo cioè la rivoluzione, affermerà necessariamente la disuguaglianza (direzione-subordinazione), e la necessità oggettiva del suo mantenimento. La scienza del "che fare" sarà la scienza dell'amministrazione delle cose. Ma quando gli uomini (proletari) sono ridotti a cose, amministrare le cose è amministrare gli uomini. Anche se non saranno più proletari.

L'analisi bakuniniana della Rivoluzione si può qui intendere meglio, per contrasto, nella sua tipicità: non è rivolta a elaborare una interpretazione scientifica della situazione storica, pensando di dovervi adeguare il progetto ri-

voluzionario. La scienza, quando pretende di riflettere la realtà, riflette sempre una situazione disuguale, così che, pensare di trovare in essa la soluzione della Disuguaglianza, significa in realtà accettare la soluzione della contraddizione storica che la storia stessa, che è storia della Disuguaglianza, esige. Così facendo, la negazione storica, accettando e ricoprendo il suo ruolo necessariamente predeterminato, oltre a configurarsi sempre come "risposta" e mai come "iniziativa" rivoluzionaria, diventa non già l'affermazione del Negativo, in questo caso il Socialismo, bensì di quell'ennesima forma di sfruttamento già operativa del movimento politico rivoluzionario, che viene a imporsi in tutta la sua logicità e necessità storica. La necessità del mantenimento della disuguaglianza, e dello Stato o, che è lo stesso, l'impossibilità di una loro estinzione, emerge in seguito, come bisogno, proprio dal fondamento disuguale operante nella negazione. La storia della Negazione è allora storia dell'Alienazione. Nel caso presente è la progressiva involuzione dell'Internazionale, da fatto che ha in sé la sua ragion d'essere, a mezzo per altro, mezzo politico in cui si afferma lo stato post-rivoluzionario. Qualora infatti l'Internazionale non sia già la nuova identità, l'Antistato, rivoluzionario nel

suo semplice esserci, ma si indichi o venga imposto nella conquista del Potere e dello Stato le condizioni necessarie per affermare la società socialista, il Socialismo verrà fatto interamente dipendere da questa preventiva affermazione politica. L'Internazionale sarà allora organizzata (determinata) per la conquista del potere operaio e per la dittatura del Proletariato. Quel proletariato intellettuale, ma questo lo si constaterà dopo, che non riuscirà più a trovare alcuna giustificazione storica per estinguersi. A meno di un volontarismo etico-negativo alquanto improbabile e oltre tutto antistorico.

La prima conseguenza dell'affermazione politica del proletariato intellettuale su quello manuale è la scissione del fatto rivoluzionario (sintesi pratica del nesso mezzi-fini). La rivoluzione è conquista del potere e in secondo luogo, uso dell'apparato statale che, si assicura, ha la facoltà di affermare realmente il Socialismo. Tralasciando il secondo tempo che in un'ottica bakuniana è una pura e semplice contraddizione in termini, e sul quale non è il caso di insistere ulteriormente, occorre notare che l'azione negativa, così accettata, non verrà più determinata dal fine originario (aspirazione alla Libertà-Uguaglianza), ma dal mezzo (Potere). Avremo cioè che la

sintesi mezzi-fini, la struttura dell'Internazionale, affermerà, nella negazione, il Potere, la necessità strutturale del Potere, la necessità di una classe sulla quale poterlo esercitare e dunque l'esigenza di un ordinamento statale perchè il "potere operaio" si possa esprimere. E' chiaro che se le masse dipendono nel mezzo, dato che questo non è più connesso direttamente al fine originario, ma è oggetto di determinazione e gestione da parte del proletariato intellettuale, le masse dipendono anche nel fine. E infatti quello che viene indicato solo come mezzo, condizione indispensabile (il potere), è in realtà il fine della rivoluzione politica degli intellettuali proletari. Lo stato popolare operaio non è mezzo per altro. E l'estinzione delle classi e dello Stato? Utopia.

L'appropriazione-espropriazione del pensiero e dell'interesse degli sfruttati è visto da Bakunin in modo analogo all'espropriazione-alienazione religiosa e ovviamente con lo stesso esito autoritario. Anche il pensiero negativo, quando sia prerogativa esclusiva, è sempre positività, giustificazione del privilegio e teorizzazione-imposizione della necessità di una direzione. Ecco allora la Chiesa, il partito-chiesa, la gerarchia meritocratica etc. Bakunin sa benissimo perchè Marx e/o il Consiglio Generale non può esse-

re autoritario data la sua presente situazione sociale che lo accomuna al socialista tedesco. Ed è anche logico che sotto questo profilo, Bakunin e gli anarchici, che non accettano il loro ruolo sociale, siano giudicati oggettivamente ed autenticamente dei disgregatori. E se la rivoluzione deve essere conquista del potere, dei controrivoluzionari. Sono proprio questi giudizi a garantire, scientificamente, marxianamente vorremmo dire, l'irriducibilità dell'Anarchismo a un disegno autoritario.

La pretesa di una teoria rivoluzionaria oggettiva perchè reale, oltre ad essere l'affermazione dell'oggettività dell'organizzazione sociale disuguale, ha però un altro risvolto, se possibile, ancor più inquietante. E cioè che è proprio nella misura in cui l'Internazionale si evolve in struttura di tipo statale-autoritario, che essa viene a perdere completamente il suo carattere di negazione e si stempera in un mero prodotto borghese-capitalistico. La continuità evolutiva della produzione capitalista, il superamento delle sue contraddizioni insanabili, è direttamente connesso all'organizzazione della sua negazione contraddittoria. Che cosa succede infatti? Che se la teoria e la prassi negativa, seguono fedelmente la realtà dell'evoluzione capitalista — altrimenti si sarebbe volontaristi — è la rivoluzione ad

essere un prodotto del sistema stesso. E se è la situazione inglese quella in cui il Capitalismo ha raggiunto il suo apice, avremo di conseguenza che l'espressione politica della classe operaia inglese verrà a imporsi come il 'che fare' necessario del movimento rivoluzionario. Con due conseguenze decisive: la sottomissione al modello inglese risulta immediatamente non rispondente alle diverse realtà nazionali e quindi inefficace. Si verifica allora il caso grottesco di quei paesi in cui la rivoluzione borghese non s'è ancora verificata ed è tuttavia presente una realtà socialista la quale non dovrà affermare il Socialismo bensì la rivoluzione della borghesia nazionale, il logico e naturale presupposto della rivoluzione socialista. Secondo lo schema indicato, ad esempio, il proletariato italiano, che non può essere compiutamente socialista, ed è di fatto anarchico, avrebbe dovuto favorire lo sviluppo del capitalismo nazionale. Solo così sarebbe venuta a crearsi una effettiva realtà e coscienza di classe, naturalmente socialista e non più anarchica, e si sarebbero poste le basi di una affermazione rivoluzionaria della classe operaia.

In secondo luogo se è vero che l'espressione mondiale del Capitalismo dovrebbe portare di fatto all'unione della classe operaia (Internazionale dei lavoratori),

non è meno vero che se sono il Potere e lo Stato gli obiettivi da raggiungere, gli interessi dei lavoratori non saranno più quelli dell'abolizione delle classi e degli stati, bensì quelli più concreti e realistici dei rispettivi stati nazionali. Succede allora un fatto assai curioso: l'estinzione dell'Internazionale. La partecipazione della classe operaia allo stato nazionale (democrazia rappresentativa borghese), l'assunzione di responsabilità e di interessi non più di classe ma di stato, fa sì che la concorrenza e la disuguaglianza degli stati — e noi sappiamo trattarsi di concorrenza capitalista — sarà immediatamente concorrenza e divisione della classe operaia. E l'Internazionale? Engels ci assicura che aveva fatto il suo tempo.

Può sembrare certo una deduzione semplicistica quella bakuniana. Vediamone anche il risvolto storico. Per quale ragione i proletari tedeschi avrebbero dovuto combattere i proletari francesi in una guerra che non era certo di classe? Risposta scientifica: perchè la scontata affermazione della Germania avrebbe portato a una più accentuata centralizzazione dell'apparato statale tedesco e alla necessaria egemonia di quel proletariato su quello francese, bruciando così le tappe della rivoluzione. Comune di Parigi. L'Inghilterra, la grande

proletaria, non si muove; anzi ostenta una palese indifferenza per gli avvenimenti d'oltre Manica. Perchè mai la classe operaia inglese avrebbe dovuto avere un qualche interesse a sostenere la comune di Parigi?

La prospettiva che Bakunin ricavava dalle vicende dell'Internazionale è dunque questa: il Socialismo pone le condizioni della sua realizzazione, affermandosi nella sintesi mezzi-fini (Uguaglianza e Libertà mediante l'uguaglianza e la libertà nella negazione storica). Qualora il fine abbia in Altro la condizione della sua affermazione, la negazione storica affermerà non già il Socialismo ma la necessità dell'Altro da sè. E se il mezzo (Potere-Stato) è contraddittorio al fine, la negazione storica affermerà storicamente l'impossibilità di raggiungerlo. Aver bisogno dello Stato significa non poterne fare a meno.

* * *

Quando si pretende di ipotecare il futuro nella Storia e si è portati a giustificare ogni accadimento come condizione indispensabile cui adeguarsi di buon grado per non essere degli irresponsabili, ci si trova poi a non riuscire a comprendere perchè il desiderio o la promessa non cor-

rispondano alla realtà; perchè il fine venga di continuo spostato da condizioni che a loro volta condizionano altre condizioni. Tanto da far sorgere il sospetto che il fine sia irraggiungibile o che la Storia si burli di noi. Utopia allora? No, cattiva utopia: la fiducia irrazionale che sia la Storia e non la Volontà a determinare la nostra Liberazione, L'Auto-rità a fondare la Libertà: una semplice questione di coerenza. Ma la coerenza è davvero rivoluzionaria?

* * *

Per una valutazione della proposta bakuniniana dobbiamo ora vedere se egli riesca effettivamente a fondare, nel momento negativo, l'Uguaglianza e la Libertà o, per esteso, se ciò sia possibile. Qui non è tanto in discussione la sua eccessiva fiducia su una conversione morale, antistorica del proletariato intellettuale, sulla quale crediamo anche gli anarchici saranno d'accordo, quanto piuttosto le implicazioni e le conseguenze che questa scelta comporta nell'organizzazione rivoluzionaria bakuniniana. Possiamo già anticipare il nostro giudizio: a noi sembra che Bakunin non riesca nel suo intento e in qualche modo non avverta nemmeno tutte le difficoltà interne alla sua proposta etico-politica.

Sono però queste le difficoltà che consentono a noi di capire meglio la presenza bakuniniana nell'Internazionale, l'ambiguità delle sue scelte, l'ostinata difesa di certi principi e l'evoluzione delle forme in cui si esprimono. Tanto da farci pensare che sia proprio in queste interne motivazioni e contraddizioni, l'essenza e la storia dell'Anarchismo.

“Nessuna propaganda (e nessuna scienza aggiungiamo noi) ha mai fornito al popolo — scrive Bakunin — la sostanza delle sue aspirazioni e idee, poichè questa sostanza è sempre stata il prodotto di uno spontaneo sviluppo e delle condizioni reali della sua vita. Che cosa può fare la propaganda? Esprimendo in forma più generale e precisa gli istinti propri del proletariato, essa può talvolta facilitarne e affrettarne lo sviluppo, soprattutto dal punto di vista della loro trasformazione in coscienza e volontà meditata. La propaganda può dare alle masse la coscienza di ciò che esse già posseggono, di ciò che sentono, di ciò che già istintivamente vogliono, ma non potrà mai dar loro ciò che esse non hanno, nè ridestare passioni che siano loro estranee” (2).

Se l'ideale è dunque tutto nel popolo, come bisogno inespresso,

(2) M. BAKUNIN, *Rivolta e Libertà* pag. 242.

la Rivoluzione non sarà che l'espressione di questo bisogno e la rimozione delle cause che finora hanno impedito al popolo di affermarlo. Ma quest'Ideale non si è espresso perchè il popolo, espropriato della scienza e della coscienza della sua situazione, consapevolezza negativa, è stato costretto ad accettare quella scienza ideologico-positiva che giustifica e propone la necessità imprescindibile della Disuguaglianza dell'Autorità e dell'ordinamento statale. Se dunque la causa della sua condizione è in Altro, nel pensiero positivo, sarà però in Altro anche la causa della sua liberazione. La riappropriazione della coscienza negativa, e quindi la rivendicazione del bisogno, dipendono in ultima analisi da chi detiene la positività attuale o potenziale. Chi detiene la scienza ha la possibilità di affermarsi sul popolo oppure, negandosi, di far sì che il popolo si liberi. Le indicazioni bakuniniane, come abbiamo già visto, sono tutte in quest'ultima direzione: gli intellettuali devono affermarsi negativamente, farsi strumento della Rivoluzione. La critica dell'Astrazione, dell'Autorità, dello Stato, in cui essi si affermano in modo autocritico, è la estinzione del carattere ideologico e autoritario della scienza e il suo emergere come pensiero collettivo negativo-critico. Il popolo si appro-

pria della Negatività, cioè del Possibile, e può esprimersi sul piano della rivendicazione cosciente e della volontà determinante.

Una prima considerazione: non può sfuggire il fatto che il popolo non ha in sè la capacità reale di emanciparsi. Come a dire che se la possibilità della Rivoluzione è in Altro (vedi caso nel proletariato intellettuale), sia che questo si affermi sul popolo (rivoluzione politica), sia che si neghi, la negazione storica affermerà sempre una disuguaglianza. Nel primo caso questa permanenza è appunto la garanzia della rivoluzione politica, la realizzazione del fine proposto; nel secondo, che più ci interessa, l'impossibilità di superare la disuguaglianza di partenza, si rivela immediatamente come impossibilità di attuare la rivoluzione proposta. Gli Internazionalisti sono necessari per togliere la loro attuale necessità; il Popolo-Rivoluzione ha bisogno del loro sacrificio. E' impossibile non scorgere nella volontaria necessità di questa conversione, una evidente ripresa del tema cristiano della Morte-Resurrezione: il sacrificio di sè è possibilità reale per gli altri. Ma noi sappiamo bene quanto possa pesare nella Storia chi si vuol sacrificare per noi.

Si capisce benissimo che Bakunin cerchi di togliere questa disuguaglianza e che la Rivoluzione

non sia per lui un qualcosa che avviene prima e il Socialismo dopo, ma un processo in cui l'estinzione della disuguaglianza di par-tenza, va di pari passo all'affermazione della nuova identità. Ciò non toglie che il processo non abbia in sé la sua ragion d'essere o una necessità rassicurante; e Bakunin ci insegna che aver bisogno di, significa non poterne fare a meno, dipendere non solo storicamente, ma soprattutto nella determinazione. Questo per una ovvia ragione: le motivazioni della rivolta degli Internazionalisti — e a questo punto possiamo anche estendere, di chi ha le capacità umane di affermarsi individualmente — non sarebbero quelle delle masse. Il popolo non si nega nel movimento rivoluzionario, si afferma immediatamente, e questa sua affermazione è diversa ed è resa possibile, dall'affermazione negativa dei rivoluzionari. E ancora, si capisce benissimo che Bakunin pensi a un processo rivoluzionario in cui l'immediata negazione (motivazione economica) interagisce con la negazione rivoluzionaria (motivazione etica). Fatto è che pure questa processualità è resa possibile ed è perciò condizionata dalla motivazione etica (dover essere). Ora, se l'affermazione negativa è per Bakunin negazione libertaria, non c'è dubbio che i rivoluzionari, proprio negando la

loro attuale egemonia, si troverebbero poi immediatamente diseguali e oggettivamente indispensabili rispetto la Libertà. A differenza delle masse essi sanno che cosa sia la Libertà, perché si sono negati; ed è proprio la consapevolezza del dover essere, che può darsi solo nella negazione, a imporli di nuovo in una situazione esclusiva. Abbiamo allora un rovesciamento che si rivela un conservare rovesciato: dal punto di vista della Rivoluzione, la diversità è ancora disuguaglianza. Anche potere? Ci sono ovviamente tutti i presupposti per una dittatura morale e in questo senso si esprime ambigualmente anche Bakunin (3). Bisogna però notare subito che l'oggettività di una condizione disuguale, non deriva qui da una affermazione positiva razionalmente perseguita, ma proprio dalla contraddizione cui porta la loro negazione. Rispondere allora a una possibilità reale e storica di egemonia, accettare di rappresentare/essere la coscienza delle masse, significherebbe per gli anarchici non essere quello che vorrebbero essere. Non v'è dubbio che la dittatura invisibile di cui parla Bakunin,

(3) Si veda ad esempio la lettera ad A. Richard in M. BAKUNIN, *Libertà, Uguaglianza, Rivoluzione ...* pp. 221-225.

non sarebbe poi gran che diversa dalla dittatura pubblica, anzi. Ci sembra però che sia da sottolineare non tanto l'incoerenza tra teoria e prassi bakuniniana, cui spesso indugia con malcelata soddisfazione, una storiografia più attenta ai risultati che ai problemi, quanto piuttosto il carattere contraddittorio dell'élite bakuniniana e quindi la realtà contraddittoria e vanificante insieme della dittatura e delle organizzazioni segrete. L'élite bakuniniana è ma non vuole essere la rappresentanza del popolo o la sua direzione; perchè non è un popolo e pur vuole identificarsi in esso. Se aspirasse ad affermarsi positivamente, l'organizzazione proposta da Bakunin sarebbe si settaria e superata sul piano storico. Dove invece l'affermazione negativa, in cui consiste la sua positività, è tutta nella sua estinzione in quanto necessità di direzione e monopolio del sapere rivoluzionario. La Rivoluzione Sociale, quella che la stessa élite è chiamata a suscitare nel popolo, si realizza nella appropriazione dal basso della coscienza negativa, della scienza sociale, della responsabilità individuale e collettiva, cioè proprio per mezzo e sulla negazione della élite rivoluzionaria. L'estinzione dello Stato, nel socialismo bakuniniano, è fondata dall'estinzione, nel processo negativo, del-

la sua possibilità reale, cioè dalla necessaria autocritica della élite che detiene la possibilità reale dello 'stato socialista'. Solo che, proprio questa affermazione negativa o morale, che è sempre individuale, riproponendo drammaticamente la divaricazione qualitativa economico/morale, positivo/negativo, impedisce una soluzione rivoluzionaria anarchica, cioè impedisce tanto una adesione di massa all'Anarchismo come pure la strumentalizzazione anarchica delle masse per finalità non gestibili dalle masse stesse.

Questa difficoltà interna al progetto anarchico si può cogliere anche nell'analisi dell'Astensionismo. Rifiutare di esprimersi politicamente con la delega parlamentare è una strategia coerentemente rivoluzionaria. Appare però subito chiaro che essa ha un valore politico solo quando sia astensione di massa e quando sia rifiuto perchè scelta e attuazione di una espressione politica alternativa: l'azione diretta. Ma ecco allora che la semplice astensione di massa non è, di fatto, storicamente, una scelta; e d'altra parte il rifiuto 'eroico' degli anarchici, pur essendo coerente, non è affatto rivoluzionario possono benissimo astenersi senza per questo che il loro comportamento segni l'affermazione diretta delle masse. Dato però

che le masse effettivamente si astengono, gli anarchici si trovano ad essere i gestori della astensione, ovvero del significato e del valore di una azione di massa. Questo trovarsi oggettivamente in posizione disuguale, il non riuscire cioè a estinguere, nella prassi negativa, la disuguaglianza originaria, anzi riproponendola a un livello ben più autentico, crediamo sia alla base della paralisi del movimento bakuniniano. E infatti, se vogliamo, il dramma e la storia del suo anarchismo è tutta nell'impossibilità di una sua affermazione storica, pena la perdita dell'identità negativa originaria. Da un lato poi il presupposto dell'aspirazione delle masse alla Libertà non trova un adeguato riscontro storico, tale da tradursi in situazione rivoluzionaria; dall'altro, e ci sembra questo più importante, sono gli stessi anarchici e non poter forzare la situazione, proclamandosi rappresentanti o avanguardia cosciente delle masse, anche se di fatto lo sono; perchè ciò verrebbe a contraddire la loro identità: ovvero la Rivoluzione. E' quello che Marx chiama "Indifferenza in materia politica": l'affermazione della propria coerenza preferita al 'superamento', non importa come, della situazione presente. Il rifiuto appunto della dittatura morale.

Nell'attesa gli anarchici che

possono fare? Una organizzazione segreta di persone fidate, "col diavolo in corpo", organizzate in modo gesuitico per diffondersi come una malattia nel popolo a preparare dal basso l'insurrezione generale? Sulle società segrete bakuniniane, a cominciare da Marx ed Engels, sono state scritte un mucchio di sciocchezze, suffragate da obiettivi riscontri d'archivio (4). Nessun dubbio sulla loro esistenza; qualcuno è lecito avanzare sulla segretezza, data la tendenziale estroversione bakuniniana. Ci sembra però francamente poco serio continuare a ripetere di un Bakunin che trama per impadronirsi dell'Internazionale, quando poi lo si accusa di indifferenza in materia politica e di sacrificare l'intervento politico ad una astratta coerenza di principio. Non si capisce perchè un "club d'opinione", per il solo e semplice fatto di pensare e di agire in modo originario all'interno dell'Internazionale, debba essere per forza di cose controrivoluzionario. A meno che appunto, la forza delle idee e della coerenza,

(4) Si vedano specialmente i documenti dell'Internazionale riportati nella già citata antologia curata da G. Bockans: *Le cosiddette Scissioni dell'Internazionale; l'Alleanza della Democrazia Socialista; i Bakuninisti al lavoro.*

sia più importante di quanto si creda.

A nostro avviso non si tratta tanto di incongruenze, nè di residui giacobini, ma di un esito in qualche modo necessario dell'anarchismo bakuniniano. Se gli Internazionalisti anarchici si affermano in negativo, essi sono già liberi: sono la Negazione, la Consapevolezza, il Dover Essere. Sarà allora impossibile una adesione del popolo ma, dato il carattere anarchico, anche la sua strumentalizzazione. L'Anarchismo si pone allora come il già raggiunto, il modello cui ci si può, volendo, uniformare. Anarchici (Liberi) si diventa, quando ci si esprime in modo libertario (anarchico). Nulla di strano allora che la comunanza di idee e di scelte porti appunto alla testimonianza del già raggiunto, alla proposizione operativa di un modello di organizzazione e di intervento anarchici.

Questa svolta esistenzialistica ed aristocratica dell'Anarchismo, che fa tutt'uno con la sua interna motivazione etica, come è alla base dell'impossibilità di una sua compiuta affermazione storica, spiega però la durata. L'Anarchismo non è, come si auguravano i padri del socialismo scientifico, quell'"Escrescenza locale ginevrina", quella forma arretrata della coscienza rivendicativa, destinata ad esaurirsi nella più

matura coscienza di classe socialista. Perchè è proprio quell'essere contro la storia a rendere l'anarchismo, quello vero, refrattario a qualsiasi recupero storico. Si evolvono le forme della presenza anarchica — Anarchismo non è Bakuninismo — ma resta pur sempre l'adesione individuale e volontaria a una certezza, quella della Libertà, che ha in sé la sua ragion d'essere.

* * *

Sembra dunque seguendo Bakunin, di poter instaurare una sorta di equazione tra Negazione, Libertà, e Anarchia. La proposta come abbiamo visto, è irta di difficoltà che ci sembrano leggibili già nell'esperienza storica bakuniniana. Non prevedendo egli una sintesi, perchè la sintesi per lui altro non è che negazione alienata, funzionale al superamento-conservazione e non al togliimento della struttura autoritaria della Storia, l'Anarchismo non può affermarsi che nella e come Negazione assoluta della Autorità. Ma allora sono proprio la positività (Autorità) e la Negazione a diventare condizioni della sua sussistenza o, che è lo stesso, è lo anarchismo stesso a dover presupporre e riproporre quella positività rispetto alla quale determinarsi ed esaurirsi come 'La Negazione'.

Tutta la sua ragion d'essere è infatti nella tensione dialogica tra Autorità e Libertà, nell'essere appunto negazione libertaria che nega l'Autorità, contraddicendo storicamente la negazione immediatamente autoritaria. Ma ecco allora l'impossibilità per l'Anarchismo di risolversi positivamente in Anarchia, cioè ad essere compiutamente rivoluzionario. Perché se l'Anarchismo realizzasse l'"Anarchia", ciò non potrebbe avvenire che estinguendo, nella negazione storica, la Disuguaglianza, cioè la possibilità stessa della Autorità, vale a dire però anche la possibilità stessa della Negazione. Ovvero l'Anarchismo stesso. Avremo allora che l'Anarchia si rovescerebbe immediatamente nell'opposto, nell'assoluto totalitarismo autoritario.

E' questa crediamo la contraddizione di fondo della proposta bakuniniana: è l'anarchismo stesso che fonda l'impossibilità di una sua realizzazione. Se resta se stesso, negazione libertaria, esso ha una storia (quella della Negazione) e una positività (affermazione negativa). Ma ciò comporta di necessità la permanenza dell'Autorità e postula una Utopia (Libertà), determinante sì, ma non raggiungibile. Oppure lo Anarchismo si afferma storicamente, ma allora non è più anarchismo perché non è più

negazione. L'affermazione positiva porta all'estinzione dell'Anarchismo originale e libertario o meglio, lo svolgimento dell'Anarchismo è la sua autoestinzione in quanto tale.

Sono due direzioni che ritroviamo per intero nell'esperienza bakuniniana e anche come sviluppo storico dell'Anarchismo: da una parte la fedeltà all'originario e l'autosufficienza rivoluzionaria portano a un ripiegamento resistenzialistico e aristocratico, contraddittorio alle originarie finalità sociali e ugualitarie. Tipico sarà a proposito l'anarchismo cosiddetto individualista, dove appunto all'estrema coerenza corrisponde, proprio per questo, l'estremo distacco-negazione delle masse. In secondo luogo invece l'affermazione storica e di massa dell'anarchismo non potrà attuarsi che prescindendo-negando i presupposti negativi e costitutivi originari dell'Anarchismo.

Ma allora la società anarchica, mancando una motivazione etica, che può darsi solo nella Negazione, non sarebbe diversa dalla "Natura Tiranna". Il non poter non essere liberi non sarebbe infatti Libertà. Almeno per gli Anarchici. E infatti essi non saranno mai conseguenti. Ma allora, gli Anarchici, sono rivoluzionari perché si contraddicono?

ROBERTO SIMONI

Sulla psichiatria

Nel n. 12 della rivista "Interrogations" è apparso un articolo del Prof. Alberto Argenton intitolato "Psichiatria, antipsichiatria e controllo sociale". Questo articolo, che è una illustrazione di quelli che sono i più grossi problemi di tipo sociale, politico, e ideologico in genere che si pongono (o meglio, dice forse l'autore, che si dovrebbero porre) di fronte alle nuove correnti della psichiatria, offre uno spunto per discutere che cosa si debba intendere oggi con la parola "scienza psichiatrica" e su come ci si possa porre di fronte a tale scienza; ripeto: uno spunto soltanto, perchè tale discussione è necessariamente un pò estranea ai temi propri dell'articolo, che sono più che altro "tecnici" e perciò interni all'ambito della psichiatria.

Nell'articolo viene proposta innanzitutto una distinzione, ideologica oltre che evidentemente cronologica, della psichiatria in tre grossi settori, distinzione che lo stesso autore definisce "arti-

ficiosa" ma chiarificatrice e che è utile riportare. Vi è dunque innanzitutto una "psichiatria medica tradizionale", che considera in definitiva il malato mentale un pò come un criminale, e che quindi si preoccupa soltanto di punirlo, senza voler indagare le possibili cause reali della malattia nè tantomeno voler tentare un eventuale "reinserimento"; sistemi di punizione sono in pratica quelle terapie del tipo psicoturgia, psicofarmaci ecc. Poi vi è una "psichiatria sociale", che sarebbe la risposta del capitalismo avanzato alla precedente: la "psichiatria sociale" cioè, supponendo un'origine esogena (sociale) della malattia mentale, anzichè endogena, ambisce a che ogni malato si reinserisca nella vita sociale (lavoro). Terza tendenza è l'"antipsichiatria", che si distingue dalla precedente (ed è questa la tesi dell'articolo di Argenton) quasi soltanto per il fatto di essere, soprattutto in Italia, fortemente caratterizzata "a

sinistra”.

Un fatto importantissimo da tener presente è che ognuna di queste tendenze rimprovera alle altre la famigerata “non scientificità” dei mezzi terapeutici, mentre contemporaneamente sostiene la “scientificità” dei propri. Ed è proprio qui lo spunto di cui parlavo prima. Nel Medioevo si diceva che il malato mentale era tale perchè invasato dal demonio; nell’epoca del capitalismo borghese si diceva che era tale perchè non aveva voglia di lavorare; nella Russia stalinista si diceva che era tale perchè sedotto da Trozkiij l’ammaliatore (e quindi, s’intende, anche lui non aveva voglia di lavorare). Ogni struttura di potere vede nel cosiddetto malato mentale il simbolo quasi, ingenuo e sfacciato, della refrattarietà; anzi, detto per inciso, forse ce lo vede, spesso, più di quanto non ci sia. La moderna psichiatria in pratica ci dice questo: *“Fino ad ora i malati mentali sono stati nella mani o di spietati aguzzini, o, nel migliore dei casi, di dilettranti incompetenti e presuntuosi: è ora che tutto ciò finisca: noi, che abbiamo invece capito la dinamica dell’interazione tra i fenomeni di “devianza” e il contesto dei rapporti sociali (produttivi), siamo in grado, “scientificamente”, di curare il malato. In che modo? Se è stata la società ad alie-*

narlo, deve essere la società a recuperarlo (dove per società si intende in entrambi i casi il lavoro).” Ma, si domanda con facilità, come è possibile che ciò che ha distrutto possa anche curare, che chi mi abbatte possa anche risollevarmi? Rispondono gli psichiatri di sinistra, democratici o rivoluzionari: *“Non la stessa società, ma una nuova!”* Ed è qui il punto: è qui che nasce spontanea l’altra domanda, che a me sembra tanto immediata e quasi banale, ma che purtroppo non viene mai riproposta con la necessaria insistenza, e cioè: quale nuova società? Quella desiderata dal malato o quella piuttosto desiderata dagli psichiatri? Non mi risulta, in altre parole, che la moderna psichiatria voglia tanto “responsabilizzare” il malato mentale fino a farlo autonomo nelle sue scelte: *“tu hai il diritto di essere reinserito, tu hai il “dovere” di essere reinserito, ma “dove” tu debba essere reinserito, questo lo decidiamo noi!”* E’ per questo che io ritengo che anche nell’ambito della “psichiatria” si combatta una dura battaglia tra l’individuo e le strutture della società; però questa battaglia la si può combattere soltanto ponendosi “contro” la psichiatria, ma non nel senso dell’“antipsichiatria”, bensì nel senso di riuscire a rifiutare la funzione stessa della psi-

chiatria, "anti", "para", "iper" o che altro si voglia. Ed è questo che mi permetto di far notare ad Argenton, il quale, in conclusione del suo articolo, sembra invocare dall'"antipsichiatria" un pò di "rivoluzionarismo", non rendendosi conto che, anche dal suo stesso punto di vista, una "psichiatria rivoluzionaria" non è nient'altro che un tipicissimo esempio di ciò che si usa definire una contraddizione in termini.

Per riuscire ad esaminare il problema da un punto di vista anarchico, io credo che si debba togliersi di dosso l'idea che il malato debba essere salvato in nome di qualche cosa estraneo a lui, che addirittura la salvezza consista proprio nel fatto che il malato riconosca finalmente come non più estraneo a lui ciò che gli si propone: il paradiso, il denaro, il socialismo, o quello che vi pare. Io non credo assolutamente che in una ipotetica società anarchica il malato di mente non esisterebbe più (opinione che per altro molti hanno espresso): dico soltanto che in una società di rispetto e di tolleranza si riconosce all'individuo anche il diritto (perchè no) di essere folle. Il discorso, al di là del carattere sloganistico di questa affermazione, è di estrema importanza. Mi spiego meglio: la malattia mentale c'è (evidenti prove legate anche soltanto al buon senso lo

dimostrano), e la malattia fa soffrire, dunque il malato va curato. Ma l'unica garanzia affinché la cura abbia un buon esito, cioè che sia di vantaggio al malato, è che questa sia disinteressata: soltanto riuscendo a porsi in una prospettiva anarchica si può giungere ad affermare (cosa che è molto più difficile di quanto possa sembrare a molti) che la mente è di proprietà dell'individuo e di nessun'altro. In una società senza potere, è in questo senso semmai che scompare il malato mentale, e cioè che, non essendoci un "comportamento" ufficialmente prestabilito dall'alto, si sfumano considerevolmente le differenze tra la "norma" e la "devianza": il malato, non avendo "realmente" nè il problema dell'emarginazione, nè quello, altrettanto brutale, del reinserimento, si "associa", libero nelle sue inclinazioni individuali, alle persone che naturalmente gli sono vicine, e si cura, senza fretta nè smania, nel flusso della vita di tutti.

E a questo punto una cosa mi pare utile sostenere: io non sono in grado di prendere una posizione riguardo al problema se la malattia mentale sia di origine endogena oppure esogena; però, da un punto di vista morale, penso che soltanto ritenendola di origine endogena, cioè in ogni caso legata alla personalità individuale,

si può essere sicuri di proteggere il rapporto sano-malato da ogni forma di autoritarismo. Se al contrario alla malattia mentale attribuiamo origini sociali, cioè in definitiva "politiche", chi è che giudica "quali" motivi sociali e politici siano causa della malattia, tra gli infiniti possibili? Ed allora il discorso diventa questo: *"Tu, malato, soffri per questa causa X che è estranea a te: perciò io, che sono l'esperto, lo "specialista", mi prendo la responsabilità, mi prendo il diritto, di curarti in questo modo, che tu voglia o no; anzi, devi essere anche contento, perchè se io non facessi questo, tu, in quanto malato, non saresti riuscito a trovare il perchè delle tue sofferenze nel chiuso della tua individualità... appunto malata."* Questo discorso, chiuso e perfetto nella sua moderna "politicità" personalmente mi terrorizza. Tanto è vero che questo discorso, applicato storicamente in termini politici concreti, e trovatosi di fronte alla ben diversa realtà della malattia, non ha fatto altro che trasformarsi a sua volta nel discorso psichiatrico di tipo "tradizionale": *"Tu eri malato perchè schiavo del sistema capitalista; io ti ho eliminato il capitalismo e ti ho "dato" il socialismo; tu continui ad essere malato, dunque sei solamente uno che vuol dare noia, anzi,*

un provocatore, perciò io ti punisco... in nome del socialismo!"

Per sintetizzare, quello che voglio dire è questo: l'odio (di qualsiasi tipo) verso il malato materiale in quanto "deviante della norma", deriva dalla paura che si ha di lui, e la paura che si ha di lui deriva dal semplice fatto che lui non risponde a quel modello sociale che in quel determinato momento noi gli proponiamo. Perciò fintantochè vi sarà una psichiatria, con qualsiasi aggettivo o prefisso noi la vogliamo accompagnare, vi sarà sempre una funzione "repressiva" di tale psichiatria nei confronti del malato. E', in fondo, ciò che lo stesso autore dell'articolo afferma (anche se, come ho detto, sembra non voler trarne la logica conclusione) quando, parlando di due psichiatri inglesi, dice: *"Laing e Cooper sostanzialmente sostengono che il malato psichico è un essere sul quale viene esercitata violenza e che la sua pazzia altro non è che il tentativo di recuperare la propria libertà, mentre la famiglia e la società, attraverso la psichiatria e la sua maschera medica e scientifica, cercano a tutti i costi di farlo "guarire" dall'anomalia di voler eludere la "norma sociale".* Il motto della psichiatria sarebbe dunque questo: se la pazzia non

esistesse, bisognerebbe inventarla!

Psichiatra letteralmente significa: "medico della mente", ed è in questo senso etimologico che si cela l'enorme pericolo per l'uomo. Infatti l'argomento centrale del problema è questo: la "psichiatria sociale" rimprovera alla "psichiatria tradizionale" di non essere scientifica; l'"antipsichiatria" rimprovera alla "psichiatria sociale" di non essere scientifica; una psichiatria "rivoluzionaria e militante" rimprovererà alla "antipsichiatria" di non essere scientifica... e così via finché non si giungerà (e le possibilità per giungerci ci sono) ad una "psichiatria assoluta", la quale sarà assolutamente scientifica e perciò assolutamente potente. Ma nessuno sembra voler capire sufficientemente, allorché si parla di queste scienze in concreto, cioè della discussione proprio dei loro strumenti diagnostici e terapeutici, che nel momento in cui una psichiatria diventasse "assolutamente scientifica", tale psichiatria annullerebbe, per sua stessa natura, ogni cosciente espressione, ogni impulso, ogni idea... la vita stessa. Non tanto, credo, diventerebbe uno strumento perfetto del potere, ma questa psichiatria sarebbe essa stessa il potere, forte dei suoi infallibili strumenti tecnici e forte pure di quella

"credibilità" la quale tanto oggi ci si preoccupa di darle. In poche parole il senso è questo: ringraziamo il cielo per il fatto che la psichiatria fino ad ora ha avuto soltanto la "presunzione" di essere scientifica! Oggi, nel momento in cui ci sono realmente i mezzi materiali e ideologici per far sì che la psichiatria diventi "totale", il compito di chi ha la possibilità di intervenire sia professionalmente che culturalmente nel campo della psichiatria, non può essere che quello di distruggere la psichiatria, nello stesso modo in cui sollecitamente si preoccupa di disinnescare una bomba che sta per esplodere. Anche in questo io traggio spunto dal libro di Argenton, dato che egli, nel suo articolo, cita espressamente il saggio di Nico Berti "Anticipazioni anarchiche su 'I nuovi padroni'" (Interrogations n. 6), dove, prendendo in esame le convinzioni in proposito di Bakunin, l'autore illustra esattamente quanto indistruttibile e veramente assoluto sarebbe un potere fondato sulla scienza, e a maggior ragione (lo aggiungo io) un potere fondato sulla scienza dei cervelli. Lo stesso Bakunin, appunto, con molta chiarezza avvertiva contro lo straordinario pericolo rappresentato da ciò che noi oggi chiamiamo genericamente "tecnocrazia"; e questo soprat-

tutto perchè, consapevole della forte inclinazione di gran parte degli uomini verso il potere e verso la perpetuazione di esso, egli capiva quanto grave sarebbe fornire gli uomini di mezzi e strumenti più grandi di loro (si veda in particolare, a tale proposito, l'articolo di Luciano Pellicani "La critica bakuniniana del marxismo come ideologia di classe dell'Intelligenza proletarizzata (Interrogations n. 9).

Ciò che inoltre preoccupa (ma del resto è lo stesso problema) questo: e cioè che ci rendiamo conto che la tendenza principale delle moderne correnti psichiatriche è di sempre più "scindere la follia dalla criminalità". La "preoccupazione ideologica" del potere e cioè di poter arrivare a patologizzare ogni forma di dissenso: chi non paga le tasse è

un malato, chi non vuol fare il militare è un malato, chi non guarda la televisione è un malato... e così via per tutto il resto. Questa tendenza è in realtà operante oggi in maniera considerevole, ed è per di più quella tendenza che si vuol far passare per "democratica". Se fino ad oggi gli uomini venivano divisi fra innocenti e colpevoli, da oggi in poi verranno divisi tra sani di mente e malati di mente: ma siamo sicuri che il solo cambiare i termini del giudizio sia un atto liberatorio? Oppure è invece il giudizio in sè che fa da spartiacque fra l'autorità e la libertà, quel giudizio che tanto facilmente e frequentemente si trasforma in legge, e quindi in coercizione.

STEFANO PENDOLA

Magistratura e azione rivoluzionaria

“PRETORI D'ASSALTO”, MAGISTRATURA DEMOCRATICA, DEMOCRATIZZAZIONE DELLA POLIZIA — AMBIGUITA' DEL RIFORMISMO: M.D. STRUMENTO DI RAZIONALIZZAZIONE — GLI ANARCHICI E L'AZIONE RIVOLUZIONARIA

La società del 1978 è certamente diversa da quella degli anni venti; le differenze sono molte, ma un carattere emerso prorompentemente negli ultimi sessant'anni mi pare compendi gli altri: la società attuale è *di massa*.

Per un secolo fino ai primi del Novecento le strutture istituzionali delle società (e ci riferiamo a quelle industriali) erano alimentate dalla partecipazione di un numero relativamente basso di persone.

Si verificavano, talvolta, dei momenti di mobilitazione delle masse, anzi può affermarsi con la probabilità di essere nel vero che allora, nel periodo cioè dell'affermazione della civiltà liberale, le rivolte popolari, vere e proprie insurrezioni, erano molto più frequenti di quanto possa accadere

oggi. Ma quei movimenti popolari non erano fissati in strutture capillarmente radicate sul tessuto sociale.

Non esistevano i Partiti, almeno così come li conosciamo noi.

Paradossalmente il primo Partito, partito nell'accezione odierna, è stato almeno in Italia la Federazione dell'Internazionale subito dopo l'esperienza della Comune parigina.

L'articolazione dell'organizzazione per sezioni, quindi una rete organizzativa su tutto il territorio nazionale, uno staff, non più elitario e aristocratico, di militanti espressi dalla base e collegati strettamente tra loro, sono tutte novità introdotte dall'Internazionale (che, però, a differenza dei Partiti di oggi esprimeva una dimensione anti-gerarchica).

Sia il “partito” repubblicano

di Mazzini che quello di Cavour si basavano invece su un intreccio di rapporti informali e irregolari, e su minuscoli nuclei dirigenti privi in un certo qual modo di base.

La società di massa nasce insieme al movimento operaio, coll'irrompere del proletariato sulla scena della storia, e sulla comprensione da parte della classe politica della necessità di radicarsi nelle masse, di carpirne il consenso, e di incanalare l'azione (data l'ormai provata impossibilità di tenerle escluse dal gioco politico).

Il suffragio universale, lo stato assistenziale sono un effetto di questi mutamenti: i mass-media fanno il resto.

Senza dimenticare il sorgere fra le due guerre mondiali degli stati totalitari con le loro "adunate oceaniche", con il loro inquadrare/coinvolgere militarmente la popolazione.

Abbiamo perciò oggi una società le cui istituzioni devono, anche se solo superficialmente, trarre origine e legittimazione dalla volontà e dagli interessi delle masse; pertanto si rende necessario creare i canali necessari affinché questo contatto si instauri e sia efficace.

Ecco perchè, contemporaneamente, il Potere si fa Impero, cioè tende alla elefantiasi, e lo Stato si fa Totale.

Si crea un catena che all'incirca si può così tratteggiare: mobilitazione delle masse (domanda) - stato totale (risposta) - massificazione degli individui (effetto). Diciamo questo per spiegarci il come si sia giunti a che delle Istituzioni, un tempo inattaccabili roccaforti del privilegio del potere (come la magistratura e in genere i Corpi repressivi) e chiuse e impermeabili alle lotte sociali, siano oggi attraversate da clamorose contraddizioni interne, da conflitti verticali tra le gerarchie e da movimenti sindacali.

Nella magistratura abbiamo Navuto l'azione per certi versi progressista del "pretori d'assalto" (il caso a noi più vicino è Riscicato che costringe alle dimissioni il sindaco democristiano di Messina Merlino, in seguito all'illecita assunzione di falsi invalidi civili).

Pretori che, per la loro età relativamente giovane e quindi per l'essere meno incrostati di autoritarismo, per il fatto di essere forniti di una certa indipendenza e perchè soggetti cumulativamente giudicati e requirenti, costituiscono una spina nel fianco per un ordinamento giudiziario ancora fermo ai tempi di Rocco e di Grandi.

Nella polizia si verificano le agitazioni per la sindacalizzazione, legate a richieste di migliora-

menti salariali e normativi e inserite in un'ottica quasi sempre corporativa, e nello stesso tempo vengono fuori grazie a qualche sbirro "democratico" (come il capitano Margherito) le verità scomode di corpi, tipo il II Battaglione Celere di Padova, utilizzati nella maniera più illegale e criminale contro gli oppositori del Regime.

Ma le contraddizioni nella polizia sono più di forma che di sostanza, agganciate talvolta a faide interne tra i comandi, e montate apposta dai partiti e dalla stampa ai fini della politica di controllo di questi corpi essenziali all'Ordine Costituito.

Maggiori sono i conflitti nella Magistratura, dato che il ruolo del giudice è meno immediatamente repressivo di quello del poliziotto, e considerata l'estrazione culturale e la non-militarizzazione dei giudici e quindi la loro minore gerarchizzazione, la loro Indipendenza (teoricamente scritta a lettere d'oro nella Costituzione) rispetto al Potere Politico.

Così, sull'onda del rinato movimento rivoluzionario e del riaccuirsi della conflittualità di classe, anche alcuni magistrati, in forte minoranza rispetto al complesso della categoria monopolizzata dalla corrente conservatrice di Magistratura Indipendente, si pongono in maniera critica verso

la gestione della Giustizia e si domandano sul loro stesso ruolo.

Nasce Magistratura Democratica, che unisce i giudici della sinistra, dal PSI a Democrazia Proletaria.

Esiste anche un'altra corrente di sinistra, su posizioni più moderate, Impegno Costituzionale, influenzata più direttamente dai partiti della sinistra storica.

Magistratura Democratica, proprio perchè raggruppa diverse tendenze, non può darsi una linea rigida ed elaborare addirittura una sua ideologia. Pertanto è problematico attribuire a M.D. una linea ed una posizione precisa, omogenea.

Comunque alcune idee-base sono comuni ai giudici di M.D. e di queste vorremmo parlare.

La convinzione più profonda di M.D. è nella possibilità di utilizzare a fini di libertà e per il socialismo gli strumenti dell'Istituzione, dello Stato, e i Cinque Codici.

Alcuni di loro teorizzano l'introduzione della lotta di classe non solo nelle aule dei Tribunali (che sono un terreno "forzato" per i compagni), ma anche nelle camere di consiglio (là dove i soli giudici si riuniscono in sede di deliberazione della sentenza).

Il giudice democratico, cioè, dovrebbe farsi portatore della lotta di classe, e l'Istituzione non costituirebbe un nemico in asso-

luto ma un luogo dove è possibile e proficuo mettere piede e che è fondamentale modificare per avanzare verso una democrazia reale e la società/stato socialista.

Si tratta, fatte le debite differenze culturali, temporali e territoriali, di una riedizione del "socialismo giuridico" di Anton Menger e Karle Renner, che vedeva nel Diritto un'arma da brandire nella lotta del proletariato, uno strumento necessario per intervenire sui cambiamenti sociali.

L'azione di M.D. si distacca dall'economicismo esasperato di certo marxismo e rivaluta le "sovrastrutture", appuntandosi sul ruolo che l'Istituzione, il piano politico-giuridico svolge nei processi di trasformazione delle società.

Se l'istituzione non è un semplice riflesso dei Rapporti di Produzione, è evidente l'urgenza di intervenire direttamente su di essa. E M.D. propone di agirvi *dentro*, intravedendo degli spazi per quanti volessero muoversi al di fuori degli schemi borghesi del Diritto, senza più subordinare le tecniche giuridiche agli interessi della classe capitalista. Ma se M.D. (concentrata per lo più nei gradi inferiori dell'Organico) ottiene qualche successo in questo senso, mettendo sotto accusa ministri e generali, sindaci e banchieri, e colpendo gli imprenditori nelle controversie di lavoro,

non modifica nell'insieme il meccanismo dell'Istituzione giudiziaria, che rimane il braccio colto della repressione, legata come sempre agli interessi del Potere ed incapace di mettersi contro l'Esecutivo, sollecita negli insabbiamenti e nelle facili assoluzioni quando l'imputato è un potente, pronta a lanciarsi in nuove caccie alle streghe quando è in pericolo lo "status quo".

Ma soprattutto l'Istituzione rimane tale, cioè essa stessa potere: così che il magistrato democratico sconta la contraddizione di essere lui membro funzionale della classe dominante e di volere contemporaneamente, attraverso le sue mansioni di classe, colpire la classe dominante, cioè se stesso.

Comunque la maggioranza dei magistrati rimangono sordi ai bisogni degli sfruttati, e l'Istituzione non viene scalfita perchè la sua funzione essenziale, quella di reintegrare la Legge violata e di determinare la Pena, M.D. non la mette in discussione.

Ecco il lato debole della strategia di M.D. credere l'Istituzione in sè accettabile e modificabile (dall'interno) nel senso non di vanificare la sostanza repressiva, ma di spostare il tiro della sua attività ponendosi al servizio delle masse popolari.

M.D. si propone come ulteriore mediazione (oltre il Partito e il

Sindacato) tra sfruttati e sfruttatori, facendo passare la risposta di quelli attraverso l'Istituzione, ovvero attraverso la conferma dello Sfruttamento. Analogamente (e l'analogia non sembri troppo forzata) i bolscevichi identificavano violenza rivoluzionaria e repressione statale, difesa della rivoluzione e dittatura. Del resto Engels non contestava agli anarchici la rivoluzione come fatto autoritario per eccellenza?

Allora, sì, l'Istituzione è importante e non necessariamente dipendente dai rapporti economici, potendo verificarsi che siano quest'ultimi ad essere determinati dal piano "sovrastrutturale" (per mantenere il vocabolario marxiano) e in questo senso, ma *solo* in questo, si può parlare a ragione di "autonomia del politico".

Ma non si può (a pena di accettarne la logica e l'essenza e di farsi prendere dall'ingranaggio) entrare dentro l'Istituzione, con la pretesa di abolirla o di farla estinguere o ancora di negarne il ruolo di classe.

Il piano costituzionale è concepibile per un socialista rivoluzionario solo come terreno di scontro *anti-istituzionale*.

Alla fine dei conti la lotta economica come ogni altra lotta condotta nello specifico deve trasformarsi e generalizzarsi in lotta

politica, che è da un corretto punto di vista libertario, lotta *contro* il governo, contro l'Istituzione. E l'Istituzione si batte affrontandola al di fuori dei suoi meccanismi. Insomma sostenere, come noi sosteniamo, l'importanza decisiva dell'Istituzione, della cosiddetta sovrastruttura, nella determinazione e nella alimentazione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo non comporta l'accettazione dell'Istituzione come componente insostituibile di una Società.

Per tanto, preclusoci noi stessi l'intervento all'interno dell'Istituzione perchè in radice autoritario e appunto istituzionale, non potremo che dire al poliziotto "levati la divisa di dosso"; e lo stesso discorso vale per il magistrato.

Ci rendiamo conto che è forse troppo semplice, troppo rozza come parola d'ordine e come prospettiva politica. Ci sentiamo addosso il peso della disperazione che ha costretto il contadino di Calatafimi o il sottoproletario di Catania ad entrare nella P.S. o negli altri corpi di polizia.

Sappiamo che dirgli "levati la divisa" significa anche dirgli di levarsi il pane di bocca. E' triste, drammatico, ma non c'è altra alternativa rivoluzionaria, e — aggiungeremmo — compatibile con il senso della dignità umana.

O la dignità e la fame o l'infamia e il pane; questo cerchio

può essere spezzato soltanto da un movimento operaio consapevole, che si faccia carico senza patteggiamenti del problema dell'occupazione, affrontato nella prospettiva della rivoluzione sociale.

Ovviamente per il magistrato l'alternativa non si presenta con questa drammaticità, egli giunge a indossare la toga spinto da un'esigenza più di "status" che di pane.

Sebbene per il laureato di Giurisprudenza gli spazi occupazionali si siano fortemente ridotti e il concorso in magistratura divenga una tappa d'obbligo nella ri-

cerca di una sistemazione.

In conclusione, per estrarre il succo di quanto abbiamo detto, cediamo la parola a Ricardo Flores Magon:

"La legge è un freno, e con un freno difficilmente si può giungere alla Libertà; le leggi castrano, e con dei castrati è impossibile formare un popolo di uomini.

Le leggi, indefinitiva, sono fatte per conservare, mentre la Rivoluzione è rinnovamento.

Perchè ingannarci? La vera rivoluzione è illegale per natura."

MASSIMO LA TORRE

André Gide:

Quando l'inquietudine si fa ansia di libertà

Natanaele, voglio infiammare le tue labbra d'una sete nuova, e poi ad esse accostare coppe colme di frescura. Io ho bevuto, conosco le fonti a cui le labbra si dissetano... Natanaele hai compreso come si possa desiderar berle?"

A. Gide, da I Nutrimenti Terrestri

* * *

"Rinunciare ad ogni frase morale (sacrifici, doveri), non prestarsi a recitare la grande commedia dell'ipocrisia (perchè — tirando questo filo — coloro che hanno capito benissimo l'ipocrisia vi dirigono allo scopo e vi credono vili e stupidi). Essere veri, sia questa la nuova morale".

F.W. Nietzsche, da Umano troppo Umano

PREMESSA

I compagni iniziatori della rivista che gentilmente mi ospita, nel Programma di Lavoro del Gennaio 46, al paragrafo 3 scrivevano: "Intendiamo mettere in luce gli elementi anarchici che affiorano nel pensiero di tutti gli spiriti veramente grandi, anche se lontani dall'anarchismo politico — da Paine a Margall, da Jefferson a Cattaneo, da Thoreau a Gide, da James a Croce."

Recentemente, con esattezza su Volontà n. 1 del gen.-feb. '76, questo programma è riapparso. Se non sbaglio ciò significa che in qualche maniera gli attuali compagni redattori della rivista vi si riconoscono. Ho ritenuto pertanto interessante comunicare queste mie impressioni riguardo la vita, l'opera e il pensiero di un intellettuale così complesso quale Gide in chi ancora non ne abbia avuto mai l'opportunità. Lettura e avvicinamento persona-

le che per ognuno sopperirà le mancanze, gli errori, i luoghi comuni, le ripetizioni, i concetti fuori luogo che mi rendo conto possano essere presenti in questa mia interpretazione.

A. V.

1) LA VITA DI ANDRÉ GIDE

André Gide nacque a Parigi il 22 novembre 1869. Il padre, di antica famiglia originaria fiorentina, nel 1863 aveva sposato Juliette Rondeaux, ricca ereditiera di Rouen e di religione protestante a differenza del marito cattolico. Secondo quanto più tardi scriverà André nei Diari (1889-1939), fu proprio questa dualità di credenze, di culture, di abitudini, di costumi e tradizioni, questa unione di temperamenti nordici, con diversi del sud europeo e, per giunta, le contrarie formazioni caratteriali dei genitori, a dargli la possibilità di osservare il movimento dell'esistenza con ambedue gli occhi, a fornirgli le premesse naturali di una tormentata contraddittorietà che dovrà essere destinata a crescere pian piano fino a definirsi vera "ambiguità".

Tormentatissimi lo furono infatti i primi anni della sua vita, soprattutto riguardo gli anni

scolastici, dove per "l'immobilità sui banchi, le lentezze, le insipidità, i ristagni" del sistema educativo in voga, André, con pronunciatissima personalità, non tardò a conoscersi indocile e preda di inconfessabili malinconie, "specie di profonde soffocazioni".

Scoperta l'incapacità di stabilire dialoghi e contatti con i coetanei (per altro beffardi nei confronti della sua introversione), esagerando o, addirittura, fingendo malesseri e incapacità, il giovane Gide venne allontanato dalla scuola per "cattive abitudini". Il ricorso ad istituti privati sortì il risultato di isolare ancor più André dal contesto sociale e dall'ambiente che alla sua età occorreva. Inoltre questo contribuì in larga misura a rafforzare in lui il bisogno di comunicare la sua interiorità attraverso la parola scritta, a scrivere per trasmettere i suoi sentimenti che non riusciva a frenare data la grande carica immaginativa ereditata dal padre e la predisposizione all'esame interiore ereditata dalla madre.

Fu nella primavera del 1890 che nell'isolamento ricercato delle complici vallate alpine della Svizzera, scrisse la sua prima opera: I Quaderni, opera che non ebbe alcun successo neppure presso la cugina Madeleine nei confronti della quale già nu-

triva un trasporto affettivo quasi mistico di cui mai si sarebbe liberato e alla quale questi Quaterni aveva inviato "come professione d'amore". Madeleine, anzi, sentendosene offesa, li respinse sdegnata.

Dopo un periodo di assidua frequentazione dei "maestri", poeti e letterati simbolisti quali Mallarmè, Gide, nauseato dai compromessi e dal clima di adulazione che per il successo pareva essere il tirocinio da praticare, espresse e mantenne il proposito di tenersi lontano dal fascino del successo se in esso, nel suo conseguimento era implicito dover condursi nella servilità e patire il disgusto. Nel 1891, all'età di 28 anni, avvenne un fatto decisivo nella sua vita e che dovrà pesare con priorità e per sempre sul suo pensiero: l'incontro con un Oscar Wilde terribilmente omosessuale, incontro che lo indurrà a decidersi che "la felicità è un dovere" come lo è "il gustare quelle cose che ci si era proibito come troppo belle e farlo senza rimorsi, con forza e gioiosamente".

Coinvolto una volta di più nell'inquietudine, spinto alla ricerca di soluzioni ai suoi dubbi ed ansie esistenziali, intraprende seri studi sulla poetica di Rimbaud, Baudelaire, Dostoevskij, Goethe, Poe, Nietzsche, seguendo il voto "di non leggere mai più libri di asceti". Con l'opera

Il Tentativo Amorofo, esorcizza il fallimento affettivo verso la cugina, rotto con un lirismo voluto più dalla madre che dalla sua ispirazione artistica, stanco del mondo artificiale e meschino dei salotti letterari parigini, nauseato da una morale rinunciataria, "spinto da un ideale equilibrio di pienezza e di salute" si imbarca per Tunisi il 18 ottobre 1893, insieme al pittore Paul-Albert Laurens, ex compagno di scuola, e per la prima volta senza la Bibbia, ma non ancora del tutto purificato da angosce etiche, non ancora emancipato dai dubbi che egli viveva al cospetto di argomenti quali il sesso e l'amore, lo spirito e la carne, contraddizioni che lo condurranno ad optare per la "diversità".

Proromperà come un trionfo splendente non solo della multiforme bellezza della natura sulla morale oscura delle sacrestie e del pavido conformismo, ma anche della salute prima dello spirito e poi del corpo (salute riconquistata grazie al mite clima africano) sulle affezioni di un mondo fino allora interiormente religioso, e ciò, come si legge in: *Se il Seme non Muore*, senza brutture nè bassezze, nè "i laidi significati che i corrotti per forza vi vogliono scorgere", come scrive Wilde.

La sua permanenza in Tunisia, a Biskra, si protrasse fino al

1894, quando fu interrotta da una visita della madre preoccupata e indignata della amicizia che il figlio aveva intimamente instaurato con un giovinetto di cui Gide "per la salute e la bella gioventù" si era invaghito. Morta la madre, entrato in possesso di una cospicua somma di denaro e di proprietà terriere, si riavvicina a Madeleine con la quale, di lì a pochi mesi, contrarrà un bizzarro matrimonio forse mai consumato. Da allora inizia il periodo di maggiore creatività per Gide ed è in pieno fermento il turbamento e l'inquietudine che dovrà poi trasmettere nella sua produzione letteraria in così copiosa abbondanza da costituire ben presto trave portante e peculiare caratteristica contenutistica nonché suggestiva di tutta la sua vasta opera. Già in questo periodo si stava formando intorno a lui una nuova generazione di artisti e di letterati come Ghéon, Copeau, Rivière, Schlumberger, Jaloux ecc., collaboratori della rivista *L'Ermitage* la quale rivista riuniva varie tendenze perlopiù orientate verso l'accordo tra l'essere artisti ed il vivere.

Molte opere del Gide di quel tempo vengono accolte con sdegno, altre con indifferenza. Vi era anche chi lo accusava di corruzione dei costumi e di infamia contro la religione, specie dopo la pubblicazione de *I Nutrimenti*

Terrestri (dove vi si legge: "Comandamenti di Dio, avete reso dolente la mia anima. Comandamenti di Dio, siete voi dieci o venti? Fino a che punto ridurrete i vostri confini? Insegnerete forse che sempre più numerose sono le cose proibite? Nuovi castighi promessi alla sete di tutto quanto avrò trovato di bello sulla terra? Comandamenti di Dio, avete reso la mia anima malata, avete cinto di muri le sole acque per dissetarmi"), e soprattutto dopo la pubblicazione di *Corydon*, quattro dialoghi socratici "sulla legittimità, la salubrità, l'opportunità dell'omosessualità". Ma non tutta la critica si pose su posizioni di assoluto diniego, l'umanista Romain, per citarne uno solo, dichiarava di sentirsi legato al messaggio dei *Nutrimenti Terrestri* per "quell'amare il reale in profondità".

All'età di cinquant'anni, Gide affermava: "Tabula rasa. Ho spezzato ogni cosa. Fatto! Mi levo nudo sulla terra vergine, dietro il cielo da ripopolare... Ah! chi libererà la nostra anima dalle pesanti catene della logica?"

Se fino al 1930 per Gide creazione e vita, arte ed esistenza, furono dimensioni che si intersecavano avvenuto il congiungimento tra il Gide letterato ed il Gide uomo, cosicché il momento esistenziale soggettivo si confondeva con l'atto creativo e dove l'ar-

tefica da cui questo processo muoveva era l'indiscutibile epicentro, nei riguardi del quale la esteriorità era superflua o vi si avvicinava solo per quanto da esso fosse voluto, dopo il 1930 l'attenzione di Gide per l'individualità, per la sfera soggettiva, si trasferisce alla comunità, alla massa in genere. In quell'anno infatti il letterato esterna particolari simpatie per la Unione Sovietica di Stalin, ma, forse ritaggio di una formazione posteriore, con una partecipazione quasi eteroclitica. certo personalissima, come risulta dal messaggio ch'egli inviò al Congresso degli Scrittori Russi nel 1934: Gide vi auspicava la promozione da parte dell'URSS di una forma di "individualismo comunista" come fondamento e stimolo di attività creative. La disillusione non si fece attendere e nel gennaio del 1935, durante una pubblica conferenza, presenti Maritain, Massis ed altri, dovette riaffermare l'inconciliabilità tra le espressioni altamente soggettive e l'indipendenza intellettuale e la concezione comunista dichiarando: "Vorrei credere che un'alleanza tra l'arte e dottrina comunista sia possibile, ma non sono stato capace di trovare il punto di fusione."

Al suo ritorno da un viaggio a Mosca, in due opere del 36-37, Ritorno dall'URSS e Aggiunte al

mio Ritorno dall'URSS, incurante delle reazioni suscitate a sinistra, denunciò il regime di strangolamento delle libertà in quel paese, il boicottaggio e la persecuzione che la concezione comunista in pratica applicava nei confronti dei "diversi", degli anti-conformisti, dei ricercatori, degli spiriti indipendenti. Era ritornato alle posizioni individualistiche libertarie che avevano preceduto l'errore di lasciarsi andare all'infatuazione comunista.

Durante il periodo dell'occupazione nazista in Francia, Gide si ritirò in una specie di isolamento volontario, poi collaborò con gli antifascisti del Belgio. Quando P.D. La Rochelle prese possesso della rivista sulla quale risultava come redattore anche Gide e questa si allineò sulle posizioni collaborazioniste, egli esigette che il suo nome venisse cancellato dalla copertina, vicenda questa quanto si vuole marginale, ma non insignificante dato il clima dell'epoca e che pertanto meritava di essere menzionata, giacchè contribuisce a dare al nostro Gide un'immagine disincantata che si va a situare in questa triade: Gide acerrimo avversario dell'accomodamento borghese, Gide anti-fascista, Gide anti-comunista.

Alla fine del conflitto la sua fama è ormai ufficiale. Continua a pubblicare varie opere, drammi

e saggi. Nel 1945 fonda ad Algeri la rivista *L'Arche*, poi viene insignito della laurea honoris causa dall'Università di Oxford e del premio Nobel per la letteratura. Pubblica una importante Antologia della poesia francese ed ancora saggi critici. Nel 1950 ha la soddisfazione di veder girare il film "Con André Gide" diretto dal suo vecchio amico Marc Allegret.

Improvvisamente, all'età di ottant'anni, a causa di una congestione polmonare, il 19 febbraio 1951 muore pronunciando queste parole: "Come sempre, è la lotta tra ciò che è ragionevole e ciò che non lo è".

Il 24 maggio del 1952, la Suprema Sacra Congregazione del Santo Uffizio iscrisse all'*Index Librorum Prohibitorum* l'intera opera di Gide, come per non smentirsi in fatto di retriya stupidità.

* * *

2) LE OPERE DI ANDRÉ GIDE

Premessa

Estremamente diversificata, comprendente oltre cento titoli, sviluppata nell'arco di sessant'anni in maniera multiforme, sincera e perciò a volte contraddittoria, l'opera gidiana presenta difficoltà interpretative che solo

prescindendo dai momenti partecolari ci fa cogliere in parte tutte le profonde collisioni della sua coscienza messa a nudo e parte di quegli intimi dissidi che si intravedono quando appunto si consideri ogni sua opera il seguito spirituale della precedente in una continuità e unicità assai trasparente. E' un'opinione condivisa (1) quella che riconosce a Gide la più grande aspirazione ad essere l'attore quotidiano della propria arte e di essere letterato onde usufruire degli strumenti anche tecnici che questa qualifica dona: per mostrare se stesso. Della parola scritta Gide si serve per investire quell'arte che, dopo le *Confessioni* di Rousseau e le *Memorie d'Oltre Tomba* di Chateaubriand, con Gide diventa,

(1) Discordi comunque sono i giudizi sulla sua opera. Solo in Italia Giuseppe Ungaretti nello *Scrittore Italiano* scrive di credere Gide troppo intelligente. "Chi saprà mai cogliere il suo aspetto vero? Ha battuto tutte le strade. Chi non s'è trovato a seguire la sua traccia? Tutti gli sono debitori". Elio Vittorini lo definisce testualmente: "antifascista, universalista, antitradizionalista", mentre F. Flora, in *Civiltà del 900* ripone in questione la morale individuale gidiana, opponendole un senso diversamente chiamato "coscienza storica". Infine Maria L. Belleli, in *Modernità di Montaigne* (Roma 33) riconosce un parallelismo tra la sincerità, l'individualismo e la gioia della ricerca tra i due letterati.

patentata autorevolmente, "arte della confessione" delle intimità singole. Difatti una delle sue prime e più importanti opere date alle stampe furono i Diari, con il cui pretesto l'autore si era impegnato a sviluppare la cronaca della sua propria evoluzione.

Citando a memoria, ricordo che in precedenza il filosofo nord-americano Ralph Emerson fosse dell'avviso che era da auspicare a da anticipare il tempo in cui l'arte più pura sarebbe stata l'autobiografia. Dell'arte, a grandi linee, ne sarebbe stata la più alta e profonda espressione, e perchè onestamente e demistificatoriamente individuale, e perchè saldamente radicata alla vicenda umana. Nell'interezza dell'opera gidiana, come accennato, vi è narrata, analizzata, quasi vivisezionata e criticata o lodata, giustificata, almeno, la sua vicenda di uomo con una dimensione in più, ma al contempo veramente umano e sensibile ai laceranti richiami di un'irrequieta ansia di vivere che più di una volta è stata la compagna segreta ed esclusiva di quegli uomini dagli slanci come ondate marine altissime e frastagliate a miriadi e dai pensieri indicibilmente belli, tanto che del loro fascino se ne gode numerosi e per così a lungo nel tempo da oltrepassare i confini naturali e abbracciare l'immortalità.

Le opere principali del giovane Gide

Le opere giovanili di André Gide subirono l'influenza della corrente letteraria e poetica simbolista, in specie di Mallarmé, opere che risentono quindi di una forzatura formale ma non priva di una singolarità estetica. Di questo periodo sono i Quaderni di André Walter, redatti e pubblicati nel 1890, in forma anonima. Psicologicamente essi rappresentano esigenze soggettive e auto-proiezioni sublimite che si risolvono in una autentica psicanalisi del soggetto ad opera dello stesso. Sono anche la rappresentazione della rivolta e del distacco dal mondo dell'infanzia, nonché la prima forma che in Gide assume il progetto "di ridurre tutto all'essenziale", alla sincerità, al vero.

In "Il Trattato di Narciso", del 1891, è ancora l'influenza estetica ad avere il ruolo premiente. Era come se ancora in quell'opera l'autore si dicesse: che importa il resto quando il bello è salvo. Narciso, specchiandosi, si conosce sdoppiato e nel bisogno di completezza, nel tentativo di ricongiungersi alla sua immagine nell'arte, spera di ritrovare quello stadio androgeno della poesia.

Ma come si può capire questo genere di scrittura impostata al simbolismo, non costituirà per Gide che un'eccezione di breve

lazzo. L'anno seguente ne abbiamo la conferma tra le pagine delle Poesie di André Walter, poesie sottilmente ironiche e ridicolizzanti i languori tardo-romantici e mistici dell'opera che hanno seguito. Su questa indicazione deve essere inteso il tema del Viaggio di Uriano: auto-critica e rivincita sui propri antichi sentimenti patetici. Nel Tentativo Amorofo, del 1895, che portava il sottotitolo: trattato dell'amore vano, Gide vuol far prendere coscienza di essere riuscito a superare quell'infantilismo delle affettività compiaciute. Tra questo periodo di ascendenti avanzamenti, ed il successivo si colloca Paludi, opera scritta quando egli già era tornato dal viaggio in Africa recando il suo "segreto di riscusitato". Paludi (in cui il protagonista Titiro "sopravvive" soltanto, non conoscendo il movimento della libertà) si pone come "un regolamento di conti con il passato" e introduce l'opera successiva, I nutrimenti terrestri. E' in questo periodo che Gide si decide per esperienze e soluzioni nuove. E' per lui un periodo di contorte, inestricabili, dolorose inquietudini, tanto difficili che, più tardi, nei Diari, avrà timore di riesumare e di riavvicinare. Ricordiamo che è di quel tempo il viaggio africano con l'amico Laurens e la scoperta di una dimensione dell'essere che fino allora

era appena, appena latente e indecifrabile. Sempre a questi anni è da far risalire la rottura ufficiale da parte di Gide con la monotonia e la grigia ritmicità parigina e la scoperta folgorante, con la guarigione fisica, del proprio desiderio, l'inizio del proprio affrancamento morale, il crescere del senso di una vitalità insaputa, di una irresistibile necessità di vita pienamente vissuta nel distacco dai pedanti simbolismi scolastici di Francia, ripetitivi, polverosi e inerti conformismi borghesi. In Gide cresce con forza improvvisa, maturata e temperata all'aria calda mediterranea, la urgenza epidermica e intellettuale di nuovi rapporti: è in questo stato d'animo che Gide incontra Wilde, il quale, come Mefistofele a Faust, pare esortare Gide con le parole: "Partiamo ora per conoscere la vita. Deponi il fardello della scienza!", esortazione a cui non sembra opporre alcuna resistenza, e invito che alimenta in noi la ragione dell'immagine di un Gide travolto dall'impetuosa volontà di libertà, di febbrile aderenza della propria vita morale alla materialità corporea. Da questi fermenti dell'anima trarrà la sua origine l'opera I Nutrimenti.

*Altre opere maggiori di Gide,
dal 1897 alla morte.*

Prima, durante e dopo l'in-

contro con Oscar Wilde, Gide aveva intrapreso, diciamo così, un lungo viaggio (durò solamente una stagione?) attraverso l'inferno (non si può non ricordare Rimbaud, poeta conosciuto ed apprezzato da Gide, secondo il cui esempio la via al paradiso traversa tutto l'inferno), con la ferma volontà di tener testa ad ogni sofferenza e conseguenza per desiderare fino in fondo il bisogno di uscirne. Ore, se nel Trattato dell'Amore Vano il desiderio di liberare le passioni compresse dal pudore era ancora vissuto come momento astratto o non più che intellettualistico e praticamente inoperante, ecco che nei Nutrimenti Terrestri il senso di questa liberazione Gide lo vive appieno: I Nutrimenti Terrestri sono la porta aperta, non più lo stretto sbarramento, dalla quale uscire alla sincerità. I Nutrimenti sono testimonianza e professione chiara di vita rigenerata: dalle iniziazioni alle pratiche omosessuali prese lo slancio un processo di ripensamento e infine di approdo alla "paganicità". Nel fulcro di questa rotazione che irrompe oltre la tradizione etica, Gide vi raccoglie la propria realizzazione conoscendo a se stesso con gioia "di guarito" il diritto di accostarsi alla nuova cosmogonia, quella della autonomia del singolo e della sua solitudine nei confronti della propria coscienza. E' un'

opera questa in cui vengono esaltati tutti i sensi in un crescendo di fervore che induce ad evincere una fede: godere, giacchè "il primo dovere dell'uomo è di vivere pienamente ... Non credo più al peccato!" scriverà infatti Gide, e, più avanti insiste su questo argomento sostenendo che si deve agire senza più giudicare se l'azione sia buona o cattiva, che si deve amare senza più preoccuparsi se sia il bene o il male. In tutti i Nutrimenti Terrestri si dipana un edonismo paganamente sereno che prorompendo dal vecchio si apre al nuovo, dal ristagno delle paludi al libero scrosciare dell'intimo.

Nella introduzione di Gide ai Nutrimenti del 1927, egli presentava l'opera come un "manuale di evasione e di liberazione", il libro, diceva in sostanza, se non di un malato perlomeno di un convalescente, di un guarito, di qualcuno che è stato malato e che "nel suo lirismo stesso c'è l'eccesso di chi abbraccia la vita come qualcosa che ha corso il rischio di perdere".

Nel giudizio di alcuni critici letterari, I Nutrimenti Terrestri rappresentano la complessa articolazione dell'animo dell'autore e vi appaiono soprattutto come laboratorio per esperimenti o come documenti di una ricerca incessante, ansiosa di libertà, di vita, di schiettezza da contrapporre

all'accomodamento fisico o intellettuale. A noi pare un giudizio valido che difficilmente può andar soggetto a smentite. Per finire, va pure detto che in quest'opera è identificabile la simpatia dell'autore per il filosofo Nietzsche (nel 1902 ne traduce le opere) e, come già accennato, per il poeta Rimbaud. Di quest'ultimo ne eredita la vivida sensualità, che in maniera molto particolare, Gide aveva riscoperto nel 1894: "il ragionato sregolamento di tutti i sensi". Questa affinità o simpatia, nei Nutrimenti lo porterà a scrivere: "Certo, tutto il riso che ho incontrato sulle labbra, ho voluto baciarlo; le lacrime negli occhi, ho voluto berli; mordere la polpa di tutti i frutti che mi si offerse dai rami. Ad ogni locanda mi salutava una fame; davanti ad ogni sorgente mi attendeva una sete — una sete, dinnanzi a ciascuna, particolare — e avrei voluto altre parole per esprimere gli altri miei desideri

di cammino, dove si apriva
una strada;
di riposo,
dove l'ombra invitava;
di nuoto, in riva
ad acque profonde;
di amore e di sonno
al bordo di ogni letto."

"Vi sono straordinarie bellezze nelle sorgenti; e le acque che filtrano sotto terra. Riappaiono,

dopo, chiare come avessero traversato cristallo; vi sono straordinarie bellezze e delizie a berle: sono pallide come aria incolore come se non fossero, e senza gusto; non ci si accorge d'esse che per la loro estrema freschezza che è quasi la loro virtù nascosta. Le gioie più grandi dei miei sensi sono state seti appagate.

Ora ti dirò, Natanaele, il
GIROTONDO
DELLE MIE SETI APPAGATI

Perchè abbiamo avuto per accostarvi coppe ricolme
Labbra più tese che verso i baci;
Coppe ricolme, sì presto vuotate.

Le gioie più grandi dei miei
sensi

Sono state seti appagate.

Vi sono bevande
che si preparano
col succo delle arance spremute,
dei cedri, dei limoni
E che rinfrescano perchè sono
A un tempo acide e dolciastre.

Ho bevuto in bicchieri
così delicati

Da temere di spezzarli con la
bocca
Prima ancora che i denti
li toccassero;
E le bevande sembrano migliori
là dentro,
Perchè un nonnulla
dalle nostre labbra li separa.
Ho bevuto in boccali flessibili
Che si premevano fra due mani

Per far salire il vino
fino alle labbra.

Ho bevuto gravi sciroppi
in rozzi bicchieri d'osteria,
La sera dei giorni che avevo
marciato al sole;
E talvolta l'acqua assai fresca
delle cisterne
Mi faceva meglio gustare, dopo,
l'ombra della sera.

Ho bevuto l'acqua ch'era stata
conservata in otri
E che sapeva di pelle
di capra incatramata.

Ho bevuto dell'acqua quasi
disteso sulla sponda
Dei ruscelli in cui avrei voluto
tuffarmi,

Le due braccia nude
immerse nell'acqua viva
Fino al fondo, dove si vedono
i ciottoli bianchi agitarsi ...
E la frescura mi penetrava
persino nelle spalle.



I pastori bevevano l'acqua
nelle mani;
insegnai loro ad aspirarla
con i fili di paglia.
Certi giorni camminavo
in pieno sole,
D'estate, nelle ore più calde,
In cerca di grandi seti
da appagare.

E adesso che dirò ancora? Perché
la mia bocca tace, pensate che il
mio cuore riposi?

La notte, ho visto partire innumerevoli galeoni e immergersi nella notte,
Salpare verso il giorno ..."

Non riportano questi versi alla memoria la suggestiva celebrazione di antichi riti pagani? Eppoi un profondo senso di "percezioni fisiche"? Rimbaud, che della vertigine dei sensi fu più di altri il poeta e lo schiavo, non vi sopravvisse.

Ancora, ricorda la testata dell'Adunata dei Refrattari, sulla cui sinistra vi era impressa l'immagine di un giovane intento a dissetarsi alla fonte, analogia, questa, che evidenzia la comune aspirazione dei grandi spiriti alle grandi aspirazioni a dissetare fame e sete di libertà.

Nel 1902, come forte documento umano, si presenta l'opera L'Immoralista che viene a costituire il più importante esame

del problema dell'auto-determinazione avviato con i Nutrimenti. Anche questo lavoro letterario trae spunto dall'esperienza reale di Gide. Sono molte le analogie che vi si riscontrano, volutamente da parte dell'autore, con la sua vita reale; con la vita matrimoniale, con il viaggio in Africa e con il ritorno in Francia. Il protagonista, nel quale si può scorgere neppure tanto trasfigurato lo stesso Gide, da questo ritorno rimane disgustato e si fa serio critico della mancanza di originalità, di individualità che accomuna la gran parte dei co-scianti, eccezion fatta per Menalca, emblematico personaggio con il quale instaura amabili, profonde e, talvolta venate di una certa rabbia, conversazioni delle più svariate e a lungo protratte. Durante una di queste il protagonista dichiarerà di sentirsi a disagio, quasi inattuale ed emarginato alla presenza dei vecchi amici e di provare la sensazione di "restare uno straniero in mezzo ad altri come uno che ritorna dal mondo dei morti". Questo sentimento gli causò "dapprima un doloroso smarrimento, ma ben presto" ci informa "nacque in me un sentimento nuovissimo e ciò che nessun altro all'infiori di me diceva o poteva dire, era ciò che dovevo dire". Questa situazione lo porta a concludere che: "per ogni azione,

il piacere che ne provo è per me il segno che dovevo farla ...".

Nell'Immoralista, come nei Nutrimenti, Gide conferma alcune nostre opinioni a cui, in effetti, la sua vita di uomo ci favorisce credere, e cioè che il piacere è il bene e che il resto è il male, componente questa del pensiero filosofico degli edonisti come Oscar Wilde, il quale, tra parentesi, sosteneva di avere come méta "un individualismo che si esprima attraverso la gioia"; ma anche degli epicurei, degli atei, del paganesimo in genere (2).

Confessava Gide all'amico James: "Se non avessi scritto il mio immoralista avrei corso il rischio di diventarlo". Da ciò ne possiamo evincere che con queste parole intendesse rimarcare ulteriormente il fatto che non è

(2) Nella Storia della Filosofia Occidentale, B. Russel riguardo Epicuro, scrive che la sua filosofia reputava il piacere come il miglior bene, e che ne traeva con notevole coerenza tutte le conseguenze. In un libro, Il Fine della Vita Epicuro scriveva: "Il piacere è il principio e la fine della via benedetta. Non so come concepire il bene se elimino i piaceri del gusto, se elimino i piaceri dell'amore e quelli della vista e quelli dell'udito". Non ricorda lo stato d'animo e la trama su cui Gide scrisse I Nutrimenti Terrestri? E il suo proposito a non lasciarsi mai più intrappolare dalle filosofie ascetiche, mistiche, religiose?

immorale il desiderio in sè, quanto piuttosto la crosta di convenzionalismi ipocriti e della mortificazione cristiana con la cui insincerità lo si tace, a fini utilitari.

Nel 1909 viene pubblicato *La Porta Stretta*. Anche questo è un racconto — “racconto” in senso gidiano — nel complesso autobiografico, per Gide, anzi, è “il libro gemello dell’*Immoralista*”, come ci informa nel *Diario* del 7 febbraio 1912. Gemello lo è, diremmo noi, come lo possono essere due sentimenti della stessa intensità, equivalenti ma opposti (il senso del calore, gemello al senso del gelido). Se, infatti, nell’*Immoralista* vi è svolto il tema dell’avvenuta liberazione, in *La Porta Stretta* si narra come il misticismo e la religiosità, quello che è astratto e insondabile, quello che è fanatismo e idealismo siano in grado di soffocare ogni concreto tentativo amoroso da parte di Jerome verso la strana donna Alissa. In lei ogni umanissima “*avances*” di Jerome non acquista valore e sprofonda nel vuoto lasciando Jerome più solo e impotente di mai. E’ la vittoria dell’invisibile male sull’uomo e la sua fisicità. Da questo Gide risale nei ragionamenti che, ricordiamo, saranno una analisi ed una rivalutazione del tangibile sul vago e dell’individuo su ciò che lo vorrebbe negare.

Nel 1910, stampata in veste anonima e in pochi esemplari, Gide dà al pubblico *Corydon*, un dialogo in cui il protagonista espone ad interlocutore immaginario il suo punto di vista sulla questione del rapporto omosessuale. Ne deriva una difesa nobile ed eloquente dell’omofilia, in specie della pederastia — attrazione verso i giovani del proprio sesso — difesa che si basa su tre principali argomentazioni: 1) l’istinto sessuale non coincide affatto con la necessità di riproduzione della specie — come il cristianesimo prescrive — dato che in natura, tra gli animali e altre forme di vita inferiore è comunemente praticata. Non è quindi un rapporto contro natura. 2) Gli effetti dell’omosessualità, in questa situazione, non sono affatto nocivi al progresso morale e civico, anzi sono talvolta esempio di avanguardismo e di coraggio come, il battaglione sacro dei Tebani, nell’*Antica Grecia*, dimostra. E’ esempio nobile di sentimento e di ardimento. 3) L’“amore greco” in particolare, cioè l’affettuosa cura di un adolescente assunta da un uomo maturo, è un proficuo metodo educativo e permette profondi affetti e contatti. In questa opera Gide avanza la convinzione che il contatto etero-sessuale e non quello omosessuale sia anormale, facendo ricadere su di se critiche

e ostilità, cattiverie e intolleranze degne proprio di "tartufi" e religiosi d'ogni specie. L'autore considerò sempre questo come il più importante dei suoi libri per il bene che esso intendeva fare ai suoi simili, rimuovendo pregiudizi e ipocrisie indotte dalla morale. Più tardi si rammaricò soltanto di aver dato a questo trattato una veste immaginativa, a cominciare dal nome del personaggio principale che traeva la sua origine, secondo la consuetudine gudiniana di riprendere personaggi e situazioni antiche, dalle egloghe di Virgilio.

Tra il 1916 e il 1919 Gide scrive *Se il Seme non Muore*. La prima edizione confidenziale esce nel 1920, in quella corrente nel 1926.

In questo scritto l'autore si presenta come memorialista, rievocando il primo periodo della sua vita fino al giorno del fidanzamento. Qui Gide scrutando e analizzando, smontando e considerando con scrupolosa onestà e coraggio, bandendo dai suoi stati d'animo ogni sentimento che possa anche solo assomigliare alla vergogna — per quell'irrefrenabile necessità, forse piacere?, di raccontarsi — mette a nudo il proprio cuore e narra le vicende che precedettero la rinascita tunisina. Il libro contiene pagine felicissime non solo in questo senso di emancipazione dalle re-

gole imposte — contiene fra l'altro una schietta esposizione della sua amicizia con Wilde — e di una acuta interpretazione psicologica, ma anche nel senso più ampio di pura arte narrativa. Anni dopo, intrattenendosi su quest'opera scriveva che, dopo essere rimasto inebriato dalla diversità della vita e dalla sua propria vita, non gli bastava più emanciparsi dalle regole, che aveva, cioè, con quest'opera la pretesa di rendere legittimo il delirio che lo colmava e di dare una ragione alla sua follia. "E' la mia infanzia solitaria e sconsuolata che mi ha fatto quello che sono", scriverà, giustificando ancora una volta, casomai se ne vedesse la necessità, il suo bisogno di conoscere e comprendere, di riavvicinarsi, di fondersi, di ricongiungersi al proprio passato. Per superarlo definitivamente, certo.

Et Nunc Manet in Te è l'ultima opera di Gide pubblicata con il suo autore ancora in vita. Nel 1951, anno della sua scomparsa, Gide, ancora sorprendentemente vitale, acquista un quaderno per annotarvi considerazioni, aneddoti, ricordi e meditazioni: verranno pubblicate postume col titolo di *Così sia*.

L'opera drammatica di Gide

Gide attribuiva grande importanza al suo lavoro teatrale,

pur tuttavia non si può dire sia l'opera drammatica quanto forma l'essenziale della sua creatività. Gran parte dei suoi lavori fanno rivivere favole antiche, evocano immagini e paesaggi e personaggi e vicende ancestrali ed emblematiche, ma soprattutto di tutto questo Gide si serve per inserirvi problemi che lo toccano direttamente. La sua figura di uomo e di artista è vivissima e attuale sotto le spoglie dei personaggi che in esse agiscono.

Noi ci limiteremo a farne menzione. Le principali sono: Saul (pubblicato nel 1903); Re Candale (pubblicato nel 1901); Edipo (del 1931); e Persefone (del 1934). Altri testi minori sono: Il Ritorno, Prosperina, Robert ovvero il Bene comune, I Sotterranei del Vaticano e il Tredicesimo albero. Vi sono poi un adattamento del Processo di F. Kafka e altre opere come Filottete, Bethsabea, Il Figliol Prodigio.

3) UN ASPETTO PARTICOLARE DEL PENSIERO DI GIDE

Tra l'individualismo della libertà e Gide, vi corre lo stesso rapporto che collega il suo pensiero e la sua ricerca al bisogno crudo, a volte indicibile di sfogare la febbre di vivere, di dar libero corso agli istinti che sfidano e superano la tradizione, le

regole e l'educazione imposta, per affemarsi in una propria forma. Dopo il 1894, la coscienza di iniziare un processo di totale ricomposizione della propria individualità, di liberare finalmente quel desiderio di "divenire" al di fuori delle paludi del conformismo, diventa nella problematica gidiana la chiave interpretativa migliore. Per Gide si trattava "di liberare la libertà", ardua quindi l'impresa di esporre in maniera sintetica i concetti fondamentali ricorrenti. Lo stesso Gide nei Nutrimenti Terrestri, riferendosi ad un giovane compagno, scriveva: "Che il mio libro ti possa insegnare ad interessarti più a te stesso che ad esso", sottolineando un concetto che noi possiamo affermare appena si consideri che Gide non era, ne mai ebbe la pretesa di esserlo, un teorico o un apportatore di dottrine, sebbene da tutta la sua opera se ne possa trarre una indicazione che si riaggancia quasi alla perfezione — suo malgrado? — ad una corrente sostanzialmente teorico-filosofica che diremmo iconoclastica, dissacrante e demistificatoria fino all'eresia totale: "Eretico fra gli eretici" scriveva infatti "sempre mi attrassero le opinioni respinte, le deviazioni estreme del pensiero, le divergenze. Ogni spirito mi interessava solo per quanto lo differenziava dagli altri." Non si può pertanto evitare — nel con-

siderare Gide — di prendere in esame l'importanza ch'egli conferiva alla sfera prettamente individuale. Spesso Gide consiglia all'individuo di dubitare di tutto e di tutto essere severissimo critico; spesso a colui che cerca, rivolge l'invito di non fidarsi altrimenti che delle proprie capacità di scempi, dato che, pare dire, se è un saggio chi cerca la verità, questi cessa di esserlo quando crede di averla trovata. L'atteggiamento scettico e dubitativo in Gide è sempre superamento di volta in volta di gradi infiniti, di mete poste dalla sola volontà soggettiva. Per Gide il creatore, l'artista, il ricercatore di esperienze nuove continua a costruire sopra di se, distrugge ciò che era e cerca ciò che non è ancora con ogni nervo e ogni senso in tensione e pronto allo scatto del superamento appena sia trovato quanto si era cercato. Gide, insomma, rivaluta l'inquietudine, il dubbio e l'ansia in quanto momenti che preannunciano la liberazione del loro oggetto nel quale la ricerca

dell'auto-determinazione esse hanno come seguito o risultato (3).

Nel Diario dei Falsari, Gide scrive, appunto, che "non è offrendo io una soluzione di certi problemi che posso rendere un servizio al lettore, ma costringendolo a meditare su questi argomenti e problemi, per i quali non ammetto la possibilità di una soluzione che non sia individuale e personale". A ragione, quindi, il profilo del pensiero gidiano ha le caratteristiche della provocazione intellettuale — Gide visse i grandi momenti e quasi tutti i più interessanti periodi artistici a cominciare dal Dadaismo, "provocazione intellettuale" per antonomasia — e a ragione possiamo sostenere che ciò gli è riuscito appieno, confermando sotto certi aspetti e certi punti di vista la validità della "provocazione intellettuale" o, meglio: intelligente, anche se in Paludi Gide scrive "Io voglio turbare — e mi ci distruggo sopra — e non turbo che me stesso ...".

(3) Se il contrario dell'inquietudine è la soddisfazione, essendo inquietudine sinonimo di apprensione, dobbiamo ben dire che quest'ansia in Gide si fa prima critica e poi negazione dei valori borghesi tradizionali, per l'emancipazione del non-io.

In questo senso la critica di parte — per lo più cattolico-cristiana — accusò Gide di

essere la "personificazione dell'inquietudine malata", che Claudel inquisitorio definì "difetto abominevole" continuando a dire che all'inizio del cammino dei giovani verso il male c'è sempre Gide. Riportiamo questa opinione per la cronaca obiettiva, pur non condividendo affatto la prevenzione e l'errore che l'anima.

Nella totalità del pensiero di Gide, comunque, quella che abbiamo identificato come provocazione, assume tutti i connotati di una inclinazione naturale che, dalla rivolta alla morale soffocante, passando attraverso le contraddizioni che ha nei suoi risvolti la ricerca della autodeterminazione, conduce ad essere sforzo di individualizzazione e sforzo a dare una dimensione non morale, ma "iper-morale" a tutto il complesso processo. Non vi è alunchè di trascendentale, in ogni caso, in esso. In altri termini si capisce che l'artefice di quest'opera dissacratoria riconosce se stesso come colui che si pone i suoi valori e acquista, con questa riscoperta eventuale, la possibilità di "creare nuovi valori" non essendone più oggetto, ma proprio creatore. E', se si vuole, anche la tematica stirneriana, secondo la quale il singolo individuo non è più un prodotto di contingenze a lui esteriori, ma un qualcosa di spazialmente separato ed a se stante. Questo in Gide si evidenzia, quando, ricollegandosi alla migliore linea individualistica, scrive in Letteratura e Morale: "Questione sociale? Certamente. Ma la questione morale è più preziosa di ogni altra. L'uomo è più importante degli uomini. Ciascuno è più prezioso di tutti." Nei Diari egli insiste per ve-

nire a superare il falso dilemma tra morale e immorale, dando vita a un'idea di iper-moralità, come si è detto. Scrive, appunto: "Le leggi e le morali sono per lo stato di infanzia ... L'uomo saggio vive senza morale, secondo la sua saggezza. Dobbiamo studiarci l'avvenire all'immoralità superiore" (4).

Una ulteriore particolarità che da Gide va ad inserirsi nella tematica che alcuni individualisti anarchici contemporanei — Armand, per sempio, si dichiarava presentista — hanno cara, è la considerazione attentissima ch'egli pone nel moto e nel presente. "Io non sono, io divengo" era l'espressione con la quale Gide preferiva definire il suo bisogno di continua emancipazione, che procedendo verso nuove realtà e conoscendo nuove verità, non è fuori dell'orbita della contraddizione, sovente, anzi, le

(4) Scrive P. Kropotkin in *La Legge e L'Autorità*: "Noi siamo tutti talmente perversiti da una educazione che fin dall'infanzia cerca di sedare in noi lo spirito di indipendenza e di promuovere quello di soggezione; noi siamo talmente perversiti da questa vita trascinata sotto la sferza della legge che regola tutto: la nostra nascita, la nostra educazione, il nostro sviluppo, il nostro amore, le nostre amicizie che alla fine, se continua così (era l'Aprile 1879), perderemo ogni iniziativa, ogni abitudine a ragionare con la nostra testa."

due linee, i due impulsi possono intrinsecarsi, allacciarsi e poi reciprocamente allontanarsi e distaccarsi ancora, così come le lamelle di un obiettivo fotografico e senza il cui congiungersi e distogliersi alternativamente è impossibile fermare e godersi della immagine che darà la pellicola. "Ho sempre sostenuto" sosterrà Gide "che il desiderio di restare coerenti con se stessi, comportava troppo sovente un rischio di insincerità". Noi sappiamo quanto ad egli stesse a cuore l'essere spontaneo e onesto nei suoi confronti. Questa estrema esigenza di onestà lo porta ad essere, come si diceva, l'eretico di se stesso, lo spirito libero paradossalmente coerente dell'incoerenza. Come avere una sola opinione su un dato argomento, pare chiedersi questo amletico intellettuale, se le mie esperienze variano nella più piena libertà e diversità per cui ogni attimo trascorso è già superato e antico bagaglio di cui liberarsi? Non si può non ricordare, a questo punto, le parole di Armand allorché su questo stesso problema, ne L'Iniziazione Individualista Anarchica, scriveva: "Non voglio essere un cadavere ambulante delle mie opinioni precedenti. Voglio vivere libero. Voglio essere libero di esprimere sullo stesso gesto, secondo il punto di vista che adottato, dei giudizi contraddittori."

Che cosa presuppone questo atteggiamento? Sicuramente il non attaccamento a ciò che è stato, a ciò che indolenzisce e intorpidisce i sensi, anzi, è un mezzo in più mediante il quale "assumere quanta più umanità è possibile", per avvicinarsi quanto più è possibile e in piena libertà a tutte le forme della vita che sono belle. Gide affermava di aver odiato e di aver coinvolto in questo odio ogni parte di se "la casa, la famiglia e tutti i luoghi dove gli uomini credono di trovare riposo", adagiamento e condotta regolare. Affermava il non contentarsi più di una vogliuzza per il giorno, di una per la notte (salva restando la salute) e di diligenza il vagabondaggio e la "pericolosità" che accompagna l'inquieto. Gide, allora, anche come "uomo di viaggio" — e lo fu veramente un grande girovago — come uomo, per finire, che non vuole, ne può, mettere radici, trovare legami: il sentimento della libertà in Gide non lo ammette. Scriveva quindi: "Non tenere, di te stesso, che a ciò che tu senti non esista in nessun altro luogo che in te stesso, e crea di te, con impazienza o con pazienza, ah! il più insostituibile degli uomini."

Con questa auspicata abolizione dell'auto-mortificazione, Gide ci esorta "a capire chi siamo", alla presa di coscienza e quindi al-

la manifestazione dell'opera giadiana: è individualismo ragionato e sincerità a tutti i costi. Non era Gide, forse, che scriveva di credere valesse di più ai fini di una vera moralità essere odiati per ciò che è in verità la nostra soggettività, che essere amati per ciò che essa non è?

Un comportamento simile ha implicita ancora una conoscenza, questa: occorre coraggio. Occorre certamente retrospezione e analisi critica, occorre certamente ricongiungersi alla parte di se taciuta e rinnegata e così completare la propria unica personalità, ma in particolar maniera è indispensabile a questo scopo la volontà, tanta da mutarsi in coraggio, tanto da non lasciarsi fondere dalle roventi antipatie che questa disponibilità non mancherà di suscitare in chi uniforme, teme ciò che non lo è con tanta energia con la quale la steppa arida teme la scintilla. E in Gide, che non era certo in regola, nel suo individualismo ansioso la scintilla era torcia e già incendio che aveva dentro di se il vento per alimentarsi con fragore e vampi altissimi. Alle accuse che forse la scienza gli rivolse, la sua risposta ci pare interessante. "La salute", scrive "è un equilibrio, una totale mediocrità; quello che conta, in noi, è quello che noi soli possediamo, quello che non si può trovare in nessun altro,

quello che il vostro "uomo normale" non ha — quindi quello che voi chiamate malattia ... Preferisco considerare la salute come un difetto di malattia." Non conta per Gide se questa profonda sincerità suscita — a causa dell'ostilità d'intorno — in chi ne è soggetto aspre lotte contro l'autenticità a cui l'ambiente lo vorrebbe succubo, importa, piuttosto, che ci sia presente la coscienza che se la vergogna è il fondamento di ogni società, questa stessa vergogna per l'individuo è veleno. In un mondo in cui i più pensano di poter ottenere qualcosa di buono da se stessi solo con la costrizione, i più si accettano solo contraffatti. "Ognuno" scrive Gide "desidera assomigliare il meno possibile a se stesso; ognuno si costruisce un modello, poi lo imita, accetta addirittura un modello già scelto ... Hanno paura di essere soli e così non si trovano mai." Pare un luogo comune in cui è incorso l'autore, eppure vi è quasi la denuncia del fallimento della società attuale. Vi è chiara e in questa chiarezza egli vi partecipa con l'apporto di esperienze personali intimamente vissute, la denuncia di quella che Armand chiamava "la corsa all'apparenza", alla mascheratura. Parere!

Un personaggio di un'opera di Gide è Menalca: in Menalca si concentra tutta l'esistenza di un

Gide già maturo e raro esemplare di uomo non affetto dalla smania del parere. Non vi è un tremito, infatti, nella voce di Menalca quando, nei Nutrimenti Terrestri, ammettendo la sua disponibilità a vivere ogni conseguenza della vita libera, dice: "Il mio amico era l'albergo aperto all'incrocio", e a quell'incrocio emblematico lui stesso ha fatto circolare e ha usufruito di aria nuova tanto ossigenata e pura da stordire, rivelando, casomai, la propria adesione al principio secondo il quale ogni uomo deve servire a se stesso come fonte di esperienze, del tutto refrattario alle opinioni pubbliche che, secondo Nietzsche, sono soltanto pigrizie di ognuno: "l'uomo saggio", come lo chiama Gide, ha il dovere di emanciparsene, lo spirito libero, diremmo noi, non può riconoscere la validità dell'opinione pubblica che al prezzo della sua sincera libertà.

Due parole vanno dette per chiarire un concetto: poniamoci la domanda: Gide fu un libero spirito? Dopo quanto scritto e se spirito libero si chiama colui che pensa in un'altra maniera da come la sua origine, da come il suo ambiente e le opinioni che vi prevalgono lascerebbero credere, allora Gide fu certamente uno spirito libero, con tutte le conclusioni che ne derivano e come tale assume questa sua figura in-

quieta il ruolo dell'eccezione, del non-conforme che cerca una sua propria ragione di essere altrove e con altri paradigmi di criterio, l'eccezione, altrimenti detta, che tende a spezzare le catene, a non accettare l'idea del l'"impossibile" nelle lotte che intraprende. "Lotta e lavora" scriverà "e non accettare alcun male che tu potresti modificare". Di Stirner si può dire: l'io decide di superare ogni dimensione alienante per essere solo se stesso. In Gide, sebbene l'io non riconosca dimensioni estranee a se, la società, gli ambienti comunitari sono la proiezione ed il prolungamento di una parte stessa dell'io, per cui si fa sinonimo del non-io e l'egoismo (come derivato di "e-go") non è più il contrario o la controparte dell'altruismo. Potremmo definire questa posizione "egoistica-umanitaria" senza dubbio. Egli stesso, del resto, parve per un certo periodo vicino a quello che chiamava paradossalmente "comunismo-individualista". L'apparente dicotomia non stupirà chi, conosce Gide e altri uomini che rappresentano l'"eccezione" per antonomasia, eccezionalità che ci indica di ricercare la sostanza di certe "formule" o pensieri non nei luoghi comuni delle nostre capacità intellettive e interpretative, ma mettendo finalmente in funzione quelle mai usate, più nascoste,

quasi atrofizzate che forse neppure sapevamo di possedere, quelle insomma, che occorre lasciare libere di funzionare se si vuole avvicinare e capire il paradosso (5).

Per tornare brevemente a quanto abbiamo detto "egoismo umanitario", quanto questa classificazione non sia del tutto senza fondamento lo si può dedurre quando, per esempio, in un suo dramma Gide identifica nel protagonista l'individuo che ha modificato e infranto le barriere per vivere pienamente e compiere il bene che voleva fare al mondo esterno: come? Affidandosi all'imperativo della propria inclinazione, anziché no, e riflettendo questa gioia esistenziale, che risulta così moltiplicata, sul suo tempo. "Io ho adempito il mio destino.

(5) Han Kjner sosteneva che non vi è gran contrasto tra individualismo e comunismo e che l'uno sta all'altro come la ispirazione all'aspirazione, che, in pratica, nelle cose della vita e della natura vi si trovano alti esempi di uno e l'altro assieme in quanto necessari al buon funzionamento di molteplici attività.

Simile è l'opinione di E. Malatesta, il quale, sulle colonne di *Umanità Nova* (leggo "pagine di lotta quotidiana"), sosteneva che la divisione che a volte si vuol vedere così marcata tra comunismo e individualismo, è frutto troppo spesso dell'opera poco seria di individui faziosi. Noi qui non andremo oltre, data la vastità dell'argomento e le differenti posizioni che sono state assunte in proposito.

Dietro di me lascio la città di Atene ... Dopo di me il mio pensiero saprà abitarla in eterno. E' senza rimpianti che mi avvicino alla morte solitaria. Ho gustato i frutti della terra. Mi è dolce pensare che dopo di me, grazie a me, gli uomini si riconosceranno più felici, migliori e più liberi." E conclude Teseo: "Per il bene dell'umanità futura, ho compiuto la mia opera: ho vissuto."

Vivere per vivere? Certamente. Vivere per vivere, per muoversi liberamente e formarsi una spiccata individualità, per lottare e godere di tutte le bellezze di cui sono cosparse le vie del vivere. Vivere senza che una parola imposta stabilisca le nostre frontiere tra il lecito e l'illecito. Senza odio nei confronti della vita che negli altri è pur tale. Per terminare, ci piace dire ancora che la salute interiore di Gide, di questo suo individualismo, si misura anche da questo: che, è chiaro ormai, egli non fu mai stanco della vita, che fu sempre disposto a tentare nuove esperienze in un crescendo inaudito e a ricominciare quelle non riuscite. Per rafforzare la propria passione e la propria volontà. "L'importante" scriverà nei *Nutrimenti Terrestri* "sia nel tuo sguardo, non nella cosa guardata".

Diciamo pure che questo individualismo, basato sull'amore del vivere sincero, non schiavo dei

pregiudizi, che questo individualismo gidiano che non vuole soffrire costrizioni (nè imporle), diciamo, che piace anche a noi (6).

4) PER FINIRE

Giunti al termine ci è sembrato opportuno mettere per inciso, rimarcare quanto segue: avremmo una visione leggermente distorta di André Gide se non ci curassimo di ricordare che egli nel 1925-26, precisamente all'epoca del suo viaggio in Congo, appunta un pensiero che fa capire come il suo individualismo non sia quello stupido e fine a se stesso, e ci informa che se da

(6) Naturalmente avremmo da avanzare delle obiezioni e da porre delle riserve riguardo tutto l'arco gidiano, obiezioni e critiche, anche, che si dilungherebbero per un intero paragrafo come minimo. Per intanto basti questo: sarebbe interessante stabilire in quale misura il non-conformismo di Gide, da "deviante" - termine che implica pur sempre un riferimento a norme più o meno esplicite - diventa "diversità" - termine questo che non riconosce una normativa e rivendica un'esistenza chiaramente contro le norme. Sugli sviluppi di questa problematica, come detto, preferiamo non pronunciarci, anche perchè ci pare che confondere la letteratura con ciò che è politico o a-politico certo non sia un modo produttivo di sviscerare e di risolvere i problemi che rispettivamente si pongono. Gide era per prima cosa un letterato e come tale va preso in considerazione. Ciò non toglie che si possa avere una speciale simpatia per l'uomo o l'opera o lo stile o un particolare modo delle sue tematiche.

un lato è vitale alla salute del singolo muoversi conformemente alle proprie tendenze, quali ch'esse siano, altrettanto peso e importanza ha il far sì che questo movimento, che questo flusso a spirale di volere e di essere si indirizzi a mete ascendenti. Non basta allo spirito libero (all' "uomo saggio") "il semplice avanzare, gli è urgente dirigersi verso uno scopo", verso sempre migliori realizzazioni concrete e non astratte. Quale sia questo scopo, è lampante: "è l'Uomo, l'uomo unico che per ciascuno di noi è: Se stesso."

Pur non essendo anarchico, l'individualismo di Gide, come si vede, è tale da associarsi ad una seria etica di condotta interiore, agitata, sì, da aggrovigiate cariche emotive, da tensioni istintive contraddittorie e da forti palpitazioni della sua umanità, ma, ci pare di dover concludere, mai essa assunse l'atteggiamento volgare della disciplina ascetica, svirilizzata o religiosa, irrazionale, in una parola. L'individualismo di Gide non è "collasso" isterico esistenziale, ma la più ampia valorizzazione della rivolta morale. E' ansia di libertà e di bellezza.

Senza dubbio il pensiero gidiano è azione, è fare e, facendo farsi. Per tutte quelle implicazioni intime o pubbliche, individuali e poi sociali che quest'azione produce, a sua volta.

ARIO VERDINI

La comunità integrale

“Un socialismo autogestionario e comunitario, l'unico che ci pare una risposta integrale a quanto sappiamo e vogliamo, verrà realizzato solamente col lavoro volontario di quei pochi che lo porteranno avanti e che strategicamente abbiano seminato ideali e iniziative, metodi e realizzazioni quasi a nutrire la spontaneità collettiva. In nessun modo potrà essere imposto da minoranze che utilizzino, violentemente o no, metodi antisociali, antilibertari, siano questi decreti o imposizioni.”

Seminario Intercomunitario.
Giugno 1969.
Buenos Aires.

Nella storia occidentale, cooperativismo, socialismo e sindacalismo ebbero fin dall'inizio un collegamento. Oggi, trascorsi più di 50 anni, bisogna riconoscere che i tre movimenti, come teorie e come realizzazioni, sono ben lontani dall'aver raggiunto l'

obiettivo e la promessa di essere strumenti per la liberazione degli uomini. Forse è persino più giusto dire che sono stati assimilati e strumentalizzati a vantaggio dello sviluppo del sistema che volevano combattere e sostituire. Il panorama sociale si è ingarbugliato ancor più attraverso lo snaturamento e il discredito di ideali e strategie sociali.

Il crollo di valori e l'assenza di modelli alternativi hanno portato all'apatia e all'irresponsabilità generalizzate, soprattutto sul piano politico sociale. E in aiuto delle forme di organizzazione e di razionalizzazione burocratica si aprono le porte alla chiusura degli individui. Questa tendenza, evidente soprattutto nei paesi sviluppati, verso la costituzione di una società completamente gerarchizzata ed in continua "espansione", in cui l'alienazione crescente degli uomini nel lavoro viene compensata con l'"elevazione" del livello di vita ed in cui ogni iniziativa rimane a carico dei

dirigenti, ha trovato e trova continue resistenze.

America Latina: un banco di prova

Forse le lotte e gli scontri che avvengono nel "mondo sottosviluppato" possono essere altrettanto o maggiormente significativi. Là c'è lo scontro tra coloro che vogliono orientare il processo verso modelli che il mondo "sviluppato" offre e cerca di imporre. Perciò i loro progetti, nonostante qualche adattamento in senso nazionalista, partono ed arrivano sempre ad una società classista. Secondo questa concezione il tema fondamentale rimane la presa del potere e la conseguente creazione degli apparati, partiti o movimenti che possano assumere il potere.

Ma un'altra corrente, meno pubblicizzata ma più vicina alla realtà della gente, incalza, molte volte mescolata con le precedenti. Lontana dai centri e dai meccanismi di dominazione, si esprime in molteplici esperienze di autogestione operaia, in organizzazioni di quartiere, in comitati popolari che creano sperimentalmente forme alternative di lavoro, di istruzione, di organizzazione, di abitazione, ecc. Così l'obiettivo fondamentale sarà la creazione di nuove forme che non siano esclusivamente per spe-

cialisti, in cui la partecipazione sia una realtà e che si trasformino in un luogo di socializzazione positiva in cui gli individui apprendano nuovamente a vivere la vera vita collettiva. Gestendo i loro stessi problemi, cessando di essere dipendenti e operando per un progetto comune infrangono la chiusura e l'individualismo, creando le nuove basi per una nuova società.

Un modello ed un esempio concreto: le comunità integrali

In un libro che vuol descrivere un recente periodo della storia dell'Uruguay, analizzando i tentativi di creazione di nuove forme di rapporti e di vita, si afferma che: *"... più importante, più originale fu la creazione di cooperative di lavoro e produzione che ebbero notevole espressione nel paese, alcune delle quali seguirono o parteciparono attivamente di questo ampliamento culturale. L'esempio paradigmatico è stato quello della Comunidad del Sur, organismo cooperativo-comunitario di ispirazione libertaria, nel settore tipografico, che fu creata nel 1955... e che si trasforma in centro culturale, preparando i suoi membri e contemporaneamente divulgando pensiero e arte nell'ambiente. Diverse comunità di questo tipo*

imitarono quella originale seppur senza raggiungere ugual fortuna ed influenza." (1)

Definita come "un'esperienza di vita cooperativa integrale", la Comunidad del Sur, installata nelle adiacenze della città di Montevideo, capitale dell'Uruguay, soddisfa tutte le necessità dei suoi partecipanti: abitazione, lavoro, generi di prima necessità, istruzione, divertimento, rapporti interpersonali, attraverso forme basate sui principi comunitari.

In una tenuta di due ettari, in una zona della città in cui esistevano parecchie cooperative di abitazione, la Comunidad del Sur aveva la sua base. Una sala da pranzo ed una cucina in comune, in cui cenavano i partecipanti, una lavanderia, una biblioteca e settori per la ricreazione, spazi per i bambini a seconda dell'età, spazi per i giochi. In un'altra parte c'erano le abitazioni dei partecipanti e qualche laboratorio per lavori di artigianato. C'era anche un pollaio e un piccolo orto per il loro auto-mantenimento. L'attività economica fondamentale era incentrata in uno stabilimento ubicato al centro della città e in cui si trasferivano quotidianamente quelli che vi lavoravano.

Il numero dei partecipanti oscillò, a partire dagli anni '60, sulle 50 persone, di cui 15 erano bambini, 15 uomini, 15 donne, e

2 ultrasessantenni, una decina di compagni che lavoravano e vi mangiavano anche se non vivevano nella comunità.

Struttura organica

La pratica di gestione diretta in tutti gli aspetti della vita sociale esige un'organizzazione orizzontale, che eviti ogni forma di dominazione e burocratizzazione. Ecco perchè l'organismo massimo d'elaborazione e decisione era la *Assemblea generale dei partecipanti*. Vi si mettevano a punto le linee generali sia in riferimento all'economia ed all'istruzione sia alla propaganda nell'ambiente sociale generale. Si riuniva abitualmente una volta alla settimana oppure ogni quindici giorni.

Per affrontare la pianificazione a lunga distanza c'erano due assemblee speciali nei mesi di febbraio e agosto. In queste "giornate di lavoro" si decidevano i piani generali dell'anno: rotazioni, priorità, designazione di commissioni o responsabili, distribuzione dei posti di lavoro, orari di lavoro, di studio e di ricreazione.

Contemporaneamente, e come metodo per articolare organicamente la dinamica autogestitaria, ogni settore di attività (stampa, allevamento, artigianato, servizi di cucina e approvvigionamento, istruzione) avevano le lo-

ro assemblee autonome responsabili dell'andamento e della messa in pratica degli accordi generali decisi nelle Assemblee generali.

D'altra parte, le funzioni specifiche d'organizzazione ed amministrazione erano a carico di compagni o commissioni speciali, contingenti o permanenti, designate o revocabili in qualsiasi momento dalle corrispondenti assemblee. Il compito di coordinamento veniva realizzato attraverso un Nucleo di coordinamento generalmente formato da delegati dei diversi settori d'attività. Tutte le riunioni speciali, come tutta la documentazione e le informazioni erano aperte alla partecipazione di tutti i membri.

Economia in comune

Tutti gli aspetti dell'economia erano portati avanti in comune. Proprietà di tutti i beni, produzione e consumo, salute, ecc. venivano risolti in funzione delle necessità e delle capacità di tutti e di ognuno. Niente di meglio che riportare un rapporto del 1971: *“Dobbiamo concepire rapporti economici nuovi. Discutere collettivamente, e non individualmente, sui mezzi e gli scopi da raggiungere. Creare un potere collettivo reale sulle condizioni di esistenza di tutti. Ottenere un miglioramento qualitativo.*

“La condizione dei lavorato-

ri, dell'uomo comune, non è fondamentalmente differente nei vari sistemi capitalisti o “socialisti”, privati, statali, burocratici o militarizzati. In tutti quelli, i rapporti reali di produzione, dal punto di vista del lavoratore, sono simili. Il nostro obiettivo, quello di una nuova società, non può essere solamente l'abolizione della proprietà privata, abolizione che i monopoli e soprattutto la burocrazia, realizzano gradualmente senza provocare altro che un potenziamento nei metodi di sfruttamento e di dominazione.

“Il problema della trasformazione sta nella capacità del popolo di gestire sia la produzione che la società come un tutto. Passare dal possesso del potere nella produzione da parte del capitale, al possesso del potere da parte della società nel suo insieme. E per questo dobbiamo riorganizzare la società sulla base di istituzioni e organismi che gli uomini comprendano e dominino.

“Il nostro progetto comunitario, in una prospettiva federalista e pluralista, è un piccolo sforzo per realizzare queste idee. Vuol essere la creazione di attività cooperative, organizzate in modo solidale, che permettano di portarle a realizzazione pratica e concreta. Economicamente si basa su:

1. *Proprietà comune e indivisa. E' un bene sociale aperto all'usufrutto da parte di tutti quelli che condividono queste idee e diverge completamente dal sistema di proprietà privata e dalla possibilità di eredità.*

2. *Produzione e consumo pianificati insieme e organizzati in rapporto l'uno con l'altro, attraverso meccanismi di decisione collettivi.*

3. *Retribuzioni in funzione di necessità decise da tutti (livello di vita coscientemente scelto).*

4. *Porre l'attenzione su problemi di dipendenza economica come malattia, invalidità, vecchiaia o infanzia, attraverso mezzi di solidarietà ed integrati nella vita stessa delle comunità. Le assicurazioni statali, gli uffici burocratici, i ricoveri per anziani non sono che palliativi.*

5. *Favorire la più alta efficienza possibile in tutti gli aspetti della persona umana, fornendo studi e lavori (sviluppo intellettuale, manuale e estetico).*

6. *Qualsiasi bene si possa ricevere come eredità, regalo o in qualsiasi altra forma, sarà versato al fondo comune.*

7. *Integrare il lavoro, lo studio e l'efficienza, in un progressivo aumento del tempo disponibile per conoscere, investigare e creare direttamente sui posti di lavoro. Il lavoro deve essere considerato come integrato alla*

vita, un tempo ed una attività intensamente vissuti e non come un sacrificio, una "forma per guadagnarsi da vivere". Come dice André Gorz: "... la fabbrica e la scuola, il lavoro produttivo e l'acquisizione di conoscenza deve essere un'unica cosa. Tutti debbono essere, dall'adolescenza fino al momento della pensione, contemporaneamente produttori, studenti e (spesso) maestri". (Sintesi da un rapporto del 1971)

Educazione alla libertà

Tutta l'attività e la teoria comunitaria ponevano in rilievo l'atto educativo secondo cui è l'attività umana quella fondamentale e quella che coinvolge tutti gli altri aspetti. "Pensare all'educazione, ai bambini, ai nostri figli, è pensare necessariamente al mondo che vogliamo dare loro, alle scelte che vogliamo fornire loro, alla ricchezza che nei rapporti umani siamo responsabilizzati ad offrir loro. Per così dire, scegliamo un'azione comunitaria, un cominciare già e completamente. Sapendo che questa scelta ha senso solo se costituisce il primo gesto che porterà ad una trasformazione completa a livello della società in toto. Quando affrontiamo la vita dei nostri figli dobbiamo sentire che stiamo realizzando una parte impre-

scindibile di questa trasformazione. Vederli come esseri nuovi che necessariamente reclamano e si preparano per un domani positivo. Perciò, ecco la nostra preoccupazione di aver cura dei loro corpi, per rafforzare la loro personalità e per rispondere rivoluzionariamente come mezzo sociale che stimoli il loro sviluppo. Perché sappiamo che è vivendo che svilupperanno l'amore, la solidarietà, il rispetto, la libertà."(2)

Le materie di istruzione esigevano una rielaborazione permanente e arrivavano a determinare molti altri aspetti della vita della Comunidad: gli orari di lavoro e le vacanze erano definite in funzione del tempo necessario per favorire il contatto tra genitori e adulti e i bambini. Durante la fase dell'allattamento le madri erano esonerate da quei compiti che non permettevano loro di dedicarsi completamente alla loro funzione. Progressivamente i bambini si integravano in gruppi della stessa età sotto le cure di compagni che si assumevano quell'impegno.

Sui sei anni di età cominciavano un'esperienza, forse la più valida tra tutto quanto realizzò la Comunidad del Sur, che consisteva nel cominciare a vivere in un appartamento insieme al gruppo di bambini in età scolare. E lì, al loro livello, con l'appoggio di

retto di uno o due adulti per ogni gruppo di 8-10 ragazzi, realizzavano un'esperienza di autogestione e auto-organizzazione. Tutti gli argomenti che potevano affrontare: alimentazione, pulizia, attività ricreative, studio, analisi dei loro conflitti interpersonali erano affrontati e risolti tra loro attraverso meccanismo che essi stessi creavano (riunioni, distribuzione di incarichi).

Dai sei anni in poi realizzavano compiti produttivi, finché al compimento dei 16 anni lavoravano 3-4 ore bilanciate con le ore di studio. Ognuno aveva il suo denaro (qualcosa meno che gli adulti) per le loro spese personali (cinema, teatro, ecc.).

Periodicamente si tenevano riunioni di valutazione con la partecipazione degli adulti nelle quali si analizzava l'andamento del gruppo e di ognuno dei ragazzi. A 12 anni passavano a vivere in locali individuali e partecipavano gradualmente, quando lo decidevano, alle assemblee generali e a quelle dei loro posti di lavoro. Superati i 18 anni si programmava un'uscita di un anno, un'esperienza in un'altra comunità (c'era un accordo in questo senso con la Comunidad Tierra di Buenos Aires, in Argentina) e un viaggio per l'America Latina allo scopo di conoscere più da vicino altre realtà. Con questa base si pensava

potessero essere in condizioni di decidere se partecipare o no alla Comunidad, con pieni doveri e pieni diritti.

Rapporti interpersonali

Anche qui è opportuno riportare alcuni passaggi di uno scritto sulla vita della comunità: *“La comunità assolve, sul piano dei rapporti interpersonali, un ruolo significativo. E’ un tentativo per creare rapporti liberi da repressione, autoritarismo ed irrazionalità. E qui la ricchezza reale di ognuno dipende dalla ricchezza dei suoi rapporti reali. Il gioco educativo che si tenta nella Comunidad si basa nel voler togliere il ragazzo da quel “modello ridotto di stato autoritario” che è la famiglia nucleare. La partecipazione alla Comunidad viene fatta a titolo personale, uomo e donna su un piano d’uguaglianza politica, economica e sociale e coi rapporti che liberamente decidono. I rapporti di coppia, nella misura in cui si stabiliscono e in cui la decisione è condivisa, hanno un riconoscimento sociale che si mantiene nella misura in cui dimostrano la loro autenticità e siano senza note autoritarie. La stessa cosa per quanto riguarda il rapporto genitori -figli, giacchè questi ultimi hanno nella loro “comunitarizzazione” il mezzo per essere completamente liberi nei loro*

giochi ed indipendenti nella vita comune coi loro simili. La responsabilità per la sicurezza materiale e sociale dei bambini, è di tutta la collettività e viene mantenuta attraverso il fondo comune e il lavoro dei compagni incaricati di queste funzioni.

“Nel 1970 il dr. Jaime Rojas-Bermudez, presidente dell’Asociación Argentina de Psicodrama y Psicoterapia de grupo, che collaborò col suo apporto tecnico, sia nella Comunidad del Sur che con altri gruppi comunitari, affermava quanto segue: “Ciò che descrivo lo faccio nella mia qualità di psicodrammista e trova una base in 8 anni di lavoro sul campo in comunità non-terapeutiche (gruppi di convivenza che si reggono secondo un principio cooperativo-comunitario e non hanno esplicitamente finalità terapeutiche). Dal lavoro con comunità non-terapeutiche si giunge alla conclusione che esse possiedono di per sé proprietà terapeutiche evidenziabili attraverso i miglioramenti che in tempo relativamente breve verificano gli individui che vi entrano soffrendo dei disturbi psicologici gravi. La spiegazione che io dò al fatto la connetto con la struttura sociale più allentata e tollerante che favorisce i contatti sociali in un ambiente affettivo favorevole. Dal punto di vista dell’osservatore soggettivo, la sensazione che si ha nel par-

tecipare alla vita comunitaria è molto gradevole, distensiva, informale e di grande amicizia. I Rapporti sociali sono facili e si ha la sensazione di una minore esigenza di mezzi. D'altra parte, le frequenti riunioni, gli incarichi distribuiti, la premura degli altri verso il singolo e il parlare chiaramente e senza vergogne dei problemi personali, induce a condividere e partecipare alla comunità i conflitti personali.

"In altri termini, la struttura sociale comunitaria favorisce il ricollegamento dell'individuo all'ambiente, offrendogli gli stessi ruoli complementari della società, in un contesto differente. La comunità terapeutica utilizza tutte queste potenzialità in funzione della salute mentale." (3)

Complementarità e protezione

Fin dalle sue origini la Comunidad del Sur ebbe come modello la creazione di una "comunità di comunità" e l'inserimento nell'ambiente per divenire un vettore all'interno del processo di trasformazione sociale. La sua storia è allo stesso tempo quella di una esperienza intergrata ed integrale, quella di uno sforzo per creare un movimento intercomunitario (nel 1969 fu creato il MIN — Movimiento In-

tercomunitario Nacional — in Uruguay, che raccoglieva 5 gruppi. Quello stesso anno fu fondato a Buenos Aires, per il primo seminario intercomunitario, il Movimiento Intercomunitario Latinoamericano che collegava i gruppi di Uruguay, Argentina e Bolivia). Fu anche uno sforzo per stabilire rapporti legati ed integratori a livello di cooperativismo operaio, di produzione, di abitazione o di consumo di organizzazioni popolari di quartiere o di organizzazioni di categoria.

Recentemente e a partire dall'oppressione che esiste in Uruguay, le diverse esperienze comunitarie hanno subito una dura repressione. Gran parte delle comunità sono state perseguitate ed eliminate. La Comunidad del Sur, dopo diversi anni di difficoltà e di pericoli in cui varie volte furono incarcerati i suoi membri e bloccate le sue fonti economiche di lavoro, ha lasciato l'Uruguay. Ma parecchi gruppi sopravvivono con difficoltà nell'America Latina. Qui in Svezia ha cercato asilo e la possibilità di riprendere questa forma di vita un piccolo gruppo. E nonostante le difficoltà, gli esodi e le persecuzioni, mantiene gli accordi di base, riaffermati di recente in un incontro tenutosi a Lima (Perù) e che sono stati enucleati come segue:

a. Mantenere le basi ideologiche, economiche, politiche e i metodi di proiezione che ci definiscono come gruppi comunitari. Realizzare in comune qualsiasi revisione.

b. Comunicarci ogni informazione concernente la vita di ogni gruppo. Riconoscere il diritto di partecipazione aperta ad ogni gruppo nella vita degli altri, mantenendo le autonomie.

c. Realizzare incontri periodici per trattare gli aspetti teorici e pratici dei gruppi, l'andamento generale delle comunità e la pianificazione degli sforzi da realizzare.

d. Cercare un rapporto economico che equilibri i livelli di vita dei gruppi. Per questo, realizzare rapporti periodici che favoriscano il confronto.

e. I membri di ogni gruppo definiscono la loro appartenenza ad un movimento e come tali la loro condotta deve essere analizzata in funzione di questa totalità. Qualsiasi difficoltà personale o di gruppo deve contare su questo punto di riferimento.

f. Scambiarsi materiale ideologico, documenti sulle esperienze e le ricerche.

g. Creare un fondo intercomunitario per finanziare incontri, interscambi e situazioni impreviste.

Oltre l'esperienza

La descrizione di una espe-

rienza di vita comunitaria della complessità di quella descritta, non può riflettersi adeguatamente nei limiti di un articolo. Ma il suo valore è significativo nella misura in cui la si intende come un'emergenza pertinente, storicamente giustificata, nel processo sociale generale.

Il valore di tutto quanto descritto sarebbe allora dato dalla ricchezza dell'esperienza stessa e dal suo significato qualitativo nel processo nel quale potrebbe essere una speranza ed una realtà per rispondere alle necessità umane del nostro tempo.

Collettivo
COMUNIDAD DEL SUR
(Stoccolma)

1) Rama, Angel: "La generación crítica, 1939-1969; Montevideo, Arca Ed. 1972.

2) Ferreira, Edda (?): Boletín informativo n. 32, 10-VIII-63; Montevideo, Comunidad del Sur.

3) R. Bermudez, Jaime; introduzione al libro "Más allá de la Comunidad Terapéutica" di Maxwell Jones; Buenos Aires, Ed. Centro, 1971.

Qualche riflessione sulla rivoluzione cinese*

1. Fin dall'inizio, il Partito Comunista Cinese fu un organismo borghese. Il partito era strutturato secondo linee gerarchiche. Era uno stato in miniatura. Assimilava tutte le forme, le tecniche e la mentalità della burocrazia. I suoi membri erano addestrati all'obbedienza e veneravano i dirigenti. La direzione del partito, invece, era perfettamente abituata ad esprimere comando, autorità, manipolazione e egoismo. Contemporaneamente, il partito copiava pedissequamente il Comintern guidato da Mosca.

2. Il rigido dogma adottato dal Partito Comunista Cinese fu quello del leninismo-stalinismo, un'ideologia che aveva portato al consolidamento di un sistema di capitalismo di stato in Russia. Non deviandone, ma seguendo le idee di Lenin, salì al potere sulle masse popolari una nuova classe dominante e sfruttatrice.

3. La Cina era un paese economicamente arretrato in cui la vecchia classe dirigente era incapace di realizzare l'industrializzazione. La giovane borghesia lo-

cale non aveva né la forza né il coraggio di rivoluzionare la vecchia struttura sociale, nella maniera richiesta da una genuina modernizzazione. I "compiti borghesi" dovevano essere risolti da una burocrazia.

4. Perseguendo la strategia di accerchiare le città con le campagne nel tentativo di impadronirsi del potere statale, il Partito comunista Cinese costituì un esercito contadino. Ma un esercito simile, organizzato da un partito borghese, divenne uno strumento del partito e quindi una macchina capitalista.

5. La cosiddetta rivoluzione del 1949 non ebbe nulla a che fare con una vera rivoluzione socialista. Fu semplicemente una violenta cattura dello stato da parte di una burocrazia più preparata a gestire il capitale nazionale di quanto non fosse la vecchia cricca dirigente.

6. Ottenuto il controllo sulla macchina statale, l'unico modo per avanzare era, per la burocrazia maoista, imporre un regime di spietato sfruttamento e di

* da "Minus 8" may 1976

austerità alle masse lavoratrici.

La burocrazia cominciò a realizzare l'obiettivo dell'accumulazione primaria. A causa della mancanza di un sistema industriale capitalistico intensivo, lo sviluppo economico si basò su metodi estremamente primitivi di plus-valore; nelle campagne, mobilitando milioni di contadini e di semi-proletari attorno alla realizzazione di lavori pubblici e di piani di irrigazione, portati a termine quasi a mani nude da parte delle masse rurali; nelle città, costringendo gli operai a lavorare molte ore per salari bassissimi, vietando gli scioperi, imponendo restrizioni sulla scelta dell'occupazione, ecc.

7. La nuova classe capitalistica burocratica in Cina non emerse a causa dello sviluppo di nuovi modelli di produzione. Fu, al contrario, la burocrazia che portò un nuovo modello di produzione. La burocrazia cinese non ebbe origine dall'industrializzazione del paese. L'industrializzazione fu il risultato dell'ascesa al potere della burocrazia.

8. Subito dopo la conquista del potere da parte della burocrazia maoista, naquero faide all'interno del partito. Tali faide avevano origine da due diverse concezioni di come la Cina doveva modernizzarsi in agricoltura, nell'industria, nella scienza e nella tecnologia.

9. La fazione maoista radicale (guidata oggi da Chiang Ching, Wang hung-wen, Chan Chun-chiao e Yao Wen-yuan) propugnava la fiducia in se stessi, la mobilitazione attiva delle "masse popolari" dietro allo stato e all'economia per migliorare la produzione per mezzo di incentivi ideologici anzichè materiali, la politicizzazione invece che la capacità, la "infallibilità" dei pensieri di Mao Tse-tung, la ostilità verso l'Unione Sovietica, "rivoluzionando le arti e la letteratura perchè servano all'unico scopo di propagare l'ideologia ufficiale, il bisogno di infiniti movimenti di massa e della lotta perchè "nel lungo periodo storico del socialismo, la principale contraddizione tra la classe lavoratrice e la borghesia". (1)

I cosiddetti fautori del capitalismo (Liu Shao-chi, Teng Hsiao-ping, e altri) erano per la conservazione di differenziazioni salariali e l'estensione degli incentivi materiali per l'incremento di produttività. Propugnavano anche un apparato tecnologico più efficiente, l'avvicinamento ai "revisionisti" sovietici, la liberalizzazione della linea politica nei riguardi delle arti, il rifiuto del culto della personalità di Mao, la priorità della costruzione nazio-

(1) Citazione di Mao Tse Tung.

nale sulle eterne "lotte di classe".

Le due posizioni rappresentavano differenti strategie scelte dalle differenti fazioni della classe capitalistica burocratica per attaccare le masse lavoratrici, per intensificare il loro sfruttamento.

La via maoista radicale portava ad una "dittatura social-fascista feudale". La strada dei "filo-capitalisti" avrebbe portato ad "un tipo di società russa destalinizzata" come la Russia odierna.

10. La via di Mao per sviluppare e modernizzare la economia cinese aveva la possibilità di essere sperimentata pienamente nel 1958. Dall'"alto", il partito annunciò la sua politica delle "Tre Bandiere Rosse".

La "prima bandiera rossa" era la "politica generale di costruzione socialista".

La "seconda bandiera rossa" era "il grande balzo in avanti".

La "terza bandiera rossa" era la costruzione di "comuni popolari".

Come conseguenza, la Cina ebbe tre anni di difficoltà economiche.

11. Il Grande Balzo in Avanti fallì lugubrementemente e gli sontri all'interno del partito sulle due linee giunsero a dure lotte politiche.

L'influenza di Mao era ridotta nel dicembre del 1958 quan-

do egli si dimise dalla presidenza dello Stato, anche se manteneva la presidenza del Partito. Mao disse: "Ero estremamente scontento di quella decisione, ma non potei farci nulla".

12. Con il diminuito controllo da parte di Mao sul paese, i "filo-capitalisti" adottarono una serie di provvedimenti politici per attenuare la crisi economica... in parte creata dal Grande Balzo in Avanti e in parte creata da disastri naturali di diverso genere. I "filo-capitalisti" continuarono a sviluppare e a modernizzare l'economia in sintonia con le loro stesse convinzioni.

13. Mao diede inizio alla Grande Rivoluzione Culturale Proletaria nel 1966.

Fu una lotta di potere tra le due fazioni della classe capitalistica burocratica e anche un tentativo per plasmare il popolo cinese e le sue convinzioni secondo la prospettiva di Mao.

L'immediata e tumultuosa risposta delle masse all'incitamento di Mao alla ribellione mise in rilievo l'estremo malcontento verso la politica dei "filo-capitalisti" e il sistema che era stato costruito fin dal 1949.

Le masse finirono per prendere di mira non solo i "filo-capitalisti" ma la burocrazia.

14. Una pseudo rivoluzione si era trasformata in una vera rivoluzione.

“Il 90 per cento dei quadri superiori (del Partito) venne messo da parte. A Hunan, Chang P'ing-hua, Chang Po-schen, Hua Kuo-feng e altri videro il loro potere ridotto a zero. Al Centro (Pechino), la presa del potere (da parte dei rappresentanti della Rivoluzione Culturale) avvenne nel Ministero delle Finanze, l'ufficio amministrativo della radio e altri dipartimenti; e il potere di gente come Li Hsien-nien, Ch'en Yi, T'an Chen-Lin, come quello di Chou En-lai che li rappresentava, fu molto ridotto. In quali mani finirono tutti i poteri? Nelle mani del popolo, che era pieno di infinito entusiasmo e che era organizzato per assumere le amministrazioni urbane e i poteri del Partito, di governo, finanziari e culturali nell'industria, nel commercio, nelle comunicazioni e così via” (2).

Le masse erano riuscite a prendere in mano i loro destini.

Mao diede fuoco alla rivoluzione ma non riuscì a controllarla.

Con l'aiuto di Lin Piao e dei militari, Mao repressé le masse rivoluzionarie.

15. La burocrazia, adesso tem-

poraneamente controllata da Mao Tse-tung, portó contro La Cina piú oltre lungo la strada della “dittatura social-fascista feudale”.

16. Alcuni fenomeni sotto questa “dittatura social-fascista feudale” includono il “dare preminenza a (vuote) politiche” che ricompensavano il pigro e punivano il diligente, la “lettura quotidiana (degli scritti e dei pensieri di Mao)” che assomigliava all'incantesimo delle formule magiche, la “discussione-applicazione (degli scritti e dei pensieri di Mao)” che divenne sempre piú ipocrita, la “rivoluzione irrompente dalle profondità dell'anima” che divenne piú assurda, la “espressione di lealtà” che incoraggiò la speculazione politica, la grottesca “danza della lealtà” e i rituali atrocemente svariati per dimostrare la lealtà — preghiere al mattino, penitenze alla sera, raduni, schieramenti, convocazioni a rapporto per interrompere il lavoro e per fare rotazione degli incarichi, comprare e vendere oggetti, scrivere lettere, fare chiamate telefoniche, persino prendere pasti — che sono invariabilmente dipinte con violenti connotazioni religiose e avvolte in questa atmosfera. In breve, la lealtà occupava il cento per cento del tempo e il cento per cento dello spazio. I movimenti di questo “buono” e

(2) “La Cina Dove?” documento Shengwulien; riportato integralmente nella terza parte del libro “The revolution is dead. Long Live the Revolution”.

quel "buono" erano, infatti, gare di "sinistra! sinistra! e ancora sinistra!" e competizioni per "il più ... il più ... e il più". Le innumerevoli "assemblee di rappresentanti degli elementi attivi" erano, in realtà, espressioni di comportamento ipocrita, dannoso e ottuso e una casa da gioco che offriva "10.000 volte il profitto per una unità di capitale"; "la formula 'predica' della lotta di classe e la 'feccia' del recinto di vacche (cioè campi di reclusione) che erano più e non meno (inumane) del massacro di fatti storici come il "18 marzo", il "12 aprile", il "30 maggio" e il "23 giugno" perchè solo nella provincia di Kwantung circa 40.000 gregari e quadri rivoluzionari furono massacrati e più di un milione di quadri rivoluzionari e di gregari furono imprigionati, messi sotto controllo e emarginati" (3).

17. Lin Piao, ufficialmente designato erede di Mao e compagno d'armi di Mao, divenne "super traditore, rinnegato, truffatore politico e campione del doppio gioco". "Il 12 settembre 1971 Mao stava tornando a Pechino da Shanghai in treno. Lin aveva progettato di far saltare il treno in qualche punto a nord di

(3) *Manifesto di Li I Che. "Sulla democrazia Socialista e il Sistema legale"*. Nel libro cit.

Nanchino". E quando il piano venne vanificato, Lin partì con un aereo che "rimase senza carburante e si abbattè in Mongolia, uccidendo tutti quelli che erano ancora vivi al momento dell'impatto" (4).

Ancora una volta, i burocrati manovraron sopra la testa delle masse che non furono informate dell'"affare Lin Piao" se non parecchi mesi dopo.

18. Nel 1973, Teng Hsiao Ping, il filo-capitalista durante la Rivoluzione Culturale, venne ricollocato al suo posto e divenne uno dei personaggi più potenti della gerarchia del Partito Comunista Cinese. Strettamente legato a Chou En-lai, Teng venne presto considerato l'uomo che avrebbe dovuto succedere a Chou, che era il primo ministro e il primo Vice presidente del Partito, uno dei burocrati più efficienti che avesse amministrato la Cina. Chou inoltre rappresentava bene gli elementi più opportunisti che i veri rivoluzionari disprezzavano — di pochi scrupoli, Chou rimase sempre con la

(4) *Per i particolari sul complotto di Lin Piao, vedere il famoso articolo di Wilfred Burchett pubblicato nell'agosto 1973 nel giornale maoista americano, il 'Guardian weekly'. Lo stesso articolo è riportato anche nel numero del 20 agosto 1973 della 'Far Eastern Economic Review'.*

fazione che guidava una posizione di maggior forza.

19. Comunque, parve che Chou fosse il bersaglio del Movimento di Avanzata contro la marea del movimento anti-confucio sostenuto dalla fazione maoista radicale dei burocrati, ma abilmente Chou "adottò la docile, flessibile strategia taoista della non-interferenza e della non-resistenza: come un judoka, egli non si oppone mai all'urto dell'avversario, si sottomette — e poi sfrutta i colpi in modo da mandare a terra il nemico sul suo stesso impeto" (5). Chou fece in modo da modificare, controllare, distorcere il movimento contro di lui definendo la "corrente erronea" come la corrente di Lin Piao. Il movimento venne circoscritto all'innocua denuncia di un cadavere già screditato.

Così il movimento anti-confucio venne successivamente designato da tre nomi: prime "critica a Confucio" (pi Kung), poi "critica a Confucio e a Lin Piao" (pi Kung pi Lin) e infine "critica a Lin Piao e a Confucio" (pi Lin pi Kung).

A differenza di Liu Shao-chi e Lin Piao, Chou En-lai fe-

ce in modo da morire membro del Partito Comunista Cinese.

19. Le masse erano deluse per il movimento della "critica a Confucio e Lin Piao", perchè la Cina non era più la Cina di una volta e il popolo non è più avvolto dall'ignoranza assoluta" (6). Il "movimento di critica a Confucio e a Lin Piao", il movimento della "Avanzata contro la Mareà", la "Campagna di Studio della Dittatura Proletaria", l'attacco al classico del XIV secolo Bordo d'Acqua, il movimento "di contrattacco al tentativo Deviazionista di Destra di Rovesciare le Opinioni Corrette" sono solo lotte tra diverse fazioni della classe dominante. Le masse capiscono che tali mobilitazioni sono fatte per rafforzare la loro stessa schiavitù e per promuovere la produzione, cioè intensificare il loro sfruttamento.

20. Secondo il "Renmin Ribao" (il quotidiano del Popolo), "All'inizio di aprile, un pugno di nemici di classe, col pretesto di commemorare il defunto primo ministro Chou nella festa Ching Ming, progettò un incidente politico rivoluzionario organizzato, premeditato e pianificato nella piazza Tien An Men della capitale. Tennero dei di-

(5) "The Grand Master's checkmate" di Simon Leys, (autore anarchico del 'Gli abiti nuovi del presidente Mao', ed. Antistato 1977), nel numero del 3 dicembre 1973 della *Far Eastern Economic Review*.

(6) Poesia sull'incidente in piazza Tien An Men. 5 aprile 1976.

scorsi rivoluzionari, affissero poesie e slogan reazionari, distribuirono opuscoli reazionari e fecero propaganda per la costituzione di organizzazione contro-rivoluzionarie. Attraverso l'insinuazione e l'aperto linguaggio contro-rivoluzionario, sfacciatamente asserirono che "l'era di Chin Shih è finita". Impugnando ostentatamente l'insegna di Teng Hsiao-ping, diressero freneticamente le loro lance contro il nostro grande Presidente Mao, cercarono di spaccare il Comitato Centrale del Partito presieduto dal presidente Mao, provando a modificare l'orientamento generale dell'attuale lotta per criticare Teng Hsiao-ping e contrattaccare il tentativo deviazionista di destra per rovesciare le opinioni corrette e si dedicarono ad attività controrivoluzionarie.

Le attività controrivoluzionarie culminarono il 5 aprile. Verso le 8 del mattino, rovesciarono un'auto fornita di altoparlanti dell'Ufficio di Pubblica Sicurezza Municipale, sfasciarono l'auto e gli altoparlanti. Dopo le 9, più di 10.000 persone si raccolsero davanti alla Grande Casa del Popolo. Nel suo momento massimo la folla in piazza Tien An Men ammontò a circa 100.000 persone."

Il "Remin Ribao" riportò anche che la gente irruppe nei

posti di guardia dell'Esercito di Liberazione del Popolo e li occuparono. Rovesciarono le auto e diedero loro fuoco. Finestre e porte dei posti di guardia furono distrutte. Poi incendiarono i posti. Pompieri e poliziotti furono picchiati. Parecchie centinaia di membri della milizia operaia che salirono le scalinate che portavano alla Grande Casa del Popolo per proteggerla furono disgregate in vari gruppi. L'insurrezione continuò. Più di 100 membri della milizia operaia di Pechino furono feriti, una dozzina di loro seriamente. Alle 6 e mezzo del pomeriggio, Wu teh, il presidente del Comitato Rivoluzionario di Pechino, tenne un discorso radiofonico in piazza Ten An Men. "La maggior parte degli spettatori e delle masse che erano presenti si sono rapidamente disperse. Ma un pugno di controrivoluzionari ha continuato la sua disperata resistenza e ha continuato ad affiggere poesie reazionarie attorno al monumento agli Eroi del Popolo. Tre ore dopo, ricevendo un ordine dal Comitato Rivoluzionario Municipale di Pechino, decine di migliaia di miliziani operai, in coordinamento con la polizia del popolo e delle guardie dell'Esercito di Liberazione del Popolo hanno preso misure severe e hanno fatto rispettare la dittatura proletaria".(7)

Il 7 aprile 1976, il Comitato Centrale del Partito Comunista cinese annunciò che "su proposta del grande Presidente Mao, l'Ufficio politico del Comitato Centrale del Partito Comunista cinese all'unanimità decide di nominare il compagno Hua Kuo Feng primo vice-presidente del Comitato Centrale del Partito Comunista cinese e Primo Ministro del Consiglio di Stato della Repubblica del Popolo della Cina", e che "dopo aver discusso sull'incidente contro-rivoluzionario che ha avuto luogo in piazza Tien An Men e sul comportamento recente di Teng Hsiao Ping, l'Ufficio Politico del Comitato Centrale del Partito Comunista cinese afferma che il carattere del problema Teng Hsiao Ping è diventato una contraddizione. Su proposta del nostro grande presidente Mao, l'Ufficio politico all'unanimità decide di far dimettere Teng Hsiao Ping da tutte le cariche sia all'interno che fuori dal partito, permettendogli di rimanere membro del partito in modo da vedere come si comporterà in futuro." (8)

La nomina di Hua Kuo Feng e la destituzione di Teng Hsiao Ping sono evidenti contravvenzio-

(7) Per il testo integrale dello "Incidente Politico Contro-rivoluzionario in piazza Tien An Men", vedere il n. 15 del 9 aprile 1976 della 'Peking Review'.

ni agli articoli della costituzione della repubblica del Popolo della Cina.

21. Al contrario da quanto affermato dall'ufficiale Agenzia di Notizie Nuova Cina, la dimostrazione e gli scontri non erano chiaramente "organizzati, premeditati e pianificati". Tutte le testimonianze dirette riferiscono il contrario.

Il "Renmin Ribao" si rifiutò di ammettere che la causa diretta ed immediata degli incidenti fosse la rimozione anticipata delle corone di fiori al Ching Ming per Chou En Lai.

Fu in effetti una dimostrazione spontanea di massa con la partecipazione della maggioranza delle 100.000 persone presenti in piazza Tien An Men. Ma se fosse stata una azione di una minoranza, come si sarebbero mai potuti dividere in vari gruppi le parecchie centinaia di miliziani che erano di guardia alla Grande Casa del Popolo? Come avrebbe potuto la sommossa durare tutta la giornata? E perchè ci sarebbe stato bisogno di spedire "decine di migliaia di membri della milizia operaia" in aggiunta alla polizia del popolo e alle guardie dell'Esercito?

Il resoconto del "Remnin Bao" rilevò che i ribelli stavano

(8) Vedere il n. 15 della 'Peking Review' del 9 aprile 1976.

“impugnando onestamente l'insegna di difesa di Teng Hsiao Ping”, ma testimoni oculari affermarono che non udirono nè videro alcun riferimento diretto a Teng. E che vantaggio avrebbe avuto Teng e i “filo capitalisti” organizzando una dimostrazione di massa senza corrispondenti azioni per cercare di impadronirsi del potere?

22. La dimostrazione spontanea dei 100.000 in piazza Tien An Men (ed altre dimostrazioni simili sono state descritte a Chengchow, Kuming) significava che le masse cinesi stavano formulando le loro risposte alla domanda ‘La Cina Dove?’, che esso odiavano intensamente il sistema attuale e la classe dominante, che volevano controllare i loro destini, che volevano mettere fine alla società feudale di Chin Shih Huang.

Per la prima volta dalla Rivoluzione Culturale, le masse si auto-affermavano su grande scala.

Le masse stavano sostenendo la “strada capitalista?” No! Le masse avevano detto la loro opi-

nione durante la Rivoluzione Culturale.

Portando il loro saluto a Chou, le masse stavano facendo la loro protesta. Era necessario per il carattere estremamente repressivo dell'attuale sistema di dominio.

23. Davanti all'azione diretta delle masse, la burocrazia agì prontamente. Raggiungendo un compromesso per congedare Teng Hsiao Ping (ma lasciandogli l'adesione al partito), la fazione maoista radicale si alleò con i filo-capitalisti” nel reprimere le masse. Ignorando le violazioni alla costituzione dello stato, la classe dirigente dimostrarono apertamente che nulla la fermerà. I burocrati, Mao, i filo-capitalisti e tutti, tremarono davanti all'azione diretta delle masse.

24. La rivoluzione socialista è una strada lunga e tortuosa, ma la fine dell'era barbara di Mao Tse Tung è in vista.

LEE YU SEE
WU CHE

(Due anarchici cinesi)

PREMESSA

Questa tavola rotonda è stata registrata il 27 novembre 1977 a Bologna. Esce quindi con notevole ritardo. Di questo ci scusiamo con i lettori anche se questo ritardo non è imputabile nè alla redazione, nè ai compagni tipografi.

Perchè pubblicarla?

Pensiamo che, seppur in certa misura sia da aggiornare, le linee essenziali che essa tratta siano sempre attuali.

I discorsi in essa trattati sono molteplici giacchè non ci eravamo prefissi un tema soltanto cercando di stimolare nei nostri lettori delle riflessioni sui problemi qui solo accennati o sviluppati insufficientemente. E' quindi un ennesimo invito al dialogo, al dibattito.

Una delle funzioni che Volontà dovrebbe svolgere è proprio questa: stimolare la ricerca nell'ambito culturale e politico di temi di attualità immediata e non di dar loro una interpretazione il più possibile anarchica.

Ci siamo riusciti con questa discussione fra alcuni compagni?

In parte no, in parte sì.

Ora dipende anche da voi.

I compagni che avevamo invitato in parte non sono potuti intervenire per cui ci siamo trovati in un numero inferiore al previsto.

Comunque quelli che vi hanno partecipato sono: Carlo Doglio, Claudio Venza, Pierluigi Pascarella, Gino Fabbri, Francesco Codello, Pio Turrone, Franco Melandri.

LA REDAZIONE

Tavola rotonda

CARLO — Sarà meglio che cominci io, proprio perchè sono il meno adatto a trattare il tema enunciato, quello della situazione (e azione e pensiero?) del movimento anarchico di cui, come organizzazione e struttura, non so più niente o quasi niente... Ma credo che sia molto importante cercare di capire, partendo dalla situazione italiana ma non limitandosi ad essa, che cosa sia l'anarchismo e, punto secondo, che cosa se uno è anarchico debba fare nel particolare contesto d' adesso. Noi parliamo liberamente, qui e ripeto che poco so dell'Italia, e meno ancora dell'estero, ma, insomma, quel poco che so, che sento dire, che leggo (e i nomi che mi ricordo da antica data) mi sembra tutto legato a una visione estremamente arretrata: che risponda ad un modo d'essere, di lottare all'interno della società Ottocentesca o, se volete, fino al 1921-22, ma che non abbia quasi niente a che fare con la situazione attuale.

E qui sarà bene che io premetta d'essere persuaso che siamo

alla vigilia della scomparsa delle strutture (dei "modi" sociali) storiche; nel senso, che a mio parere (e non solamente mio; ma con accenti diversi da altri d'altri) la storia incominciata due-tremila anni fa sta finendo: soprattutto grazie alla fissione nucleare, evidentemente, per cui tutto salterà in aria (o quasi tutto) e si chiude la storia come ce la raccontiamo soprattutto noi d'Occidente. Per cui bisogna predisporre manoscritti in bottiglia (e non sono solamente "scritti" ma anche "agiti") cioè lasciare, nell'eventualità che ci sia un futuro, ma io non ci credo molto, ma sono ottimista comunque, e d'altronde nella vita ci si può credere anche se incombe la morte, lasciare una memoria di che cosa era l'anarchismo — che per noi è la vita, nevvvero? — che consiste nella libertà assoluta dell'individuo, del singolo, che però è un essere umano solamente se collegato ad altri individui, altri singoli (e forse non "unici" — di costoro son sempre più dubitoso). Io non ho visioni più complicate, o raffi-

nate, dell'anarchismo: anarchismo è fundamentalmente dare una estrema importanza all'individuo però questo non deve stare solo e vale solamente se è insieme ad altri individui: ovvero l'anarchismo è contro le marmellate del "massimo" tradizionale, del "classismo" tradizionale — è per la *individualità nella collettività*. E questo in una società contemporanea che sta sempre più esasperando l'inverso, l'opposto, e nella quale la tecnologia (la scoperta industriale?) a ciò spinge e conduce.

Intendiamoci: ci sono anche linee di tecnologia alternativa, e questa è cosa per me di enorme importanza, sollecitata soprattutto dai gruppi pacifisti, dai non-violenti (è noto che io sono d'anarchismo non-violento). Certo, bisogna capire bene i pacifisti, e per esempio ce n'è di religiosi che a me sembrano molto interessanti, ma non essendo io religioso li apprezzo, li stimo ma non ci ho a che fare (anche se spesso accade di lavorare insieme, nel reciproco rispetto delle singole idee). La questione è di capire (e fare) un pacifismo, una non-violenza laica-e-anarchica e per carità, non c'è l'obbligo di pensarla così, ma a me l'anarchismo così va. E la non violenza così va: ed è necessario fare continuamente chiarezza, per non cadere nell'equivoco

della tecnologia alternativa "da rotocalco" e senza innovazione in termini di fine dell'autorità e del potere: quella e quelle tecnologie, dico, che per esempio si dedicano furiosamente alla soluzione "senza che muti niente di fondo, d'essenza" del ridursi delle fonti di energia ed elaborano chissà, i pannelli solari come fa la Zanussi e mica si tratta, per la Zanussi, di cambiare il mondo! ma di conservare i suoi profitti (e le strutture aziendali che caratterizzano, in ogni clima industriale capitalista o socialista i rapporti tra gli uomini - uomini?).

Non basta la tecnologia alternativa: bisogna fissare a che scopo, a quale fine l'anarchismo, a mio parere, dovrebbe *oggi* occuparsi molto di queste cose: come un tempo (nei molti tempi in cui l'anarchismo è esistito, sempre in realtà pure se c'è l'equivoco di richiamarsi solo o quasi al modello Ottocentesco, un ossequio a quell'altra immobilità che è il marxismo?) si è occupato dei problemi della nascente e crescente categoria dei lavoratori d'industria. E s'annoti che dico "anarchismo" e non "movimento anarchico" perchè c'è molta gente che non si proclama membro del movimento anarchico e forse nemmeno anarchica l'equivoco culturale di credere che l'anarchia sia ciò

che con tale nome ha definito il marxismo e in genere la cultura borghese: che sono poi tutt'uno: oggi, il marxismo è la versione di ciò che cinquant'anni or sono (e cento se volete) era il pensiero borghese...

Ecco: io penso che in Italia ci sia gente (e non poca: pur se non molta) la quale è anarchica anche se non sa di esserlo ma lo è nel suo modo di parlare, di agire, di *essere*: la mia versione del "movimento" è di organizzare contatti tra la gente di questo tipo, e se abbiamo pubblicazioni di tenerle aperte al massimo per costoro, beninteso con specifici indirizzi e temi tra cui quelli dell'alternativa tecnologica e della non-violenza: io li privilegio attualmente. Questo è il difficile compito dell'anarchismo oggi (e lo fu sempre, se si legge giustamente la storia del non-potere) mentre tutto il resto rimane prigioniero di visioni marxiste o classiste o di tipo politico — e quando dico "politico" intendo metodologie per cercare di sopravvivere gli altri, quei modi di comportarsi per cui ad un certo punto la maggioranza dice "io son la maggioranza e la minoranza accetti" che cosa? E' il mondo della democrazia *delegata e delegante*, il mondo dell'autorità e del potere.

Sono persuaso che tutto ciò è a fondamento dell'anarchismo,

e ancora per una ventina d'anni (sono ottimista, lo dissi) c'è un'infinità di cose da fare nella *sociale*: non nella struttura politica, ma all'interno dei modi reciproci di realizzarsi che ha la gente comune all'Interno (per poi uscire all'esterno) dei propri modi d'essere, e sia la famiglia e il lavoro, per esempio, da cui tascorrere all'amore e al creare (l'essere, al solito).

E molte son le cose da fare (e spiegare) a livello di tecnologia. E allora giungo alla conclusione di questa mia "premessa" ricordando che *Volontà* (poichè è di lei che in fondo vogliamo parlare, e come farla ex novo) è stata fondamentale alla ripresa dopo la guerra perchè Cesare Zaccaria e la Giovanna Berneri che l'editavano allora portarono nella cultura italiana (e nell'anarchismo, badate) cose che gli erano totalmente sconosciute. Di Dwight Mac Donald è su *Volontà* che si è letto le prime volte; e Reich, il Reich creativo e tutt'amore — sessuale, certo: cioè vitale — chi l'ha portato in Italia prima che nascessero i ripetitori e gli scienziati alla De Marchi con lo spegnimento del Reich, ripeto, vivente? perchè si crede solo nello "scientifico" (come Reich stesso, alla fine di sua vita e sua mente). E chi ha portato e spiegato Neill, ovvero la pedagogia d'avanguar-

dia ancora adesso, 1977, in tutto il mondo? E in generale la cultura anglosassone, così libera e deliberante in un contesto (di nazione e d'anarchismo) tutto intriso di Germania e filosofia idealistica e metafisiche dialettiche?

Adesso, ecco adesso c'è altrettanto da fare se mi limito a suggerire azioni legate a una rivista dell'anarchismo.

FRANCO — Carlo ha fatto un discorso abbastanza ampio ed ha centrato moltissime cose, anche se non concordo completamente con l'impostazione e con la premessa. Io sono convinto che il potere, in ogni sua manifestazione economica, politica, sociale ecc. ci sta portando verso vari "tipi" di catastrofe che si riassumono tutti nella catastrofe ecologica. Dal suo discorso, però, veniva fuori molto poco quello che ci troviamo davanti tutti i giorni, quelle che, senza stare a definire tanto per il sottile, sono le contraddizioni sociali. Le contraddizioni fra chi domanda e chi obbedisce, fra chi sfrutta e chi è sfruttato e che, secondo me, sono ancora una delle basi su cui si regge la società quale noi la conosciamo.

Io non avanzo previsioni per il futuro, mi limito a porre l'accen-

to su alcuni pericoli, fra i quali, come dicevo prima, quello più grosso è senza dubbio il pericolo energetico ed ecologico. Problemi che vanno risolti, non certo in maniera univoca, ma dando ampio spazio alla sperimentazione di base, al di fuori e contro il potere. In questo senso sono d'accordo con quanto diceva Doglio prima sulla necessità di impostare una maniera nuova di vivere, di stare assieme ed anche di produrre per quelle che sono le nostre necessità. Sono anche d'accordo per allargare costantemente lo specchio delle nostre conoscenze, dei nostri contatti ecc. Per esempio in Italia sono molto poco conosciute tutte le esperienze che nei paesi Anglosassoni, ed in specifico in America e in Canada, sono venute avanti dall'inizio degli anni 60 ad oggi; esperienze di autogestione minimale, esperienze di maniere diverse di vivere, di produrre ecc. che sono importanti e che sono animate realmente da uno spunto libertario anche se questa gente non sempre si definisce anarchica. Ad esempio esiste un giornale abbastanza interessante, che viene pubblicato in Canada e si chiama "Open Road", che è fatto da anarchici e, come si definiscono loro, da antiautoritari; compagni cioè che non si riferiscono in specifico al patrimonio storico del movimento anarchico, che però si trovano

d'accordo con un certo tipo di tematica da portare avanti nei discorsi riferiti alla famiglia, all'energia, al lavoro in genere. Detto questo, secondo me oggi uno degli elementi più importanti, se non il più importante, è proprio il discorso delle contraddizioni che facevo prima fra chi usa il potere e chi il potere subisce. Mi sembra che questo discorso qui, questo fatto qui, sia molto importante non solo per il movimento anarchico storico ma anche per tutti quei compagni che agiscono in termini di libertà. Mi sembra che sarebbe una grossa limitazione, forse anche un suicidio, limitare tutta la nostra attività alla proposizione di cose nuove che, ripeto, sono pur sempre cose importanti. Il problema è, una volta di più, essere presenti nella realtà sociale, essere presenti come anarchici. Certamente non bisogna camuffarsi sotto nomi o cose ambigue, anche se la nostra eredità culturale ci ha insegnato ad usare una certa terminologia, una certa maniera di esprimersi che oggi, bene o male, è quella del marxismo. Fra parentesi io non sono d'accordo nell'uso di questa terminologia marxisteggiante, innanzitutto perchè credo che occorra essere anarchici in tutto e quindi anche nel tipo di linguaggio che usiamo, poi perchè i termini che l'anarchismo usa per definire le questioni so-

ciali sono molto più appropriati che non i termini marxisti. E questo non è a caso, poichè, tanto per chiarire, la critica che l'anarchismo muove al "classismo" ed al marxismo è la critica di chi analizza la società nella sua interezza ed è in grado quindi di poter meglio giudicare. Ora, criticare una certa impostazione marxisteggiante non significa certo negare l'esistenza delle classi sociali o negare l'importanza delle azioni di massa. Quel che critico è la maniera in cui vengono fuori i discorsi di cui parlavo; in contrasto con essi è necessario, per esempio, chiarire che la massa non è un'entità a sè stante, ma è una somma di individui ognuno con la propria testa, ognuno con la propria volontà.

Io credo che l'azione degli anarchici sia importante soprattutto a livello dell'Europa occidentale in cui i vari poteri nazionali non possono più essere definiti tali. Oggi sta venendo avanti un piano, che potremmo definire come "Stati Uniti d'Europa della repressione". In questo ambito si situa il trattato contro il terrorismo, che non combatte solo i gruppi di guerriglia tipo banda Baader-Meinhof o Brigate Rosse, ma combatte soprattutto qualsiasi forma di espressione e di pensiero "diverso". A questa ondata repressiva non si risponde soltanto pensando liberamente (che è,

comunque, sempre la base di ogni opposizione) ma si risponde agendo nella società. Io credo che chiunque si ponga dei problemi sul presente e sul futuro della società debba essere all'interno dei movimenti sociali.

Come anarchici ci saremo rimanendo noi stessi, portando avanti il nostro discorso, e lottando a fianco degli altri. Se questa presenza sociale manca c'è il rischio di fare come hanno fatto molti compagni nei paesi anglosassoni: creare aree liberate, dove si vive in maniera giusta e liberata, ma fregandosene di tutto quello che succede al di fuori della propria comune. Questa chiusura, secondo me, è una cosa negativa anche se apprezzo il valore di certi esperimenti.

Io credo che il compito che abbiamo davanti sia proprio questo: da un lato cercare nuove tematiche, nuovi rapporti, dall'altro essere il più possibile all'interno dei movimenti sociali cercando di fare capire alla gente quella che per noi è la realtà. In questo ambito (tanto per esemplificare) è chiaro che nelle lotte operaie sul problema della nocività non si tratta di "superare a sinistra" il sindacato, chiedendo 500 per chi muore in dieci anni invece di cento. Il problema è lottare contro la nocività in quanto tale, perché può esistere una maniera di produrre le cose che ci servono sen-

za dover morire. In questo senso intendo la presenza anarchica a livello sociale.

FRANCESCO — Mi sembra che il discorso di Doglio possa, non dico che lo sia, dare adito ad una interpretazione direi pericolosa della realtà che ci circonda e quindi avere inevitabili riflessi sull'azione degli anarchici. Il pessimismo di fondo che trapela dal suo discorso è sintomo di una tendenza abbastanza diffusa nella nostra società, schematizzando, a due livelli, ben distinti. Un livello di base (uso questo termine non appropriato ma rende bene l'idea), proprio della gente comune, "dell'uomo della strada", il quale di fronte alle situazioni aberranti della nostra società sia a livello politico (scandali, bustarelle, compromessi vari, ecc.) sia economicamente (crisi grave, inflazione, aumento del costo della vita, ecc.) che morale ed etico si lascia andare verso atteggiamenti di indifferenza dettati dal sentirsi più impotenti. Un livello intellettuale tipico di alcuni autori che pur si pongono il problema del superamento di questa società ma che attraverso un esagerato atteggiamento profetico, predicando l'imminente catastrofe, rischiano di soffocare le istanze di ribellione favorendo nella miglio-

re delle ipotesi tendenze edonisticamente fini e se stesse. Questi due livelli di pessimismo possono diventare un grave pericolo rappresentato dall'ammettere e dal riconoscere che l'individuo è impotente di fronte alla società attuale, che a nulla servono le sue lotte condotte assieme ad altri individui. Ammettere ciò significherebbe la chiusura di ogni individuo dentro un suo più o meno piacevole ghetto, la sua collocazione nell'impotenza visto che il mondo ormai è immutabile o se è mutabile noi non percepiremo mai questo mutamento. Dico che ciò è un pericolo che può emergere dal discorso di Doglio; augurandomi che non voglia dire proprio questo.

Gli anarchici, per entrare nel vivo del problema della possibilità di lotta, penso che dovrebbero aver abbastanza chiaro che ciò che devono fare o meglio il modo in cui si devono inserire nei conflitti sociali è identico per grosse linee a quello di cento anni fa anche se probabilmente sono cambiati i loro interlocutori. Cerco comunque di spiegare meglio il mio pensiero per non dare adito ad errate interpretazioni. Per raggiungere la nostra "utopia" o meglio per avvicinarci progressivamente ad essa, dobbiamo agire con la chiarezza teorica, con l'esperienza e il nostro bagaglio storico e sociale, dentro tutti i

fermenti sociali, in tutte le manifestazioni di ribellione per impedire che esse si indirizzino verso soluzioni autoritarie, stimolando l'uso di mezzi libertari e che non contraddicano quindi il fine che ci prefiggiamo. Quando dico in tutti i fermenti di contestazione a questa società esprimo anche il valore pluralistico dell'anarchismo e la varietà dei nostri interlocutori.

Un altro aspetto riguardante il nostro ruolo, mi sembra che a volte non sia tenuto in sufficiente considerazione da un movimento che troppo spesso si gratifica con contenuti e/o fraseologie che con l'anarchismo non hanno niente a che fare, è quello relativo al testimoniare come sia possibile vivere in modo anarchico e quindi profondamente diverso dal modo impostoci dalla nostra società. Naturalmente non è possibile vivere integralmente l'anarchismo in questa società giacché troppi sono i condizionamenti e troppe sono le contraddizioni che ci portiamo appresso. In particolare, interessante e molto utile, potrebbe essere lo sperimentare forme alternative e libertarie nell'educazione, nei rapporti interpersonali, instaurando un rapporto egualitario. Ciò è importante se pensiamo al fatto che il nostro regime si sta sempre più fondando sul consenso tacito ed imposto velatamente agli indivi-

dui. E' importante altresì giacché "gli altri" hanno bisogno di vedere praticamente come sia giusto e bello vivere in una società diversa imbottiti come sono dalla televisione e dagli altri mass-media.

CLAUDIO — Pensavo di riprendere uno dei temi affrontati di sfuggita, in particolare uno presente nell'intervento di Francesco, e cioè quello del pessimismo che, tradotto al livello della singola persona, si traduce praticamente in un qualunque. Oggi possiamo dire che esiste una forte crisi di sfiducia nei riguardi dell'autorità, mentre forse un tempo c'era nei confronti dell'autorità un senso di soggezione o comunque di inevitabile inferiorità, e quindi anche l'accettazione dell'autorità con tutti i suoi svantaggi, oggi invece c'è nei confronti anche dell'esistenza dell'autorità un sacco di proteste e comunque una sfiducia totale generalizzata, senonché un sacco di proteste e comunque una sfiducia nell'autorità non si accompagna a quell'altro elemento di fondamentale importanza per la creazione di una situazione rivoluzionaria dalla quale è inevitabile partire per arrivare a fondare, a sperimentare, a costruire la società anarchica. Manca cioè la fiducia in se stessi, la fiducia nelle pro-

prie forze, nella capacità di un individuo o di più individui (diciamo anche di notevole numero di individui) di costruire con le proprie capacità e con tutti i propri limiti, qualcosa di diverso.

Esiste invece il qualunque; esso è appunto la risposta degenerata nei confronti dell'autorità, autorità che si vede quotidianamente cosa fa, gli interessi di chi difende; e dappertutto si vede una situazione dilangante di sfiducia a cui però non si accompagna una visione della futura società. Questo per vari motivi: anzitutto il potere ha ucciso, oggi come oggi, negli individui la fantasia, la possibilità anche di immaginare. E' stata forse una delle vittorie maggiori per cui oggi le lotte si svolgono all'interno di un cerchio abbastanza ristretto, non si riesce ad andare al di là dei rapporti di forza esistenti, il discorso è quasi sempre settoriale, categoriale oppure è strettamente legato al contingente. Quindi la mancanza di possibilità di immaginare modi di vita diversi e per modi di vita si intendono tutti i rapporti sociali dalla produzione alla cultura a tutte le manifestazioni della vita, della libertà umana. Se c'è questa mancanza di prospettiva è per ragioni storiche, credo abbastanza consistenti e tangibili: il fallimento di quei moti rivoluzionari che per tanto tempo sono stati presentati come miti da

raggiungere alle masse oppresse sfruttate, cioè il fallimento, dal punto di vista dell'emancipazione umana, delle esperienze marxiste. I marxisti al potere si sono dimostrati una nuova versione del potere per tanti aspetti più tragica perchè più totalitaria delle versioni borghesi precedenti.

Questo però cosa comporta? Se da un lato comporta dal nostro punto di vista anarchico una conferma della giustezza della nostra visione e quindi un aumento della credibilità in termini generali del nostro discorso, d'altro lato però comporta nei confronti della gente cosiddetta comune, dei lavoratori, dei senza proprietà e soprattutto dei senza potere una sfiducia nelle possibilità del futuro. Ci troviamo di fronte ad una situazione paradossale anche nel campo culturale. Pensiamo soprattutto al grande rilievo che hanno avuto i nuovi filosofi i quali in pratica hanno utilizzato per la metà o forse per i tre quarti del loro discorso delle affermazioni che sono ovvie e abbastanza risapute per gli anarchici, loro le hanno utilizzate, però il potere ha a sua volta utilizzato questa critica proprio nella direzione di imporre il pessimismo, nel senso dell'abbandono di ogni prospettiva. E' logico che gli anarchici debbano intervenire nelle lotte sociali là dove il sistema di condizionamento e di sfrutta-

mento entra in crisi. Intervenire innanzitutto rompendo un certo settarismo nel vedere il discorso della lotta circoscritta all'obiettivo da raggiungere, dall'altro dovremmo soprattutto riuscire con il nostro esempio, con il nostro lavoro, con la nostra critica all'esperienza in corso, a far acquistare al massimo fiducia all'individuo oppresso, fiducia nella capacità, nella possibilità di creare qualcosa di diverso; qualcosa che sarà evidentemente difficile creare oggi perchè gran parte della nostra mentalità è attualmente avvelenata dalla cultura ufficiale, dalla cultura dei successo, dell'arivismo, della rassegnazione. Noi dobbiamo riuscire a dare fiducia al massimo agli individui e soprattutto a sviluppare quel senso di solidarietà, quel senso di fiducia anche nell'altro individuo senza il quale il nostro discorso è inevitabilmente costretto al fallimento. Fallimento perchè si crea in una situazione di crisi, di fermento, una forma di delega ad una nuova avanguardia, una forma di attesa di nuovi messia dalla quale non possono derivare che nuove forme di repressione. Evidentemente queste esperienze di lotta circoscritte saranno represses dal potere attuale. Si tratta dal punto di vista nostro di rendersi conto, prima di tutto noi stessi, ma anche di comunicare agli altri, che la nostra è una lotta ab-

bastanza particolare, la lotta di tipo anarchico è una lotta che ha tempi necessariamente lunghi proprio perchè vuole evitare le scorciatoie tipo avanguardie o partito e quindi bisogna tener presente che, nella opposizione di fondo al potere i costi da sostenere saranno considerevoli perciò è nostro compito creare al massimo questa coscienza dei tempi lunghi e di un impegno effettivo che coinvolga un'intera esistenza e non singoli momenti di lavoro, di rapporti sessuali, di scambi culturali o cose di questo genere.

GINO — Per non teorizzare subito quanto dovrebbe fare per esempio la rivista *Volontà*, direi di fare una certa analisi della situazione. Ora Doglio, che prima ha detto delle cose esatte, centrando il problema ecologico, e dell'energia ecc. ecc., ha tralasciato di dire che il movimento anarchico non può limitarsi a questa opera.

Con Claudio ribatterei che dobbiamo tendere a modificare certe strutture politiche che condizionano la gente fino alla cattura totale.

Il movimento anarchico si deve porre continuamente il problema dei rapporti personali, interpersonali e di lavoro della gente che è costretta a lavorare in

un dato modo per poter vivere.

Quindi la lotta. Il nostro intervento va portato proprio all'interno di tutti quei settori autoritari che affliggono la società.

Ripeto che è un compito gravosissimo ma che ci obbliga ad intervenire con la massima chiarezza specie verso quel manipolatore del movimento operaio che è il marxismo, questa grande cosa che sembrava fosse e che ogni giorno più mostra i suoi limiti.

In senso anarchico, non operaista, si potrebbero portare esempi di come intervenire per esempio in campo ecologico, cercando di sensibilizzare il mondo operaio che, quando gli vien fatto toccare con mano il problema, che sò, dell'inquinamento, ci incomincia a capire.

Dunque chiare proposte per risolvere i problemi di ogni giorno nel nostro posto di lavoro e di vita sociale.

VOLONTÀ' — Abbiamo sentito anche parlare di rassegnazione, e di incapacità da parte delle masse di comprendere.....

Ci domandiamo perchè siamo in questa situazione e soprattutto quali possibilità abbia il movimento anarchico di agire contro il potere ovunque esso si manifesti. Vorremmo anche veder puntualizzato come *Volontà* possa

esser rivista utile in questo senso. Gradiremmo conoscere le possibilità anarchiche in tal senso.

PIO — Io resto del parere, già altre volte espresso, che l'analizzare situazioni attuali con parole appropriate ma pur sempre difficili, complica la possibilità di capirci e di farci capire; la propaganda migliore, a mio vedere, resta sempre quella fatta con un linguaggio semplice e concreto.

Del resto per farci capire dalla maggior parte della popolazione bisogna essere elementarmente chiari. Non è forzatamente necessario aver fatto l'università per capire il problema della libertà e delle lotte sociali.

CLAUDIO — Scusa stai dicendo che i nostri interventi... queste analisi, sono superflue, inutili, sbagliate.....

Ma tu pensi che un anarchico sappia sempre cosa vuol dire agire da anarchico in una data situazione?

PIO — Non credo di aver detto che tutti i discorsi e le analisi fatte siano inutili però torno a dire che si potrebbe parlare più elementarmente e quindi più comprensibilmente per tutti.

Aggiungo che in un mondo

violentemente infetto come l'attuale, non uso attendere per muovermi, lo sviluppo delle analisi di cui tanto si parla e non mi cullo in attesa che la massa si muova, cerco di fare subito certe cose, di agire e vivere il più anarchicamente che posso.

CLAUDIO — Tu hai detto che la violenza oggi è un dato fondamentale nell'attuale situazione sociale in Italia, tu poi ci hai invitati ad essere più concreti nel parlare di violenza; e dopo hai detto che: I) che certe azioni violente oggi hanno una caratteristica che tu rifiuti dal punto di vista morale, II) che portano la situazione italiana in un vicolo cieco per cui se la reazione si mette a fare sul serio.....

PIO — Non si parla di società nuova, di libertà, si incitano alla combattività le classi ma non per la abolizione delle stesse, il che non può avvenire in nessuna società autoritaria.

CARLO — Vorrei procedere a due esemplificazioni: forse ne entreranno di più strada facendo ma insomma incomincerei da due temi.

E il primo ha a che fare con il corrente discorso attuale dei sin-

datati ufficiali (e peggio degli altri) a proposito della produzione, della occupazione e via (capitalisticamente, di stato o privato è lo stesso) dicendo. Certo ch'è giusto che tutti possano mangiare, tutti abbiano da vivere bene! il problema è di capire se la società contemporanea ciò permette, e se ne valga comunque la pena e se si vuole aver ciò e la società non lo permette come combattere le strutture, di potere, esistenti. Che il grido italico sia "tutti pensionati" è un fatto; è un fatto che c'è nel nostro paese una passività rivoltante e disarmante (non che all'estero sian meglio messi d'assai, ma da noi stiamo al fondo; e nel Nord peggio che nel Sud — Si sa che io continuo, perchè conosco quei paesi e quella gente, a contare più sul Sud che sul Nord in una via di tramutazione, di trasformazione dal di dentro e dal basso). Gli esempi precisi li abbiamo sotto gli occhi qui vicino, pensate alla crisi della ex-Mangelli a Forlì, alla crisi delle imprese Maraldi. Noi, che cosa proponiamo che sia diverso dalle proposte "di beneficenza" (chè tali sono quando ci si appella allo Stato; e se esso Stato comandasse davvero, zitti e mosca altro che sovvenire le imprese in fallimento) che enunciano i sindacati? Come contrastiamo il principio della mobilità del lavoro, che è basilare in una economia capi-

talistica e liberista e quella italiana tale è? Come incominciamo, a mo' d'esempio, a capire e far capire che non ci sono, o ci sono sempre meno, non ci sono più le terre d'emigrazione? I trapanesi emigravano al nord e in terre estere e oramai tornano via perchè in quelle terre la gente è tanto aumentata che non c'è più spazio per stranieri (stranieri nella terra, gli uomini?) e arrivano nel loro trapanese e trovano i tunisini che fuggono d'Africa... E allora bisogna pensare a un modo di produrre, alle cose da produrre a un modo di vivere diverso da quello appunto (lo dicevo nel mio primo intervento) "storico". E gli anarchici a ciò pensano? o non li odo io, troppo spesso vicini ad approcci dei sindacati autonomi i quali certo sovente reclamano in maniere corporative ma non è una maniera corporativa anche quella dei sindacati ufficiali, aspiranti a esser di Stato e cioè a interpretare il ruolo dei sindacati fascisti?

Stiamo attenti a come il fascismo non di nome ma di fatto imperversa oggi, e solo l'anarchismo ha in sè la matrice della opposizione. L'anarchismo dovrebbe sottolineare di scritto e di fatto quanto si viva oggi in "plurifascismo" costituito dai partiti; e quanto la democratizzazione sia "decentramento" (l'istituto regionale, per esempio, e l'idola-

trata 382) costituisca di fatto una capillare estensione dei centri di potere partitici per cui non si fa niente, e non si sa niente, se non tramite le lottizzazioni più nefande. Dovrebbe sottolineare come si sia passati, per esempio nel ravennate, dai *collettivi* di fine guerra (da ognuno secondo le sue possibilità, a ognuno secondo i suoi bisogni — Ed era così, e codeste cose le ho studiate sul posto allora) alle cooperative sempre più “aziendalistiche” e i loro dirigenti sempre più manager e sono persuaso che la cooperazione non ce la può fare a resistere alla tentazione dell’azienda capitalistica (privata o di Stato è lo stesso) ma allora il nostro discorso sarà della *comunità* e credo della *comune* e questo vuol dire che i modi di produzione non possono scalfire i modi di vivere e che vivere (esistere) viene prima di produrre (in un certo senso, nel *nostro* senso). Le esemplificazioni si sprecano, per codesto tema, e le cooperative di produzione e lavoro nel nostro contesto emiliano-romagnolo sono rimarchevoli (d’altronde, dicevo queste cose più di venticinque anni or sono). Ma che cosa produrre, che cosa fare come agire per mutare la situazione dal di dentro e dentro la gente medesima e nei modi fisici del territorio e nelle forme d’abitazione e incontro (e comunicazione, da

singola a collettiva)?

Io, per esempio, mi occupo con certi giovani amici fondamentalmente non-violenti (e a mio parere anarchici, ma che bisogno c’è di etichettarsi?) della azione da svolgere in un piccolo paese della periferia di Bologna, Castenaso, dove la grande azienda, la FIAT locale, è la cooperativa fornaciai e muratori la quale occupa oltre 500 persone e son 500 famiglie e per il paesino è un grande numero e tutti dicono e pensano che devono trovare lavoro... Bene quindi il progetto di autorizzare la cooperativa a fabbricare condomini anche se questo, come dicono alcuni giovani di studi universitari ma di origine contadina e comunque non-borghese (io sono borghese, non loro) distrugge un tesoro di materiali archeologici villanoviani (c’è una necropoli villanoviana, là sotto) e non si tratta di tornare al medioevo o all’epoca etrusca, non si tratta di fare della museografia ma di riportare alla vita, alla cultura reale del paese e non a quella basata sulla costruzione di mostruosi contenitori dove abitino api ossequienti e intente a fare solo quello che sono obbligate a fare, o dal determinismo naturale, o da quello della violenza dell’autorità.

Una macchinazione intellettuale? io credo che qui si sia alla radice delle questioni, e che le

esemplificazioni da ogni territorio siano di grande importanza. Ecco che *Volontà* dovrebbe raccogliere materiali del genere: come ai tempi del gruppo anarchico *Milano 1*, che insistevamo tanto sull'operare al posto di lavoro anche con proposte alternative: basta accidenti con le analisi! proporre e agire, fare le cose che sono a portata delle nostre forze, messaggi in bottiglia comunicati di mare in mare, di terra in terra.

L'altro tema, in breve, è quello della crescente violenza. Lo so lo so c'è la violenza dello Stato, delle istituzioni. Ma codesto non implica la accettazione della violenza individuale, almeno a mio parere non è così. Forse non è così per me perchè io sono arrivato alla non-violenza da letture e frequentazione e amicizia con il mondo gandhiano, così lontano da quello italiano... Ma è l'amore e non l'odio, che vince; potrà sembrare perdente, nella grossolanità di uno spessore sociale materiale in senso borghese (e vedi sopra) ma è vincente nel tempo lungo (se sopravviveremo, come esseri umani) e immediatamente nel tempo individuale. Certo è logico avere simpatia per chi perde, per chi è sconfitto se e in quanto paga di persona; psicologicamente non mi riesce di avere simpatia per chi vince e comanda, non posso non avere sim-

patia, *sentire con loro* per chi si oppone, anche in modi che depreco e non accetto da parte mia. Però tutto questo va superato con una azione diversa e a questo fine dobbiamo discutere e discutere e fare e fare. Ho l'impressione che invece cadiamo troppo sovente nei modi altrui, in gesti e presenze che non hanno niente a che fare con l'anarchismo — dico, con la mia idea dell'anarchismo, con il mio modo di fare anarchismo e chi segua altri modi perchè no? ognuno a suo modo ma io sto dicendo dei miei.

Oh quante cose ci sono da inventare! gli anarchici dovrebbero molto contribuire a questo fine.

PIO — A proposito di atteggiamenti dei nostri modi di presentarsi alla gente, profittando della presenza di un compagno di Forlì, desidero dirvi di un manifesto murale fatto da quei compagni e affisso in tutta la regione romagnola subito dopo i fatti di Mogadiscio e degli assassinii nel carcere di Stoccarda, a firma "gli anarchici". Il manifesto salutava i tre compagni assassinati a Mogadiscio, quelli ammazzati a Stoccarda, Mara Cagol, Carlo Zichitella, ecc. e terminava, proclamando: "siamo stanchi di piangere i nostri morti! Ce la pagherete!" Che gli assassinati, i suicidati siano vittime del sistema è sicuro,

che siano dei compagni, degli anarchici affatto. Almeno secondo la mia visuale delle cose e dei fatti. Non ho capito come gli estensori del manifesto firmato "gli anarchici" abbiano potuto specificare con tanta sicurezza firmando per gli anarchici, quindi noi tutti. Tutti sappiamo che gli appartenenti al Gruppo Baader-Meinhoff hanno sempre respinto la qualifica di anarchici e si sono sempre dichiarati appartenenti a una frazione dell'"armata rossa". Zicchitella e la Cagol non si sono, egualmente, mai detti anarchici. Perché proprio noi dobbiamo contribuire ad aumentare la già grande confusione esistente sugli anarchici, a dare credibilità alle menzogne contro di noi di tutti i nemici dell'anarchismo?

VOLONTA' — Il nostro compito è anche quello di carcar di chiarire questo stato di confusione che tu rilevi; Doglio per esempio ha parlato di pacifismo anarchico o di anarchismo pacifista. Altri in altra sede di... Il problema della violenza non lo abbiamo ancora finito di analizzare. Il perché della violenza in regime di autorità capitalistica. Il perché del ribellismo perenne in ogni regime autoritario.

PIO — Ma si può proprio cre-

dere che nel mondo di oggi, in Italia vi sia spirito di ribellione cosciente e conseguente e si possa contare sulla volontà rivoluzionaria dei più? O non vi è piuttosto del ribellismo a tutti i costi; anche quando danneggia invece di essere utile la causa della libertà e della giustizia sociale a cui vorrebbe arrivare?

Si potrebbero citare tanti fatti, in proposito, ma per esemplificare ricordo il tenore della notizia, della propaganda e dell'insegnamento di "U.N." che, come tutti sappiamo è un settimanale anarchico, organo della F.A.I., di questi ultimi anni. Un continuo richiamo alla "classe" alla battaglia, ad insorgere, come se fossimo in pieno luglio 1936 a Barcellona. Sono cose, è roba che non fa nemmeno ridere, che non è seria, che non ci fa prendere sul serio nemmeno dagli operai a cui sono diretti quegli appelli e che sono i maggiormente interessati alla battaglia sociale, contro governanti e padroni.

E mi pare che chi propaganda e scrive a quel modo — non solo, quindi "U.N." — non si sia ancora reso conto che oramai chi lavora si muove solo per conservare il posto di lavoro, per conservare l'automobile che ormai possiede e non per la conquista del pezzo di pane come succedeva ai più vecchi di noi, ai nostri tempi.

Quindi i pianificatori della ri-

bellione sarà necessario che stiano bene attenti a come potranno reazionare questa moltitudine di nuovi proprietari motorizzati che, a quanto già da tempo si nota, incominciano a rivelarsi stranamente dei conservatori incalliti, ai quali si disturba la digestione di quanto loro offre, con maggiore o minore abbondanza, l'attuale società consumistica.

FRANCO — Io vorrei dire una cosa, molto brevemente, sulla questione del manifesto, cui Pio accennava. Mi dispiace si sia rivolto a me, non perchè io abbia le "mani pulite" sia chiaro, semplicemente perchè non ho partecipato, come altri compagni di Forlì, alla stesura di quel manifesto. Secondo me è giusto manifestare la propria solidarietà, anche se purtroppo postuma, ai compagni che, come diceva Doglio, hanno perso nei confronti dello stato tedesco. Non è giusto manifestarlo in quei termini, in quella maniera, perchè appunto quei termini sono poco anarchici. Per quel po' di militanza, spesso contraddittoria, che ho nell'anarchismo, mi sembra che l'anarchismo come etica e come idee neghi la vendetta, perchè dalla vendetta non nasce l'anarchia, dalla vendetta nasce una società di pistoleros. Senza dubbio, però, la maniera di porsi che veniva fuori

da quel manifesto è la maniera con cui anche dei compagni anarchici si pongono nei confronti della situazione attuale. Alcuni compagni oggi tendono ad approvare i gruppi che fanno la lotta armata. Per quel che mi riguarda rifiuto la scelta della lotta armata oggi sia dal punto di vista etico — per la maniera in cui viene fatta — sia dal punto di vista organizzativo.

Certamente comprendo le motivazioni che portano dei compagni alla scelta della guerriglia. Ma mi sembra che queste motivazioni siano accompagnate da tante e tali distorsioni da essere poi difficilmente approvabili.

VOLONTA' — Ai lettori della rivista potrà interessare il sapere se nel Movimento c'è una tendenza in tal senso abbastanza rilevante.

FRANCO — Il discorso che poni tu, cioè che forza ha, nel mov. an., una certa tendenza verso la lotta armata, per me non centra il problema. Io credo che il problema sia un altro: cercare di capire come e perchè alcuni compagni si pongono il problema della guerriglia.

Io credo che, proprio su come il problema viene posto molto ci sia da discutere. Mi sembra, tan-

to per chiarire, che alcuni compagni, anarchici e no, facciano alle formazioni tipo BR una critica "tecnica" che non centra, sempre secondo me, il nucleo del problema. Questi compagni affermano, grosso modo, che le BR fanno azioni sbagliate e non hanno seguito solo perchè sono organizzate autoritariamente. Mentre invece dicono che se a fare la lotta armata fosse un'organizzazione libertaria eviterebbe gli errori e probabilmente avrebbe seguito sociale.

Mi sembra questa una maniera sbagliata di porsi nei confronti di chi fa la guerriglia; soprattutto perchè non permette di valutare appieno la portata di certe azioni, di certi attentati.

VOLONTA' — Chiediamo di sapere se siamo in una fase pre-rivoluzionaria se c'è un popolo che si ribella all'autorità.

FRANCO — Ho chiarito che questa maniera di criticare è una maniera "tecnica" ed è per me sbagliata. Il discorso deve essere molto più ampio, deve tenere conto di quello che hai detto prima, occorre vedere qual'è la situazione sociale e di conseguenza scegliere gli strumenti più adatti per far sì che ci si avvicini, almeno di un passo, alla società anar-

chica che postuliamo.

Volevo sospendere un istante questo discorso per riallacciarmi a quanto diceva Doglio sulle Cooperative, al di là del discorso pacifista. Sono d'accordo con lui perchè conosco il problema dall'interno, perchè lavorò nelle cooperative, e conosco il marciame che c'è dentro. Il problema non è tanto, o non è solo, quello di crearsi una "base sociale", quanto piuttosto opporsi al potere nel suo disegno totalizzante. Il discorso fatto prima è giusto: tutti dovremmo avere la possibilità di sopperire ai nostri bisogni (credo che la società anarchica sia l'armonizzazione dei bisogni), ma sopperire ai nostri bisogni oggi cosa significa? Carlo aveva ragione quando faceva notare le contraddizioni della "classe operaia" facendo notare come certi "bisogni immediati" cozzino contro altre giuste aspirazioni. Se è giusto dire che l'operaio deve poter lavorare è però assurdo, anti umano, che lavori fabbricando armi, per esempio. Così come è assurdo, anti umano, anti anarchico, che, per accontentare una esigenza immediata, si costruiscano delle cose che non servono all'individuo, ed anzi lo reprimono. Per rimanere nel discorso della casa, è giusto che ogni essere umano debba avere una casa in cui stare al coperto e scaldarsi, ma c'è da discutere

che tipo di casa è necessario. E' assurdo costruire degli alveari umani come i condomini. Ripeto, sono d'accordo con Doglio su come ha impostato il problema, occorre opporsi al potere in maniera costruttiva. Sul discorso che veniva fatto prima, rispetto alle fabbriche che stanno chiudendo, c'è da notare la volontà dei sindacati di mantenerle, in nome dell'occupazione, così come sono o quasi. I sindacati ed i partiti dicono che le fabbriche devono produrre ma non si pongono il problema di cosa producono e di come producono, quando sappiamo benissimo che oggi non è la produzione in funzione dei bisogni ma i bisogni in funzione della produzione. E' questo il meccanismo che dobbiamo ribaltare nella nostra azione; gli strumenti che usiamo possono essere i più diversi, i più disparati (chiaramente che si riconducano all'anarchismo, cioè all'azione diretta, all'impegno individuale, alla non delega di potere) e possono andare dall'opposizione non violenta, tipo quella dei ragazzi che citava Doglio prima, ad altri mezzi che possono essere, al limite, anche uno sciopero violento. Il problema è appunto porre sul terreno subito una diversa maniera di vivere e una maniera diversa di lottare. Fra l'altro, io credo che una diversa maniera di lotta-

re nasca nel momento in cui si cerca di raggiungere una diversa maniera di vivere, anche se le due cose agiscono una sull'altra. Ecco perchè è assurdo fare delle lotte, anche condotte in maniera autogestita, per ottenere una fabbrica che avveleni una città, che continui a produrre cose inutili. Di questo ci sono degli esempi anche a Forlì: gli operai della Mangelli hanno scavalcato i sindacati, sono scesi in piazza in prima persona, ma per che cosa? Perchè la Mangelli, che avvelena Forlì e produce cose dannose, continuasse a produrre. Quindi non è solo un metodo di lotta giusto che ti qualifica ma anche l'obiettivo cui vuoi giungere.

Detto questo vado al discorso che ha fatto prima Pio. Mi sembra, più o meno, lo stesso discorso che faceva Doglio sulla necessità di vivere anarchicamente. Io credo che la necessità di porsi sempre anarchicamente, di vivere anarchicamente sia uno dei punti-forza dell'anarchismo. L'anarchismo, tramite i suoi cento anni di storia, di esperienza, di lotte, ha sperimentato maniere diverse di vivere: noi dobbiamo continuare in questa direzione, dobbiamo pubblicizzare le cose diverse che stiamo costruendo, lo dobbiamo fare perchè quello che facciamo non serva solo a noi.

Se io vivo liberamente, ma non faccio nulla per allargare ad altri

il desiderio di vivere in maniera diversa, ed attorno mi rimane un tipo di società, come quella occidentale (e forse come tutte le società del mondo) oppressiva e disumanizzante, ho sì raggiunto un certo livello di vita, ma questo conta assai poco per gli altri che non riescono a cambiare perché oppressi culturalmente e fisicamente, dal potere. Per me il problema non è diviso e, alla proposizione di cose nuove, di maniere di vivere e di stare assieme si accompagna, come complemento necessario, la necessità di agire nella società per ribaltare le basi attuali e sostituire ad esse forme nuove di convivenza.

Sui metodi per raggiungere questa società diversa il dibattito è aperto, e vorrei riprendere un momento il discorso sulla lotta armata. La necessità di agire a livello sociale, propagando la necessità della rivoluzione, non mi porta certo a dire che ogni forma di lotta violenta è in sé giusta.

Con questo non rifiuto certo l'uso di metodi violenti, sia per reagire alla repressione che per attaccare lo stato. Credo che considerare come praticabili anche i mezzi violenti non significhi, però, essere dei violenti. In fondo, a parte Carlo, che non è un non violento, credo che tutti noi se veniamo colpiti, se veniamo repressi ci ribelliamo e questa ribel-

lione è parte integrante della nostra natura umana. Secondo me il problema si pone in questi termini: dobbiamo tendere ad una società diversa e dobbiamo tenderci usando dei mezzi che siano in armonia col fine che vogliamo raggiungere. La società che vogliamo raggiungere è una società basata sulla non violenza, ma in nome di essa non dobbiamo permettere che altri ci opprimano; il mio essere non violento, cioè, contempla anche la necessità di difendersi. Certamente la difesa assume nelle varie situazioni sociali modi diversi di manifestarsi. Una cosa però è certa; la nostra difesa deve essere sempre rapportata alla situazione nella quale viviamo. Sulla situazione attuale sono d'accordo con Pio che dice "Oggi non siamo alle porte della rivoluzione, oggi semmai siamo alle porte della reazione".

Non sono quindi d'accordo con Claudio quando diceva che oggi c'è una crisi dell'autorità; secondo me oggi c'è una crisi di questa autorità non dell'autorità in quanto tale. La gente critica il potere democristiano che, già di per sé, è marcio e cadente, ed i contestatori radicali di ogni tipo di potere sono ancora voci nel deserto. Noi dobbiamo far sì che queste voci non siano più isolate, ma oggi questo è ancora un obiettivo lontano. Mi sembra che sia abbastanza pericoloso vedere

la critica che oggi viene fatta al governo come una critica a tutti i governi; facendo questo si rischia di sopravanzare i tempi. Che la gente critichi l'autorità e la combatta è una cosa che ci auguriamo, ma la critica che la gente fa all'autorità della DC è fatta in nome di un nuovo potere. Di questo ci si rende perfettamente conto proprio in Emilia-Romagna in cui il nuovo potere del Partito Comunista può basarsi, se non sul consenso, per lo meno su uno stato d'animo benevolo, in parole povere la gente dice: "lasciamo fare e poi vedremo". Anche contro questo ovviamente dobbiamo batterci. Questa è oggi la situazione e credo che molto vi sia ancora da fare prima che la gente approvi attacchi diretti al potere. Chi oggi pratica la lotta armata, chi la teorizza, è in una logica suicida. E' perdente combattere il potere senza validi appoggi popolari. Il potere non è solo armato di bombe e carri armati, ha dalla sua l'appoggio dei cittadini, che è quel che più conta. Certamente vi sono dei gruppi clandestini che si rendono conto di non poter abbattere il potere da soli, ed affermano che la loro lotta è una dimostrazione che è possibile tener testa al potere anche a livello militare, e sperano, nel contempo, che la gente cominci a seguirli. An-

che questa ipotesi mi sembra sbagliata, innanzitutto perchè il discorso è più vasto della sola tattica militare, ma in ogni caso vediamo che le azioni di guerriglia non vengono capite e vengono condannate. Io credo che, pur se polemicamente, anche nei confronti dei compagni che praticano la guerriglia sia comunque necessario il nostro impegno. Ripetendomi, credo che la nostra azione debba sempre seguire due filoni: da un lato creare situazioni e realtà libertarie, difendendole anche duramente dove occorre, dall'altro intensificare la nostra azione sociale (anche nei confronti dei rivoluzionari non anarchici), combattendo l'autorità e lo spirito di autorità, che la gente ha ormai interiorizzato, volendo far nascere lo spirito di solidarietà e il desiderio di libertà. Noi dobbiamo lavorare affinché l'operaio della cooperativa (per rimanere nel discorso di Carlo) non veda solo il suo utile immediato, ed in nome di questo combatta contro chi porta avanti esigenze di libertà per tutti. Dobbiamo far sì che anche questo operaio capisca che si può fare diversamente, che non costruisca più palazzoni ma lavori per costruire delle case che siano diverse,

per una vita diversa.

Chiaramente questo è un campo aperto, ed in questo campo i movimenti anarchici dell'Europa meridionale sono molto poco propositivi. Leggendo libri dell'anarchismo anglosassone, quale "Anarchia come organizzazione", vediamo che in altri movimenti anarchici c'è una grossa tensione, una ricerca delle cose nuove che possiamo fare. In Italia questa tensione manca ed è una carenza che occorre eliminare; penso che "Volontà" per esempio, non debba essere una rivista di battaglia, come diceva Aldo (anche perchè penso che gli organi di battaglia nascano dalle battaglie), secondo me "Volontà" deve essere uno strumento per cercare di individuare le maniere e gli strumenti per avvicinarci sempre di più alla società anarchica.

FRANCESCO — Visto che ognuno ha cercato di dare la sua interpretazione dell'anarchismo e di vedere come sia possibile vivere le nostre idee nella vita quotidiana, cercherò anch'io di muovermi secondo questo filo conduttore soprattutto di vedere come sia possibile vivere anarchicamente al-

l'interno del proprio lavoro.

Io lavoro nella scuola elementare e quindi mi sono posto il problema di quale deve essere il mio ruolo di anarchico dentro la scuola di stato e quale azione svolgeva e svolge la scuola rispetto a questa società.

Sono convinto che non siamo in un periodo pre rivoluzionario ma che stiamo andando verso una evoluzione-involuzione di tutte le società. Però non sono d'accordo di definire la situazione attuale con il termine "fascista", perlomeno se per fascismo intendiamo una certa ideologia, una organizzazione economica e sociale, ecc.

Sono convinto invece che oggi, se di involuzione si vuol parlare, questa passi attraverso al consenso. Mi spiego. Oggi, secondo me, la repressione è caratterizzata sia da carroarmati in piazza, leggi speciali, criminalizzazione delle lotte delle minoranze ribelli ma ciò è reso possibile dal consenso di massa che tali provvedimenti repressivi hanno grazie alla continua opera di "educazione" (o meglio di diseducazione) a certi valori, comportamenti che noi vogliamo cambiare.

La scuola e i mass media svolgono da questo punto di vista una funzione essenziale

grazie anche alla crisi della famiglia e della chiesa. Stiamo avvicinandoci verso una scuola sempre più totalizzante. La riforma della scuola media operata dal centro sinistra a che cosa è servita? Forse ad estendere il grado di cultura delle masse? Certamente no visto che la scuola stessa è stata vuotata dei contenuti conseguentemente alla scolarizzazione di massa. Perché stiamo andando verso una scuola sempre più totalizzante è presto detto. Essa, perlomeno a livello elementare, si sta evolvendo verso il tempo pieno proposto dal PCI e dai sindacati. Il problema sta proprio in questo; il bambino resterà dentro la scuola non più le solite quattro ore ma otto passando la giornata per la maggior parte dentro la scuola. Naturalmente questa è una linea di tendenza non è ancora una realtà.

Qual'è dunque il mio ruolo dentro questa situazione, cosa posso fare come individuo e come anarchico in questa realtà? Io lavoro in una scuola a tempo pieno, in una scuola che ha la pretesa di essere sperimentale, ma che cosa significa per me lavorare in questo ambito? Ecco, questo è il problema che mi pongo quotidianamente. Penso che sia an-

cora possibile, pur avendo la consapevolezza dei limiti oggettivi, sperimentare qualche cosa di alternativo (poco!) proprio perché questa istituzione è in crisi. Se non fosse più in crisi sarei già bloccato. Se lo stato avesse già definito il mio ruolo come lo definirà quando avrà superato questa crisi, non potrei più far niente. Posso fare qualche cosa, posso rappresentare dei momenti alternativi (usiamo questo termine) rispetto ai ragazzi. Posso far vivere, far respirare e respirare io stesso assieme a loro dei momenti di libertà, creatività. Ma ciò non basta. Sono convinto che non basti fare dell'anarchismo dentro il proprio lavoro perché è una dimensione ristretta, limitata dal e al nostro lavoro.

Ma veniamo ora brevemente al discorso sulla violenza. A mio avviso quando analizziamo un'azione violenta, sia essa rivolta contro le persone o le cose, dobbiamo agganciare questa azione a una precisa concezione etica, che nel nostro caso è l'etica anarchica.

Se ad esempio noi oggi assistiamo all'incendio di una fabbrica, non possiamo che dire che questa è un'azione sbagliata. Anche se anche noi siamo contro un tipo di lavoro alienante che dalla rivoluzione industriale in

poi si è concretizzato nella fabbrica. E così quando si spara alle gambe di persone che sono indirettamente implicate con il potere non posso pretendere dalla gente, l'uomo della strada, il proletario qualsiasi mi capisca. Noi dobbiamo continuamente denunciare la violenza dello stato e del capitalismo, cercando però di conservare un equilibrio etico rispetto alla violenza rivoluzionaria. Quando prima del referendum sul divorzio le brigate rosse rapirono Sossi i nostri interlocutori, opportunamente informati sulle attività di questo giudice, sulla sua posizione politica, ecc., potevano anche riuscire a capire se non giustificare questa azione. Quando i membri della banda Baader-Meinhof ammazzano freddamente il pilota di quell'aereo, allora non possiamo pretendere che queste azioni siano accettate e anzi compito nostro è fare chiarezza.

Con la violenza non si può scherzare, non si gioca con gli ordigni di morte perchè la nostra proposta è una proposta di vita. L'anarchismo non può perdere sulla strada della violenza indiscriminata la sua credibilità e la sua coerenza etica rispetto agli sfruttati e agli emarginati.

FRANCO — Io aggiungerei

qualche cosa a quello che diceva Francesco. Ricordo che, leggendo i giornali di allora, veniva fuori che in molti ambiti sociali c'era per lo meno comprensione verso i motivi che avevano spinto le BR a rapire Sossi. Oggi la situazione è diversa. Quando il potere si è reso conto che certi spazi, quale una certa forma di obiettività nell'informazione, potevano nuocerli li ha immediatamente chiusi.

Ed oggi, in Germania come in Italia, chi fa un discorso come faceva prima Doglio (cioè dicendo: dovendo scegliere e non potendo non scegliere fra il gruppo Baader-Meinhof e Strauss e Smith, io scelgo la Baader-Meinhof pur facendo dei distinguo) e posto, dall'informazione ufficiale, allo stesso livello di chi fa realmente parte della RAF o delle BR. Per cui "l'opinione pubblica", così indirizzata "beve" e condanna. Al massimo richiede un nuovo potere "giusto", che non metta più sotto cassa integrazione e faccia arrivare i treni in orario, che, soprattutto, "faccia ordine". Si è arrivati al punto che la maggior parte degli organi di "informazione", anche in Italia, stanno scatenando la caccia al diverso, al dissenziente, proprio in nome di un potere più razionale e più "democratico". Contro questa campagna repressiva è di vitale importanza

mobilitarsi, ed in questo senso il convegno di Bologna può essere stato positivo.

CLAUDIO — Avevo da dire diverse cose e ne dico almeno alcune. Innanzitutto ponendosi il problema della violenza e della non violenza non bisogna cadere nell'errore solito per cui si identifica la non violenza con la non reazione all'ingiustizia. Così noi non saremmo non violenti perchè non possiamo stare con le mani in mano. Non è così! I non violenti hanno il loro modo di lottare, il loro modo di agire e la nostra critica alla non violenza non riguarda la critica alla passività sociale contro la quale combattiamo ogni giorno, ma riguarda la scelta dei metodi di lotta ad esempio il rispetto ad ogni costo dell'avversario che partecipa dell'umanità che abbiamo noi stessi. Noi rifiutiamo questo metodo non perchè rispetta l'avversario, ma solo perchè ci rendiamo conto che è inevitabile una reazione violenta alla oppressione violenta. Noi pensiamo che non basti la non violenza. Nell'ambito di una possibilità di scelta tra un metodo violento e un metodo non violento, automaticamente da un punto di vista anarchico l'inclinazione è verso il metodo non violento in una lotta diciamo

“normale”, in una lotta di opposizione di ogni giorno al potere. Quindi diciamo che prima di tutto cerchiamo di utilizzare i metodi non violenti cioè il metodo che ci permette di far avanzare il nostro discorso perchè il terreno di violenza è un terreno che scivola verso il potere; lo vediamo molto spesso. D'altra parte però ci rendiamo conto che la nostra stessa sopravvivenza è legata all'uso di risposte armate. Per esempio contro certe dittature, oppure all'uso di mobilitazioni che sfociano inevitabilmente in lotta dura nel senso proprio della violenza contro il potere. Per quanto riguarda il discorso sul fascismo, penso che sia il caso di precisare: io credo che Doglio e gli altri compagni che identificano la situazione attuale come una situazione assai simile al fascismo, più che di fascismo in un senso classico cioè storico e con una precisa reazione generalizzata e con un preciso controllo poliziesco ma anche con la partecipazione di massa alle celebrazioni dei fasci. Essi intendono parlare piuttosto di regime, cioè di una situazione sociale estremamente sotto controllo in cui a livello di dirigenza politica sembra che siano tutti rappresentati, in cui appunto non esiste una vera e propria opposizione, in cui c'è un accordo generalizzato al di sopra delle classi, al di là di chi detiene il

potere e di chi lo subisce, al di là di chi vive bene e di chi vive male e di chi riesce a realizzare quello che vuole invece di chi trova di fronte a sé, da parte della società autoritaria, un'infinità di ostacoli. Io penso che si intende parlare di un nuovo regime come si prospetta sia con l'accordo dei partiti che con il compromesso storico.

Chiaramente lo Stato tende a realizzare, a concretizzare un regime che trova le varie forze politiche fondamentalmente d'accordo perchè sono tutte autoritarie. Ecco, da parte nostra si tratterebbe di fare in modo che non si sia solamente contro questa autorità (in questo senso ero d'accordo con l'osservazione che mi faceva prima Franco). Non solo ancora una volta contro le autorità che oggi imperano e che magari ieri erano dell'opposizione, ma anche contro quelle autorità che si formano nel corso della lotta, cioè contro le avanguardie che si cristallizzano, contro quelli che cercano di spostare lo scontro a livelli altissimi a cui loro sono preparati, cioè contro il comportamento che hanno dei gruppi all'interno delle situazioni di lotta in cui noi stessi siamo presenti. Come anarchici siamo in opposizione anche a questo nuovo potere in fase di formazione, un potere che finisce col inficiare i conte-

nuti giusti e liberatori dei movimenti di lotta.

GIGI — Sono giunto a Bologna solo ora. Mi è parso di capire che si potrebbe equiparare il regime fascista al sistema democratico oggi vigente in Italia. Penso si debba partire dalla classica divisione tra repressione e consenso.

Il fascismo evidentemente si reggeva più sulla repressione che sulle capacità di coinvolgimento degli individui nella accettazione dei valori dominanti. Il regime del ventennio riuscì a raccogliere consenso unicamente con le sue, pur frequenti, coreografie folkloristiche, come perlomeno comportamentale, culturale, come capacità di legittimazione scientifica, la dittatura fu vissuta dagli italiani con una sorta di opportunistica estraneità.

L'"Italiano" del ventennio ha sempre provato un senso di disagio, di malumore, ma per concretizzare questi in dissenso, in resistenza ha dovuto attendere gli eventi che tutti conosciamo. Nel sistema istituzionale di oggi, vi possiamo individuare delle assonanze (la mancanza di una opposizione in parlamento), addirittura continuità (molte leggi ancora vigenti, il massiccio intervento dello stato in campo economico), ma rimane una differenza sostan-

ziale. Quello che un tempo il potere prendeva con la "forza", oggi lo carpisce sinuosamente tramite le liturgie che lo perpetuano, attraverso la ritualizzazione di una falsa partecipazione alla vita "sociale e politica" dei cittadini/sudditi, con la familiare quanto tentacolare presenza dei media che non solo "informano" ma "formano", con la oculata efficienza degli apparati ideologici di stato ecc.

Per dirla con Foucault "il potere transita attraverso, non si applica agli individui ... funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare".

Per quanto concerne il tema della violenza vorrei specificare un attimo magari anche a rischio di schermatizzare quello che ci divide dai non violenti: noi riconosciamo la non violenza come *tecnica* però non la affermiamo come principio assoluto cui adattarsi, sia perchè è molto difficile credere che chi esercita la violenza, e per esercitare la violenza s'intende anche lo sfruttamento, anche la repressione di esprimere desideri, sia poi disposto a sparire dalla storia senza capo ferire. Uno slogan della rivoluzione spagnola: "Pace agli uomini, guerra all'istituzione" è molto lirico, magari pure demagogico, non riesco a credere che si possa essere in pace con gli uomini e allo stesso tempo essere in guerra

con le istituzioni, d'altro canto sono sempre d'accordo con Claudio, quando afferma che più si esercita la violenza e più ci si avvicina all'autorità, in fondo lo stato non è altro che la legittimazione, la codificazione della violenza.

CARLO — Voi siete molto giovani, non è un rimprovero evidentemente, ma certe esperienze non le avete fatte e certi "richiami" vi sfuggono. Io sono vissuto durante il fascismo, ho anche fatto attività culturale in quel periodo (e molti di noi "borghesi" sono nati all'antifascismo proprio in ciò — la cosa è molto importante da ricordare, anche per bene sperare oggi che un nuovo antifascismo-pluripartitico è da auspicare) e per esempio mi colpisce, talora la minaccia d'una simiglianza tra gruppi rionali del PNF e vari consigli e sedi di quartiere: è la caccia alla *partecipazione come consenso*, un momento tra i più negativi che ci preoccupa, per esempio molto nell'ambito urbanistico (che è il mio, e al posto di lavoro si agisce, nevvero?). Un anno fa abbiamo fatto un seminario su codesto problema, e anche Cervellati (che è la mente e la sensibilità del cosiddetto restauro conservativo a Bologna ma poi dappertutto, di cui molte idee io

non condivido ma è tra i pochi con i quali mi piace discutere, cercar la via giusta) concordava sul pericolo appena detto. Di cui l'emblematizzazione possono essere i Centri Civici, ce ne sono 5 tutti nuovi a Bologna e bisogna capire se siano incubazione di democrazia reale, o estrema insegna della democrazia delegata "a livello micro-organizzativo" ... Sono i temi di dibattiti e ricerche e azioni (spero) che bisogna condurre e noi come anarchici dovremmo essere tra i più attivi; personalmente me ne occupo a livello di dibattito appunto sui Centri Civici (uscirà un numero della rivista d'architettura e urbanistica *Parametro*, in cui c'è qualche mia riga in proposito) o per altro esempio sulle "unità socio-sanitarie locali e la riforma ospedaliera" (in proposito, il dibattito che s'è fatto a Rimini, organizzato dagli anarchici locali, mi pare illuminante anche delle cose da organizzare).

Attenti che il crescente decentramento, la crescente partecipazione non nascondano forme surrettizie di controllo poliziesco ... E così si ritorna a ciò che dicevo in principio, all'estendersi di un fascismo sottile e tutto pervadente da contestare *nel sociale* e non nella politica partitica. Non serve a niente partecipare o indire cortei e manifestazioni di massa, ma è necessario in ogni momento te-

stimoniare con la propria vita, d'affetti e di lavoro di momenti razionali e di momenti irrazionali la propria opposta impostazione: nel piccolo, nel singolo che a poco a poco, come gocce d'acqua formano il mare e dilaga la libertà reale.

Vi segnalo che uno strumento che fu molto efficace per noi nel periodo fascista, è stata l'ironia. A poco a poco capivamo come tutto era ridicolo; tragico, ovviamente, ma anche ridicolo e non c'è nulla che liberi, che sciolga dalle strettoie del conformismo più della risata. Ecco, vorrei non vedere sempre volti seriosi, facce che diventano a poco a poco cattive e i pugni alzati e i denti digrignanti, quando c'è bisogno di ridere, di guardare alla vita come un mutuo appoggio, lo stare insieme per aiutarsi e non per ferirsi: l'abbraccio e non il pugno, l'amore e non la violenza.

GIGI — Andare a scorgere il potere nelle sue pieghe, interrogarsi come stiamo facendo, sulla continuità fra due regimi, ha un profondo significato certamente non riconducibile a raffinatezze di facili accademismi.

Penso si debba abbandonare la semplicistica concezione che vuole lo stato come un Moloe, il male da esorcizzare. Il Sistema ha capacità autopertuanti e legit-

timanti che vanno ben al di là del suo essere istanza negativa. Se è vero, e penso lo sia, che il potere "passa attraverso tutto il corpo sociale" indagare sulla sua "produttività" sugli individui, ci spiega le nuove forme di dominazione, ci delinea gli interlocutori (i nuovi dominati appunto), ci permette di dare respiro e dimensione strategica al nostro dissenso.

CLAUDIO — Secondo me c'è ancora qualcosa da dire sulla violenza. Io volevo dire una cosa a proposito di quello che ha detto Francesco, cioè che il movimento anarchico rischia di confondersi con le azioni violente che oggi si compiono in varie parti d'Italia come azioni esemplari della rivoluzione. Secondo me però tutto questo discorso sulla violenza parte dal fatto che viene definito come tale dagli strumenti di condizionamento dell'opinione pubblica. Sappiamo che il potere sta cercando di far passare come violenti non solo le azioni che sono dichiaratamente tali ma anche per esempio le analisi delle situazioni sociali dalle quali vengono fuori queste azioni. Il potere cerca di estendere questo concetto di azioni violente a tutto quanto riguarda la contestazione, l'opposizione contro l'autorità. Quindi noi stessi dovremmo innanzitutto

stabilire una fonte principale di violenza che è l'organizzazione gerarchica, l'organizzazione che crea da un lato pochi privilegiati e dall'altro una notevole quantità di persone in condizioni di inferiorità. Essere in tali condizioni significa non poter soddisfare i propri bisogni, non poter esprimere oltre a non poter vivere diciamo una quantità di beni che siano sufficienti, perlomeno significa scontrarsi quotidianamente con dei ricatti da parte del potere, con delle evidenti ingiustizie, con un senso di impotenza che il potere stesso vuole far sentire. Il potere vuole che gli sfruttati interiorizzino praticamente attraverso vari momenti, momenti di spiegamento di forze esemplari che possono andare dalle parate militari agli schieramenti di polizia nel corso di manifestazioni. Anche col controllo delle informazioni il potere vuole sembrare imbattibile, vuole sembrare fortissimo ed efficiente e in grado di annullare ogni forma di contestazione. Credo che una delle spinte in buona fede che certi compagni, adesso parlo appunto dei libertari, sentono per appoggiare, se non per praticare azioni violente è proprio quello di dimostrare che il potere non sia effettivamente imbattibile e superiore assolutamente alle nostre forze ma che abbia un suo interno, momenti di contraddi-

zione, momenti di non funzionamento, momenti in cui sia possibile intervenire, vuoi con azioni violente vuoi con azioni di lotta d'altro genere. Secondo me il discorso principale che noi dobbiamo fare rispetto ai conflitti sociali, oggi in Italia, non è quello di optare fra azioni violente ed azioni non violente (che sarebbe il terreno che sceglie lo Stato e alcuni gruppi che non a caso fanno riferimento sempre più evidentemente ai discorsi di partito), ma di sviluppare delle potenzialità libertarie e di ostacolare tutti coloro che vogliono riprodurre il meccanismo autoritario. Indipendentemente dal mezzo che gli autoritari usano, altrimenti rischieremo da un canto di cadere nel moralismo e dall'altro, scusate, di stare a fare i commentatori politici di terza pagina, cioè quelli che guardano all'esterno stando alla finestra e vedono nelle strade, nelle città la polizia che si scontra con dei giovani, poi loro fanno il commentino nel loro caldo ufficio. Secondo me invece, noi dovremo, prima di tutta essere dalla parte di chi si scontra con la polizia, per schematizzare. Però all'interno di questi compagni occorre cercare appunto di evitare che il ricorso alla violenza diventi un fatto generalizzato e quindi venga presentato come una delle pochissime forme di opposizione

al potere oggi, perchè sappiamo che questo discorso brucia tante altre possibilità di maturazione. E' per questo che noi dobbiamo assumere un atteggiamento critico e d'altro canto però cercare di agire anche all'esterno, verso la gente cosiddetta comune con un discorso di chiarificazione sulla fonte principale di ingiustizia, quindi di violenza che è e resta lo stato. Abbiamo cioè il compito — ho preso uno dei compiti fondamentali come anarchici — di indicare anche in fenomeni che non condividiamo (cioè azioni violente che siano indiscriminate o azioni violente che siano esaltate in sè e per sè) indicare al di là di questo la causa di fondo, cioè l'infelicità e la sofferenza sociale. In fin dei conti se perdiamo questo dato fondamentale cioè che la violenza viene combattuta in senso globale combattendo le cause che la generano noi perdiamo uno dei patrimoni fondamentali dei movimenti rivoluzionari a sfondo socialista, il capire che è l'intera società che dobbiamo trasformare per risolvere delle conseguenze limitate che condanniamo e che riteniamo non positive.

Scusa, noi contestiamo la scuola ma non la conoscenza, evidentemente non la cultura. Quello che sarebbe importante è riuscire a contestare il modo autoritario di venire a conoscenza di alcune

cose abbastanza importanti, per trovare invece dei modi diversi, modi che non siano all'interno della logica dell'istituzione.

GIGI — Per tentare di capire le cause della violenza penso si debba considerare che questa, come afferma Dollard, è direttamente correlata alla frustrazione. Appare chiaro che la fonte primaria di frustrazioni, di divieti alla estrinsecazione della nostra interiorità sia proprio il potere, sia esso lo stato (codificazione macroscopica della violenza) o il microcosmo partito/tino o la stessa visione alienata del movimento.

Molto spesso, credo, si tendono a riprodurre in maniera speculare gli stessi valori comportamentali del sistema in una concezione di "faida" che racchiude la violenza come risposta legittima/ante a quello che si ritiene uno sgarro: il potere spara, "gli" sparo anch'io, il potere mi colpisce con il candelotto lacrimogeno io "lo" colpisco con una molotov.

Questo operare per categorie astratte, conferire allo stato un cuore una testa, come al mitico Lieviatano, il rifiutarsi di comprendere "l'archeologia" del potere, è perlomeno pericoloso. Tanto più pericoloso quando trova una sistemazione ideologica, che B.H. Levy definisce brillantemente "Leningansterismo",

che vuole che un gruppo di "angeli sterminatori" infierisca con sentenze, condanne ed esecuzioni secondo i codici e i riti cupi e tremendi di impossibili "tribunali del popolo".

Per quanto concerne poi il pericolo che gli anarchici possano essere compresi con i terroristi, o meglio con i loro simpatizzanti, fiancheggiatori non mi pare molto attendibile.

L'equazione anarchico-terrorista sanguinario, così cara ad una certa iconografia, non mi pare abbia oggi eccessivo credito. Proprio stamane leggevo un'intervista a Norberto Bobbio dove teneva a sottolineare una netta distinzione fra i terroristi che lui chiama irrazionali e gli attentati anarchici che lui chiama tirannicidi.

Ovviamente il fatto che i "fabbricanti d'opinione" non ci equiparino ai terroristi non significa che non rischiamo di venire "criminalizzati" non solo dall'apparato repressivo ma dalla stessa industria culturale non per motivi ideologici (in quanto anarchici) ma perchè presenza concorrente (gli anarchici) nel movimento.

FRANCO — Volevo riprendere il discorso sul "movimento", sull'area del dissenso, e ritornare, è un pò il mio pallino, al discorso

sui gruppi della lotta armata. Io sono d'accordo con quello che ha detto Gigi; secondo me uno dei motivi per cui (nonostante gli anarchici siano sempre tra i più fermi oppositori di ogni potere) sino ad oggi siano stati solo relativamente toccati dalla repressione incalzante va ricercato proprio nel patrimonio che ci viene dalle lotte passate. Non mi risulta che gli anarchici abbiano mai usato la violenza in maniera stupida, in maniera eccessiva, come invece molti altri gruppi hanno fatto (dai Socialisti Rivoluzionari russi di fine 800 ai loro epigoni degli odierni anni '70). Questa "credibilità" non ci garantisce certo contro la repressione, ma, in parte, impedisce che diventiamo ancora dei capri espiatori.

Nonostante l'opera di distorsione che il potere mette in atto quotidianamente una certa immagine dell'anarchia non è scomparsa e dobbiamo lavorare perchè non scompaia. Mi spiego: nel '69 Valpreda, anarchico, veniva additato come "belva umana" perchè "gli anarchici buttano le bombe". Oggi le cose sono cambiate e l'anarchico non è più tanto quello che "butta le bombe" ma colui che nega validità al potere. A certi livelli anche nella cultura ufficiale non si possono disconoscere le influenze dei pensatori anarchici. Si verifi-

ca, come alcuni compagni affermano, che i libertari hanno aperto nuove strade ma altri le sfruttano per i loro fini.

A fianco di questa riscoperta dell'anarchismo (vedi l'interesse per gli scritti della Goldman, di Goodman, di Boockin, di Malatesta e Bakunin) ci sono però compagni che teorizzano lo scioglimento dei vari momenti "ideologici" (Come vengono definiti) nel "movement". Sostenere questo è per me un grosso errore di valutazione, e quindi anche di azione, che non serve a nessuno, e, men che meno, al "movement". Il "movement", che pure ha rotto certi schemi, in questo momento è quasi come un foglio bianco su cui tutto si può scrivere. Come anarchici è giusto che ci siamo all'interno, non solo per contestare le posizioni autoritarie che sempre tendono ad emergere, ma per rappresentare un punto chiaro con cui tutti possiamo confrontarsi e collaborare (certamente non una "guida" o "un'avanguardia"). Nei primi mesi del '77 il "nuovo movimento" ha fatto dei grossi passi in avanti. Nella scuola, per esempio, nel '68 si chiedeva una scuola diversa, mentre oggi la scuola è ignorata, è semplicemente un luogo di incontro e di organizzazione. E' stato superato il discorso dell'educazione così come veniva impostato dallo stato: io sò e

quindi insegno e comando, tu non sai, devi imparare e quindi obbedisci. Contro questa pratica in molte realtà è emerso un discorso diverso, che deve ancora maturare: la scuola viene giudicata uno schifo, che non serve più, che reprime, e vengono riscoperti i metodi libertari di insegnamento, visto come scambio di informazioni fra uguali; se c'è chi conosce più cose socializza le sue conoscenze ma senza nessuna implicazione autoritaria o dogmatica. La stessa riscoperta di valori libertari si è avuta nella ricerca di una nuova etica, sorprendendo molto gli operatori dei Mass-media tipo "Espresso" o "Panorama".

Il discorso del "personale-politico" è, dal mio punto di vista, lo stesso discorso dell'etica anarchica (non voglio con questo dire che gli anarchici han sempre capito tutto, sia chiaro: anche gli anarchici hanno avuto delle contraddizioni), è il fatto che uno non può essere un compagno in piazza e fascista in casa: o si è compagni, rivoluzionari, sempre, in piazza ed in casa o tutt'al più si è un buon borghese "democratico". Tutte queste sono state conquiste abbastanza grosse ma che, mi pare, in molti casi non hanno avuto la loro necessaria estensione nell'azione sociale. In questo senso mi ha stupito abbastanza vedere che a Roma, do-

ve si erano fatte cose molto positive durante l'occupazione dell'Università, quando si è andati a scadenze importanti, a momenti di massa come la manifestazione per la morte di Lorusso, il movimento si è trovato allo sbando. Per il solo fatto che alcuni gruppi hanno scelto di fare delle azioni dure contro lo stato il movimento si è trovato allo sbando, dapprima militarmente e poi politicamente con discussioni inconcludenti che facevano riemergere posizioni settarie e avanguardistiche. Dal mio punto di vista da quel momento il "movement" ha regredito ed il dibattito, come si è visto anche a Bologna è stato deviato da gruppi autoritari che vogliono sfruttare il movimento per riproporre il discorso del partito. La situazione oggi è estremamente contraddittoria e constatare che ci sono state delle regressioni non deve portarci a minimizzare la portata del dissenso emergente. Certamente però l'esistenza di contraddizioni e debolezze toglie credibilità a coloro che affermano che "il movimento è all'attacco".

Mitizzare in questa maniera il movimento è per me un grosso errore, alla stessa maniera di chi afferma che lo stato si può sconfiggere molto facilmente, date le sue debolezze interne. Lo Stato (e con Stato intendo l'apparato di potere nella sua forma

più ampia di repressione e di controllo sociale) ha senza dubbio delle debolezze al proprio interno, ma è follia credere che queste debolezze aumentino solo perchè, per esempio, qualcuno spara alla faccia di Casalegno.

FRANCESCO — Volevo integrare un po' il discorso che mi ha preceduto; Soprattutto per quanto concerne l'analisi sviluppata sul movimento anarchico. Stiamo entrando nel vivo dei problemi, nel senso che stiamo vedendo di scomporre, per quanto ci è possibile, il movimento anarchico in varie tendenze.

Perlomeno qui ne emergono due (dai discorsi fatti). La prima si pone il problema dello scioglimento dei gruppi all'interno del movimento (in generale) o perlomeno è viziata da un certo movimentismo a scapito dell'anarchismo. L'altra (qui sollevata) è quella che in diversa misura si pone realmente e praticamente il problema della lotta armata. Ambedue le tendenze secondo me sono in evidente errore.

In particolare la prima per l'ottimismo che le è congenito, la seconda per l'errata analisi della realtà che la sottointende, oltre naturalmente a una superficiale (a volte) visione dell'etica anarchica. Purtroppo la storia ha fatto giustizia di tutte le tendenze

che tentavano di confondere l'anarchismo con il movimento operaio, o con qualsiasi esaltazione mitica di un interlocutore storico che di volta in volta assumeva connotati diversi.

Interessante a questo proposito potrebbe essere il meditare sulla esperienza storica del sindacalismo rivoluzionario o dell'anarcosindacalismo. In suo nome si è rinnegata la funzione specifica dell'anarchismo teorizzando il bastare a se stesso del sindacalismo. Oggi c'è il pericolo di ripetere questi errori confondendo l'anarchismo o con il movimento, o con la classe operaia, ecc.

D'altro canto bisogna altresì non temere di "sporcarsi le mani" rinchiudendosi nell'olimpico dell'ideale, "tanto la storia passa e noi restiamo". Solo che il nostro intervento deve essere qualificato senza confondere le nostre idee con linguaggi, comportamenti "sinistresi". Penso che non sia utile che mi dilunghi giacchè quanto ho detto può essere facilmente condiviso e soprattutto sperimentato nelle lotte quotidiane.

L'anarchismo pur cambiando il suo interlocutore deve rimanere identico a se stesso, mantenere una sua completa autonomia rispetto alle classi sfruttate ed emarginate cercando praticamente e teoricamente di indiriz-

zarle verso la libertà contro ogni forma di autorità vecchia e nuova.

CARLO — Spero che nessuno abbia creduto che di qui potevano venire indicazioni precise di ciò che si possa fare. Ognuno fa quello che sente e gli pare, e cerca di mettersi d'accordo con chi ugualmente pensa e agisce; e *non impedisce* (ecco l'anarchismo!) che altri in altro modo facciano. Insisto comunque sulla necessità di operare al posto di lavoro e di vita: l'ho detto già questa mattina, che nel condominio, nella periferia, nel centro storico, nel negozio, nel lavoro di ogni genere e tipo si trova sempre l'espressione della propria *positività* anarchica. E non è questione di generalizzare, di teorizzare ma di trovare di volta in volta, empiricamente (che rivoluzione sarebbe l'empirico adottato nella cultura italiana sempre idealista anche nel marxismo) che cosa c'è da fare in quel contesto particolare. E siamo non organizzati, ma uniti per un compito e l'altro compito e ci si sceglie e ci si aggrega per questo, non per una tessera o un principio ...

Nel piccolo! e qui citerò il libro a mio parere più importante di questi anni, *Il piccolo è bello* di E.F. Schumacher che è un economista da protestante fattosi

cattolico, tomista anzi, ma che farci egli ha detto (morì in settembre di quest'anno) le cose basilari — in tema di tecnologia, e di fonti di energia soprattutto — che noi laici non siamo stati capaci di enunciare. Ma ci arriveremo! è un modo di contestare i pericoli che ci sovrastano, il modo più giusto alla maniera di, ricordate lo scudiero del *Settimo Sigillo* il film di Bergman, la morte ha vinto ma dice (l'uomo) "hai vinto, ma io contesto e mi oppongo lo stesso". Nel piccolo, e basta con i comizi e le riunioni dove ci vuole il megafano (lo diceva già tanti anni or sono Munford) ma solo incontri (e azioni insisto) a faccia a faccia. E *Volontà* che costituisca il punto di riferimento di incontri e dibattiti e azioni, un pulsare vivente di gesti autentici, e non predica o ammonimento.

GIGI — Sperare di uscire, da questa tavola rotonda, con delle indicazioni su come gli anarchici dovrebbero porsi nei riguardi del movimento sarebbe vano quanto pateticamente presuntuoso. Piuttosto ci sarebbe da chiedersi come mai gli anarchici non abbiano nel movimento una presenza qualificante. Per cercare di dare una risposta a questo problema ritengo si debba esulare da due diversi atteggiamenti fin troppo frequen-

ti nel nostro movimento quando si tratta di accostarsi ad analisi interpretative di nuovi fenomeni sociali. Il primo è quello di assestarsi in una saccenteria integralista affermando che niente di nuovo esiste sotto il sole dell'anarchia bollando astiosamente ogni nuova esistenza antiautoritaria come pallida ed incompleta riproposizione di una... dottrina anarchica. Il secondo atteggiamento, forse più ricorrente è quello di accodarsi senza alcuna originalità comportamentale e culturale di segno specifico a fenomeni collettivi. Si assiste così a penosi tentativi di "maquillage" per essere "alla page" che si traducono in pedissequi atteggiamenti conformi alla sub-cultura al momento imperante. Allora che fare?

Poc'anzi si sosteneva che non si deve concepire lo stato come un monolite, lo stesso dicasi per quanto concerne l'opposizione ad esso. Mitizzare il movimento come qualcosa di grande, significa negarsi ad ogni possibilità anti-autoritaria.

Se dopo il '68 il bisogno di filiazione gregaristica e sublimante si è espresso per molti nell'adesione alla liturgia delle miriadi di partitini allora sorti, oggi per molti il nuovo feticcio di una organizzazione vissuta come entità trascendente è il movimento. Il movimento non è solamente la entusiasmante esplosione di rivol-

ta di questa primavera, è pure il conformismo del "sinistrese" inteso non solo come linguaggio, ma pure come comportamenti.

FRANCESCO — Volevo anch'io aggiungere qualche cosa rispetto ai discorsi di stamattina. In particolare vorrei portare un'esperienza personale convinto come sono che tra le azioni che lasciano maggiormente il "segno" vi sono quelle che un anarchico fa nell'ambito del suo lavoro e della sua esistenza quotidiana.

Ad esempio il problema di essere anarchici ed operare all'interno di una istituzione. Nel mio caso si tratta della scuola.

In quanto anarchico contesto la scuola come istituzione, come luogo separato dalla società in cui si teorizza e si pratica la divisione del lavoro. Siamo contro la scuola perchè costituisce una ritualità di atteggiamenti e di schemi, perchè è una struttura di potere e di riproduzione dello stesso in forma gerarchica. Mi sono trovato, e per questo mi sono messo in crisi, ad avere da un lato questa consapevolezza e queste "certezze", dall'altro ad avere dei ragazzi che tramite il mio rapporto con loro si siano affezionati alla scuola che prima odiavano. Che fare allora?

A quel punto (a questo) mi

sono interrogato nuovamente sul mio ruolo. Sul che fare non ho dato ancora una risposta esauriente, è un problema ancora molto grosso perchè la nostra azione dentro l'istituzione è limitata, è castrante sia per me che per i ragazzi. Se la mia azione si limita ad una testimonianza individuale, se non cerco di associarmi con altri compagni per sopprimere alle mancanze, alla limitatezza del testimoniare dentro il proprio lavoro, io posso essere facilmente neutralizzato ed eventualmente represso.

GIGI — Non basta non chiamarsi signor maestro, non cambia niente, non cambia il modo perchè sulla cattedra ti ci schiatta il potere.

CLAUDIO — Il problema è che nella cattedra c'è il ricatto che oggi lega il processo di conoscenza con lo stato, e quindi il processo di insegnamento con lo stato. Tu a quella cattedra ci sei legato e allora il problema può essere visto da due punti di vista; da quello di chi insegna, in questo caso parliamo dell'anarchico insegnante o studente, e dall'altro punto di vista che comprende tutti e due, cioè come riuscire ad

apprendere, a conoscere (perchè ci serve la cultura per migliorare, per cambiare e possibilmente per domolare una società autoritaria): come possiamo farlo senza ricorrere a strutture autoritarie? Forse il problema era diverso; siccome io all'interno della struttura scolastica mi sforzo in tutti i modi di non essere autoritario e riesco a non farmi strumentalizzare dalla scuola. Bisogna fare in modo che all'interno del movimento anarchico ci sia anche questa consapevolezza: parlo proprio per i compagni anarchici (che poi sono in buona parte studenti che girano intorno al mondo della scuola e della cultura) occorre che ci sia la consapevolezza che la cultura non è qualcosa di inutile, di superfluo, di inevitabilmente noioso, oppure di inevitabilmente autoritario che è ancor peggio. Ma è qualcosa invece che può essere utilizzato per rompere questo meccanismo autoritario, perchè noi per risolvere il problema della vita quotidiana dobbiamo sapere, dobbiamo conoscere come risolvere oltre che sperimentare le possibili soluzioni. Dobbiamo avere delle idee, dobbiamo riuscire a ragionare, a parlare, ad intendersi e a comunicare con gli altri, a raggiungere degli accordi e a realizzare questi accordi. Abbiamo bisogno sia di un aspetto etico, diciamo di comportamento che di uno organiz-

zativo e di un aspetto conoscitivo. Ebbene l'aspetto conoscitivo noi dobbiamo riuscire a valorizzarlo, cioè a fare in modo che non ci sia una certa faciloneria, che è un portato di questo tempo che tende a schematizzare, ad appiattare, ad evitare problemi, a evitare un impegno troppo profondo, definendolo intellettualismo inutile.

Noi invece dovremmo riuscire ad introdurre momenti di ripensamento, dei momenti critici (solito discorso sulla rivista "Volontà") e a far valorizzare questa che è una fase inevitabile per un movimento rivoluzionario cioè la conoscenza della società in cui si vive, la possibilità di rielaborare i dati oggi presenti e quindi un certo sforzo culturale tutt'altro che semplice.

FRANCESCO — Vorrei replicare a quanto ha appena detto Claudio. Il problema per quanto concerne la scuola (dell'obbligo ovviamente) è quello, a mio avviso, di proporre e sperimentare assieme ai ragazzi un metodo nuovo. Un metodo che diventa proposta di valori alternativi che il ragazzo "apprende" senza accorgersene. Non è quello quindi di proporre chissà quali contenuti diversi e alternativi.

Posso parlare di Marx, di Ba-

kunin, della Spagna rivoluzionaria finchè voglio, tanto il ragazzo continua a far fatica a capirmi perchè sono cose a lui lontane, estranee. Teniamo presente che la società (il sistema) ha oggi una capacità di recupero e di strumentalizzazione davvero efficienti, per cui si permette di accettare qualsiasi discorso e qualsiasi "cultura alternativa". Le case editrici possono permettersi di definire Bookchin e altri come marxisti. I testi scolastici che girano per le nostre scuole sono avanzatissimi, se li confrontiamo con quelli che adoperavamo noi, all'università si fanno seminari su seminari, corsi su corsi di cultura "alternativa".

Ora io non dico che non serve, anzi. Solo che la nostra proposta pedagogica passa attraverso anche di un rapporto diverso e con il conoscere e con "l'educando".

GIGI — Secondo me non è causale che Claudio parli di conoscenza, lui che fa l'assistente universitario, mentre io e Francesco parliamo di formazione perchè siamo i maestri elementari. Noi andiamo a cogliere l'individuo nel-suo momento formativo mentre tu operi con della gente che ha terminato l'adolescenza. Non vorrei apparire recisamente rinunciatario ma ritengo che in

quanto maestro mi sia impossibile un discorso alternativo anche solo dal punto di vista pedagogico che è poi una formazione umana, libertaria, quando i bambini stanno con me 4 ore al giorno e poi vivono in una famiglia, hanno luoghi di socializzazione che non sono come quelli della scuola soltanto, sono quelli del quartiere ed altri.

Se dovessi indicare l'alternativa che io come maestro mi oppongo alla scuola di stato o Summerhill in cui si diceva: questa è un'isola, programmaticamente è un'isola e questi individui vivevano di questa comunità 24 ore su 24 oppure penso per la "escuela moderna" di Ferrer, oppure avere momenti di conflitto e quindi penso ai momenti di studio di strutture di informazioni e studio dell'Ucraina macknovista oppure alle scuole che c'erano durante la rivoluzione spagnola.

CARLO — Io ho conosciuto bene Neill, sono stato il primo a parlarne in Italia e l'ho frequentato in Gran Bretagna: grande uomo, grande (fraterno!) maestro. Ma attenzione che non si è ancora riusciti (e lui lo sapeva, e la cosa lo angustiava ma non se ne faceva un dramma) a tradurre il suo insegnamento in termini di scuola, come dire, a livello nazio-

nale, globale. E' la critica che gli facevano i maestri, i docenti, gli esperti progressisti. Grande ammirazione, ma come "faro che ci ha guidato" ma adesso bisogna far le cose per il popolo, la massa, l'educazione permanente e lui era un poco aristocratico: era apertissimo, ma siccome dava tutto di sé voleva che tutti facessero eguale, e chi non aveva la sua volontà missionaria, si lamentava di lavorare troppo (succede sovente, che chi dà tutto se stesso finisce con l'essere un poco autoritario o sembrare, essere "risentito" come tale). Codesto, di come trarre Neill dal pericolo dell'isola felice, è un tema che dovremo esaminare a fondo (legato subito, per esempio, ai pericoli dell'evasionismo di certa utopia comunitaria di certe "comuni" di separazione e non di diffusione).

CLAUDIO — Io devo dire una cosa a proposito dei metodi di cui si parlava prima. Mi ricordo che in uno dei libri, appunto in "Summer hill", Neill per dimostrare che questa è una scuola molto utile a chi la frequentava, dava l'esempio di chi ha finito questa scuola e si è ben inserito nella società. In effetti alcuni sono diventati agenti di polizia, qualcuno colonnello dell'eserci-

to, qualcuno è diventato anche insegnante. Non hanno problemi di inserimento all'interno della società; si sapeva che anche questo ha il suo lato positivo rispetto ad evitare l'esclusione. Ma anche il suo lato negativo rispetto all'organizzazione repressiva della società. E questa è una delle cose che bisogna tener presente.

Ci vogliono delle scelte ben precise, perchè tu puoi provare il gusto della libertà, puoi stare bene in un ambiente libero, ma però non è mica detto, se non hai fatto una scelta individuale fino in fondo, di difendere questa libertà, che non sei in grado di rinunciare ad essa per trovare un lavoro qualsiasi, per trovare una situazione "normale" che ti permetta di sopravvivere. Non è automatico secondo me quello che dicevi prima, cioè uno che ha trovato momenti di libertà cercherà di estendere questi momenti all'infinito se li ha intimamente vissuti, ciò vale solamente nel caso che li abbia fatti propri e li abbia generalizzati come momenti da estendere al massimo.

GIGI — Io non ho detto che Neill è l'alternativa libertaria alla scuola di Stato. Semplicemente volevo sottolineare che è estremamente importante che l'individuo viva l'amplesso con la liber-

tà e che impari a esprimere a liberare i propri desideri.

CARLO — Talora a me pare che noi si voglia contestare la tecnologia astronautica con gli approcci della carrozza a cavalli. L'anarchismo è stato sempre giusto (perchè è stato sempre aperto, e "in dubbio") e ha sempre indicato i suoi modi di contestare, le sue tecniche, i suoi "fenomeni" della sua propria essenza. Ma oggi? Concludo (per me) ripetendo che mi sembra sovente che ripetiamo slogan di un tempo. Un tempo tutto era chiaro, evidente, ma oggi è tutto confuso. Il piccolo-borghese sta dominando il mondo. Un tempo eravamo come irrorati dalla energia, dalla forza (non violenta, checchè ne raccontino la cosiddetta storia) dalla ricchezza di azione dei lavoratori ma oggi da che cosa si è irrorati? Da niente, temo. Bisogna scoprirlo — e forse crearlo o meglio farlo nascere da un incontro d'esseri e non di teste d'uovo — e codesto è il compito, per me, di *Volontà* e di quanti vogliamo dire e fare "mi oppongo: e non ti odio, ti amo e almeno questo, questa parola che è l'essenza dell'esistenza permanga — un giorno, sciolte le nubi tornerà il sole e pellegrini di chissà quale mondo capiranno: che più?".

FRANCO — Prima Carlo dice-
ve delle cose con le quali mi tro-
vo d'accordo. Volevo però fissar-
mi sul discorso che ha fatto ri-
spetto alla piccola borghesia. Se-
condo il quale oggi la piccola
borghesia "domina il mondo".
Questo discorso di Carlo mi pare
vero solo in parte. E' vero infat-
ti che oggi non ci sono più tanti
valori quante sono le classi socia-
li, e che i valori dominanti posso-
no essere identificati con i valori
della piccola borghesia. E' vero
che le classi sono scomparse a li-
vello culturale, che c'è l'appiatti-
mento culturale; mentre sino a
trenta, quarant'anni fa si pote-
vano andare a cercare maniere di
vivere e di vedere le cose che era-
no proprie dell'operaio e del con-
tadino.

Questo oggi è impossibile, oggi
l'operaio, il contadino, lo studen-
te si nutrono di football e di sale
da ballo alla stessa maniera del
medio burocrate. Constatato
questo, occorre però vedere se al-
l'appiattimento culturale ha cor-
risposto un appiattimento "socia-
le". A me sembra che questo ap-
piattimento sociale di fatto non
ci sia stato e che le cose siano,
nella sostanza, come cento o due-
mila anni fa. Io torno un po' su-
gli stessi temi della società op-
pressiva cui accennavo stamani, e
se anche sono d'accordo che non
esiste più il proletariato così co-
me era alla fine dell'ottocento,

constato però che oppressione e
sfruttamento non sono scompar-
si. La divisione fondamentale del-
la società, la divisione fra chi
sfrutta e chi è sfruttato, fra chi
opprime e chi è oppresso è anco-
ra presente e salda e non potrà
essere diversamente finchè esi-
sterà autorità, finchè esisterà lo
stato con i suoi strumenti di re-
pressione, con la sua morale op-
pressiva.

Proprio rispetto agli strumenti
culturali di cui lo stato dispone
sono d'accordo con il discorso
fatto prima sulla necessità di una
maggiore presenza culturale liber-
taria; partendo dal problema dell'
educazione proprio per contra-
stare gli strumenti "culturali" del
potere. Essere presenti nel discor-
so dell'educazione, nel discorso
della cultura, è un problema mol-
to grosso che purtroppo è stato
molto spesso sottovalutato dai
compagni.

Constatate questo non deve
ovviamente significare centrare la
nostra azione solo sul campo cul-
turale, lasciando in secondo ordi-
ne quelle che sono le contraddi-
zioni sociali. Dobbiamo occupar-
ci di tutti i problemi sociali, dai
più piccoli ai più grandi, avendo
per fine immediato quello di fare
nascere una coscienza critica nell'
individuo, far sì che la gente usi
il proprio cervello non solo per
ricepire ma anche per pensare.
Dobbiamo essere in tutte le situa-

zioni sociali volendo far nascere nella testa della gente la volontà di cambiare tramite l'azione diretta.

Queste idee-forza dell'anarchismo devono essere sempre ben chiare, anche se devono essere adattate alle situazioni che ci troviamo davanti. Secondo me un pericolo grosso veniva fuori dagli ultimi due discorsi ed è il pericolo, sempre presente, di separare e privilegiare una situazione a scapito delle altre. Se è sbagliato, perchè deviante, incentrare l'azione sulla classe operaia è altrettanto sbagliato occuparci solo di nuove tematiche. La ricerca di nuove tematiche, staccate dal contesto sociale in cui si vive, può portare a precorrere i tempi di trent'anni e ritrovarsi trent'anni dopo e vedere che la corsa in avanti ha significato molto poco. Senza dubbio è un fatto importante che gli anarchici si siano occupati di contraccezione quando veniva propagandato l'aumento delle nascite, che si siano occupati del problema della donna quando nessuno lo riteneva un problema. Teoricamente gli anarchici hanno messo in crisi le basi stesse del marxismo (cioè il "classismo" inteso in una certa maniera ed il materialismo dialettico) mentre il marxismo veniva accettato come verità rivelata. E perchè di questo è rimasto molto poco? Perchè ci ritroviamo oggi a dover rifare po-

lemiche di fatto superate? Perchè in molti casi la critica che gli anarchici hanno fatto è rimasta una cosa separata dal contesto sociale ed ha influito poco anche nell'azione stessa degli anarchici. Mi spiego molto brevemente: Gori o Ferrer facevano cose importantissime sopravanzando, nei loro rispettivi campi, i tempi di sessant'anni. Ma i compagni dell'USI o della FORA, che portavano avanti le lotte di fabbrica ignoravano quasi completamente le ricerche di Gori e di Ferrer, la loro pratica spesso rimaneva limitata. Con tutto questo ho voluto solo far notare come per me, l'anarchismo sia andato avanti per compartimenti stagni; io non vorrei che si ricadesse in questo errore ed è per questo che ribadisco continuamente la necessità di andare avanti avendo sempre presente la globalità dell'anarchismo, perchè globali sono i problemi che la società ci pone. Dicendo e facendo cose giuste ma procedendo a compartimenti stagni succede, come è storicamente successo, che impostiamo nuovi discorsi, applichiamo nuove tattiche, ma altri le sfruttano, a loro vantaggio, contro l'emancipazione umana.

CLAUDIO — Gli anarchici possono venir strumentalizzati

nel momento della rivolta, cioè nel momento dello scontro più duro con l'apparato del potere: gli anarchici, che non si tirano indietro possono venir utilizzati per compiere delle azioni il cui risultato poi viene gestito da altri. Ma questo noi lo condanniamo, non perchè dovevano essere gli anarchici a gestire i risultati altrui, ma perchè non vogliamo essere utilizzati da altri. Secondo me c'è anche un pericolo nello sviluppare soltanto il taglio culturale del nostro discorso, di essere strumentalizzati da chi gestisce il potere culturale, da chi per esempio, mi pare con l'anarchismo anglosassone, può recepire una parte delle idee anarchiche per poi farle funzionare all'interno di un quadro costituzionale, con le sue scadenze, con tutta la sua organizzazione, con i suoi sbocchi. Noi dovremmo riuscire ad essere autonomi dall'istituzione. Noi non ci riusciamo quasi mai dal punto di vista lavorativo, perchè non è che chi si occupa di educazione, anche in senso anarchico, fa delle scuole libertarie e riesce a vivere unendo quelle che sono le sue aspirazioni con quelle della sua vita quotidiana. A far questo non siamo assolutamente in grado per tanti motivi. Però dovremmo essere in grado quanto meno di riuscire a teorizzare un mondo che non sia recuperabile dallo stato, in un modo che sia il quanto più possibile ostico alla gestio-

ne del potere, che non sia programmabile dall'alto, che non sia inseribile in piani di organizzazione sociale integrale nella quale l'individuo viene preso dalla culla e non viene lasciato fino alla tomba. Noi dovremmo sviluppare questi elementi di disfunzione perchè attraverso questi elementi può svilupparsi una delle cose fondamentali cioè la sperimentazione che è strettamente legata con la fantasia. Se noi riusciamo a fare riferimento a quello che è lo spirito di creatività di tanta gente, che oggi devia per sentieri che non hanno sbocchi oppure che viene utilizzata solamente per avanzare a livello personale; per far carriera, e se noi riusciamo invece ad utilizzare una certa creatività cercando di dargli il suo riferimento politico nel senso di forza politica più generale cioè di forza sociale e dare il suo riferimento all'anarchismo noi riusciremo a fare cose che oggi come oggi riescono a fare in Spagna, dove di recente, dopo il crollo del franchismo, un sacco di movimenti ecologici, sessuali, che trattano problematiche della donna, che trattano problematiche personali fanno riferimento all'anarchismo.

Quindi il movimento anarchico trae giovamento da un lato di questi movimenti e riesce a dire attraverso questi movimenti tante cose che con gli altri metodi

non riuscirebbe a dire. Oggi non si tratta solo di trattare i temi che vengono dati, non si tratta di anticipare, di continuare a fare in tutti i sensi che gli altri tratteranno. Nel frattempo occorre fare in modo che su queste tematiche si crei una forza tale che può contrastare il potere.

PIO — Per fortuna che malgrado il pessimismo che, secondo me, può avere chi ricerca testi e cose nuove per affermare l'anarchismo, questi continua, come sempre, anche durante i periodi della più nera reazione, del ventennio nero. Anche se da un po' di tempo a questa parte tutti sembrano aver scoperto il problema femminile, quello demografico, è certo che la nostra stampa,

sin dall'inizio del secolo trattava i due problemi. E anche in questo l'anarchismo è stato precursore. Si potrebbe ampiamente dimostrare, se fosse necessario. Mi pare dunque che non vi sia che da continuare sulla scia di sempre e non potremo che essere presenti ovunque sarà necessario.

VOLONTA' — Dalle pessimistiche note di questa mattina siamo passati ad una ampia disanima dei problemi e vi abbiamo sentito più o meno in una posizione di speranza e di desiderio di fare.

Il dibattito fra pochi compagni non è che una spinta, un invito a tutti i lettori, anarchici o meno a continuare un aperto e sincero confronto. Per questo la rivista tiene aperte le sue pagine.

E' giunto il momento di dire a se stessi una volta per tutte e di ammettere questo assioma politico: un governo non potrà mai essere veramente rivoluzionario.

Pëtr Kropotkin

UNA VITA PER L'ANARCHISMO

Dieci anni fa moriva Armando Borghi. Uno dei compagni più influenti e più coerenti dell'anarchismo italiano lasciava il movimento proprio nell'anno in cui in tutto il mondo gli studenti e gli operai levavano la loro protesta contro quella società autoritaria che aveva avuto in Borghi uno dei più attenti e critici avversari.

Nato nel 1882 egli aveva fin da giovane aderito al nostro ideale lottando assieme a Malatesta. Con quest'ultimo sarà processato a Milano. Inutile ricordare qui la sua influenza e il prestigio che esercitò all'interno dell'USI, nella lotta contro il fascismo e prima è interessante ricordare il suo viaggio in Russia nel 1920 dopo che la rivoluzione autoritaria bolscevica aveva snaturato l'essenza antiautoritaria della stessa.

Vogliamo qui riportare un passo tratto dal libro "Vivere da anarchici" curato da Vittorio Emiliani (alfa editrice) che raccoglie in un'antologia alcuni scritti del nostro Borghi.

Sono passi relativi al suo incontro con Lenin durante il suo viaggio in Russia: "... Venne avanti a passetti corti e con aria sorridente verso di me, che, in piedi sor-

preso, lo avevo riconosciuto dai ritratti di cui era pieno il mondo. Era Lenin ... Senza preamboli ..., Lenin mi pose questa domanda: - Dunque voi siete nemico della centralizzazione? - ... - Avete ragione. Può un anarchico essere per la centralizzazione? - ... - E se la libertà uccidesse la rivoluzione? - La tirannia allora caro Lenin sarebbe insopprimibile? E la rivoluzione sarebbe un male? Lenin pronto: - Ma la rivoluzione è un atto chirurgico, e l'ammalato una volta operato sta a letto per un pò di tempo. -

Mi reggevo il capo appoggiato sulla scrivania.

- L'ammalato sì, ma il dottore?

- Il dottore veglia ed è schiavo dell'ammalato.

- Ma il dottore non mette a letto i sani!" (pag. 184 - 185)

Parole chiare, inequivocabili. Nessun compromesso con il marxismo, nessun accordo con lo stato, nessuna alleanza con la "libertà" dei gulag. Questa è la testimonianza di Armando Borghi, di una vita per l'anarchismo: "Alla libertà con la libertà, alla tirannia con l'autorità, alla armonia con l'anarchia".

F.C.

RECENSIONI

OTA SIK: *Quale Comunismo?* Saggi Tascabili LATERZA, 1977, pagg. 199, L. 3.000.

L'autore, già ministro del governo della primavera cecoslovacca, ed ora esule ed insegnante universitario in Svizzera, analizza in queste pagine il "sistema statomonopolistico ed assolutamente burocratizzato" che si è andato instaurando dopo la rivoluzione d'ottobre sia in Russia che poi nei paesi che ruotano nella sua sfera d'influenza più o meno desiderata.

Dopo Rizzi, Gilas ed altri questo è un altro dissenziente marxista, ma non sarà l'ultimo, che riconosce a chiare lettere il fallimento della gestione autoritaria della società comunista che in tal modo non può evolvere in senso libertario.

Abbarbicato al marxismo, pur rigettando le degenerazioni staliniane non riesce a superare nella sua critica la corrente interpretazione della necessità dello Stato e si augura una soluzione socialdemocratica dei rapporti sociali. Il pessimismo impera perchè "... in regime comunista persistono la decadenza morale, la mancanza di carattere ed il cinismo dei burocrati e dei funzionari, gli intrighi di potere, la falsità propa-

gandistica e l'ipocrita arte di fingere, la massa di ignoranza, di formalismo e di millanterie da alibi, che si diffondono e prosperano fra la gente ...".

Purtroppo la strada indicata dai critici anarchici per una autoamministrazione della Società, che egli pur riconosce valida, non può essere percorsa, sono sue confessioni, da "uno educato nel marxismo, di rendersi conto della natura e delle cause della deformazione burocratica del socialismo ...".

A.P.

SILVIO FAGIOLO: *I gruppi di pressione in URSS* pagg. 260 Tempi Nuovi Laterza Aprile '77 L. 3.200

Dalla lettura di questo volumetto si ricava ancora una volta la conferma della bolgia statolatra che permane in URSS.

Nemmeno i gruppi che pure ne dirigono la vita sociale, riescono in questo immenso paese ad andare oltre la richiesta di maggior tutela dei propri interessi, siano essi i militari, gli intellettuali che gli uomini dell'apparato statale.

Il dissenso viene ricattato, blando ed anche accettato, previa eliminazione degli avversari. "E" noto infatti che Lenin riprese, con la NEP, la politica agraria dei Menscevichi, Stalin i programmi di Trotsky sull'industrializzazione, Krusciov la priorità dei consumi di Malenkov, Breznev

la dottrina di Krusciov sulla coesistenza pacifica”.

I 50 mila Soviet, nati speranza libertaria, sono ora larve decisionali, ogni attività autogestita viene boicottata e mancano “iniziative spontanee ed organi rappresentativi veramente autonomi”.

La nuova Costituzione ci testimonia ancora una volta che quanto descritto dall'autore che soggiornò

dal 1972 al 1975 in Russia quale diplomatico italiano, allontana nel tempo ogni speranza di maggior libertà malgrado gli sforzi di dissenso in atto ad ogni livello.

Recenti note e dati bibliografici che corredano ogni capitolo ci agevolano la facile consultazione di questo utile libretto.

A.P.

Di tutti i dispotismi, quello dei dottrinari o dei religiosi ispirati è il peggiore. Sono così gelosi della gloria del loro Dio e del trionfo della loro idea che non resta loro più cuore nè per la libertà nè per la dignità nè per le sofferenze stesse degli uomini vivi, degli uomini reali.

Michail Bakunin

Rendiconto finanziario

RENDICONTO RIVISTA VOLONTA' n.1
GENNAIO-FEBBRAIO 1978 (amm. prec.)

ENTRATE

Pag. Copie: Trieste "Germinal"
5.250 - Barletta I. 2.500 - Mario Losi-
to 15.000 - Franco Leggio 2.000 -
Franco Leggio 8.000 - Ciano Antonio
4.000 - Bollea 500 - Filippo Canci
20.000.

Totale L. 57.250

Abb. annuali: Paola Scalise 2.500
- Giorgio Ceconato 2.500 - Ciotta
Giuseppe 3.000 - Maiocchi Paolo
2.500 - Silvio Gori 2.500 - F.P. De
Martino 3.000 - G.L. Brignoli 2.500 -
Rinaldi Gianfranco 2.500 - Trenti
Anna 2.500 - Luciano Della Schiava
5.000 - Brescia "Archivio di Storia
Contemporanea" Micheletti Luigi
2.500 - Carmignani Sergio 2.500 -
Fausto Venturini 2.500 - Providence,
R.I. (USA) Silvestro Cimini (15)
12.990 - Cavaletti Carlo 2.500 - Er-
mini Rino 2.500 - Vecchi Valeria
3.000 - Falzacappa Cesare 2.500 -
Rosario Vieni 2.500 - Vincenzo Toc-
cafondo 3.000 - A mezzo V.T. Gay
3.000 - Lenci Antonio 3.000 - Wan-
da Lizzari 3.500 - Mauro Cucurnia
5.000 - Rossi Italino 2.500 - Gianfeli-

ci 2.500 - Francesco Boretti 3.000 -
Mario Vescovo 10.000 - Pèrnice Re-
nato 2.500 - Cappugi Luano 3.000 -
Giulio Costantini 2.500 - Basini
Brian 2.500 - Massimo Chillino 5.000
- Leonardo Bogazzi 5.000.

Totale L. 122.990

Sottoscrizioni: Silvio Gori, ricor-
dando ai compagni Egisto e Maria
Gori 10.000 - G.L. Brignoli 7.500 -
Raffaele Falanga, a ricordo di Magda
nel 21. anniversario della morte
10.000 - Melbourne (Australia) Bru-
no Vannini 47.365 - Santa Rosa, Cal.
(USA) John Vattuone dai compagni
presenti alla cena in casa Negri il
12/11/77, 86.600 - Luciano Della
Sciava 10.000 - Philadelphia (USA)
(10) 8.660 - Alajuela (Costarica)
José Nestor Moureló Y Vila (20)
17.320 - Carocari A. 30.000.

Totale L. 227.445

RIEPILOGO ENTRATE

Pag. copie	L.	57.250
Abb. annuali	"	122.990
Sottoscrizioni	"	227.445

USCITE

Spese varie	"	11.945
-------------	---	--------

**RENDICONTO RIVISTA VOLONTA' n. 1
GENNAIO-FEBBRAIO 1978 (Amm. nuova)**

ENTRATE

Pag. copie: Franco Melandri 5.500 - Mario Verdini 2.000 - Fameci Luigi 12.000 - Circolo Gori Genova 20.000 - Giacomo Puttini 4.800 - Tartari Remo 4.000 - Franco Melandri 2.500 - Gemma e Mimmo 2.000 - Udillio Peluzzi 3.000 - Carrato Antonio 6.000 - Gruppo Anarchico Imola 2.000 - CDA 1.400 - Fed. Anarchica Livornese 15.000 - Circolo Ferrer 14.000 - Circolo Ferrer 10.000.

Totale L. 104.200

Sottoscrizioni: Partesana Renzo 5.000 - Vincenzo Fondi 1.000 - Monica Barbera 1.000 - Circolo Gori Genova 80.000 - F. Francescutti (USA) 17.340 - Scaltri (Svizzera) 10.000 - Massimo Ortalli 2.500 - Franco Melandri 1.500 - Saludecio a. m. Pio 20.000 - A. Delmoro a/m Pio 17.400 (USA) - Udillio Peluzzi 3.000 - Giovanni Fiorin 7.500 - Carlo Giardini (Francia) 40.000 - P. Montaresi (belgio) 5.000 - A. Martocchia (USA) 21.950 - G. Tobia (USA) 21.950 - Tina Piagnoli (in memoria di Lebo Piagnoli) a/m Pio 10.000 - Greci Ugo 2.500 - Alfonso Balducci 5.000 - id. in ricordo Spartaco Brasili 5.000 - Marziani Emilio 1.000 - Falzo Giovanni 7.500 - Francesco Martucci 10.000 - Nello e Giordana Garavini in memoria della loro Emma 50.000 - Luigi Messina 11.500.

Totale L. 371.140

Abb. annuali: Antonio Cimmino 3.000 - Ernesto De Liperi 2.500 - Cappelli Roberto 2.500 - Roberto Pavei 2.500 - Persico Italo 4.000 - Brunelli Giuseppe 3.000 - Oscar De Jannosi 5.000 - Bassi Ugo 2.500 - Giu-

liani Athos 2.500 - Cappellaro Amilcare 2.500 - Barsella Maurizio 2.500 - Fiorin Rino 5.000 - Roberto Bucci 2.500 - Fontana Dino 2.500 - Luppi Fridano 5.000 - Libero Vigna (abb. e sott.) 20.000 - Bariazzo Guido 2.500 - Greci Ugo 2.500 - Menei Vincenzo 3.000 - Cleto Campana 3.000 - Foglia Vincenzina 3.000 - Scarpellini Alessandro 3.300 - Di Maggio Michele 2.500 - Pauletto Renato 2.500 - Malandrino Mauro 10.000 - Fausto Saglia 2.500 - Bevilacqua Carlo 2.500 - Santambrogio Mario 3.000 - Cavaletti Carlo 2.500 - Franco Cirioni 2.500 - Croeta Mauro 2.500 - Del Sarto Marcello 2.500 - Delli Nicodemo 2.500 - Broz Angelo 6.000 - Renato Cambrini 5.000 - Maolu Carmelo 5.000 - I.T.S.O.S. 2.500 - Raco Vincenzo 5.000 - Fregosi Enrico 15.000 - Landi Giampiero 2.500 - Tassinari Assunto 2.500 - Nello Garavini 2.500 - Giordana Garavini 2.500 - Biblioteca Comunale di Ravenna 2.500 - Biblioteca Libertaria Castelbolognese 2.500 - Stocco Giorgio 2.500 - Peppe Furia 2.500 - Franco Lusciano 3.000 - Mimmo De Carlo 3.000 - Centro Studi Hem Day 2.500 - Massimo Ortalli 2.500 - Augusto Micelli 2.500 - Vincenzo Bitti 2.500 - Bertoli G. Franco 2.500 - Girardi Eros 5.000 - Paolini Carmine 2.500 - Domenico Aurica 5.000 - Ambrogatti Raffaello 2.500 - Andrea Papi 3.000 - Michele Piazza 10.000 - Pina Scarsi 5.000 - Guglielmo Vitali 10.000 - Giuseppe Mioli 5.700 - Giuseppe Lusciano 3.000 - Salvatore Moscato 2.000 - Paola Chiavai 2.500 - Piero Baratto 2.500 - Guberti Giordano (abb. e arr.ti) 20.000 - Cernuto Paolo 2.500 - Trafeli Balilla 2.500 - Palermo Giuseppe 2.500 - G.A. Libertà di Canosa 2.500 - Marco Parolini 2.500 - Mario Verdini 3.500 - Luca Daffara 2.500 - Armando Caciagli 2.500 - Rondinone Francesco

5.000 - Rossi Giovanni 2.500 - Giovanni Fiorin 2.500 - Gino Schiattarella 3.500 - Gennaro Campana 3.500 - Renda Salvatore 2.500 - G.A. Campiano 2.500 - Doro Masacci 2.500 - Massimo Cavadini 2.500 - Sanson Roberto 2.500 - Carlo Galante Garrone 5.000 - Carlo Giardini 2.500 - Felice Bosco 5.000 - Roberto Simoni 5.000 - Ponzio Salvatore 5.000 - Carrato Antonio 5.000 - Somenzi Pietro 2.500 - Lido Chisci 3.500 - Maurizio Girola 5.000 - Dapporto Mauro 2.500 - Carlesso Silla 5.000 - Cavalieri Costantino 2.500 - Tossani Roberto 5.000 - Palumbo Luigi 5.000 - Cannito Sante 2.500 - Di Domenico Carridi 5.000 - Adolfo Ligi (USA) 30\$ - Codello Francesco 5.000 - Pilotto Ernesto 5.000 - Iob Mauro 5.000 - Bonotto Orlando 5.000 - Giorgio Brusco 2.500 - Aldo Venturini 3.000 - Carova Augusto 4.000 - Bruno Piercarlo 5.000 - Alfonso Superbo 2.500 - Carlo Daniele 3.000 - Monica Barbera 2.500 - Alina Frigerio 5.000 - Albavera Gianni 2.500 - Monterisi Domenico 5.000 - Nesti Giuseppe 3.000 - Anselmi Lorenzo 3.000 - Fed. Anarchica Piombino 3.000 - Olivieri 2.500 - Umberto Barsanti 10.000 - Castagna Mauro 3.000 - Curto Rosalba 2.500 - Alfonso Balducci 5.000 - Urso Fiorenzo 4.000 - Libreria GiàNardecchia 2.250 - Nelotti Giorgio 2.500 - Blanco Salvatore 5.000 - Matassini Vittorio 3.000 - Gaddoni Andrea 2.500 - Borghi Spartaco 2.500 - Guidolin Pacifi-

co 5.000 - Pasquazzino Vilella 2.500 - Borghi Gino 2.500 - Marziani Emilio 2.500 - Saggese Angelo 2.500 - Falzo Giovanni 2.500 - Francescò Martucci 2.500 - Pontiggia Aldo 10.000 - Turchetto Danilo 5.000 - Di Paolo Pietro 5.000 - Mario Dal Molin 5.000 - Agrati Roberta 2.500 - Ghidini Lucio 2.500 - Zannini Luigi 5.000 - Petrazzoli Giovanni 7.000 - Girelli Domenica 10.000 - Cunego Vladimiro (germania federale) 8.145 - Fornaro Ciro 3.000 - Giovinzazo Marsilio 5.000 - Mario Ghini 4.000 - Libreria Liberna 4.500 - Gino Agnese 2.500.

Totale L. 607.895 più 30\$

USCITE

(ottobre-novembre-dicembre '77)

(gennaio-febbraio 1978)

Sped. articoli 1.200 - acquisto timbri 5.500 - acquisto moduli c.c.p. 10.000 - cancelleria 18.750 - telefono 12.250 - francobolli 17.500 - sped. bozze 5.000 - traduzione tavola rotonda 30.000 - affitto casella postale per il 1978: 5.000 - acquisto buste 130.000 - pag. fattura tipografia per nr.1 (gennaio-febbraio '78) L. 890.000 (L. 820.000 più 70.000 arretrati).

Totale uscite L. 1.125.200

RIEPILOGO

TOTALE ENTRATE	L.	1.083.235
		più 30\$
TOTALE USCITE	"	1.125.200
FONDO PRECEDENTE	"	170.000

RENDICONTO RIVISTA VOLONTA'
MARZO-APRILE '78 (amm. prec.)

ENTRATE

Abb. annuali: Martella Ario 10.000
- Roseo Oreste 3.000 - Maria Flavia
Giordano 5.000 - Chiesa Giovanni
2.500 - Cuneo, Istituto Storico della
Resistenza 3.000 - Oscar Torretta
2.500 - Novarino Marco 2.500 - Paolo
Talluto 2.500 - Miccinatti Lino 4.000
- Altagnana (MS) Gruppo Anarchico
2.500 - Giovanni Capasso 2.500 - Pisa,
Istituto "Domus Mazziniane" 2.500 -
Enzo Bartoli 2.500 - Prandi Teresio
2.500 - Prof. Cutrupia Antonino (abb.
'77-'78) 5.000 - Gazzoni Pietro 5.000
- Doro Masacci 5.000 - Siccardi Da-
vide 5.000 - Gesualdo Pellegrini

2.500 - Angelo Gavagnin 3.000 -
Giancarlo Rigato 2.500 - Pedone An-
tonio 5.000.

Totale L. 91.000

Sottoscrizioni: Philadelphia (USA)
A. Carbone (30) 25.350 - Florida
(USA) parte ricavato dal picnic del 1
marzo 1978 tra i compagni di Miami
L.A. Bortolotti (70) 59.196.

Totale L. 84.546

Interessi postali:

sul c.c.p. 4/18799, 1977 L. 5.355

USCITE

Nolo casella postale	"	8.004
FIMA (targhette)	"	
fatt. nr. A 17755	"	7.449
Spese varie	"	5.540

COMUNICATO

Si invitano i compagni a compilare in modo chiaro i versamenti e gli indirizzi sui conti correnti postali, onde facilitare il compito dell'amministrazione, nonchè di specificare la causale.

L'AMMINISTRAZIONE

RENDICONTO RIVISTA VOLONTA'
MARZO-APRILE '78 (amm. nuova)

ENTRATE

Pag. copie: Verdini Marco 2.000
- Gizzo Antonio 1.700 - Tarasconi Antonio 5.000 - De Caria Isabella 7.350 - Clara Germani 5.250 - Edicola Molinari (mezzo Tolu) 11.250 - Bresolin Dario 5.000 - Baracchin Renzo 15.000 - Fuochi Cesare 2.000 - Paolo Pacini 5.000 - Triscoli Luigi 5.000.

Totale L. 64.550

Sottoscrizioni: De Janossi Oscar 2.000 - Giancarlo Possamai 1.000 - Ligo Fortini 2.500 - A mezzo Pio Turroni: Orazio Catti Angelino (Parigi) 9.000 - Armando Deimoro (Los Gatos) 17.400 - Romeo Marchini (S. Francisco) 21.500 - Antonietta Peretti (Bellinzona) 10.000 - Peter (Puccio St. Clair Shorer) 17.000 - Mario Verdini 1.000 - A mezzo Vattuone ricavato cena casa Negri 42.000 - Gianferrari Sereno 500 - Pontiggia Aldo 10.000 - John Salustro Miami (USA) parte ricavata festa campestre nel Granden park L. 68.400 - G. A. "I. Puente" Francia a/m CRIFA 17.400.

Totale L. 219.700

Abbonamenti: Franco Melandri 2.500 - Alina Frigerio (SW) 5.000 - Ligo Fortini 2.500 - n.2 abb. Controinformazione Libertaria 5.000 - Notti Aldo 10.000 - Diego Rota 2.500 - Roux Ruggero 2.500 - Giancarlo Martina 2.500 - Giovanni Catarsi 2.500 - Domenico Gavella 3.000 - Ceccherini Riccardo 10.000 - Tartari Remo 4.000 - Maccarrona Giuseppe n. 4 abb. 10.000 - Giaramita Gaetano 13.000 - Fontanise Federico 10.000 - Irace Mario 2.500 - P. Migliorini (Francia) 10.000 - Cono Scontrino 10.000 - Miccoli Raffaele 3.300 - Granai Annamaria 2.500 - Reanto Graziani 2.500 - A mezzo Pio Turroni Egisto Serni (St. Entienne/Francia) 10.000 e Gino Procaccini (Napoli) 5.500 - Adriano Della Latta 2.500 - Perotti Giuseppe 2.500 - Coord. An. Legnano 2.500 - Luigi Santini 6.000 - Giuseppe Sallustro 2.500 - Masciotra Pasquale 2.500 - Gamba Graziano 2.500 - Butti Sebastiano 10.000 - Antonio Loganà 2.500 - Coppola Antonio 5.000 - Ercolani Livio 4.000 - Lamanna Giovanni 2.500 - Boschi Vero 2.500 - Bruno Valle 2.500 - Barzachi Claudio 3.000 - Lino Nocera 2.500 - Franca Simion Santin 3.000 - Pannazzato Ezio 3.000 - Barsacchi Ligorio 3.000 - Benvenuti Giancarlo 2.500 - Lucarini Alberto 3.000 - Emilio Simonetti 3.000 - Spartaco 2.500 - Abb. e Sott. E. Neri (USA) 17.300 - Barzaghi Claudio 2.500 - Angelo Monaco 5.000 - Maria Ardovini 5.000 - Cornello Della Martina 2.500 - Nicola Polidori 2.500 - Andrea Gamboni 3.000 - Giovanni Marchiori 2.500 - Arnaldo Balducci 5.000 - a/m Balducci: Civerchia 10.000, Giuliani 5.000, Santoni 5.000, Biondino 5.000, Barchiesi 5.000, Culotti 5.000 - Federici 3.000 - Martinelli 4.000 - Guerraz

Aldo 2.500 - Strinna Giuseppe
2.500 - Sabbadini Massimo 3.000
- Eterno Gaspare 5.000 - Antonino
Strinna 3.000 - Masini Umberto
10.000 - Agnese Angelo 2.500 -
Burgraghi Battista 5.000 - Denti
Roberto 2.500 - Triscoli Luigi
2.500.
Totale L. 332.600

USCITE
(marzo-aprile '78)

Telefono L. 18.810 - Francobolli
L. 8.000.
Totale L. 26.810

RIEPILOGO

Pag. copie	L.	64.550
Sottoscrizioni	"	219.700
Abbonamenti	"	332.600
Totale entrate	"	616.850
Totale uscite	"	26.810

La vita della rivista è affidata ai
suoi lettori:
abbonatevi e collaborate

Edizioni Antistato

Josè Peirats, *La C.N.T. nella rivoluzione spagnola, Vol. I*, Milano 1977, pagg. 360, L. 3.500; Vol. II, Milano 1977, pagg. 388, L. 3.500; Vol. III, Milano 1978, pagg.365, L. 3.500.

Simon Leys, *Gli abiti nuovi del presidente Mao*, Milano 1977, pagg. 335, L. 3.500.

Michail Bakunin, *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, Milano 1976, pagg. 400, L. 3.500.

Scritti scelti a cura di Sam Dolgoff, con una biografia bakuniana di J. Guillaume.

Pëtr Kropotkin, *la società aperta*, Cesena 1973 — Milano 1976, pagg. 260, L. 2.500.

Scritti scelti a cura di Herbert Read.

Carlos Semprun Maura, *Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna*, Milano 1976. pagg. 328, L. 3.000.

Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, Milano 1976, pagg. 208, L. 2.000.

L'anarchismo interpretato come una teoria dell'organizzazione sociale.

Pëtr Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, Milano 1975, pagg. 240, L. 3.000 (rilegato).

AA.VV., *La rivolta antiautoritaria*, Cesena 1972, pagg. 210, L. 1.000.

Numero speciale di *Volontà* per il centenario del congresso di Rimini della Federazione italiana della Prima Internazionale.

Per richieste scrivere a: Edizioni Antistato, cas. post. 3246, Milano, versando l'importo sul c.c.p. n. 3/36963 intestato alle Edizioni Antistato, Milano.

SERVIZIO LIBRERIA EDIZIONI RL ED ALTRE

Erte SANCHIONI: Anarchismo (pp. 32)	L.	500
Max SARTIN: Camillo Berneri in Spagna	"	500
Antonino LAGANA': Tra filosofia e politica	"	2.500
Antonino LAGANA': Ricerche di filosofia politica e sociale	"	2.400
Bruno MISEFARI: Utopia? No! (poche copie)	"	2.500
Bruno MISEFARI : Diario di un disertore	"	1.300
Gian Carlo MAFFEI: Dossier Cafiero (L. 1.200) viene venduto a	"	600
Luigi FABBRI: La controrivoluzione preventiva	"	1.500
Michele DAMIANI: L'anarchismo degli anarchici	"	2.000
Vernon RICHARDS: Insegnamenti della rivoluzione spagnola		
Lire 3.000, viene venduto a	"	1.500
Oswaldo BAYER: Severino di Giovanni - L'idealista della violenza."	"	2.500
Umberto POSTIGLIONE: Scritti scelti	"	2.500
*** I morti	"	350
Giuseppe ROSE: Bibliografia di Bakunin L. 5.000		
viene venduto con		
pagamento anticipato a	"	3.500
Victor GARCIA: Breve storia del mov. anarchico giapponese	"	2.500
*** Tolstoismo e anarchismo	"	100
Michele BAKUNIN: Dio e lo Stato L. 2.500 viene venduto a	"	1.000
Giuseppe ROSE: Le aporie del marxismo libertario	"	400
Camillo BERNERI: Interpretazioni dei contemporanei	"	800
Camillo BERNERI: Guerra di classe in Spagna (1936-1937)	"	400
Camillo BERNERI: Carlo Cattaneo federalista	"	200
Camillo BERNERI: L'emancipazione della donna	"	200
*** Manuale del militante	"	200

Si comunica che le edizioni Porro e Vallera sono state unificate nella collana RL (Rivoluzione Libertaria) che è la continuazione della rivista Volontà.

Ricordiamo che le richieste vanno fatte esclusivamente a: Aurelio Chessa Via Casale 14 - 16133/ GENOVA- BAVARI. Occorre tener conto che i prezzi delle pubblicazioni RL sono tenuti molto bassi e quindi invitiamo i compagni ed i nostri lettori di non chiederci, possibilmente, sconti, essendo noi già in perdita prima di spedirli dato il costo delle spese postali che sono state aumentate da quando i libri sono editi.

AURELIO CHESSA

3

L. 800

Spedizione in abbonamento
postale - Gruppo IV - Firenze

Volontà pubblicherà:
un numero dedicato in gran
parte al problema della
salute con interventi vari --

Attualità della
pedagogia libertaria
(numero monografico con
interventi vari).

VOLONTÀ